

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

THIAGO BORGES DE ALMEIDA

AS LINGUAGENS EM PASCAL: CARNE, ESPÍRITO E CARIDADE

Belo Horizonte

2012

Thiago Borges de Almeida

AS LINGUAGENS EM PASCAL: CARNE, ESPÍRITO E CARIDADE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: História da Filosofia

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Telma de Souza Birchal

Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG.

Belo Horizonte

2012

100
A4471
2012

Almeida, Thiago Borges de

As linguagens em Pascal [manuscrito] : carne, espírito e caridade / Thiago Borges de Almeida. - 2012.

182 f.

Orientador: Telma de Souza Birchal.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2.Linguagem - Teses. 3.Antropologia filosófica – Teses . 4.Pascal, Blaise, 1623-1662.I. I. Birchal, Telma de Souza. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

A meu pai, que em tão pouco tempo me ensinou quase tudo

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar agradeço ao aparato institucional que acolheu este projeto: ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, por ter me proporcionado a oportunidade de dar seguimento aos meus estudos e compartilhar com tantos colegas as alegrias e angústias deste processo; à CAPES, pelo apoio, sem o qual não haveria dissertação; e a todos os funcionários do departamento, em especial à Andrea Baumgratz, sempre prestativa e atenciosa.

Agradeço aos amigos de segunda ordem que, em alguma medida, escreveram também estas páginas: aos professores Miriam Campolina e Fernando Rey Puente, que se prestaram a ler minhas intenções antes ainda de elas serem um projeto; ao professor José Raimundo Maia Neto, que, ao longo de tantas disciplinas, foi o responsável por despertar em mim o interesse por Pascal, e não só, mas também pelas indicações de leitura, pelo entusiasmo e pelo acompanhamento, mesmo que distante; aos amigos do Grupo de Estudos Montaigne e da Linha de Pesquisa em Filosofia Moderna agradeço pelo convívio e pelo aprendizado, em especial à Maria Célia Veiga França, que gentilmente cedeu sua tradução do livro do Carraud; ao amigo Flavio Loque, pelas traduções, pelos comentários, pelas conversas, pelo interesse, enfim, por ser uma referência; aos amigos Wilkie Buzatti e Cássio Lignani, por estarem sempre por perto e à frente, compartilhando as suas experiências; às amigas Anna Carozzi, Camilla Felicori, Carla Rocha e Patrícia Bizzotto, sem me esquecer, é claro, dos acréscimos fundamentais de Carlos Rattón e Celso Neto, turma que me ensinou a ter uma relação ainda mais prazerosa e saudável com a filosofia, e que me inspira, diariamente, a persistir.

Por último, agradeço àqueles a quem qualquer palavra aqui parecerá injusta, pouca coisa, homenagem desmedida, mas que me ajudaram a entender o que é a terceira ordem: à minha mãe, que daquele seu jeito tão sem jeito, torce e sofre por mim mais do que ninguém; à Bárbara, pela companhia, pela paciência e pela esperança; à Thaís, por ser a prova viva de que “zombar da filosofia é verdadeiramente filosofar” e pela revisão cuidadosa; à Rita, pela força na revisão e por ser mais uma “lá de casa”; e à minha orientadora, Telma Birchall, pela generosidade, pela dedicação, pelo incentivo, pela forma como acolheu a mim e ao projeto, por todas as nossas conversas, pelos ensinamentos, enfim, por acreditar.

De modo que o livro fica assim com todas as vantagens do método, sem a rigidez do método. Na verdade, era tempo. Que isto de método, sendo, como é, uma coisa indispensável, todavia é melhor tê-lo sem gravata nem suspensórios, mas um pouco à fresca e à solta, como quem não se lhe dá da vizinha fronteira, nem do inspector de quarteirão. É como a eloquência, que há uma genuína e vibrante, de uma arte natural e feiticeira, e outra tesa, engomada e chocha. Vamos ao dia 20 de Outubro.

Machado de Assis, *Memórias póstumas de Brás Cubas*.

RESUMO

Esta dissertação tem por objetivo investigar como se dá, em Pascal, a relação entre a doutrina das três ordens e a maneira como ele se vale das palavras para escrever uma apologia da religião cristã. Para tanto, tentamos extrair dos textos uma concepção de linguagem que fosse compatível com os fundamentos do pensamento pascaliano, que estabelecemos como sendo a antropologia, as questões referentes ao método e a doutrina das três ordens. Com esse referencial, postulamos que a argumentação de Pascal empreendida nos *Pensamentos* se desdobra em três níveis: a linguagem da carne, abrangendo as esferas do desejo, do corpo, da “Máquina”, do hábito e da imaginação; a linguagem do espírito, que se relaciona com o modelo científico, a dedução, Descartes, e a matemática; e a linguagem da caridade, que se reporta sempre à Bíblia, por meio dos milagres, dos sinais e das figuras.

Palavras-chave: Blaise Pascal, antropologia filosófica, linguagem, três ordens.

ABSTRACT

This master's thesis aims to investigate the relationship, in Pascal's work, between the doctrine of the three orders and the way the author uses words to write a Christian apologetic. To accomplish that, we have tried to extract from his writings a conception of language compatible with the foundations of Pascalian thought, foundations which we have established as being anthropology, questions relating to the method, and the doctrine of the three orders. Within this framework, we have postulated that Pascal's argument, as undertaken in his *Pensées*, unfolds on three levels: the language of the flesh, comprising the spheres of desire, the body, the "Machine", habit and imagination; the language of the spirit, which relates to the scientific method, deduction, Descartes and mathematics; and the language of charity, which always refers to the Bible, through the miracles, signs and figures.

Keywords: Blaise Pascal, philosophical anthropology, language, three orders.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
1 ANTROPOLOGIA E MÉTODO	15
1.1 O homem pascaliano	15
1.1.1 <i>Conversa de Pascal com o Sr. de Sacy sobre Epiteto e Montaigne</i>	16
1.1.2 Ceticismo e dogmatismo	23
1.1.3 A miséria efetiva	25
1.1.4 Os sinais da grandeza	28
1.1.5 <i>A.P.R</i>	33
1.1.6 <i>Divertissement</i>	37
1.2 As três ordens	45
1.3 Métodos	64
1.3.1 <i>Do espírito geométrico</i>	67
1.3.2 <i>Da arte de persuadir</i>	76
1.3.3 <i>Pensamentos</i>	86
2 AS ORDENS E A LINGUAGEM	96
2.1 Linguagem da carne	103
2.1.1 Corpo, desejo e "a Máquina": o primeiro modo de crer	103
2.1.2 Habituar-se a ser cristão: a vida como exemplo	110
2.1.3 As imagens e a imaginação	114
2.2 Discurso do espírito	123
2.2.1 Cristianismo e razão	123
2.2.2 A relação magnética com Descartes	128
2.2.3 O alcance da razão	137
2.3 Linguagem da caridade	148
2.3.1 Os milagres e a caridade	148
2.3.2 A dupla via das figuras	156
2.3.3 A outra via: o <i>Memorial</i>	165
CONSIDERAÇÕES FINAIS	172
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	178

INTRODUÇÃO

A leitura que propomos tem como foco a articulação entre a doutrina das três ordens e a linguagem. Para isso, nosso trabalho focaliza alguns textos de Pascal, sobretudo os de relevância filosófica, que nos permitem abordar o tema em duas chaves: em primeiro lugar visamos estabelecer um quadro geral da concepção pascaliana da linguagem; e em um segundo momento queremos compreender como esta concepção aparece no texto, em uma reflexão sobre o uso da(s) linguagem(ns) empreendida(s) por ele. Assim, estabelecemos um recorte que tem como centro os *Pensamentos*¹, mas que precisa em alguns momentos recorrer a outros textos do autor. Embora não seja fácil explorar os *Pensamentos*, sobretudo por conta de suas descontinuidades, estas não interditam a possibilidade de se estabelecer agrupamentos coerentes, desde que se faça um exercício permanente de recuperação dos fundamentos que organizam as diversas passagens. No fragmento 257/684, referindo-se à maneira como devemos ler as Escrituras, Pascal estende o argumento a todo e qualquer texto, passagem que nos serviu de guia para a investigação: “para entender o sentido de um autor, é preciso fazer concordar todas as passagens contrárias. (...) Todo autor tem um sentido em que todas as passagens contrárias concordam, ou ele não tem absolutamente sentido nenhum.”²

Em síntese, nossa intenção é postular que há nos *Pensamentos* três níveis diferentes de uso da linguagem: a) um que se aplica à ordem da carne e que compreende o âmbito da imaginação e dos costumes; b) um segundo, propriamente discursivo, que corresponde ao

¹ As referências aos *Pensamentos* de Pascal serão indicadas no corpo do texto. Os números dizem respeito às edições Lafuma e Brunschvicq, sempre nessa ordem. A edição utilizada, organizada por Louis Lafuma, encontra-se citada nas referências bibliográficas. Das edições brasileiras, valer-nos-emos da mais recente: PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Tradução de Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Paideia). A título de conferência, porventura podemos nos valer da tradução de Olívia Bauduh, publicada pela Nova Cultural na coleção “Os pensadores”, sempre cotejando com a edição de referência.

² “pour entendre le sens d'un auteur il faut accorder tous les passages contraires. (...) Tout auteur a un sens auquel tous les passages contraire s'accordent ou il n'a point de sens du tout.”

que vemos em prática quando o tema é o conhecimento, destacadamente o método geométrico; e c) o último, que se orienta pela terceira ordem, a da caridade, que faz referência ao uso mais legítimo da linguagem, quando se tem como elemento motivador a inspiração divina. Algumas perguntas serviram de guia à formulação dessa hipótese: que critérios orientam a fragmentação e a falta de unidade formal dos *Pensamentos*? que papel a doutrina das três ordens exerce frente à linguagem? é possível pensar a linguagem a partir da secção das ordens? se sim, quais os ganhos interpretativos e que tipo de esclarecimento essa leitura pode suscitar?

Durante muito tempo nos perguntamos: qual é a relevância dessas questões e dessa leitura no âmbito dos estudos pascalianos? Tentamos justificar a escolha do tema, ao longo de todo o trabalho, com base nos argumentos que se seguem. O ponto fundamental talvez seja o fato de nossa leitura se filiar à interpretação de Jean Mesnard, que considera as três ordens como sendo uma espécie de nó que amarra tudo o que Pascal escreveu. Em um artigo chamado *O tema das três ordens na organização dos Pensamentos*³ o autor destaca os aspectos antropológico, ontológico e axiológico da doutrina das três ordens, reivindicando para elas o estatuto de princípio geral de interpretação dos *Pensamentos*, na medida em que, além da amplitude de seu significado, elas iluminam diversos outros pontos do texto. Além dessa filiação, confirmamos a validade de nossa investigação pelo fato de ser notável a preocupação de Pascal com o emprego das palavras e com a forma do texto. Não são poucos os fragmentos, nos *Pensamentos*, em que Pascal faz considerações acerca da linguagem, dos discursos ou do estilo. Convém observar também que a preocupação com a linguagem não se dá só nos *Pensamentos*. Portanto, precisamos

³ MESNARD, Jean. Le thème des trois ordres dans l'organisation des Pensées. In: *La culture du XVIIème. siècle: enquêtes & synthèses*. Paris: PUF, 1992. Pág. 462-484.

expandir o alcance das leituras, fazendo referência a textos menores, mas que são, também, muito importantes para abordar a questão.

Além dos pontos já mencionados, o artigo de Mesnard contém duas frases que sintetizam, com precisão, a nossa proposta. Primeiramente diz: “a cada ordem corresponde uma linguagem própria”⁴ e, um pouco adiante, “o tema não diz respeito só à lógica do discurso, mas responde a uma visão orgânica do homem e do mundo.”⁵ Sobre elas, a primeira aponta para a possibilidade de encontrar as diferenças específicas que caracterizam as linguagens referentes a cada uma das ordens. Ou seja, a partir da análise dos fragmentos, do que há de comum acerca do uso da linguagem em torno de cada uma das ordens, estabelecer aquilo que é próprio das linguagens da carne, do espírito e da caridade. A segunda frase de Mesnard vincula as ordens à maneira como Pascal vê o homem e o mundo, e, por consequência, acrescenta esses elementos à discussão.

A maneira como todos esses pontos se articulam estabelece uma dificuldade: fazer recortes. De fato, os elementos são interdependentes, como se fossem um sistema, em que é preciso recuperar várias noções para se poder tratar do problema com condições mínimas. Os conceitos em Pascal também se apresentam de forma fragmentada, cabe então ao intérprete costurar as diferentes esferas da realidade, as partes constitutivas do homem, selecionar dentre os muitos fragmentos dos *Pensamentos*, esclarecê-los à luz de outros textos de Pascal, para, então, colocar tudo isso em perspectiva em relação à natureza e a Deus.

⁴ “Nous retiendrons aussi qu'à chaque ordre correspond un langage propre, défini par la disposition — autre variété d'ordre — qu'il adopte.” MESNARD. *Le thème des trois ordres dans l'organisation des Pensées*. Pág. 473.

⁵ “le thème n'appartient pas seulement à la logique du discours, mais qu'il répond à une vision organique de l'homme et du monde.” MESNARD. *Le thème des trois ordres dans l'organisation des Pensées*. Pág. 478.

Em termos gerais, é preciso destacar que há para Pascal uma insuficiência essencial do homem⁶, ser incompleto e miserável sem a graça, que só pode se compreender e se bastar em Deus. Insuficiência essencial que se vê refletida em uma insuficiência definitiva da linguagem. Postulamos, portanto, que há uma espécie de paralelo entre a linguagem e a existência, que também justifica a nossa escolha de alçar a doutrina das três ordens a elemento explicativo do uso que se faz das palavras. É possível ver na linguagem as contrariedades do homem. A linguagem empregada nos *Pensamentos* revela em si as dimensões da existência e aponta para a necessidade de se superar os limites do natural. Assim como o homem, a linguagem é grande e é miserável.

Para sustentar essa leitura, baseamo-nos no texto de Pascal e no diálogo com a “tradição pascaliana”⁷. O primeiro capítulo pretende garantir as bases que fundamentam a nossa hipótese, por meio da exploração da antropologia pascaliana, a partir da separação das duas antropologias proposta por Carraud⁸. Somamos a elas as três ordens, aspecto central que nos parece completar o cenário empreendido pela antropologia, além de considerações sobre os métodos. O segundo capítulo tem por objetivo examinar a hipótese apresentada, estabelecer as relações entre os princípios de cada ordem e detalhar os aspectos que caracterizam a linguagem em cada uma delas.

⁶ O trabalho de Pondé em *O homem insuficiente* se articula em torno dessa noção, mostrando como vários outros aspectos em Pascal podem ser entendidos como sendo figuras da insuficiência: a miséria, o *divertissement*, a imaginação, a desproporção, os costumes, etc. “Pascal não faz a antropologia das insuficiências, mas da insuficiência essencial.” PONDÉ, Luis Felipe. *O homem insuficiente: comentários de antropologia pascaliana*. São Paulo: Edusp, 2001 (Ensaio de Cultura, 19). Pág. 22.

⁷ “não se deve ‘ingenuamente’ perder de vista o fato de que Pascal é em muito um 'objeto coletivo' de trabalho.” A ideia aparece em uma nota de pé de página em que Pondé justifica o uso do termo “*tradition pascalienne*”, englobando todas as reconstituições a que o texto de Pascal foi submetido, bem como a tradição interpretativa. PONDÉ. *O homem insuficiente*. Pág. 23.

⁸ O tema aparece pela primeira vez, ao menos tratado dessa maneira, em *Pascal et la philosophie*: “Nous pouvons conclure: 1 | la liasse <<Grandeur>> (et les fragments qui lui sont connexes dans les *Pensées*) présente, comme l'*Entretien de Pascal et Sacy*, une anthropologie fondée sur l'opposition grandeur/misère – ce que nous appelons la première anthropologie de Pascal.” CARRAUD, Vincent. *Pascal et la philosophie*. Paris: PUF, 1992. Pág. 92.

Com esse propósito, tentaremos analisar e encontrar os pontos em comum no interior de cada uma das linguagens. Sobre a carne, trataremos da imaginação e dos costumes, pontos que destacam o aspecto maquinal do homem. A imaginação se coloca no lugar da razão e estabelece no homem uma segunda natureza, que não é a segunda natureza referente à queda. Ela se refere aos costumes, que, se contrários à doutrina cristã, precisam ser removidos. Pascal critica a fala que apela para a imaginação, os adornos de que se valem os magistrados e médicos, porque estão de posse de ciências que não têm, de fato, valor epistêmico. Sobre a ordem do espírito, centraremos nossa atenção nos aspectos referentes ao método e à ciência. A pluralidade metodológica proposta pelo autor mostra que há um jeito próprio de proceder na investigação que se adequa à ciência — método geométrico —, e uma outra forma que se adequa às contrariedades do homem — método dialético —, frisando a insuficiência da razão em relação ao conhecimento e à moral. Na ordem da caridade examinaremos, sobretudo, as figuras e os sinais, terreno próprio do simbólico, que opera com contradições e apela para o mistério. Nesse ponto, o *Memorial*⁹ nos parece um texto fundamental.

Nossa leitura permite pensar em uma certa unidade do pensamento de Pascal que convive em harmonia com o caos que é a experiência humana, decorrente de sua condição. A maneira como essa unidade se manifesta é uma expressão desse paradoxo. Ela justifica a escrita fragmentária dos *Pensamentos*, tese defendida por Mesnard, e que nos parece bastante razoável. Ele diz que a fragmentação não é uma característica póstuma dos *Pensamentos*,¹⁰ defende-a como constitutiva, onde a reflexão sobre a forma faz parte do

⁹ Utilizaremos como edição de referência as obras completas de Jean Mesnard para todos os textos de Pascal com exceção dos *Pensamentos*, a partir de agora, referidas como OCJM, seguidas do número do volume e da página, citados nas referências bibliográficas.

¹⁰ Mesnard observa que o fato de constituir-se de fragmentos não é uma característica necessária das obras inacabadas. O que lhes é peculiar, em geral, são as lacunas e o inacabamento. MESNARD, Jean. Pourquoi les Pensées de Pascal se présentent-elles sous la forme de fragments? In: *La culture du XVIIIème. siècle: enquêtes & synthèses*. Paris: PUF, 1992. Pág. 363.

texto tanto quanto seu conteúdo, ao que se soma a ideia de uma variação metodológica em Pascal. Nos *Pensamentos* vemos um procedimento que não é aquele das matemáticas, de se construir cadeias a partir de ideias simples. É mais uma argumentação que se desenvolve aos saltos, que se dão em torno de certos núcleos de sentido, e que, com isso, é extremamente eficaz em seu propósito. Acreditamos que este ponto também se relaciona com a nossa hipótese de entender a linguagem, em tese e na prática, a partir das três ordens. Nos *Pensamentos* tem-se uma argumentação que pretende tocar diferentes interlocutores, ou diferentes aspectos referentes a um interlocutor ideal, passando por todas as ordens. A linguagem se desdobra entre as peculiaridades que envolvem a carne, o espírito e a caridade, por se tratarem de esferas distintas da experiência humana. Ao homem assim fragmentado cabe saber operar em meio ao esfacelamento. Nesse quadro, a linguagem apresenta elementos que possibilitam sua compreensão e, em alguma medida, sua tolerância.

1. ANTROPOLOGIA E MÉTODO

Pascal participa da discussão que o século XVII empreende em relação à linguagem, mas fica à margem. Ele observa atento, sem fechar os olhos para o debate. Nos seus textos temos o estabelecimento de um quadro referencial que parece autorizar que se extraia uma concepção da linguagem, e que oferece como material as diferenças na maneira como ele utiliza as palavras, as nuances de estilo e as variações metodológicas — movimentos que acontecem na superfície de sua concepção do homem, fortemente marcada por uma visão teológica e que compreende uma crítica ao humanismo¹. A linguagem se insere em um contexto de valorização radical da contingência, enquanto negação da possibilidade de se afirmar uma univocidade antropológica, com consequências epistemológicas e morais. Nesse sentido, o problema nunca é reduzido a uma questão apenas linguística.

Portanto, para empreender uma análise da linguagem em Pascal é preciso, primeiro, entender as bases de seu pensamento, que passa por sua antropologia, pelas questões metodológicas e pelas três ordens.

1.1 O homem pascaliano

Os pontos que nos parecem fundamentais na constituição de uma antropologia pascaliana, seguindo o tratamento que a tradição de comentadores dispensa ao tema, são aqueles que esclarecem as duas naturezas, caracterizando o homem e as suas

¹ Entendido aqui como um certo tipo de pensamento acerca do homem, que concede à razão a capacidade de fundamentar uma epistemologia e uma moral.

contrariedades como um paradoxo, e a análise empírica que Pascal faz nos fragmentos que tratam do *divertissement*.

A antropologia é um tema fundamental do pensamento pascaliano, necessária à tentativa de se estabelecer um panorama de suas considerações acerca da linguagem. Por conta de sua importância, é um assunto amplamente discutido entre os comentadores, o que nos permite limitar a abordagem. Assim, nossa pretensão é demarcar certos terrenos pelos quais o autor caminha, que parecem ter afinidade com a temática da linguagem. Para isso, faremos referência, é claro, aos *Pensamentos*, mas optamos por fazer uma introdução com a apresentação de um texto que antecipa alguns pontos importantes, a *Conversa de Pascal com o Sr. de Sacy sobre Epiteto e Montaigne*², sobretudo no que toca à dupla natureza do homem e à consideração do valor da filosofia.

1.1.1 *Conversa de Pascal com o Sr. de Sacy sobre Epiteto e Montaigne*

A *Conversa de Pascal com o Sr. de Sacy sobre Epiteto e Montaigne*, como se sabe, não é um texto produzido a partir da pena de Pascal. O texto foi publicado quase setenta anos depois de sua morte³, sem que se saiba ao certo se o redator do texto, Fontaine, o secretário de Sacy, presenciou a conversa, nem se ela realmente aconteceu. Há a hipótese,

² PASCAL, Blaise. Entretien avec Monsieur de Sacy sur Épictète et Montaigne. In: *Œuvres Complètes*. Tomo III. Jean Mesnard. Paris: Desclée de Brouwer, 1991. (Bibliothèque européenne). Usamos a edição de Jean Mesnard como obra de referência. Das traduções para o português, consultamos a de Jaimir Conte, publicada em PASCAL, Blaise. Colóquio com o Senhor de Sacy sobre Epicteto e Montaigne. Tradução de Jaimir Conte. In: *Princípios*. Natal, vol. 12, n. 17-18, pp. 183-204, 2005. Disponível em: <http://www.principios.cchla.ufrn.br/principios17-18.html>. Acesso em: 18 abr. 2009., e a de Flávio Fontenelle Loque, ainda não publicada, gentilmente cedida pelo tradutor para a realização deste trabalho. Desta última adotamos o título, *Conversa de Pascal com o Sr. de Sacy sobre Epiteto e Montaigne*. A tradução de Jaimir Conte não se apoiou na edição de referência de Jean Mesnard. Por sua vez, a tradução de Flávio Loque tem como base a edição feita por Mesnard e Mengotti-Thouvenin que recupera, a partir da descoberta de um manuscrito autógrafo das *Memórias* de Fontaine, parte perdida da introdução.

³ Mesnard diz que duas edições podem ser consideradas originais: a primeira, publicada em 1728 por Desmolets, em uma obra chamada *Continuation des Mémoires de littérature et d'histoire*; e a segunda em 1736, na primeira edição das *Mémoires* de Nicolas Fontaine, autor propriamente do texto. MESNARD. In: PASCAL. *OCJM: III*. Pág. 77.

defendida por Mesnard, de que Fontaine, ao redigir suas *Memórias*, tenha se baseado em notas de estudo de Pascal, comentadas por Sacy. Enfim, a história material do texto é bastante rica, e, graças ao seu conteúdo, pode-se hoje atribuir as ideias ali presentes a Pascal. De qualquer maneira, trata-se de um documento precioso que marca um período próximo à segunda conversão de nosso autor, onde se leem considerações importantes sobre o homem e a filosofia.

Epiteto e Montaigne são o tema da conversa que se desenrola a partir da exposição de Pascal sobre o que havia lido nas obras desses dois autores. De um lado, alguém recém-chegado a Port-Royal, influenciado por leituras que são absolutamente estranhas àquele ambiente, que achava ter tido contato com “os dois maiores defensores das duas seitas mais célebres do mundo, e as únicas conforme a razão, uma vez que não se pode senão seguir um destes dois caminhos”⁴, e um homem profundamente religioso, que, seguindo a regra de Santo Agostinho⁵, tem por princípio evitar qualquer leitura que desvie seu coração de Deus e estimule o orgulho e a vaidade.

Sobre Epiteto, representante do estoicismo, Pascal destaca o reconhecimento dos deveres do homem como ponto positivo, defendendo, assim, a submissão a Deus⁶: “Ele não se cansa de repetir que todo o estudo e desejo do homem deve ser o de reconhecer a vontade de Deus e de segui-la.”⁷ Ao mesmo tempo, Pascal reconhece as consequências das

⁴ “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...” PASCAL. *OCJM: III*. Pág. 151, § 30.

⁵ Mesnard (PASCAL. *OCJM: III*. Pág. 145, nota 3) remete a citada regra às *Confissões*, livro VII, cap. 20, chamado *A fé provém da humildade e a humildade não se aprende em livros de filósofos*. A passagem seguinte ilustra bem a proposta de Santo Agostinho: “Interiormente cheio do meu castigo, comecei a desejar que me considerassem como sábio. Eu não chorava: ao contrário, estava orgulhoso da minha ciência. Onde estava aquela caridade que edifica quando fundada sobre a humildade, isto é, sobre Jesus Cristo? Poderia acaso tê-la aprendido naqueles livros?” AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução de Maria Luíza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1984. (Coleção Espiritualidade). Págs. 195-196. Convém observar que o Senhor de Sacy considera perdoável a falha das filosofias pagãs, mas considera Montaigne culpado de reeditar o ceticismo, doutrina condenada pelo cristianismo.

⁶ PASCAL. *OCJM: III*. Pág. 130, § 11.

⁷ “Il ne se lasse point de répéter que toute l'étude et le désir de l'homme doit être de reconnaître la volonté de Dieu et de la suivre.” PASCAL. *OCJM: III*. Pág. 132-133, § 13.

formulações estoicas, que elevam o homem a um patamar de semi-Deus, perdendo-se na presunção de supor que independe d'Ele para realizar o bem. Se por um lado o reconhecimento do dever se mostra um grande mérito a ser apreendido dos textos de Epiteto, a desconsideração da impotência desvirtua o primeiro ensinamento, abalando o arranjo hierárquico que se dá entre Criador e criatura. O homem adquire uma estatura que não condiz com a sua condição, aos olhos de Pascal, como veremos adiante. Dentre as consequências que Pascal enumera estão: “que o homem pode por meio destas potências conhecer perfeitamente Deus, amá-lo, obedecer-lhe, agradar-lhe, curar-se de todos os seus vícios, adquirir todas as virtudes, tornar-se, desta maneira, santo e companheiro de Deus.”⁸

Para apresentar sua leitura de Montaigne, Pascal começa com uma observação que cumpre a função de ressalva. Diz tratar-se de um autor que, “tendo nascido num Estado cristão, fez profissão da religião católica, e nisso não tem nada de especial”⁹, dando a entender que, na verdade, professa uma espécie de cristianismo contingente, acidental. Por um lado, Pascal tem razão. São muitos os comentadores que leem Montaigne como autor exemplar de um pensamento laico, para quem a célebre passagem da *Apologia de Raimond Sebond* “Somos cristãos como somos perigordinos ou alemães”¹⁰ é mais do que a constatação de um fato, sendo uma forma lapidar da proposição da naturalização da

⁸ “que l'homme peut par ces puissances parfaitement connaître Dieu, l'aimer, lui obéir, lui plaire, se guérir de tous ces vices, acquérir toutes les vertus, se rendre saint ainsi et compaignon de Dieu.” PASCAL. *OCJM: III*. Pág. 134, § 14.

⁹ “Pour Montaigne, dont vous voulez aussi, Monsieur, que je vous parle, étant né dans um État chrétien, il fait profession de la religion catholique, et en cela il n'a rien de particulier.” PASCAL. *OCJM: III*. Pág. 135, § 15.

¹⁰ “Nous sommes Chrestiens à mesme titre que nous sommes ou Perigordins ou Alemans.” Usamos a tradução brasileira da seguinte edição: MONTAIGNE. *Os ensaios*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2001-2006. 3 v. II, 12, 445/170. (tradução modificada). Quando necessário, a tradução será revisada, tendo como referência: MONTAIGNE. *Essais*. In: ARTFL, *The Montaigne Project*. Chicago. Disponível em: <http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/montaigne/index.html>. Acesso em: 03 mar. 2010. As referências estão acompanhadas do número do livro em algarismos romanos, seguido dos números do capítulo e das páginas (primeiro da edição de referência, em seguida da tradução brasileira, separadas por barra).

religião.¹¹ Nesse sentido, Pascal caracteriza Montaigne como um “pirrônico puro”¹², alguém capaz de, por meio da equipolência, abalar todas as posições que os homens entendam como certas. Para Pascal, o mérito de Montaigne passa pelo reconhecimento das incapacidades do homem, fundamentalmente a crítica da razão, que não pode concluir outra coisa que não a sua fraqueza. O estabelecimento da dúvida como consequência natural do exercício da razão e o fato de rebaixá-la da suposta superioridade que geralmente lhe atribuem são os principais elementos do elogio que Pascal faz de Montaigne, acrescentando argumentos que parecem estar apenas em Descartes e que acabam por fortalecer seu ceticismo, ao menos do ponto de vista epistemológico. Em geral, Pascal se mostra bastante impressionado e faz uma apresentação positiva do pensamento de Montaigne.

Depois dessas considerações, o Senhor de Sacy faz uma dura intervenção, que levanta críticas ao autor dos Ensaaios, fundadas na doutrina cristã e na fé, sobretudo no que toca à falsa aparência de humildade e piedade que se lê em seus escritos. Em uma perspectiva que recusa qualquer valor da filosofia no que diz respeito à conversão, é inaceitável um autor que se diz cristão proceder de forma a reestabelecer o ceticismo. Assim, acusa um certo conformismo decorrente do ceticismo de Montaigne, que é pernicioso à vida do cristão.

Em resposta ao comentário de Sacy, Pascal se mostra ciente dos problemas apontados, reconhece que, de fato, aquilo pode ser lido como uma recusa arrogante da moral cristã e estabelece um corte que separa a epistemologia, acertada em sua crítica ao valor da razão no estoicismo, da moral. Começa, reiterando o elogio a Montaigne, por realizar a vingança da razão contra ela mesma: “não posso ver sem alegria neste autor, a

¹¹ Sobre este problema em Montaigne, recomendamos a leitura de: BIRCHAL, Telma. Fé, razão e crença na Apologia de Raymond Sebon: somos cristãos como somos perigordinos ou alemães? In: *Kriterion*. Belo Horizonte, v. 111, pp. 44-54, 2005.

¹² “c'est-à-dire qu'il est pur pyrrhonien.” PASCAL. *OCJM: III*. Pág. 137, § 16.

soberba razão tão invencivelmente ferida por suas próprias armas”¹³, e continua, assim como fizera com Epiteto, detectando o que se mostra problemático: “eu teria amado de todo o meu coração o ministro de uma tão grande vingança, se, sendo discípulo da Igreja pela fé, tivesse seguido as regras da moral”¹⁴. Diagnostica que “ele, ao contrário, age como um pagão”¹⁵. Pascal se mostra ciente do fato de Montaigne não ser um discípulo pela fé, mas sim por achar conveniente seguir os costumes de seu país, de novo, naquele movimento de naturalizar a fé e a religião. O resultado efetivo das convicções de Montaigne é viver como um pagão:

Assim, não há nada de extravagante em sua conduta; age como os outros; e tudo o que eles fazem no tolo pensamento de que seguem o verdadeiro bem, ele o faz por um outro princípio, que é que, sendo as verossimilhanças parelhas de um e de outro lado, o exemplo e a comodidade são os contrapesos que o conduzem.¹⁶

A análise de Pascal precisa as consequências do descuido de Montaigne. Mesmo estabelecendo um lugar mais adequado para a razão, ele acaba por afastar o homem de Deus e da fé, por supor, pirronicamente, que é possível suspender o juízo sobre todas as coisas. Nesse contexto, em que a impotência ganha ares de totalidade, justifica-se o conformismo de deixar de lado a busca por Deus e pela verdade, na medida em que acaba por estabelecer um quadro contrário de suficiência, isto é, o homem resolve suas questões morais seguindo os hábitos e costumes de seu país, com base simplesmente nas aparências, e resolve problemas epistemológicos não assentindo a nada, dada a precariedade dos fundamentos da razão. O quadro que se apresenta elimina a necessidade da fé, o que Pascal, concordando com o Sr. de Sacy, considera inaceitável.

¹³ “je ne puis voir sans joie dans cet auteur la superbe raison si invinciblement froissée par ses propres armes...” PASCAL. *OCJM: III*. Pág. 148, § 27.

¹⁴ “Et j'aurais aimé de tout mon coeur le ministre d'une si grande vengeance, se, étant disciple de l'Église par la foi, il eût suivi les règles de la morale...” PASCAL. *OCJM: III*. Pág. 148, § 27.

¹⁵ “Mais il agit au contraire de cette sorte, en païen.” PASCAL. *OCJM: III*. Pág. 148, § 28.

¹⁶ “Ainsi, il n'a rien d'extravagant dans sa conduite; il agit comme les autres; et tout ce qu'ils font dans la sotte pensée que qu'ils suivent le vrai bien, il fait par un autre principe, qui est que, les vraisemblances étant pareilles d'un et d'autre côté, l'exemple et la commodité sont les contrepois qui l'entraînent.” PASCAL. *OCJM: III*. Pág. 149, § 28.

Por outro lado, quanto à utilidade da filosofia, o debate permanece vivo. As observações de Sacy visavam, sobretudo, questionar a utilidade da filosofia na orientação para a verdade do cristianismo. Contra essa posição, Pascal desenvolve seus argumentos e defende uma leitura que coloca a doutrina cristã em perspectiva com as seitas dos filósofos. A equipolência que desqualifica as filosofias estóica e pirrônica se vê vencida pelo cristianismo, a melhor alternativa disponível na compreensão do homem:

Parece-me que a fonte dos erros destas duas seitas é não ter sabido que o estado presente do homem difere daquele de sua criação, de maneira que uma, observando alguns traços de sua primeira grandeza e ignorando sua corrupção, tratou a natureza como sã e sem necessidade de um reparador, o que leva ao cúmulo do orgulho; ao passo que a outra, experimentando a miséria presente e ignorando a primeira dignidade, trata a natureza como necessariamente enferma e irreparável, o que a precipita na desesperança de chegar a um verdadeiro bem, e daí em um extremo de indolência.¹⁷

Parece simples para Pascal estabelecer a equipolência entre as duas doutrinas humanas: uma tem como consequência o orgulho, e a outra, por sua vez, conduz o homem à indolência. Nesse sentido, questionando a parcialidade da verdade de cada uma delas, ele fundamenta a sua tese de que a leitura dos filósofos possa ter algum valor na conversão dos infiéis, desde que feita com muito cuidado e utilizando-se de uma para iluminar as deficiências da outra, muito embora reconheça que elas não têm qualquer valor para um cristão verdadeiro. O Senhor de Sacy fica bastante impressionado com o rumo que toma a prosa e, ainda que não concorde absolutamente, diz que Pascal se assemelha aos “médicos hábeis, que pela maneira correta de preparar os maiores venenos, sabem tirar deles os melhores remédios.”¹⁸

¹⁷ “Il me semble que la source des erreurs de ces deux sectes est de n'avoir pas su que l'état de l'homme à présent diffère de celui de sa création, de sorte que l'un, remarquant quelques traces de sa première grandeur et ignorant sa corruption, a traité la nature comme saine et sans besoin de réparateur, ce qui le mène au comble de la superbe; au lieu que l'autre, éprouvant la misère présente et ignorant la première dignité, traite la nature comme nécessairement infirme et irréparable, ce qui le précipite dans le désespoir d'arriver à un véritable bien, et de là dans une extrême lâcheté.” PASCAL. *OCJM: III*. Pág. 152, § 32.

¹⁸ “Il lui dit qu'il ressemblait à ces médecins habiles qui, par la manière adroite de préparer les plus grands poisons, en savent tirer les plus grands remèdes.” PASCAL. *OCJM: III*. Pág. 155, § 36.

Em resumo, Epiteto é capaz de reconhecer a grandeza do homem, enquanto Montaigne, por outro lado, só reconhece a miséria. De fato, aparece aqui um esboço do desenvolvimento da temática grandeza/miséria nos *Pensamentos*, ao mesmo tempo em que temos um importante relato de como Pascal lê a filosofia e de que maneira ela contribui para a formação de seu pensamento. Gouhier define bem a conclusão que a *Conversa* pode nos oferecer acerca do que Pascal pensava sobre a apologia: “uma apologética moderna deve endereçar-se a leitores cuja cultura humanista dispõe a encontrar mestres entre os gregos e os latinos”¹⁹, lembrando que um de seus objetivos era o de conduzir “um leitor indiferente da indiferença à preocupação”²⁰.

A reflexão sobre a filosofia serve para, de alguma maneira, descartá-la. É Sacy quem faz prevalecer sua visão no que diz respeito aos cristãos: não há recurso à filosofia que auxilie um fiel a permanecer na fé, muito antes o contrário poderia acontecer. Mas Pascal mira justamente os infiéis, e, assim, é bem-sucedido ao mostrar que as visadas parciais dos filósofos podem servir para enaltecer o cristianismo, sendo então possível o seu uso como instrumento apologético para estes não cristãos. Pascal não naturaliza o cristianismo, denúncia feita a Montaigne, mas parte de um olhar humano para a religião, que a considera uma dentre outras teorias sobre o homem. Carraud afirma que o que Pascal faz na *Conversa* é propor uma “teoria da dupla leitura”, isto é, esses opostos precisam ser lidos simultaneamente, em um estilo que ele considera muito propriamente pascaliano e original de “filosofar sobre as filosofias”²¹. A verdade escapa às filosofias, sendo preciso o

¹⁹ GOUHIER, Henri. *Blaise Pascal: conversão e apologética*. Tradução de Éricka Marie Itokazu e Homero Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2005. Pág. 189.

²⁰ BLANCHOT, Maurice. A mão de Pascal. In: BLANCHOT, Maurice. *A parte do fogo*. Tradução de Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1997. Pág. 247.

²¹ Depois de ter dito que na *Conversa* Pascal faz o papel do filósofo, o comentador refina o argumento dizendo que, na verdade, trata-se menos de um filósofo do que de um leitor dos filósofos, e completa: “C'est pourquoi Pascal ne fait pas positivement oeuvre de philosophie, mais dit simplement présenter une <<étude>> des philosophies. Tout le propos de Pascal dans *l'Entretien* est de proposer une théorie de la *double lecture* des philosophies – double, c'est-à-dire simultanée, mais surtout dont les objets sont inverses, contraires et complémentaires...” CARRAUD. *Pascal et la philosophie*. Pág. 74.

recurso à teologia para conciliar as contrariedades, expostas, no que toca ao homem, no par grandeza/miséria.

1.1.2 *Ceticismo e dogmatismo*

O recorte do qual Pascal se vale para compreender Montaigne, a epistemologia e a moral serve para determinar o lugar da ciência. Se a aparente condenação de uma moral cética decorre da impossibilidade de deixar o fator sobrenatural de lado em questões morais, na ciência o ceticismo fornece o ponto de partida necessário para se desvencilhar dos limites impostos pela razão decaída. Nos *Pensamentos*, o tratamento dado ao embate entre céticos e dogmáticos aparece permeado pelas considerações que envolvem o par grandeza/miséria. A filosofia é parte desta estratégia de evidenciar a temática e reaparece no importante fragmento 131/434, em que parece fazer avançar o debate entre Epiteto e Montaigne, figuras exemplares do dogmatismo e do pirronismo. Pascal faz uso dos argumentos céticos cartesianos para caracterizar aquilo que ele chama de força dos pirrônicos, a saber, o uso da razão na suspensão do juízo. A razão é, ao mesmo tempo, capaz de mostrar que nossas crenças não têm fundamento racional e incapaz de instaurar uma dúvida forte o suficiente para abalar a crença nos primeiros princípios. Assim, há princípios dos quais não se pode duvidar — eis aí a força dos dogmáticos —, e estes princípios não se fundam na razão — está aí a força dos céticos. Não poderíamos resumir o argumento de maneira mais precisa:

Ceticismo e dogmatismo, as duas posições filosóficas possíveis, são mutuamente excludentes e internamente inconsistentes. Cada uma apresenta um aspecto verdadeiro e um falso. O ceticismo é verdadeiro no aspecto epistêmico dado o caráter irrefutável das principais razões de duvidar dos céticos, mas falso no plano psicológico e moral dada a inviabilidade da suspensão do juízo. O dogmatismo, ao contrário, está certo ao afirmar a necessidade do assentimento, mas falso ao pretender uma fundamentação última para as crenças. A insuficiência da filosofia

aponta para a verdade do cristianismo, cuja doutrina central da Queda explica e concilia a contraposição entre dogmatismo e ceticismo.²²

Como preâmbulo para as verdades do cristianismo, a discussão entre cétricos e pirrônicos só se encerra se levados em conta aspectos determinantes da natureza humana, grandeza e miséria, que fazem a remissão ao âmbito cristão, à doutrina da queda. Por isso o fragmento citado, 131/434, encerra o *liasse* VII - *Contrariedades*, apresentando as conclusões que vinculam o estado atual do homem — que é um misto de suas duas naturezas — à melhor das explicações disponíveis, a doutrina da queda. Esse é o pressuposto que orienta a antropologia e que serve de plano para os *Pensamentos*. O homem que Pascal delinea dessa maneira só pode ser definido como um paradoxo, inexplicável humanamente. A filosofia encontra seus limites porque “o homem ultrapassa o homem”, no sentido de que ele é sobrenaturalmente determinado. “Conhececi, pois, soberbo, que paradoxo sois para vós mesmo. Humilhai-vos razão impotente! Calai-vos, natureza imbecil; aprendei que o homem ultrapassa infinitamente o homem e ouvi de vosso senhor vossa condição verdadeira que ignorais.”²³ (131/434).

Assim, o cristianismo é a única doutrina capaz de estabelecer uma explicação que escapa aos impasses da filosofia. Os pirrônicos desconsideram o estado da criação do homem, por isso negam a possibilidade de se atingir qualquer verdade e nisso se conformam. Os dogmáticos, por sua vez, desconsideram a corrupção na qual o pecado original os lançou, convictos de que é possível estarem certos em relação ao conhecimento. Pascal reconhece que a explicação entra em choque com as exigências da razão, mas o faz

²² MAIA NETO, José Raimundo. Descartes Cétrico. In: WRIGLEY, Michael B.; SMITH, Plínio J. (Org.). *O filósofo e sua história: uma homenagem a Oswaldo Porchat*. Campinas: Coleção CLE, 2003, v. 36, p. 297-313. Pág. 299.

²³ “Connaissez donc, superbe, quel paradoxe vous êtes à vous-même. Humiliez-vous, raison impuissante! Taisez-vous nature imbecile, apprenez que l'homme passe infiniment l'homme et entendez de votre maître votre condition véritable que vous ignorez.”

a partir da consideração racional dos limites de qualquer outra proposta de explicação, em um sentido que faz com que fé e razão se articulem:

Pois não há dúvida de que nada existe que choque mais a nossa razão do que dizer que o pecado do primeiro homem tenha tornado culpados aqueles que, estando tão afastados dessa origem, parecem incapazes de dele participar. (...) Nada por certo nos choca mais rudemente do que essa doutrina. E no entanto, sem esse mistério, o mais incompreensível de todos, somos incompreensíveis a nós mesmos. O enredamento de nossa condição assume as suas implicações e formas nesse abismo. De maneira que o homem é mais inconcebível sem esse mistério do que esse mistério é inconcebível para o homem.²⁴ (131/434)

O que explica a irracionalidade da doutrina da queda é a necessidade de humilhar a razão, colocá-la em seu lugar, de onde qualquer tentativa de garantir ao homem unidade será parcial e ineficaz. Ainda nesse fragmento, Pascal diz da grandeza que ela se dá no estado de criação ou na graça, isto é, a corrupção do homem não é total a ponto de interditar completamente a possibilidade de busca da divindade. Na graça, assim como na criação, o homem se coloca acima da natureza, em par com Deus. Se o pecado original corrompe a natureza da criação, deixando os homens em uma situação semelhante a dos animais, há o alento de saber que nem tudo está perdido, pois, embora viva-se em meio à miséria, há traços da grandeza que persistem.

1.1.3 A miséria efetiva

O estado corrompido da segunda natureza do homem que Pascal agrupa em suas diferentes facetas sob o termo “miséria” é, sobretudo, tematizado nos *liasses* II - *Vaidade*, III - *Miséria*, IV - *Tédio* e VIII - *Divertissement*. A condição miserável parece sintetizada

²⁴ “Car il est sans doute qu'il n'y a rien qui choque plus notre raison que de dire que le péché du premier homme ait rendu coupables ceux qui étant si éloignés de cette source semblent incapables d'y participer. (...) Certainement rien ne nous heurte plus rudement que cette doctrine. Et cependant sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes. Le nœud de notre condition prend ses replis et ses tours dans cet abîme. De sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère, que ce mystère n'est inconcevable à l'homme.”

sob a forma de tópicos no fragmento 24/127: “Condição do homem. Inconstância, tédio, inquietação.”²⁵ Todos esses aspectos apontam para a negação da suficiência no homem decaído. Em outras palavras, o homem sem Deus será sempre um ser pela metade, inconstante, porque a queda o fez incapaz de encontrar fundamentos para o conhecimento e para a moral, bem como de determinar o seu lugar no universo; fortemente marcado pelo tédio, porque reconhece na relação consigo mesmo o vazio que o caracteriza como ser finito, como criatura; e inquieto, por conta da ineficácia dos inúmeros subterfúgios que cria para si, na tentativa de escapar dessa condição.

Embora seja a queda que justifique esse estado, Pascal não faz, nesses *liasses*, muitas referências a ela. Sua estratégia se enquadra naquilo que era o plano da primeira parte da apologia: descrever a miséria do homem sem Deus. A ideia é evidenciar os limites de uma leitura naturalista, a partir da análise da vida ela mesma. Nos quarenta fragmentos que compõem o *liasse* II - *Vaidade* encontramos apenas duas ou três menções ao cristianismo, todas elas muito breves. Em geral, trata-se mesmo de uma espécie de crítica dos costumes, que ficará mais evidente quando tratarmos do *divertissement*, mas que nos parece inegável encontrar ecos aqui. Sobre o *divertissement*, ainda que seja parte da manifestação da miséria, optamos por tratá-lo em separado, por acreditar que há nessa abordagem um apelo mais existencial e psicológico.

A evidência da miséria se dá nas pequenas coisas do cotidiano, mas também naquilo em que o homem mais manifestamente se mostra orgulhoso: na busca pela verdade. Em um desses fragmentos em que há relação com a teologia, Pascal diz que “O homem não é mais do que um sujeito cheio de erro natural, e indelével sem a graça. Nada

²⁵ “Condition de l'homme. Inconstance, ennui, inquiétude.”

lhe mostra a verdade. Tudo o engana.”²⁶ (45/83). As incapacidades que a queda instaura são, portanto, de várias ordens: epistemológica, no que toca à verdade e à ciência — como vimos na abordagem do embate entre céticos e pirrônicos —, moral, no que diz respeito ao desregramento da vida, e também psicológica, no sentido de que a inquietude, acima mencionada, estabelece um estado de constante desconforto. Tudo isso manifesta, nos termos de Pondé, a insuficiência, entendida como “necessidade ontológica do Sobrenatural”²⁷. A queda estabelece um quadro de dupla natureza, que ocasiona uma espécie de mau funcionamento do ser, que se define por esse composto:

Pensar o homem como um ser atormentado por ter duas naturezas é uma das figuras mais fortes da condição insuficiente, pois ela nos remete a uma espécie de falta de funcionalidade humana em virtude de uma multiplicidade — ou “exuberância” — de estruturas antropológicas componentes. No limite, isso seria dizer que, de um ponto de vista estritamente antropológico, o homem sofre não por falta, mas por um “mau” excesso.²⁸

A duplicidade de seu estado ocasiona a falta de parâmetros e a falta de lugar. Sem ter com que fundamentar suas escolhas e sua posição, os homens se valem de certas ficções, fortemente fundadas na imaginação, como formas de preencher de significado aspectos insignificantes da vida. O fragmento 28/436 começa com aquilo que chamamos de crítica dos costumes: “Todas as ocupações dos homens buscam ter bens e não podem apresentar nenhum título para mostrar que os possuem por justiça, pois só têm a fantasia dos homens, não força para possuí-los com segurança”, e termina com a constatação exemplar da miséria: “Somos incapazes tanto para a verdade quanto para o bem.”²⁹ Partindo dessa incapacidade, de difícil aceitação, o homem constrói artifícios, inventa para si e para os outros instâncias de justificação de suas escolhas e da vida que leva. Como

²⁶ “L’homme n’est qu’un sujet plein d’erreur naturelle, et ineffaçable sans la grâce. Rien ne lui montre la vérité. Tout l’abuse.”

²⁷ PONDÉ. *O homem insuficiente*. Pág. 52.

²⁸ PONDÉ. *O homem insuficiente*. Pág. 72.

²⁹ “Toutes les occupations des hommes sont à avoir du bien et ils ne sauraient avoir de titre pour montrer qu’ils le possèdent par justice, car ils n’ont que la fantaisie des hommes, ni force pour le posséder sûrement. (...) Nous sommes incapables et de vrai et de bien.”

exemplo, Pascal questiona o que é que se busca quando um homem se lança ao mar: “Curiosidade não é mais que vaidade. No mais das vezes só se quer saber de alguma coisa para falar dela, senão, não se viajaria pelo mar para nunca dizer nada a respeito e apenas pelo prazer de ver, sem esperança de jamais comunicar a ninguém.”³⁰ (77/152). As falsas justificativas, que tornam experiências cotidianas significativas, justificam-se pelo estado de ausência da verdadeira natureza: “Perdida a verdadeira natureza, tudo passa a ser sua natureza; como tendo perdido o verdadeiro bem, tudo passa a ser seu verdadeiro bem.”³¹ (397/426). A crítica que Pascal enseja evidencia os reais motivos que movem o homem, destacando a incapacidade de questionar valores socialmente reconhecidos, guiando-se sempre de acordo com as determinações do costume.

As consequências da maneira como Pascal relaciona todos esses elementos fazem com que ele se afaste da maior parte das propostas que a teologia apresenta no sentido de articular o paradoxo, como bem aponta Oliva. Na contramão, Pascal o reforça, destacando o claro descompasso que há entre a precariedade dos meios e a elevação dos fins do homem³².

1.1.4 *Os sinais da grandeza*

Grandeza e miséria são conceitos que operam sempre em par no pensamento pascaliano. Há diferentes níveis de experimentação dessas duas facetas da natureza humana. A miséria é inalienável, quer dizer, todos os homens a experimentam, ao passo

³⁰ “Curiosité n'est que vanité. Le plus souvent on me veut savoir que pour en parler, autrement on ne voyagerait pas sur la mer pour ne jamais en rien dire et pour le seul plaisir de voir, sans espérance d'en jamais communiquer.”

³¹ “La vraie nature étant perdue, tout devient sa nature; comme le véritable bien étant perdu, tout devient son véritable bien.”

³² “Pascal, por sua vez, mergulha no paradoxo, vendo na elevação do fim e na precariedade dos meios manifestações da mesma natureza irrealizável do homem, simultaneamente signo de grandeza e miséria.” OLIVA, Luís César Guimarães. Antecedentes filosóficos e teológicos do conceito pascaliano de natureza humana. In: *Kriterion*. Belo Horizonte, v. 114, 2006. Pág. 406.

que não há garantia de que se experimente a grandeza. São como grandes categorias que presidem toda a experiência possível. Mesnard define a grandeza como sendo “a outra face da miséria”³³, motivo pelo qual decidimos começar pela parte mais comum e palpável das duas noções. Pascal estabelece uma relação direta entre a miséria e a natureza, a grandeza e a primeira natureza, a qual só se tem acesso no atual estado pela via sobrenatural:

A grandeza do homem é tão visível que ela se extrai até mesmo de sua miséria, pois aquilo que é natureza nos animais, chamamos de miséria no homem, e por aí reconhecemos que, sendo a sua natureza hoje semelhante à dos animais, ele está decaído de uma natureza melhor que lhe era própria anteriormente.³⁴ (117/409)

A grandeza é marcada aqui como um dado empírico, assim como a miséria. Porém, é preciso um esforço, um exercício ativo para que se tenha contato com esse aspecto da existência. Voltemos ao texto de Pascal para examinar por que meios esse reconhecimento é possível: “A grandeza do homem é grande no que ele se conhece miserável; uma árvore não se conhece miserável. É então ser miserável conhecer(-se) miserável, mas é ser grande conhecer que se é miserável.”³⁵ (114/397). O fragmento apresenta uma nuance entre o viver miserável e a grandeza de se reconhecer como tal, que não aparece com todo esse sentido nas traduções brasileiras. De fato, o fragmento é de difícil tradução, porque a literalidade do que foi escrito parece não dirimir a ambiguidade presente nos usos do verbo *connaître*. Ao que nos parece, a grandeza se manifesta quando há esse movimento reflexivo de voltar-se para si, o que poderíamos chamar de consciência de si. Para Pascal, parece haver uma variação no significado do termo “pensamento”, que porta uma extensão maior do que comumente se atribui ao termo “razão”. Fica evidente

³³ Assim ele chama uma seção de sua obra: “La grandeur, autre face de la misère.” MESNARD. *Les Pensées de Pascal*. 3e. édition. Paris: SEDES, 1995. Pág. 208.

³⁴ “La grandeur de l'homme est si visible qu'elle se tire même de sa misère, car ce qui est nature aux animaux nous l'appelons misère en l'homme par où nous reconnaissons que sa nature étant aujourd'hui pareille à celle des animaux il est déchu d'une meilleure nature qui lui était propre autrefois.”

³⁵ “La grandeur de l'homme est grande en ce qu'il se connaît misérable; un arbre ne se connaît pas misérable. C'est donc être misérable que de (se) connaître misérable, mais c'est être grand que de connaître qu'on est misérable.”

nos fragmentos 113/348 e 200/347, em que aparece a ideia do “caniço pensante”³⁶. No primeiro, diz: “Não é do espaço que devo procurar a minha dignidade, mas da ordenação do meu pensamento. Não terei vantagem em possuir terras. Pelo espaço, o universo me compreende e me engole como a um ponto: pelo pensamento, eu o compreendo.”³⁷ A referência a Descartes é notória. Passa pela delimitação daquilo que é marca do humano, isto é, o pensamento como algo diferente da extensão. Porém, a relação entre Pascal e Descartes nunca é assim tão simples. Sobre este fragmento, Gouhier mostra que não se trata propriamente do espaço enquanto ideia de extensão o que está em jogo. Diz: “Não se trata portanto da extensão como atributo principal da substância material, mas deste mundo que eu habito.”³⁸ No fragmento citado tem-se a justaposição de dois termos que fazem eco ao dualismo cartesiano: a falibilidade do corpo representada no “caniço”, símbolo da miséria, e a potência do espírito, marca da grandeza. Pensar bem não é propriamente, como em Descartes, seguir o método, mas sim reconhecer-se miserável. A metafísica cartesiana é despida dos elementos valorativos que aparecem na maneira como Pascal associa extensão e miséria, pensamento e dignidade. O fragmento insere Pascal na modernidade com a referência a Descartes, mas, como se vê em inúmeras passagens, prepara o terreno para que a inspiração cartesiana seja prontamente negada. Para esclarecer o movimento, o fragmento 530/274 apresenta um acréscimo que nos parece importante: “Todo o nosso raciocínio se reduz a ceder ao sentimento”³⁹, que aponta para a falibilidade da razão, que troca de referente na comparação com o “caniço pensante”. A razão deixa de fazer par com o pólo forte da expressão — pensante — para parear com a parte que representa a fraqueza

³⁶ “roseau pensant”

³⁷ “Ce n'est point de l'espace que je dois chercher ma dignité, mais c'est du règlement de ma pensée. Je n'aurais point d'avantage en possédant des terres. Par l'espace l'univers me comprend et m'engloutit comme un point: par la pensée je le comprends.”

³⁸ GOUHIER. *Blaise Pascal: conversão e apologética*. Pág. 315.

³⁹ “Tout notre raisonnement se réduit à céder au sentiment.”

— caniço. Razão cartesiana que se dobra ao sentimento, função exercida pelo coração em Pascal e que veremos quando abordarmos as três ordens.

Enfim, para completar o que havíamos antecipado, falta a menção ao fragmento 200/347, que demarca outro ponto importante relativo à ideia de pensamento: “Toda a nossa dignidade consiste pois no pensamento. É daí que temos de nos elevar, e não do espaço e da duração que não conseguiríamos preencher. Trabalhem, pois, para pensar bem: eis aí o princípio da moral.”⁴⁰ O pensamento surge aqui em uma faceta que, se não o difere da razão em Descartes, ao menos serve para demarcar uma instância em que a moral ganha centralidade. Diferente do estabelecimento de uma moral provisória no âmbito da razão, Pascal separa o conhecimento da moral. O pensamento se associa a alguma coisa diferente dessa razão “calculante” e aponta para a terceira ordem ao reconhecer o seu lugar e os seus limites. Eliminada a solução cética, restaria aos dogmáticos, com base no assentimento necessário que a natureza impõe, a alternativa de fundamentar uma moral, por meio daquilo que Pascal coloca como sendo a maior inimiga da razão: a imaginação (44/82). Não é também possível que se sustente uma moral em uma potência caracterizada como princípio de erro. Então, a conclusão viável é a de que o pensamento, princípio da moral, se vincula à terceira ordem, da caridade, sendo um elemento articulador das ideias de miséria e grandeza, enquanto ato que se volta sobre si mesmo, como consciência de si. Agente moral, o pensamento constitui a dignidade do homem, na medida em que o encaminha para a submissão a Deus, esvaziando de sentido as construções humanas e solapando a vaidade. “O homem é visivelmente feito para pensar. É toda a sua dignidade e todo o seu mérito; e todo o seu dever está em pensar como deve.”⁴¹ (620/146), o que evidencia a única possibilidade plausível de sentido da vida humana enquanto ser finito.

⁴⁰ “Tout notre dignité consiste donc en la pensée. C'est de là qu'il nous faut relever et non de l'espace et de la durée, que nous ne saurions remplir. Travaillons donc à bien penser: voilà le principe de la morale.”

⁴¹ “L'homme est visiblement fait pour penser. C'est toute sa dignité et tout son mérite; et tout son devoir est de penser comme il faut.”

Nesse ponto Pascal ultrapassa Descartes e alude às ordens como princípios ordenadores de todo o seu pensamento, uma vez que estabelece o sentimento, representado pelo coração, ao lado das ideias cartesianas de extensão e razão.

Analisaremos mais detidamente as ordens em uma próxima seção, no entanto, cabe já agora destacar que a grandeza, resquício da primeira natureza, permite que na natureza decaída o homem encontre um ponto ao qual se agarrar. Mesnard contrapõe à “inconstância, tédio, inquietação” da miséria a ideia de estabilidade: “Uma grandeza que se manifesta primeiro pelo estabelecimento de uma ordem na confusão das coisas humanas, pela determinação de um ponto fixo, garantia de estabilidade.”⁴² A posição miserável, que desencadeia o fracasso das filosofias, é condicional, superável por meio do contato com as verdades do cristianismo, embora em um plano existencial não haja consolo possível nesta vida. Sobre o ponto fixo, a “garantia de estabilidade”, é interessante observar o trabalho de Michel Serres⁴³, que mostra como esta noção faz parte das preocupações de Pascal também na investigação científica, presença constante em seus trabalhos sobre as seções cônicas, sobre o triângulo aritmético, sobre a roleta e sobre os líquidos.

Os traços da primeira natureza podem ser observados por meio desse movimento sobre si que faz o pensamento, mas também em outras potências do homem, por exemplo, no desejo do bem e da verdade, na busca pela felicidade, na infinitude do desejo. A partir disso, do ato da conversão, há também os indícios materiais, externos ao homem, mas os quais aqueles que não se convertem estão irremediavelmente inaptos a compreender. Pascal fecha o fragmento A. P. R. (149/430), sobre o qual falaremos a seguir, com a

⁴² “Une grandeur qui se manifeste d'abord par l'établissement d'un ordre dans la confusion des choses humaines, para la détermination d'un point fixe, garantie de stabilité.” MESNARD. *Les Pensées de Pascal*. Pág. 208.

⁴³ “Initiateur de méthodes originales en géométrie, arithmétique, calcul et mécanique, Pascal les transpose et les utilise visiblement dans la construction de son monde métaphysique et religieux. (...) La recherche d'un point fixe est un thème orthogonal aux différentes disciplines rigoureuses qu'il aborde; par lui, il est possible d'en avoir une vision transversale et unitaire.” SERRES, Michel. *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. Tome II - Schémas - Point. Paris: PUF, 1968. Pág. 665.

seguinte observação: “Há bastante luz para aqueles que não desejam senão ver e bastante obscuridade para aqueles que têm uma disposição contrária.”⁴⁴

1.1.5 A.P.R.

Antes de passarmos propriamente ao célebre fragmento 149/430, conhecido como A. P. R., retomemos algumas considerações acerca do que acabamos de expor — o par grandeza/miséria, à luz do projeto apologético dos *Pensamentos*. Por se tratar de uma exposição da obra na qual tem trabalhado, o fragmento amarra essas ideias, colocando-as em relação direta com a proposta de elaborar uma apologia.

Grandeza e miséria constituem um eixo que permite a entrada no âmbito da antropologia pascaliana, em seu vínculo com a teologia. Os méritos da doutrina cristã, em comparação às teorias humanas, como vimos na *Conversa*, localizam-se no reconhecimento e na distinção de naturezas bastante diferentes, referentes a este mesmo objeto. É interessante observar que a escolha de Epiteto e Montaigne como representantes de toda a filosofia responde à demanda de fazê-la fracassar. Gouhier destaca esse ponto, mostrando como o choque entre duas vertentes tão diferentes não visa que dali se obtenha um vencedor⁴⁵. Pascal opera uma comparação que interdita ambos os caminhos, pois para se contentar com alguma das vias é preciso que o homem submeta parte de sua experiência vivencial ao esquecimento. Carraud se pergunta o porquê de Pascal não supor uma complementaridade entre as filosofias, ao invés de destruí-las⁴⁶. Para ele, “a resposta a esta

⁴⁴ “Il y a assez de lumière pour ceux qui ne désirent que de voir, et assez d'obscurité pour ceux qui ont une disposition contraire.”

⁴⁵ A interpretação de Gouhier a que fazemos referência aqui encontra-se no capítulo IX - O passado da filosofia visto por Pascal, da obra já citada, *Blaise Pascal: conversão e apologética*. Págs. 247-279.

⁴⁶ CARRAUD. *Pascal et la philosophie*. Pág. 112-119.

questão diz respeito ao difícil conceito de sujeito”⁴⁷, sendo que o erro que faz com que não reste outra opção a não ser que as filosofias se destruam é a pressuposição, por parte delas, de uma unidade para o homem, de considerá-lo como um suporte, ou substância. Daí podemos concluir que o pensamento pascaliano contorna o erro dos filósofos, fundando-se sobre a natureza humana em duas chaves: uma que é, na verdade, sobre-humana, a via teológica, sobrenatural; e a outra que é empírica. Mas isso, que estabelece a divisão dual no seu esquema de apresentação do que é o homem, é o que se reflete na maneira como ele lê a filosofia: “O esquema dualista não é uma hipótese de trabalho que deva permitir uma classificação; ele corresponde à natureza do homem. (...) As filosofias não são portanto obra da razão sozinha: elas têm raízes psicológicas nas paixões da alma.”⁴⁸

No fragmento 6/60, no *liasse I - Ordem*, encontramos uma espécie de plano dos

Pensamentos:

- (1.) Parte. Miséria do homem sem Deus.
- (2.) Parte. Felicidade do homem com Deus.
de outro modo
- (1.) Parte. Que a natureza está corrompida, [como se vê provado] pela natureza mesma.
- (2.) Parte. Que existe um Reparador, [como se vê provado] pelas Escrituras.⁴⁹

Aqui, duas coisas ficam muito evidentes. Uma delas é a importância que esse esquadrinhamento do homem tem na obra que Pascal apenas começa a compor, servindo como critério de organização do seu texto. Em segundo lugar, o vínculo com a teologia,

⁴⁷ “La réponse à cette question porte sur le difficile concept de *sujet*.” CARRAUD. *Pascal et la philosophie*. Pág. 114.

⁴⁸ GOUHIER. *Blaise Pascal: conversão e apologética*. Pág. 270.

⁴⁹ “(1.) Partie. Misère de l’homme sans Dieu.

(2.) Partie. Félicité de l’homme avec Dieu.

autrement

(1.) Part. Que la nature est corrompue, par la nature même.

(2.) Partie. Qu’il y a un Réparateur, par l’Écriture.” [Tradução modificada]

Entendemos que, para fazer jus ao pensamento pascaliano, não faz sentido a maneira literal como a tradução brasileira propõe que leiamos essa passagem. A sugestão que colocamos entre colchetes concorda com a tradução para o inglês de Krailsheimer, que sugere “...proved by nature itself” e “proved by Scripture”. In: PASCAL, Blaise. *Pensées*. Tradução para o inglês de A. J. Krailsheimer. London: Penguin, 1995. (Penguin Classics)

que parece apontar a necessidade, para dar conta desse objeto complexo que a ele se apresenta, de se trabalhar a cisão natureza/sobrenatureza, que é o que define as esferas da grandeza e da miséria.

No prefácio escrito por seu sobrinho Étienne Périer à primeira edição dos *Pensamentos*, de 1670, a chamada edição de Port-Royal, encontramos a preciosa informação que Pascal apresentara o plano da obra em que estava trabalhando para alguns amigos, provavelmente em 1658: “Houve entretanto uma ocasião, há cerca de dez ou doze anos, em que o obrigaram, não a escrever o que tinha em mente a esse respeito, mas a dizer alguma coisa de viva-voz.”⁵⁰ Lafuma supõe que daí tem início a classificação dos *liasses*, visando essa conferência⁵¹. Dentre os papéis classificados, um deles constitui sozinho um *liasse*, *A. P. R.*, ou *À Port-Royal*, referindo-se ao conteúdo da citada conferência. Nesse fragmento muito comentado, o 149/430, encontram-se, talvez, as formulações mais interessantes a respeito da questão antropológica, que recuperam a conclusão da *Conversa*: “As grandezas e as misérias do homem são tão visíveis que é absolutamente necessário que a verdadeira religião nos ensine tanto que existe algum grande princípio de grandeza no homem como também que há nele um grande princípio de miséria.”⁵² (149/430). Eis, aos olhos de Pascal, uma função que a verdadeira religião precisa cumprir e que cabe a ele transformar em argumento apologético, uma vez que a manifestação da grandeza e da miséria é absolutamente clara. Não é outra coisa o que Epiteto e Montaigne tentaram expressar, cada qual a sua metade. Esse fracasso das tentativas humanas de explicação do

⁵⁰ “Il se encontra néanmoins une occasion, il y a environ dix ou douze ans, en laquelle on l'obligea, non pas d'écrire ce qu'il avait dans l'esprit sur ce sujet-là, mais d'en dire quelque chose de vive voix.” Ed. Lafuma, pág. 495.

⁵¹ “Ces feuilles, Pascal a commencé à les découper au cours du second semestre de 1658 et à les classer en les enfilant <<en diverses liasses>>. Il préparait ainsi, sans doute, la Conférence qu'il fit à ses amis en octobre ou novembre pour leur exposer le dessein de l'ouvrage qu'il méditait de réaliser, une Apologie de la Religion chrétienne.” Ed. Lafuma, pág. 493.

⁵² “Les grandeurs et les misères de l'homme sont tellement visibles qu'il faut nécessairement que la véritable religion nous enseigne et qu'il y a quelque grand principe de grandeur en l'homme et qu'il y a un grand principe de misère.”

homem, lido como fracasso da filosofia como um todo, dá-se porque só a sabedoria de Deus, expressa pelo cristianismo, pode explicá-lo, conciliando as perspectivas da grandeza e da miséria: “Não espereis, diz ela, ó homens, nem verdade, nem consolação dos homens. Eu sou aquela que vos formou e a única que pode ensinar-vos quem vós sois.”⁵³ (149/430).

Os “grandes princípios” de grandeza e de miséria a que ele se refere são decorrentes da hipótese teológica da queda, e se enquadram, no esquema da apologia, naquilo que Pascal chama de “prova pela doutrina”, que aponta para a possibilidade de tornar a doutrina cristã razoável, na medida em que adquire o estatuto de uma teoria sobre o homem. “Prova” não tem, portanto, o sentido de demonstração mas sim o de dar credibilidade, mostrar a razoabilidade do cristianismo. Analisando um outro texto pascaliano, os *Escritos sobre a graça*, Pondé afirma:

O problema está, portanto, posto: é na dimensão da história — teológica: criação, queda e redenção — que podemos esperar alguma luz sobre o estado insuficiente do homem. A queda surge como uma hipótese explicativa que busca iluminar, na forma de um mito, um dado observado empiricamente. É a partir daí que a questão das duas naturezas, antes e depois da queda, tratadas por Jansenius, comentando Santo Agostinho, surgirá como uma análise antropológica que tentará pensar a insuficiência e seus graus de manifestação.⁵⁴

Também comentando os *Escritos sobre a graça*, Mesnard constata que “dualidade” é o termo que melhor define a concepção pascaliana do homem, sendo que “a dualidade essencial do homem é esta que revela sua história, esta que se estabelece entre o estado de criação e o estado do pecado.”⁵⁵ A estratégia argumentativa dos *Pensamentos* é a de evidenciar a manifestação da grandeza e da miséria na análise empírica da vida humana, em um movimento ascensional que vai encontrar resposta na teologia, como vimos na *Conversa*. No A. P. R. Pascal retoma essa discussão, atando de vez as contrariedades

⁵³ “N'attendez point, dit-elle, ô hommes, ni vérité, ni consolation des hommes. Je suis celle qui vous ai formés et qui puis seule vous apprendre qui vous êtes.”

⁵⁴ PONDÉ. *O homem insuficiente*. Pág. 54.

⁵⁵ “Aucun terme ne le caractérise mieux que celui de *dualité*. (...) En effet, la dualité essentielle de l'homme est celle que découvre son histoire, celle qui s'établit entre l'état de création et l'état de péché.” MESNARD. *Les Pensées de Pascal*. Pág. 149-150.

humanas à sua raiz teológica: “Eis aí o estado em que os homens estão hoje. Resta-lhes um vago instinto impotente da felicidade da sua primeira natureza, e estão mergulhados nas misérias de sua cegueira e de sua concupiscência, que se tornou a sua segunda natureza.”⁵⁶ (149/430).

1.1.6 *Divertissement*⁵⁷

A respeito da antropologia pascaliana, Carraud estabelece uma divisão radical das matérias⁵⁸ que nos serviu de guia para a exposição de um quadro geral das considerações pascalianas acerca do homem. Para o comentador, é possível falar em uma primeira antropologia pascaliana, que tem as seguintes características: a) versar sobre as contrariedades do par grandeza/miséria; b) a inspiração agostiniana e a origem teológica; c) a falta de originalidade, uma vez que se apóia totalmente na tradição cristã; d) o fato de ser instrumental, na medida em que é meio para um outro fim, a apologia da religião cristã; e e) o fato de ser abstrata, isto é, tratar o homem de maneira teórica, sem o concurso de uma observação empírica⁵⁹. Para Carraud, a segunda antropologia se opõe à primeira nos cinco pontos, bastando invertê-los para que se tenha uma caracterização da temática do *divertissement*.

⁵⁶ “Voilà l'état où les hommes sont aujourd'hui. Il leur reste quelque instinct impuissant du bonheur de leur première nature, et ils sont plongés dans les misères de leur aveuglement et de leur concupiscence qui est devenue leur seconde nature.”

⁵⁷ Optamos pelo uso do termo em francês seguindo uma observação feita por Pondé a respeito dos limites das traduções possíveis, tais como “divertimento”, “diversão”, “desvio”. Ele afirma que assim, no original, o termo preserva uma duplicidade que lhe é própria: “desviar de obstáculos indesejáveis, divertir-se, lazer.” PONDÉ. *O homem insuficiente*. Pág. 7.

⁵⁸ CARRAUD. *Pascal et la philosophie*. Pág. 92.

⁵⁹ Esses cinco pontos aparecem em um artigo publicado em 2006 – CARRAUD, Vincent. Observações sobre a segunda antropologia: o pensamento como alienação. Tradução de Maria Célia Veiga França. In: *Kriterion*. Belo Horizonte, v. 114, p. 303-320, 2006. –, que, aparentemente, serviu de base para outro texto – CARRAUD, Vincent. *Pascal: des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*. Paris: J. Vrin, 2007. Pág. 238-239.

Essa proposta tem enorme valor no que concerne a lançar luz sobre uma importante virada metodológica dentro dos *Pensamentos* e a contribuir na discussão acerca do significado filosófico dos escritos pascalianos. Porém, há um ponto que nos parece problemático: a interpretação de Carraud trata a busca descrita no *divertissement* como se ela não fosse também um sintoma da oposição entre grandeza e miséria, e, ao final, uma busca pela divindade. Ao que nos parece, e concordando com a grande maioria dos comentadores, o *divertissement* pode ser lido como manifestação da maneira como miséria e grandeza se articulam, fenômeno empírico que evidencia a insuficiência humana, ainda que reconheçamos as diferenças de tratamento a que Pascal submete o tema. Ou seja, não é preciso concordar com a leitura de Carraud para se beneficiar dos ganhos que ela representa. Da maneira como ele faz, o *divertissement* adquire um caráter local no interior do pensamento pascaliano, evidenciando um aspecto que se relaciona à vontade, à infinitude dos desejos. De novo, a temática pode ser reenviada à esfera teológica, sobretudo se acrescentarmos a perspectiva das ordens, uma vez que a terceira delas — a caridade — permite ao homem receber a graça de Deus, é a parcela do homem que aponta para o sobrenatural e que torna compreensível a infinitude do desejo, como veremos na próxima seção. De qualquer modo, a divisão feita por Carraud, ainda que não concordemos integralmente com ela, influenciou a nossa organização dos temas da antropologia. A divisão entre primeira e segunda antropologia joga luz sobre as diferentes dimensões do ser humano, no contexto da tentativa de se estabelecer uma concepção do homem situada no horizonte teológico e auxilia na percepção da variação metodológica em Pascal. No entanto, entendemos que nem a primeira antropologia é totalmente abstrata, sem manifestação empírica observável, nem o *divertissement* pode ser totalmente “desteologizado”.

Em *Pascal et la philosophie*, Vincent Carraud analisa profundamente a maneira como a filosofia aparece nos textos de Pascal, suas principais influências e seus esforços por desfazer a pretensão dos filósofos. Com esse objetivo, torna-se obrigatória a passagem pela temática da antropologia, onde ele propõe a já referida divisão entre a primeira — grandeza e miséria — e a segunda — *divertissement*. O problema é que, embora seja feita a demarcação em algumas passagens do livro, não há um desenvolvimento que explique com maiores detalhes o cerne da proposta. Há apenas uma ou outra indicação, mas nada que dê corpo a uma reflexão mais detida, nesse momento. Dentre as conclusões, Carraud coloca o *divertissement* como sendo um dos grandes momentos do esforço pascaliano de se libertar das filosofias, sobretudo da filosofia cartesiana: “A antropologia do *divertissement* e as novas e decisivas análises que lhe estão ligadas constituem uma reflexão propriamente original e totalmente desenvolvida que parece liberta da dependência em relação a Descartes”⁶⁰. Em outros textos⁶¹, Carraud reconhece a necessidade de desenvolver esse ponto que ficou apenas sugerido. Ele o faz, mas não com a mesma riqueza de detalhes, evidenciando que se trata de um caminho ainda a ser explorado na interpretação de Pascal.

O interesse de Carraud pela segunda antropologia, que o move a separá-la dos demais temas, se dá, sobretudo, a partir do reconhecimento da originalidade. Diz que o nascimento da segunda antropologia se dá nesse instante em que Pascal se liberta das inspirações cartesiana e montaigniana “não mais por um efeito de deslocamento ou de subversão conceitual, mas para deixar desenvolver-se uma análise descritiva, propriamente

⁶⁰ “L’anthropologie du divertissement et les analyses nouvelles et décisives qui y sont liées constituent une réflexion proprement originale et tout à fait élaborée qui semble affranchie de la dépendance envers Descartes.” CARRAUD. *Pascal et la philosophie*. Pág. 452.

⁶¹ Os já citados: *Observações sobre a segunda antropologia: o pensamento como alienação e Pascal: des connaissances naturelles à l’étude de l’homme*.

existencial”⁶². A novidade não pode ser menosprezada se acompanharmos Carraud na consideração do potencial que isso apresenta:

Se entendemos por antropologia a observação, a descrição e a análise — entendendo a palavra como uma analítica — do comportamento humano, do homem enquanto vivendo a experiência de sua finitude, dos homens em sua existência concreta, então o segundo pensamento do homem pascaliano constitui, sem dúvida, o primeiro ensaio de antropologia *filosófica* da história da filosofia.⁶³

Mesnard também reconhece a originalidade do *divertissement*, mas faz uma leitura que nos parece mais pertinente, colocando-o como caso exemplar na ilustração da miséria do homem sem Deus⁶⁴. Além disso, estabelece o texto de Montaigne como a origem da temática pascaliana do *divertissement*, ainda que reconheça as diferenças entre eles. Em um artigo em que trata especificamente dessa comparação⁶⁵, ele aponta aquela que seria a principal diferença entre eles: a *diversion*⁶⁶ em Montaigne designa um ato, enquanto que em Pascal o *divertissement* designa um estado. Ambos os autores colocam a tendência ao divertimento e ao desvio como centrais no comportamento humano. Montaigne atribui à ideia um sentido terapêutico, enquanto em Pascal o sentido se relaciona com a condição trágica do homem. Assim, o *divertissement* é, ao mesmo tempo, aquilo que nos consola da miséria e a maior das nossas misérias. O comentador frisa que a contradição que se vê na noção em Pascal se manifesta também em torno de dois grandes problemas a ela relacionados: a ação e a felicidade. O homem tenta escapar de sua condição por meio do *divertissement*, um mecanismo de fuga que desvia sua atenção para fora de si. Entendê-lo

⁶² CARRAUD. *Observações sobre a segunda antropologia*. Pág. 313.

⁶³ “Si l'on entend par anthropologie l'observation, la description et l'analyse — entendons le mot comme une analytique — du comportement humain, de l'homme en tant qu'il fait l'expérience de sa finitude, des hommes dans leur existence concrète, la seconde pensée de l'homme pascalienne constitue sans doute le premier essai d'anthrologie *philosophique* de l'histoire de la philosophie.” CARRAUD. *Pascal: des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*. Pág. 243.

⁶⁴ MESNARD. *Les Pensées de Pascal*. Pág. 220-221.

⁶⁵ MESNARD, Jean. De la “diversion” au “divertissement”. In: *La culture du XVIIème. siècle: enquêtes & synthèses*. Paris: PUF, 1992. Pág. 67-73.

⁶⁶ Sobre a diferença do termo, Mesnard diz: “De plus, la notion de divertissement est plus abstraite et générale que celle de diversion.” MESNARD. *Les Pensées de Pascal*. Pág. 221.

como um estado significa reconhecê-lo na busca pela felicidade que se dá na ação, quando na verdade é no repouso que ela se encontra, através do reconhecimento da miséria.

O que vemos nos fragmentos referentes ao *divertissement* é uma espécie de descrição fenomenológica da condição humana, decorrente da segunda natureza. Pascal usa nessa descrição um jeito de proceder na análise que é marca dos *Pensamentos*, reaparecendo em vários fragmentos, aquilo que ele chama de “razão dos efeitos”. Trata-se de uma busca de explicações mais profundas no campo do conhecimento do comportamento humano. Parte-se da observação dos efeitos, isto é, dos fenômenos, retomando o método que era comum às ciências naturais. Molino expressa isso com clareza, tomando como estratégia a avaliação do sentido corrente do termo no século XVII: “O ponto essencial aqui é que a expressão <<razão dos efeitos>> pertence à linguagem técnica da filosofia natural, quer dizer, à linguagem e ao método da nova física”⁶⁷. A origem do termo indica a maneira de proceder: partir daquilo que é observável por meio dos sentidos e buscar as suas razões, em um exercício que vai muito além do que o hábito e a maneira apressada de julgar costumam colocar em prática. De um certo modo, Pascal recupera o valor das aparências ao elogiar, em vários fragmentos, o comportamento do povo: “O povo tem as opiniões muito sãs. Por exemplo: 1. De ter escolhido o *divertissement*, e a caça de preferência à presa. Os meio-sábios zombam disso e triunfam mostrando a esse respeito a loucura do mundo, mas por uma razão que eles não penetram”⁶⁸ (101/324). O povo julga bem, mesmo sem conhecer as razões dos efeitos. Cabe ao “antropólogo” encontrar as raízes profundas dos motivos, para fundamentá-los nas causas e refutar mesmo essa opinião que é certa, porém vã. Para isso, ele confronta as

⁶⁷ “Le point essentiel ici est que l'expression <<raison des effets>> appartient au langage technique de la philosophie naturelle, c'est-à-dire au langage et à la méthode de la nouvelle physique.” MOLINO, Jean. La raison des effets. In: *Méthodes chez Pascal*. Paris: PUF, 1979. Pág. 481.

⁶⁸ “Le peuple a les opinions très saines. Par exemple. 1. D'avoir choisi le divertissement, et la chasse plutôt que la prise. Les demi-savants s'en moquent et triment à montrer là-dessus la folie du monde, mais par une raison qu'ils ne pénètrent pas.”

opiniões do povo, dos meio-sábios, dos sábios, etc, percorrendo os diversos níveis até chegar aos cristãos, valendo-se de um modo de investigação na busca dessas razões que ele chama de “inversão contínua do pró ao contra”, elemento muito importante na explicitação da dialética pascaliana. Sobre o uso do termo “dialética”, tão carregado de sentido, Lebrun explica e faz a necessária ressalva de que não há qualquer menção a Hegel no uso do termo:

Essa hermenêutica que vai dando laços é que, por vezes, foi chamada de “dialética” de Pascal. O termo é contestável, pois Pascal não tem nada de um pré-hegeliano. Se quiséssemos por força encontrar-lhe um herdeiro longínquo, seria melhor mencionar Nietzsche, que usa desse método até dar tontura no leitor... Contentemo-nos aqui em observar que se trata de colocar em série um certo número de atitudes. Os homens têm razão nesse ponto; todavia, têm razão pelas razões que crêem? Não. Mas aqueles que os criticam não são, por sua vez, vítimas da estreiteza do seu ponto de vista? etc... O papel do hermeneuta é de fazer com que completem umas pelas outras as verdades *unilaterais* que são enunciadas a cada patamar, pois o erro dos homens é decidir rapidamente demais da incompatibilidade das verdades. (...) Esse método de integração, Pascal chama a *razão dos efeitos*.⁶⁹

Vejamos, então, operar o método, e o porquê de Pascal dizer, no já citado fragmento 101/324, que o povo acerta ao escolher o *divertissement*. Para isso, observemos a caracterização do *divertissement* enquanto estado, longamente desenvolvida no fragmento 136/139. Em uma primeira conclusão, Pascal diz que “toda a infelicidade dos homens provém de uma só coisa: de não saber ficar quieto num quarto.”⁷⁰ A causa da infelicidade se explica pela incapacidade do homem de se voltar para si, de se colocar em repouso. Na tentativa de contornar o desconforto, diferentes estratégias se engendram para se afastar de si. Cada um com a sua resposta, cada um com um olhar para o problema. Mas a razão é que há uma infelicidade inerente ao estado em que o homem se encontra, que se manifesta na inquietação. Assim, o homem não consegue evitar a inquietação porque o repouso lhe parece insuportável, embora o mecanismo do *divertissement* compreenda a sua

⁶⁹ LEBRUN, Gérard. *Blaise Pascal: voltas, desvios e reviravoltas*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983. Págs. 21-22.

⁷⁰ “tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos dans une chambre.”

própria negação, a saber, as atividades na quais o homem se aplica parecem incluir em si a promessa de um descanso recompensador. Continuemos no fragmento, eis a sua segunda conclusão:

Mas, quando considerei de mais perto e, depois de ter encontrado a causa de todos os nossos infortúnios, quis descobrir-lhes as razões, encontrei que existe uma realmente efetiva que consiste na infelicidade natural de nossa condição fraca e mortal, e tão miserável que nada nos pode consolar quando a consideramos de perto.⁷¹

O repouso é capaz de estabelecer um quadro de conhecimento mínimo da condição do homem, sem que exponha necessariamente as razões dessa condição, tão inconsolável que já é o suficiente para que o homem crie alternativas a esse encontro consigo mesmo. Pascal, de novo, situa os filósofos na discussão mostrando que eles condenam o *divertissement* pelos motivos errados. A metáfora da caça e o exemplo do jogo são iluminadores nesse sentido. O filósofo condenaria a caçada, argumentando que o seu resultado não traria felicidade ao homem. Entregue a lebre ao caçador, sem que ele a persiga, e ele não se satisfará. Dê ao homem que joga todos os dias o dinheiro que ele ganharia e ele também não se satisfará. O processo do jogo e da caça se fundamenta, de fato, em um ganho que é aparentemente secundário, a saber, a fuga do contato direto com a sua própria condição. Se feita a experiência de jogar sem envolver dinheiro, teríamos o mesmo resultado. Isso porque a felicidade não está no resultado, na lebre ou no prêmio do jogo, nem no processo que leva a ele, a caçada e o jogo em si. Isso porque “Ele precisa se animar e criar um engodo para si mesmo imaginando que seria feliz ganhando aquilo que não quereria que lhe fosse dado sob a condição de não jogar, a fim de que se forme para si

⁷¹ “Mais quand j'ai pensé de plus près et qu'après avoir trouvé la cause de tous nos malheurs j'ai voulu en découvrir les raison(s), j'ai trouvé qu'il y en a une bien effective qui consiste dans le malheur naturel de notre condition faible et mortelle et si misérable que rien ne peut consoler lorsque nous y penson de près.”

um motivo de paixão e que excite com isso o seu desejo”⁷². A razão dos efeitos é a própria condição humana, que está encoberta, ou seja, o fato de o homem não suportar ficar face a face consigo mesmo.

Os filósofos se encontram igualmente iludidos, mas por outro motivo. Acreditam que é possível atingir a felicidade através do repouso, quando, na verdade, isto não ocorre. O repouso, por si só, também não é capaz de garantir a felicidade, pelo fato de ela não estar na lebre, nem no resultado do jogo. A conclusão não pode ser extraída das premissas. Por isso, o *divertissement* se justifica como a única saída para quem não for tocado pela graça. Ele instaura um estado de agitação que pode ser analisado de duas maneiras: por um lado, serve ao observador, que pode estabelecer um quadro geral da miséria humana, a partir da constância da insatisfação, quer dizer, o desejo do homem é sempre maior do que o prazer ocasionado por qualquer atividade que ele desenvolva nesse afastar-se de si; por outro lado, do ponto de vista de quem pratica o *divertissement*, serve como busca indireta pelo repouso, na ilusão de que atingidos os objetivos, por exemplo no jogo ou na caça, a felicidade irá se instaurar.

De todo modo, Pascal diz no fragmento 101/324, lembremos, que o povo acerta ao escolher o *divertissement*, porque é preciso que algo o desvie de sua condição. Desviar-se não é propriamente uma escolha, é o caminho necessário para que a vida seja suportável:

O único bem dos homens consiste, pois, em serem desviados de pensar em sua condição, ou por uma ocupação que dela os desvie, ou por alguma paixão agradável e nova que os ocupe, ou pelo jogo, a caça, algum espetáculo atraente e finalmente por isso a que se chama *divertissement*.⁷³ (136/139).

⁷² “Il faut qu'il s'y échauffe, et qu'il se pipe lui-même en s'imaginant qu'il serait heureux de gagner ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui donnât à condition de ne point jouer, afin qu'il se forme un sujet de passion et qu'il excite sur cela son désir”

⁷³ “L'unique bien des hommes consiste donc à être divertis de penser à leur condition ou par une occupation qui les en détourne, ou par quelque passion agréable et nouvelle qui les occupe, ou par le jeu, la chasse, quelque spectacle attachant, et enfin par ce qu'on appelle divertissement.” Seguimos a sugestão de Pondé, que traduz o “divertis” com o sentido de desviar, e não de divertir como faz a tradução brasileira.

Humanamente falando, isto é, apartada a esfera sobrenatural, o que resta em termos das vivências existenciais da vida humana é desviar-se de sua condição. O cristão verdadeiro e o povo concordam quanto ao *divertissement*, mas por motivos diferentes. Serres ilumina a questão quando diz:

Primeiro que a razão dos efeitos não é uma ascensão sem fim, um processo aberto, como seria uma abordagem verdadeiramente dialética. Ela termina, por exemplo, na opinião do cristão que fecha o circuito com o mesmo pensamento do povo, *as duas extremidades se tocam*, segundo a regra universal dos *Pensamentos* (pequeno e grande, saber e ignorância, grandeza e miséria, etc.): trata-se portanto de um *processo circular, fechado e finito* que, enfim, o homem pode considerar em sua totalidade.⁷⁴

Articulando a temática do *divertissement* com a temática da antropologia da grandeza e da miséria, podemos afirmar que o par grandeza/miséria seria o suporte doutrinal sobre o qual a inquietação e a inconstância, bem como as incapacidades epistemológica e moral, se assentam. Além disso, o outro fator preponderante na articulação de todos esses elementos é a doutrina das três ordens, que veremos a seguir.

1.2 As três ordens

Apresentamos a antropologia como um tema fundamental do pensamento pascaliano e pudemos ver no desenvolvimento de suas considerações sobre o homem como ele é esquadrihado tanto em seu aspecto histórico — teologia, doutrina da queda, grandeza e miséria — quanto em seu aspecto empírico — *divertissement*. Ainda que o que presida a proposição pascaliana seja a recusa da substancialização do homem, em oposição a Descartes, e que esse objeto seja incapaz de por si só estabelecer um ponto fixo para o

⁷⁴ “D’abord que la raison des effets n’est pas une ascension sans fin, un processus ouvert, comme le serait une démarche véritablement dialectique. Elle se termine, par exemple, à l’opinion chrétienne qui boucle le circuit sur la même pensée que celle du peuple, *les deux extrémités se touchant*, selon la règle universelle des *Pensées* (petit et grand, savoir et ignorance, grandeur et misère, etc.): il s’agit donc d’un *processus circulaire fermé et fini*, dont, à tout prendre, l’homme peut considérer la totalité.” SERRES. *Le système de Leibniz*. Pág. 694.

conhecimento e para a moral — anti-humanismo — é sobre ele que Pascal estabelece os fundamentos contingentes da maneira como faz ciência, é sobre ele que o pensador francês estabelece as bases de seu projeto apologético. As garantias que encontra são absolutamente flutuantes, como se estabelecesse os alicerces sobre a areia. Na verdade, essa construção não desmorona porque seu suporte não está embaixo, mas em cima. Como se suspensa no ar, presa por fundamentos muito consistentes. Nesse sentido, se a antropologia é fundamental, as três ordens são absolutamente centrais. Não é possível evitar o tratamento das três ordens ao falar da antropologia, e, sem prévio aviso, o fizemos, por exemplo, quando foi preciso estabelecer uma distinção entre pensamento e razão, ou quando aludimos aos sinais da grandeza.

Como dissemos logo na introdução, nossa leitura se ampara na interpretação de Mesnard, exposta sobretudo no artigo *O tema das três ordens na organização dos Pensamentos*, e sustenta a nossa hipótese de que há diferentes níveis e formas de relação e uso da linguagem em jogo nos textos de Pascal. Chamada pelos comentadores de “doutrina das três ordens”, o tema é apresentado por Pascal sobretudo em dois fragmentos, não muito longos, o 308/793 e o 933/460. Até por conta disso, a pequena quantidade de linhas destinadas diretamente às ordens, há uma grande discussão acerca do valor que se deve atribuir a elas no conjunto dos *Pensamentos*. A posição de Mesnard, com a qual concordamos, é a de que se trata de uma temática nuclear, da qual se pode apontar ecos em diversos outros momentos do texto, tese que adotamos como um dos marcos teóricos que orienta este trabalho. Como contraponto a esta interpretação exporemos, em linhas gerais, a posição de Carraud⁷⁵, que comenta e refuta a tese de Mesnard. Outro comentador

⁷⁵ CARRAUD, Vincent. Des concupiscences aux ordres des choses. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*: Les <<trois ordres>> de Pascal. n° 1/1997. Pp. 41-66. Paris: PUF, 1997.

bastante citado aqui, Pondé, em seu livro *O homem insuficiente*⁷⁶, também faz referência ao papel nuclear das três ordens, seguindo a mesma esteira de Jean Mesnard.

Para encerrar esta longa introdução, falta destacar que as três ordens se articulam com a antropologia e com as questões referentes ao método, como veremos adiante, o que nos faz acreditar que sejam centrais também no que toca à linguagem e às estratégias argumentativas. No já referido artigo de Mesnard ele diz, sem desenvolver esse ponto: “a cada ordem corresponde uma linguagem própria”⁷⁷, apontando para a possibilidade de encontrar as especificidades que caracterizam os diferentes registros em que se apresentam as ordens. É esse o propósito de nosso trabalho, quer dizer, partindo da análise dos fragmentos, do que há de comum acerca do uso da linguagem em torno de cada uma das ordens, estabelecer aquilo que é próprio da linguagem da carne, da linguagem do espírito e da linguagem da caridade. Além disso, Mesnard acrescenta: “o tema não diz respeito só à lógica do discurso, mas responde a uma visão orgânica do homem e do mundo.”⁷⁸, onde, de forma muito sintética, estabelece um vínculo forte entre a forma do discurso e a visão que Pascal tem do homem e do mundo. Sob esse prisma visualizamos as articulações que se estabelecem entre as ordens e a antropologia, o discurso, a linguagem e os métodos.

A origem das três ordens é uma passagem bíblica da *Primeira Epístola de João*, onde se lê que tudo que há no mundo são as concupiscências da carne, dos olhos e a soberba da vida⁷⁹. A referência serve para entendermos de onde parte Pascal e evidencia a

⁷⁶ Nas páginas 29-33, ainda na introdução, ele trata das três ordens, adotando as interpretações de Jean Mesnard e Jean-Luc Marion como importantes marcos teóricos que norteiam a sua constituição de uma antropologia da insuficiência. Isso significa tomar as três ordens como elemento nuclear do pensamento pascaliano e valorizá-las naquilo que representam uma superação da metafísica cartesiana.

⁷⁷ “Nous retiendrons aussi qu'à chaque ordre correspond un langage propre, défini par la disposition — autre variété d'ordre — qu'il adopte.” MESNARD. *Le thème des trois ordres dans l'organisation des Pensées*. Pág. 473.

⁷⁸ “A quoi s'ajoute un élément de profondeur tenant au fait que le thème n'appartient pas seulement à la logique du discours, mais qu'il répond à une vision organique de l'homme et du monde.” MESNARD. *Le thème des trois ordres dans l'organisation des Pensées*. Pág. 478.

⁷⁹ “Porque tudo o que há no mundo, a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a soberba da vida, não é do Pai, mas do mundo.” 1 João 2,16.

originalidade do desenvolvimento que dá ao tema. As concupiscências joânicas são citadas na sequência de um outro versículo que serve de marcação do contexto da afirmação: “Não ameis o mundo, nem o que no mundo há. Se alguém ama o mundo, o amor do Pai não está nele.”⁸⁰ Quer dizer, trata-se de uma referência clara à separação entre voltar-se para Deus e voltar-se para o mundo, ou, em outras palavras, entre aquilo que vem de Deus e aquilo que vem do mundo. As concupiscências devem ser entendidas como uma “atração irresistível para o mal”⁸¹, que dominam o homem decaído. Como vimos, o homem em seu estado atual encontra-se irremediavelmente tomado pelas concupiscências, agindo bem apenas sob a graça divina.

Como antecipamos, são dois os fragmentos que se referem diretamente às três ordens, ou que tematizam de forma conjunta essa noção. O fragmento 933/460 encontra-se em uma seção dos papéis não classificados por Pascal e que não foram registrados pela *Cópia*⁸², enquanto o fragmento 308/793 foi classificado pelo autor no *liasse XXIII - Provas de Jesus Cristo*. Partiremos do fragmento não classificado, que é onde Pascal dá os passos mais largos em direção a uma interpretação própria. Neste fragmento 933/460 ele começa com uma repetição literal do texto de João: “Concupiscência da carne, concupiscência dos olhos, orgulho, etc. Existem três *ordens de coisas*: a carne, o espírito, a vontade.”⁸³. A primeira frase é, como dissemos, uma paráfrase bíblica. A segunda traz um elemento novo, algo que qualifica as três instâncias enquanto conjuntos homogêneos e autônomos⁸⁴, enquanto categorias classificatórias das coisas. Mesnard recupera o sentido do termo

⁸⁰ 1 João 2,15.

⁸¹ “Entendons par ce mot un attrait irrésistible vers le mal, où la volonté, toujours poussée par le désir du bonheur, croit trouver sa délectation, sa béatitude.” MESNARD. *Les Pensées de Pascal*. Pág. 150.

⁸² A história material do texto da qual nos valem está na introdução de Louis Lafuma, presente na edição de referência.

⁸³ “Concupiscence de la chair, concupiscence des yeux, orgueil, etc. Il y a trois *ordres de choses*. La chair, l'esprit, la volonté.” (grifo nosso).

⁸⁴ Esta caracterização aparece na definição que Mesnard apresenta do termo “ordem”, em seu sentido pascaliano: “celle d'un ensemble homogène et autonome, régi par des lois, se rangeant à un certain modèle, d'où dérive son indépendance par rapport à un ou plusieurs autres ordres.” MESNARD. *Le thème des trois ordres dans l'organisation des Pensées*. Pág. 463.

“ordem” em Pascal para dizer que não se trata aqui de seu sentido usual⁸⁵. O termo dá nome a um *liasse*, o primeiro da edição Lafuma, em que Pascal apresenta o plano da apologia, citando algumas das cartas que pretende escrever e caracterizando o cenário relativo à religião em seu tempo. Aparece também, de maneira análoga, em seus escritos matemáticos, porém em um contexto diferente, quando faz menção às “ordens numéricas”. Há ainda um outro uso comum no século XVII que se relaciona com a ordenação social, uma acepção mais política do que matemática, que divide os homens em ordens de acordo com a importância social de suas atribuições ou dos cargos nobiliárquicos que possuem⁸⁶.

Quando fala das três ordens, Pascal parece querer fazer ecoar um pouco de cada um desses sentidos sem que qualquer um deles seja exatamente o pretendido. O movimento é semelhante ao que faz em vários outros casos. Parte de uma consideração bíblica, com um importante valor na esfera da teologia, para estabelecer sua ressignificação à luz das temáticas e dos problemas de seu tempo. Nisso, têm importante papel tanto a matemática quanto a questão social. As ordens em Pascal guardam algo dos esquemas ascensionais, da classificação, da gradação e da hierarquia, mas vão além de uma aplicação pontual, adquirindo um valor que nos parece, concordando com Mesnard, estruturante de toda a apologia.

O mais importante no fragmento 933/460, que agora retomamos, é a associação das ideias de “ordem” e “coisa”. A passagem das concupiscências de João às “três ordens de coisas” é o que de fato é novo em Pascal e que permite supor um alcance ontológico para a doutrina das três ordens. Carraud observa que o que antes era um princípio para a interpretação do mundo baseado em uma teoria acerca do pecado, ou seja, de foco exclusivamente moral, ganha amplitude ao ser lido como um princípio de classificação de

⁸⁵ MESNARD. *Le thème des trois ordres dans l'organisation des Pensées*. Pág. 463-464.

⁸⁶ MAGNARD, Pierre. Les <<trois ordres>> selon Pascal. In: *Revue de Métaphysique et de Morale: Les <<trois ordres>> de Pascal*. n° 1/1997. Pp. 3-17. Paris: PUF, 1997. Pág. 4.

todas as coisas, segundo seus modos próprios de objetividade⁸⁷. Quer dizer, além da conotação moral, as concupiscências como uma referência para a ação, a doutrina das três ordens se transforma em uma espécie de unidade de medida, de critério de demarcação para todos os aspectos das vivências humanas. Delimita as categorias fundamentais da estrutura do mundo, de tudo que existe, e, claro, do conhecimento como parte desse todo.

Pascal continua o fragmento fazendo menção a uma espécie de tipologia dos homens, de acordo com a ordem que governa os seus desejos: “Os carnais são os ricos, os reis. Eles têm por objeto o corpo. Os curiosos e os instruídos, estes têm por objeto o espírito. Os sábios têm por objeto a justiça.”⁸⁸ A caracterização da ordem da carne como sendo aquela que orienta ricos e reis toma o corpo em uma concepção que é diferente da perspectiva bíblica, exemplificando o que comentamos anteriormente, da ressignificação à luz de seu tempo⁸⁹. O que está em jogo na tradição interpretativa acerca daquilo a que João se refere quando fala da concupiscência da carne — ao menos esta com a qual Pascal tem traços claros de filiação e afinidade, a saber, Agostinho e Jansenius — são os prazeres sensuais. Nas *Confissões*, por exemplo, Agostinho conta que mesmo após a conversão “sobrevivem ainda na minha memória, sobre a qual longamente falei, as imagens daqueles prazeres, agravados pelo costume.”⁹⁰ Comenta que quando acordado essas imagens não são suficientemente fortes para se impor à sua vontade, mas suplica para que Deus afaste sua alma das concupiscências quando está dormindo: “Que ela no sono, estimulada por baixas

⁸⁷ “La transformation des trois concupiscences johanniques en <<trois ordres de choses>> (§933), c'est-à-dire le renversement de l'interprétation du monde selon une triple théorie du péché, élaborée par une tradition ininterrompue de saint Augustin à Jansénius, au profit d'une triple inspection des choses selon leur mode d'objectité propre, constitue une remarquable innovation pascalienne, dont on a pu dire qu'elle lui faisait échapper au <<rétrécissement de Port-Royal>>.” CARRAUD. *Des concupiscences aux ordres des choses*. Pág. 41-42.

⁸⁸ “Les charnels sont les riches, les rois. Ils ont pour objet le corps. Les curieux et savants, ils ont pour objet l'esprit. Les sages, ils ont pour objet la justice.”

⁸⁹ Quando dizemos isso estamos mais do que concordando com Mesnard, chega a ser quase uma citação literal: “Mais il y a plus: Pascal a repensé la tradition à la lumière de la philosophie de son temps.” *Le thème des trois ordres dans l'organisation des Pensées*. Pág. 468.

⁹⁰ AGOSTINHO. *Confissões*. Livro X, cap. 30. Pág. 297.

imaginações que desenfreiam os instintos carnis, não cometa certas obscenidades, e muito menos venha a consentir nelas.”⁹¹ Em Pascal, embora se valha dos mesmos termos, é bastante diferente. Ele não está interessado em simplesmente repetir a tradição e tem em Descartes um interlocutor inevitável, que adquire um papel fundamental nesse desvio. O termo que nomeia a ordem, “carne”, desaparece já na caracterização, sendo substituído por “corpo”, e onde se lê “corpo” podemos sugerir que se entenda, cartesianamente, “extensão”. Então, além dos prazeres, elemento também bastante característico na figura que Pascal elege como espécie de tipo ideal dos carnis, os reis, está em jogo a ideia de posse. O fato de possuir, de ser dono das coisas, é definidor da primeira ordem. Possuir bens, para Pascal, não acrescenta nada à segunda ordem, à ordem do espírito, mas torna o homem em sua dimensão corporal mais forte. A posse material de bens é vista como elemento de distinção, como detentora da capacidade de particularizar seus donos, como bem aponta Carraud⁹². No que toca às relações sociais, observação que fizemos ao abordar o termo “ordem”, de novo aqui se nota o olhar atento de Pascal, que percebe a gratuidade com a qual se toma por grandes homens os ricos e os reis.

Entre aqueles que têm por objeto o espírito, Pascal destaca os curiosos e os “*savants*”, termo que pode significar “instruídos”, “estudiosos”, “sabedores”, no sentido de serem detentores de um saber parcial, em oposição ao “sábio”, tradução adequada para o termo “*sage*” que aparece na sequência do fragmento. O aspecto característico desses que assim se orientam é a centralidade que atribuem à razão e o valor que dão a ela. É assim que Pascal lê Descartes, como alguém que aprofunda demais as ciências⁹³ porque se perde na curiosidade, concupiscência do espírito. Mas, sem dúvida, ele, contra quem a temática das três ordens acaba por se voltar, tem forte influência na maneira como Pascal pensa as

⁹¹ AGOSTINHO. *Confissões*. Livro X, cap. 30. Pág. 298.

⁹² CARRAUD. *Des concupiscences aux ordres des choses*. Pág. 51.

⁹³ “Écrire contre ceux qui approfondissent trop les sciences. Descartes.” (553/76).

ordens. Primeira e segunda ordens são uma variação do que representam extensão e pensamento em Descartes. Em *Pascal et la philosophie*, Carraud insiste na aproximação entre Descartes e Pascal, mostrando que uma série de fragmentos têm clara inspiração cartesiana e que tantos outros têm ao menos um início cartesiano, embora depois se voltem contra aquele que os inspirou. Voltaremos à relação entre os dois autores quando tratarmos do discurso do espírito. Por ora, é suficiente entendermos o que é que representa a concupiscência do espírito e que a geometria se caracteriza por ser a mais alta elaboração do homem, na esfera da segunda ordem.

Pascal se refere à terceira ordem no fragmento 933/460 como sendo a ordem da vontade. Serve para uma primeira caracterização do que ele entende como sendo a esfera que supera a dualidade extensão/pensamento, manifestada nas duas primeiras ordens. Para ele a vontade supera as potencialidades da razão, caracterizando-se como o que há de mais grandioso no homem. Diferente das outras duas ordens, a vontade estabelece um paralelo com a ideia de infinito. No entanto, esse não é o termo utilizado no fragmento 308/793, onde ele parece realizar uma espécie de aplicação de suas considerações mais gerais. Lá, o termo utilizado é “caridade”. Por que há essa variação dos termos na terceira ordem? Embora sejam diferentes, é preciso estabelecer um quadro semântico que agrupe as variações preservando a definição de ordem apresentada por Mesnard: “um conjunto homogêneo e autônomo, regido por leis, concordando em um certo modelo de onde deriva sua independência em relação a uma ou às outras duas ordens.”⁹⁴ Assim, a terceira ordem fica caracterizada como sendo o campo da sabedoria, da moral e da abertura para o sobrenatural. Os termos empregados são “vontade”, “caridade” e “coração”, com nuances de significado que formam a complexa trama desta ordem que se mostra como sendo a

⁹⁴ “une notion assez particulière à Pascal, celle d'un ensemble homogène et autonome, régi par des lois, se rangeant à un certain modèle, d'où dérive son indépendance par rapports à un ou plusieurs autres ordres.” MESNARD. *Le thème des trois ordres dans l'organisation des Pensées*. Pág. 463.

instância da possibilidade do contato do homem com Deus, feita a ressalva de que só pela vontade de Deus esse contato pode se efetivar. Quando Pascal diz que “Os sábios têm por objeto a justiça”⁹⁵, aponta para a questão moral, em um contexto de terceira ordem. Daí, podemos concluir que a justiça não tem qualquer relação com a ordem do espírito, quer dizer, não pode ser consequência de um cálculo racional.

A terceira ordem caracteriza-se pela abertura, tanto no aspecto das escolhas, quanto da possibilidade de ação da graça de Deus. Aos olhos de Pascal, está interdita a possibilidade de se fundar a moral por um movimento da razão, pelo fato de que opera-se no registro errado, por meio da ordem do espírito. Ao pensar na moral, há terreno para a liberdade, embora a corrupção da terceira ordem instaure, da perspectiva do cristianismo, a necessidade de o homem decaído seguir a moral cristã.

A vontade é essa capacidade infinita que não cessa de perseguir alguma coisa, que coloca o homem em um estado de busca permanente. Pascal diz que

existem dois princípios que dividem as vontades dos homens: a cupidez e a caridade. Não é que a cupidez não possa existir junto com a fé em Deus e que a caridade não exista com os bens da terra, mas a cupidez se serve de Deus e goza do mundo, e a caridade faz o contrário. Ora, o fim último é o que dá o nome às coisas.⁹⁶ (502/571)

Enquanto a vontade exerce o papel de abertura para Deus – realizar o fim para o qual se propõe, quer dizer, gozar de Deus e se servir do mundo – recebe o nome de “caridade”. Ao contrário, quando se manifesta corrompida, em uma perspectiva que atende aos desejos do amor de si, ou seja, quando o fim último é outro, Pascal fala em cupidez, termo que ele usa pouco. Já o termo “vontade” responde à necessidade de falar com os libertinos, é um termo presente em Agostinho e em Descartes, de longa cidadania filosófica, que não tem o peso da referência religiosa como se dá com o termo “caridade”. Ao falar em “caridade”, Pascal

⁹⁵ “Les sages, ils ont pour objet la justice.” (933/460).

⁹⁶ “Car il y a deux principes qui partagent les volontés des hommes: la cupidité et la charité. Ce n'est pas que la cupidité ne puisse être avec la foi en Dieu et que la charité ne soit avec les biens de la terre, mais la cupidité”.

pressupõe a conversão e o papel da terceira ordem na atribuição de unidade e de coerência ao homem, enquanto que “vontade” aponta mais para as possibilidades que a terceira ordem garante. Mais do que a carne ou o espírito, é a vontade a faculdade essencial do homem em sua relação com Deus. Ela é quem decide o lado que se toma na grande bifurcação da vida: voltar-se para Deus ou voltar-se para o mundo.

Há ainda um outro termo que se refere à terceira ordem, que é “coração”. Torna clara uma dimensão desta esfera que é preciso salientar: aqui não se trata de conhecer mas sim de amar. Gouhier dedica um capítulo de seu livro *Blaise Pascal: conversão e apologética*⁹⁷ ao termo, analisando suas diferentes acepções. Ora sinônimo de fé, ora sinônimo de vontade, por vezes relacionado à questão epistêmica como complemento ao papel desempenhado pela razão. O interesse de Gouhier é buscar um sentido primordial para o termo, a partir do qual suas variações adquiram significado. A fonte onde ele vai buscar esse sentido é uma passagem dos *Salmos*, que diz “Inclina o meu coração a teus testemunhos, e não à cobiça.”⁹⁸ A súplica estabelece uma relação direta com a questão da “conversão verdadeira” que não se dá pela razão, mas pela vontade — terceira ordem entendida em suas várias possibilidades. Trata-se da graça de Deus, que se efetua no homem por meio do coração: “É o coração que sente a Deus e não a razão. Eis o que é a fé. Deus sensível ao coração, não à razão.”⁹⁹ (424/278). Há, portanto, uma diferença essencial entre o convertido, que Gouhier identifica na passagem que se segue como o “coração novo”, e o não convertido, a quem ele se refere como o “velho homem”:

Logo, Pascal deve falar de um coração que é a um só tempo o mesmo e não o mesmo: o “coração novo”, por certo, não é o coração do “velho homem” e contudo resta entre eles a identidade própria a toda metamorfose: no vocabulário do convertido que é Pascal, “coração” designa uma disposição a amar, aqui, ao próprio eu e aos bens deste mundo, lá a Deus, Soberano Bem que elimina todos os

⁹⁷ GOUHIER. *Blaise Pascal: conversão e apologética*. Capítulo 3 - Do “coração”. Págs. 85-111.

⁹⁸ Salmos 119, 36.

⁹⁹ “C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi. Dieu sensible au cœur, non à la raison.”

outros; mas essa diversidade dos fins é tão radical que implica uma diferença de origem: o primeiro amor é natural, o segundo tem uma causa sobrenatural.¹⁰⁰

A conversão é, de fato, o único meio de se desviar do caminho natural da concupiscência, marcada pelo amor às coisas do mundo e pelo amor-de-si. Por isso a doutrina das três ordens adquire um aspecto tão central no pensamento pascaliano, ao destacar o coração como o componente humano que permite a intervenção do Sobrenatural, como bem observa Pondé quando se refere à “insuficiência como abertura para o Sobrenatural, ou ‘necessidade’ ontológica de Deus”¹⁰¹. A variação dos termos “vontade”, “caridade” e “coração” se inscreve nessa “diversidade dos fins que dá nome às coisas” a que se refere Gouhier, explícita no fragmento 502/571¹⁰². “Vontade”, “caridade”, “coração”, “cupidez” e “orgulho” referem-se a uma mesma instância, variando de acordo com o fim para o qual a terceira ordem aponta em cada um desses casos. A variação responde também às diferentes estratégias de convencimento, como lembra Mesnard, falando da mudança de estilo que Pascal e Arnauld acabam por operar nos textos escritos em torno de Port-Royal: “Eles precisam se adaptar aos espíritos de seus leitores. Sua referência é o homem.”¹⁰³ O uso, por exemplo, do termo “vontade” amplia a possibilidade de diálogo com o público que Pascal tem em mente para a apologia. Já o termo “coração” cumpre a função de atentar para o tipo de potencialidade que está em jogo, evidenciando a ação de amar. Quando a conversão possibilita se referir à terceira ordem como “caridade” quer dizer que o homem e o mundo deixam de ser o objeto desse amor como se houvesse uma coincidência entre a sua vontade, que se aniquila, e a vontade de Deus. O importante aqui é ressaltar que como

¹⁰⁰ GOUHIER. *Blaise Pascal: conversão e apologética*. Pág. 91.

¹⁰¹ PONDÉ. *O homem insuficiente*. Pág. 22.

¹⁰² “Or la dernière fin est ce qui donne le nom aux choses; tout qui nous empêche d'y arriver est appelé ennemi.”

¹⁰³ “Au contraire, Arnauld et Pascal se trouvent, du fait de la polémique, dans l'obligation de convaincre. Il leur faut s'adapter aux esprits des lecteurs. Leur référence est l'homme.” Pág. 254-255. MESNARD, Jean. *Jansénisme et littérature*. In: *La culture du XVIIème. siècle: enquêtes & synthèses*. Paris: PUF, 1992. Pág. 248-261.

consequência da queda o homem dá às costas para Deus, voltando-se para o mundo. O orgulho, concupiscência da terceira ordem, é, antes de qualquer coisa, recusa do amor de Deus que se manifesta como amor-de-si. Convém lembrar da crítica que Pascal faz às consequências da perspectiva estoica, quando da apresentação de Epiteto na *Conversa*. Tem-se como desdobramento daquela posição que Pascal teria como a típica moral dos filósofos, em que a vontade é capaz de se alinhar por si só aos desígnios de Deus: “Nesta perspectiva, o exercício pleno da vontade é o lugar do maior deleite do homem, que se compraz em si mesmo. A vontade se fecha em si, ela é seu próprio fim. (...) esta moral não passa de uma forma de concupiscência: a da posse de si e do deleite em si.”¹⁰⁴ Epiteto teria razão se a vontade fosse de fato autônoma, e, então, o homem virtuoso teria razão em orgulhar-se de si. No entanto, a perspectiva de Pascal é outra. Enquanto para os estoicos a virtude reside na posse de si, por meio de um controle da vontade, em Pascal a vontade precisa se submeter, sendo a virtude resultado do movimento contrário, de um despojamento de si.

Como já adiantamos, o fragmento 308/793 complementa a compreensão das três ordens. Mesnard e Carraud concordam quanto ao alcance mais restrito deste fragmento. Mesnard fala em “significação pontual”¹⁰⁵, enquanto Carraud fala em uma “aplicação particular”¹⁰⁶ do que se apresenta no 933/460. Todavia, no que diz respeito à incomensurabilidade entre as ordens, o fragmento 308/793 é ainda mais claro. Já de saída Pascal afirma: “A distância infinita entre os corpos e os espíritos figura a distância

¹⁰⁴ BIRCHAL, Telma. “La vraie morale se moque de la morale”: questões éticas em Pascal. In: *Kriterion*. Belo Horizonte, v. 106, pp. 60-76, 2002. Pág. 71.

¹⁰⁵ “Dès le départ, nous avons dû mettre en relief la signification ponctuelle de *P* et la très large portée de *C*.” MESNARD. *Le thème des trois ordres dans l'organisation des Pensées*. Pág. 467. O comentador utiliza *P* (Provas de Jesus Cristo) se referindo ao fragmento 308/793 e *C* (concupiscências) ao fragmento 933/460.

¹⁰⁶ “Il est vrai que le § 308 n'a plus <<l'ampleur et la complexité>>, la fonction programmatique et surtout le caractère de problème formalisé du § 933; mais reste que leur parallélisme et leur complémentarité sont évidents: le § 308 constitue une <<application particulière>> du § 933, ou sa réécriture explicitement christologique.” CARRAUD. *Des concupiscences aux ordres des choses*. Pág. 64.

infinitamente mais infinita entre os espíritos e a caridade, porque esta é sobrenatural.”¹⁰⁷ O ponto aqui é mostrar que não há medida comum entre as ordens, trata-se de três gêneros diferentes de coisas. Mesnard mostra que há três aspectos fundamentais no estatuto das três ordens: o primeiro é antropológico e diz respeito ao esgotamento da totalidade do ser humano, na partição entre carne, espírito e vontade — esse ponto é fundamental no confronto com a filosofia cartesiana, posto que nega a suposição da suficiência de qualquer faculdade humana, caracterizando o homem como um composto disforme dessas três instâncias; o segundo aspecto é ontológico, que fica evidente na leitura dos dois fragmentos que utilizamos, concordando com o comentador, para explicar a incomensurabilidade, quer dizer, a leitura das três ordens não pode se limitar ao alcance de uma explicitação dos elementos formadores do homem, é preciso lê-las à luz de uma significação mais ampla, que ultrapassa o homem e, por isso, o compreende — à primeira ordem se aplica tudo que é extenso, à segunda, o que se refere ao pensamento, e a terceira representa o dinamismo da vontade, geradora do movimento; o terceiro aspecto é axiológico, tematizado na caracterização dos tipos e a enumeração dos objetivos por eles perseguidos¹⁰⁸. A apresentação dos aspectos implicados na doutrina das três ordens torna evidente a importância destes fragmentos no conjunto da apologia e do pensamento pascaliano como um todo. O que enseja a formulação da tese de Mesnard, que afirma que esses fragmentos podem servir como uma espécie de princípio geral para a interpretação dos *Pensamentos*, e que, por extensão, alçamos aqui a eixo para a compreensão da linguagem.

Para passar a este ponto, cumpre antes notar que, na sequência do fragmento, Pascal toma Jesus Cristo como exemplo de sabedoria, esta sabedoria que se constitui por

¹⁰⁷ “La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité, car elle est surnaturelle.”

¹⁰⁸ MESNARD. *Le thème des trois ordres dans l'organisation des Pensées*. Pág. 470-471.

um movimento da terceira ordem. Na sua condição de filho de Deus, não lhe importavam nem as posses e nem a ciência, porque nele não reinavam as concupiscências. Na terceira ordem sua vontade não se corrompe em orgulho, quando o amor-de-si é evitado por essa comunhão com o Sobrenatural. Trata-se do reverso da centralidade do “eu”. Jesus Cristo é a figura que melhor representa a santidade, a humildade, a ausência de pecado, enfim, o que caracteriza a terceira ordem em sua forma não corrompida: a caridade. Segue-se a isso a conclusão do fragmento que reitera a diferença radical entre as ordens: “De todos os corpos juntos não se poderia conseguir um pensamentozinho. Isto é impossível e de outra ordem. De todos os corpos e espíritos não se poderia tirar um movimento de verdadeira caridade, isto é impossível, e de uma outra ordem sobrenatural.”¹⁰⁹ (308/793). A impossibilidade que o fato das ordens serem incomensuráveis assinala é a de geração, quer dizer, corpo não produz pensamento e pensamento não produz caridade. São registros absolutamente distintos. O que não quer dizer que o homem, esse ser fortemente marcado pela ausência de natureza e de lugar no universo, não habite, concomitantemente, as três ordens, que são, na verdade, seus elementos constitutivos.

Mesnard tem ainda outros argumentos para justificar a centralidade da doutrina das três ordens. Sua proposta é mostrar como as três ordens iluminam outros pontos dos escritos de Pascal¹¹⁰. São vários os momentos em que se veem claramente as três ordens desempenhando um papel fundante. Mesnard elenca alguns desses momentos¹¹¹, vejamos:

1) a antropologia da miséria e da grandeza pode ser lida como manifestação da primeira e

¹⁰⁹ “De tous les corps ensemble on ne saurait en faire réussir une petite pensée. Cela est impossible et d'un autre ordre. De tous les corps et esprits on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité, cela est impossible, et d'un autre ordre surnaturel.”

¹¹⁰ “On montrera d'abord que certaines grandes notions des *Pensées* peuvent être mieux comprises si elles ont été situées par rapport au thème des ordres, qui les sous-tend implicitement: l'occasion nous a déjà été donnée d'en fournir la preuve à propos de <<misère et grandeur de l'homme.>>” MESNARD. *Le thème des trois ordres dans l'organisation des Pensées*. Pág. 479.

¹¹¹ MESNARD. *Le thème des trois ordres dans l'organisation des Pensées*. Pág. 478-481.

da segunda ordem¹¹², sendo que o reconhecimento da miséria por meio do pensamento, isto é, o que caracteriza a grandeza, é o que expressa o triunfo da segunda ordem sobre a primeira, como vimos tão bem expresso na ideia do “caniço pensante”. No entanto, convém sempre frisar que o paralelismo não é completo. Em Descartes, a extensão não é objeto de desejo, e mesmo Pascal se aproximando disso, quando caracteriza os ricos como carnisais, não extrai completamente da primeira ordem a dimensão sensitiva; 2) a noção de amor próprio ou amor-de-si, da qual já nos valem, é a expressão do orgulho, a concupiscência da terceira ordem, que, uma vez corrompida, manifesta-se também nas outras ordens, por exemplo, no desejo que se volta para a posse de bens materiais, ou na curiosidade em que se perdem os artífices das ciências. Embora tenhamos nos valido dessa ideia, ela não aparece nos dois fragmentos que versam sobre as três ordens (933/460 e 308/793)¹¹³; 3) o estatuto da imaginação, que Mesnard exclui facilmente do campo da terceira ordem, embora reconheça ser possível uma certa hesitação entre a classificação como sendo de segunda ou de primeira ordem. Acaba por concluir pela primeira, tendo em vista que mesmo um ato equivocado do espírito que busque atingir a verdade permanece sendo um ato do espírito, enquanto que a imaginação se caracteriza por não ter qualquer relação com a verdade, ficando mais próxima do hábito e do costume¹¹⁴ — veremos isso mais a fundo em outro momento, mas cabe aqui ressaltar que hábito e costume se aplicam sobre os corpos, fazem referência a atitudes maquinais, que não compreendem propriamente a participação da razão; 4) na “razão dos efeitos”, esse método que vimos colocado em prática na análise do *divertissement* e que visa partir dos efeitos para

¹¹² MESNARD. *Le thème des trois ordres dans l'organisation des Pensées*. Pág. 474.

¹¹³ Mesnard cita os fragmentos 617/492 e 978/100. MESNARD. *Le thème des trois ordres dans l'organisation des Pensées*. Pág. 479.

¹¹⁴ “L'esprit qui cherche la vérité, même lorsqu'il se trompe, demeure esprit. Mais le propre de l'imagination est de n'avoir aucune prise sur la vérité (44/82). Cette <<puissance trompeuse>> domine la raison de la même manière que la coutume; elle <<a établi dans l'homme une seconde nature>>: c'est-à-dire qu'elle s'inscrit dans les corps.” MESNARD. *Le thème des trois ordres dans l'organisation des Pensées*. Pág. 479.

encontrar as causas das opiniões do povo comum, da ciência dos filósofos céticos e dogmáticos, e da sabedoria dos cristãos, por meio de saltos que passam de uma perspectiva a outra. O que orienta o diagnóstico desse cenário e agrupa os homens em diferentes classes é a doutrina das três ordens, na medida em que lança luz sobre os princípios que regem cada uma das concepções; 5) por fim, o coração, que encontra seu lugar mais propriamente na terceira ordem. Os exemplos que Mesnard cita não abrangem a totalidade das implicações que a doutrina das três ordens tem no pensamento de Pascal. Por fim, ele conclui: “Estas análises poderiam se estender a outras noções. Chegaríamos sempre ao mesmo resultado. Não há tema algum nos *Pensamentos* que não possa se inserir neste das três ordens e em que não haja ganho na compreensão ao se estabelecer esta relação.”¹¹⁵ Daí nossa proposta de pensar a concepção pascaliana da linguagem à luz da doutrina das três ordens.

O suposto papel nuclear da doutrina das três ordens não é, como dissemos, consenso entre os comentadores. Carraud é o autor que mais fortemente recusa a interpretação de Mesnard, ainda que sua reflexão a tenha como uma importante referência, na medida em que concorda com ela em vários pontos. Entre as concordâncias está a enumeração dos três aspectos: antropológico, ontológico e axiológico¹¹⁶. A raiz de sua discordância está na intuição de que a classificação proposta por Pascal antes de sua morte, que deixa de lado o fragmento 933/460, permite concluir que as três ordens se situariam fora da apologia, em um momento em que a preocupação não é mais a conversão dos infiéis, mas sim a exposição de um importante ponto doutrinal do cristianismo.¹¹⁷

¹¹⁵ “Ces analyses pourraient s'étendre à d'autres notions. Nous arriverions toujours au même résultat. Il n'est pas de thèmes des *Pensées* qui ne puissent s'insérer dans celui des trois ordres et dont la compréhension ne gagne au rapport ainsi établi.” MESNARD. *Le thème des trois ordres dans l'organisation des Pensées*. Pág. 481.

¹¹⁶ CARRAUD. *Des concupiscences aux ordres des choses*. Pág 43.

¹¹⁷ “Pascal, au moment de la constitution des liasses, jugeait que ce que nous nommons par habitude <<les trois ordres>> devait appartenir à la fin de l'*Apologie*, non plus donc tant à l'apologétique proprement dite

Concordando com Martineau¹¹⁸, Carraud acredita que é possível afirmar que os fragmentos a respeito das três ordens tenham sido uns dos primeiros a serem escritos por Pascal¹¹⁹. Se aparentemente esse dado serve para justificar a interpretação de Mesnard, Carraud contra-argumenta dizendo que a função principal do fragmento 933/460 é a de denunciar o orgulho, o que impede a possibilidade de classificá-lo dentro do *liasse* XXIII - *Provas de Jesus Cristo*.¹²⁰ Trilhando um caminho interpretativo bastante particular, Carraud conclui: “O conteúdo teológico positivo das proposições que constituem o §933 e seu caráter de meditação ‘joânico-paulina’ [*johanno-paulinienne*] impedem que se veja aí uma estrutura essencial da apologia, suscetível de organizá-la fundamentalmente.”¹²¹ Ainda que faça considerações importantes e reconheça o paralelismo e complementaridade entre os fragmentos 933/460 e 308/793, Carraud tira conclusões muito fortes daquilo que se apresenta como sendo apenas a metade do argumento. A classificação do 308/793 no *liasse* XXIII - *Provas de Jesus Cristo* parece também autorizar que se pense que o seu conteúdo tem por objetivo ser parte constitutiva da apologia, o que parece contradizer a maneira radical como ele aparta as três ordens desse conjunto. De todo modo, consideramos que se apegar ao fato de estar ou não no projeto da apologia escapa da questão de fundo, que é saber se as três ordens exercem um papel estruturante no pensamento de Pascal.¹²²

qu'à ce qui lui succède, c'est-à-dire à tout ce qui constitue déjà un exposé effectif de la doctrine chrétienne, voire une méditation sur le Christ lui-même. (...) C'est dire de nouveau que *les trois ordres de choses*, quelle qu'en soit la formalisation de l'écriture, dictent moins des systematicités à l'apologétique qu'is n'anticipent un point essentiel de la doctrine chrétienne.” CARRAUD. *Des concupiscences aux ordres des choses*. Pág 64-65.

¹¹⁸ PASCAL, Blaise. *Discours sur la religion et sur quelques autres sujets*. Restituídos e publicados por Emmanuel Martineau. Paris: Fayard/Armand Colin, 1992.

¹¹⁹ “On peut penser que les § 933 et 308 constituent un des premiers ensembles rédigés (1655 peut-être) de ce qui eût dû devenir l'*Apologie*.” CARRAUD. *Des concupiscences aux ordres des choses*. Pág 64.

¹²⁰ CARRAUD. *Des concupiscences aux ordres des choses*. Pág 65.

¹²¹ “Le contenu théologique positif des propositions qui constituent le § 933 et leur caractère de méditation johanno-paulinienne empêchent donc d'y voir une structure essentielle de l'*Apologie*, susceptible de l'organiser fondamentalement.” CARRAUD. *Des concupiscences aux ordres des choses*. Pág 65.

¹²² De acordo com a linha que adotamos podemos inferir que Carraud se utiliza de elementos externos aos *Pensamentos*. Fato este absolutamente compreensível, sobretudo se lembrarmos os motivos que nos fazem evitar a noção de “obra”. No entanto, a sua abordagem tem a intenção de estabelecer dentro desse conjunto de fragmentos uma “obra”, propriamente, o que nos parece ser o motivo pelo qual ele se refere à apologia

Por fim, no que toca à doutrina das três ordens, nos parece muito claro que o plano da apologia compreende passar pelas esferas da carne, do espírito e da caridade, levando em conta os aspectos já apontados por Mesnard: antropológico, ontológico e axiológico. Essa temática se desdobra em diferentes planos, observada em uma série de tópicos do texto. Como exemplo podemos citar a consideração das características e potências do homem, o movimento de recusa de tudo aquilo que provém da posse dos bens materiais, a razão que em sua finitude precisa se submeter, a terceira ordem como elemento que faz a interseção entre as esferas natural e sobrenatural, e o reconhecimento da perspectiva que orienta seus interlocutores. Assim, o fragmento 808/245 nos parece absolutamente coerente com esse movimento mais amplo de composição da apologia, e fundamental na defesa da centralidade das três ordens, inclusive, contra os argumentos de Carraud:

Há três modos de se crer: a razão, o costume, (a) inspiração. A religião cristã, única a ter razão, não admite como seus verdadeiros filhos aqueles que crêem sem inspiração. Não que ela exclua a razão e o costume, ao contrário; mas é preciso abrir a mente para as provas, confirmar-se pelo costume, mas oferecer-se pelas humilhações às inspirações, únicas que podem produzir o verdadeiro e salutar efeito, *ne evacuetur crux Christi*.¹²³

Os modos de crer correspondem exatamente à demarcação que estabelece a doutrina das três ordens e estão todos eles contemplados pela apologia. Embora a religião cristã considere indispensável a crença por inspiração, ela valoriza os ritos, e, como diz Pascal,

sempre em itálico e começando por maiúscula — ou seja, ele separa o que lhe parece fazer parte do projeto inicial da *Apologia*, de tudo aquilo que, embora exerça um fim apologético, escapa ao seu propósito. É diferente da nossa perspectiva de estabelecer linearidades discursivas coerentes, as linguagens, sem que com isso pretendamos restituir o que foi fragmentado ou desfazer o que parece ter certa unidade. A leitura de Carraud se alinha à proposta de edição dos *Pensamentos* de Martineau, que visa recuperar unidade perdida do texto. Nós preferimos nos guiar dentro desse emaranhado de fragmentos e passagens tendo em vista a articulação de seus principais conceitos e noções, de maneira que uns sirvam para esclarecer os outros, partindo da ideia de que há ao menos algum elemento comum ao conjunto de fragmentos que constituem os *Pensamentos*, que é a inquietação essencial que motiva a sua escrita. Assim como faz Mesnard, quando coloca as três ordens em perspectiva com diversos outros pontos do texto.

¹²³ “Il y a trois moyens de croire: la raison, la coutume, (!)inspiration. La religion chrétienne qui seule a la raison n'admet point pour ses vraies enfants ceux qui croient sans inspiration. Ce n'est pas qu'elle exclue la raison et la coutume, au contraire; mais il faut ouvrir son esprit aux preuves, s'y confirmer par la coutume, mais s'offrir par les humiliations aux inspirations, qui seules peuvent faire le vrai et salutaire effet, *ne evacuetur crux Christi*.” A citação é de 1º Cor. 1,17: “A fim de que não seja inútil a cruz de Cristo.”

“não exclui a razão e o costume”, ainda que a “conversão verdadeira”¹²⁴ só se dê pela graça de Deus. Pascal leva tudo isso em conta, mas acentua o papel do coração, o que problematiza a eficácia de uma apologia. Entretanto, o que possibilita a Pascal contrariar um pressuposto teológico tão fundamental é a compreensão da incomensurabilidade das três ordens. Elas fazem Pascal admitir que há diferentes modos de obtenção e manutenção de crenças, ainda que só por meio de uma delas se realize o destino do homem, aquela do verdadeiro cristão. Como a visada da apologia é, primeiro, abalar a indiferença dos infiéis para depois fazer valer as verdades do cristianismo, Pascal traça estratégias que permitam atacar o adversário em todas as frentes. É um pouco do que veremos ao tratar dos métodos, já antecipando a próxima seção:

Donde parece que, seja o que for aquilo que se pretende persuadir, é preciso levar em consideração a pessoa a quem se quer fazê-lo, de quem é preciso conhecer o espírito e o coração, que princípios ela aceita, de que coisas gosta; e em seguida observar, na coisa de que se trata, quais relações ela tem com os princípios aceitos, ou com os objetos deliciosos pelos encantos que se lhe dá.¹²⁵

Portanto, uma vez que a apologia mira nas três direções, de acordo com os hábitos, o espírito e o coração de seu interlocutor, podemos supor que: 1) é naquilo que ele chama de “preparar a máquina”¹²⁶, um ato que tem a função propedêutica de “remover os obstáculos” do hábito e do costume, e com isso desviá-los para ações que propiciem a busca de Deus, que ele trabalha a primeira etapa da crença pelo costume; 2) assim, incentiva que se busque a Deus pela razão, de forma que a consciência da grandeza e da miséria iluminem a sua impotência no que toca à fundamentação da ciência e da moral

¹²⁴ Expressão que tomamos de empréstimo de Gouhier, já citada quando fizemos a exposição da ideia de “coração”, no contexto da explicação da terceira ordem.

¹²⁵ “Il paraît de là que, quoi que ce soit qu'on veuille persuader, il faut avoir égard à la personne à qui on en veut, dont il faut connaître l'esprit et le cœur, quels principes il accorde, quelles choses il aime; en ensuite remarquer, dans la chose don il s'agit, quel rapport elle a avec les principes avoués, ou avec les objets délicieux par les charmes qu'on lui donne.” PASCAL. *OCJM*. Tomo III. Pág. 416. PASCAL. *A arte de persuadir*. Pág. 106.

¹²⁶ “Ordem. Depois da carta de que se deve buscar a Deus, fazer a carta de retirar os obstáculos, que é o discurso da Máquina, de preparar a Máquina, de procurar pela razão.” - “Ordre. Après la lettre d'ôter les obstacles qui est le discours de la Machine, de préparer la Machine, de chercher par raison.” (11/246).

impelindo o homem a se submeter à fé, de forma que o argumento da aposta surge como uma forma racional, pautada no cálculo de ganhos e perdas, como uma das maneiras que ele encontra de sensibilizar a razão para a busca da verdade da religião cristã; 3) é por meio da denúncia do orgulho e da tematização do amor que ele tenta explicar a gratuidade da fé, a crença por inspiração. Quer dizer, tudo parece intimamente articulado desde a proposição da apologia que, de fato, nos permite afirmar que as três ordens pairam sobre os *Pensamentos*. Na próxima seção veremos como se dão as implicações metodológicas dessa temática.

1.3 Métodos

A questão metodológica não adquire em Pascal o caráter central que tem nos escritos de Descartes. Todavia, é um tema importante, que acreditamos apresentar elementos que ajudam a pensar as variações discursivas. Tratar a questão no plural, “métodos”, já é uma maneira de se contrapor a Descartes, autor para quem havia apenas um método em torno do qual toda a ciência deveria ser reformada. A perspectiva pascaliana postula a necessidade de diferentes métodos, que parecem se vincular também aos diferentes níveis de experiência demarcados pelas três ordens.

Considerações interessantes a esse respeito foram feitas por Davidson, em seu artigo *O pluralismo metodológico segundo Pascal*¹²⁷. Nele o autor faz uma análise das diferentes tendências metodológicas em curso no texto pascaliano, partindo do emprego do método geométrico em seus textos científicos — geometria e física — variando para a aplicação dos métodos dialético e retórico nos textos em que a perspectiva cristã é

¹²⁷ DAVIDSON, Hugh. Le pluralisme méthodologique chez Pascal. In: *Méthodes chez Pascal*. Paris: PUF, 1979. Pág. 19-26.

predominante. Em linhas gerais, Davidson estabelece as grandes balizas que orientam as aplicações dos diferentes métodos. Para ele, Pascal “emprega métodos diversos e eles variam segundo a natureza e a complexidade daquilo que é o objeto de sua atenção”¹²⁸. Os métodos, portanto, se caracterizam por uma diferença fundamental nos princípios que os orientam: o método geométrico é regido pelo princípio da construção, observado no modo de proceder das matemáticas, que partem de noções simples que vão se articulando em uma cadeia de demonstrações; o método dialético, por sua vez, caracteriza-se pela ideia de unificação, uma vez que os dados operacionais mínimos não são conhecidos de saída, como no procedimento geométrico, e a clareza acerca da argumentação só se dá ao final do processo de comparação dos opostos; o método retórico, por sua vez, é caracterizado por Davidson como sendo regido pelo princípio da conversão, estratégia que entra em cena quando o propósito é atentar os infieis para a verdade do cristianismo.¹²⁹

Algumas dificuldades se impõem na suposição de um método retórico, conforme Davidson anuncia:

“Aqui há um ponto a ser sublinhado: para Pascal a retórica não é uma disciplina autônoma. Com ele, estamos longe do ecletismo e do pragmatismo ciceroniano, e mesmo da retórica aristotélica, que é uma disciplina independente uma vez que seu terreno próprio foi delimitado. Pascal pertence mais à família espiritual de Santo Agostinho e de Platão, que aceitam se utilizar da retórica com a condição de fazê-la depender estritamente da verdade, com V maiúsculo. A retórica de Pascal é então uma adaptação e um prolongamento de sua dialética.”¹³⁰

Ao que nos parece, Pascal conhece o potencial de convencimento da retórica e o acréscimo que ela pode representar no discurso, tendo em vista a eficácia. Elementos retóricos são muito frequentes nos *Pensamentos*, mas não acreditamos que seja possível isolá-los, ou

¹²⁸ “Pascal emploie donc des méthodes diverses, et elles varient selon la nature et la complexité de ce qui fait l'objet de son attention.” DAVIDSON. *Le pluralisme méthodologique chez Pascal*. Pág. 22.

¹²⁹ DAVIDSON. *Le pluralisme méthodologique chez Pascal*. Pág. 22-23.

¹³⁰ “Ici il y a un point à souligner: pour Pascal la rhétorique n'est pas une discipline autonome. Avec lui nous sommes loins de l'éclectisme et du pragmatisme cicéroniens, et même de la rhétorique aristotélicienne, qui est une discipline indépendante une fois que son terrain propre a été délimité. Pascal appartient plutôt à la famille spirituelle de saint Augustin et de Platon, qui acceptent d'utiliser la rhétorique à condition de la faire dépendre strictement de la vérité, avec V majuscule. La rhétorique de Pascal est donc une adaptation et un prolongement de sa dialectique.” DAVIDSON. *Le pluralisme méthodologique chez Pascal*. Pág. 21-22.

falar em um método retórico, como o próprio comentador reconhece. Nesse sentido, ficamos com suas considerações acerca do método geométrico e do método dialético. O uso da retórica nos parece mais uma necessidade contextual do que epistêmica, mais uma demanda de estilo e de adequação ao leitor do que de investigação, filiando-se à maneira elogiosa pela qual Pascal se refere aos textos de Montaigne.

À parte essa consideração, Davidson estabelece uma relação entre as ordens e os métodos, que é o que mais propriamente nos interessa. Os métodos, portanto, teriam uma ligação, ainda que indireta, com as ordens, na medida em que elas realizam cortes na realidade aos quais melhor correspondem certos atributos do homem. Para Pascal há uma diversidade na realidade que acarreta uma necessária pluralidade de princípios e métodos. Segundo Davidson: “às três realidades — corporal [1ª ordem], intelectual [2ª ordem] e espiritual [3ª ordem] — correspondem três faculdades de conhecer: os sentidos, o espírito e o coração.”¹³¹ Quer dizer, há uma variação necessária na escolha e aplicação dos métodos de acordo com o objeto e com o meio pelo qual o homem deve se orientar ao se colocar diante deste objeto, que se funda na doutrina das três ordens.

O paralelismo entre os métodos e as ordens, que passa pela demarcação das faculdades de conhecer — sentidos, espírito e coração — não é preciso. A articulação é transversal e não há limites bem demarcados. Quanto à primeira ordem, Pascal nos parece suficientemente cético para não atribuir aos sentidos qualquer papel referente à investigação da verdade. No entanto, a retórica parece um instrumento adequado de apelo à imaginação que, como vimos, melhor se aloca na ordem da carne, por sua associação com os costumes. Longe de se relacionar com a verdade, a ordem da carne pode ser uma importante via para o convencimento. Os métodos geométrico e dialético são mais fáceis

¹³¹ “Aux trois réalités: corporelle, intellectuelle et spirituelle, correspondent trois facultés de connaître: sens, esprit et cœur.” DAVIDSON. *Le pluralisme méthodologique chez Pascal*. Pág. 23.

de se relacionar com as ordens. Parecem variações pertinentes à ordem do espírito, que se explicam pelo par espírito de geometria e espírito de *finesse*, como formas de raciocínio. Quanto à terceira ordem, Pascal parece apontar para a Bíblia como um modelo. Foge da alçada humana, o coração sente, em seu sentido mais intuitivo e imediato, de forma que não há elaboração, não há reflexão que dê conta daquilo que a ultrapassa. Trabalharemos melhor essas ideias ao caracterizarmos os três níveis de linguagem. Por enquanto, convém examinar o opúsculo *Do espírito geométrico e da arte de persuadir*, texto que nos parece abordar questões mais propriamente relativas aos métodos.

1.3.1 *Do espírito geométrico*

“Podemos ter três objetivos principais no estudo da verdade: um, descobri-la quando a buscamos; outro, demonstrá-la quando a possuímos; o último, discerni-la do falso quando a examinamos.”¹³² Com essas linhas, Pascal abre a introdução ao opúsculo que se divide em duas partes. Dentre as três maneiras de o homem se relacionar com a verdade, ele faz a ressalva de deixar uma delas de lado em sua exposição: “Não falo do primeiro: trato particularmente do segundo, e ele inclui o terceiro.”¹³³ Sobre o primeiro, ele afirma que não há nada mais a dizer, identificando-o à análise feita pela geometria, modelo para os três registros. Trata-se aqui de uma verdade naturalizada, quer dizer, essa ressalva não se confunde com uma outra ressalva, feita no início da segunda parte do opúsculo, em que diz: “Não falo aqui das verdades divinas, que cuido para não submeter à arte de persuadir, pois elas estão infinitamente acima da natureza: só Deus pode colocá-las na

¹³² “On peut avoir trois principaux objets dans l'étude de la vérité: l'un, de la découvrir quand on la cherche; l'autre, de la démontrer quand on la possède; le dernier, de la discerner d'avec le faux quand on l'examine.” PASCAL. *OCJM: III*. Pág. 390. PASCAL. *A arte de persuadir*. Pág. 65.

¹³³ “Je ne parle point du premier; je traite particulièrement du second, et il enferme le troisième.” PASCAL. *OCJM: III*. Pág. 390. PASCAL. *A arte de persuadir*. Pág. 65.

alma, e pela maneira como lhe aprouver.”¹³⁴ Nesse primeiro momento Pascal se esforça em demarcar os limites aos quais irá se deter, em uma perspectiva que tenta não confundir as verdades conhecidas — geometria como melhor exemplo — e as verdades sobrenaturais da religião — para além do que se pode conhecer. Embora se esforce, logo em seguida ao abrir a primeira seção Pascal não escapa da analogia: a geometria, como a mais excelente ciência humana, produz demonstrações infalíveis porque observa a maneira de proceder do “verdadeiro método”¹³⁵, ainda que, como veremos adiante, ele não possa ser praticado. A dificuldade que se mostra já nas primeiras páginas do texto está no valor dessa “verdade”, que fica em uma esfera estritamente natural. Sua superação só se dará com o recurso às ideias de razão e coração, segunda e terceira ordens. De toda forma, o método verdadeiro, e impossível é o parâmetro pelo qual Pascal julga o valor do método geométrico, o limite da capacidade humana no que diz respeito ao conhecimento.

Em que consistiria, então, o “verdadeiro método”? Pascal apresenta de forma concisa: “definir todos os termos e provar todas as proposições.”¹³⁶ A impossibilidade de realizá-lo diz respeito ao alcance das palavras. Daí a necessidade de expor considerações que nos parecem fundamentais acerca de sua concepção de linguagem. Pascal estabelece uma distinção conceitual entre definição de nome e definição de coisa¹³⁷, sendo esta última a definição da essência ou da verdade da coisa. Ele trata apenas da primeira, por ser aquela da qual se vale a geometria. Consiste na imposição de nomes às coisas, sem que com isso se suponha estar assinalando a sua essência. As definições de nome são arbitrárias.

¹³⁴ “Je ne parle pas ici des vérités divines, que je n'aurais garde de faire tomber sous l'art de persuader, car elles sont infiniment au-dessus de la nature. Dieu seul peut les mettre dans l'âme, et par la manière qu'il lui plaît.” PASCAL. *OCJM: III*. Pág. 413. PASCAL. *A arte de persuadir*. Pág. 101-102.

¹³⁵ Termo que aparece duas vezes em seqüência, na primeira ocorrência se referindo ao procedimento geométrico (“parce qu'elle seule observe la véritable méthode”), na segunda em referência ao método impossível (“Cette véritable méthode, qui formerait les démonstrations dans la plus haut excellence”). PASCAL. *OCJM: III*. Pág. 391-393. PASCAL. *A arte de persuadir*. Pág. 68.

¹³⁶ “c'est-à-dire, en un mot, à définir tous les termes et à prouver toutes les propositions.” PASCAL. *OCJM: III*. Pág. 393. PASCAL. *A arte de persuadir*. Pág. 68.

¹³⁷ A tematização desta distinção tem início em: PASCAL. *OCJM: III*. Pág. 393. PASCAL. *A arte de persuadir*. Pág. 69.

Portanto, adquirem significado e relevância no interior de uma comunidade que compartilhe do seu significado. Assim, as definições de nome estão também livres da possibilidade de serem contraditas. Pascal diz: “as definições não são feitas senão para designar as coisas que se nomeiam, e não para mostrar a sua natureza”¹³⁸, enquanto as outras, as definições de coisa, seriam aquelas que não são “de modo algum livres, mas sujeitas à contestação”¹³⁹. Dessa maneira, Pascal aponta os limites da geometria, que se eleva sobre todos os outros métodos de investigação justamente por reconhecê-los. Os geômetras se restringem a utilizar as definições de nome, respeitando a existência de termos primitivos para os quais qualquer acréscimo, seja uma definição, seja uma explicação, não resultam em nenhum ganho operacional, no terreno da geometria: “Daí vem que, se essa ciência não define e não demonstra todas as coisas, é pela única razão de que isso nos é impossível.”¹⁴⁰

Embora reconheça a excelência do método geométrico, Bouchilloux mostra como Pascal limita o mérito à esfera humana, portanto, longe de qualquer perfeição, ocupando uma posição mediana: “Esta ordem [da geometria] é média porque consiste em um meio entre dois extremos: 1) definir todos os termos e demonstrar todas as proposições; 2) não definir nenhum termo e não demonstrar nenhuma proposição.”¹⁴¹ Assim, uma vez que as definições de nome têm por finalidade esclarecer e abreviar o discurso, a natureza da linguagem interdita a necessidade de definição dos termos, em dois casos: “1) os que são

¹³⁸ “Car les définitions ne sont faites que pour désigner les choses que l'on nomme, et non pas pour en montrer la nature.” PASCAL. *OCJM: III*. Pág. 398. PASCAL. *A arte de persuadir*. Pág. 76.

¹³⁹ “qui sont proprement des propositions nullement libres, mais sujettes à contradiction”. PASCAL. *OCJM: III*. Pág. 399. PASCAL. *A arte de persuadir*. Pág. 79.

¹⁴⁰ “De là vient que si cette science ne définit pas et ne démontre pas toutes choses, c'est par cette seule raison que cela nous est impossible.” PASCAL. *OCJM: III*. Pág. 400. PASCAL. *A arte de persuadir*. Pág. 80.

¹⁴¹ “Cet ordre est moyen parce qu'il consiste en un milieu entre deux extrêmes: 1) définir tous les termes et démontrer toutes les propositions; 2) ne définir aucun terme et ne démontrer aucune proposition.” BOUCHILLOUX, Hélène. *Pascal: la force de la raison*. Paris: J. Vrin, 2004. Pág. 39. A comentadora faz referência ao fragmento 199/72 onde Pascal estabelece a posição do homem no universo, também caracterizada por ser uma posição média. Trataremos essa questão quando passarmos do opúsculo para os *Pensamentos*.

unívocos em si mesmos, sem ter a menor necessidade de esclarecimento suplementar; 2) os que não podem ser definidos sem que sua definição provoque mais confusão que a ausência de definição”¹⁴². São dois os tipos de exemplo que Pascal dá de termos indefiníveis. No âmbito da ciência, propriamente, Pascal fala da impossibilidade de se definir “espaço”, “tempo”, “movimento”, “número” e “igualdade”, “porque esses termos designam tão naturalmente as coisas que eles significam, para quem entende a língua, que o esclarecimento que se quisesse dar traria mais obscuridade do que instrução.”¹⁴³ Daí, por uma relação de analogia, ele diz ser absurdo que se tente definir “homem” e “ser”.

Uma nova dificuldade se impõe, à luz da relação com Descartes. Como entender o sentido desse “designam tão naturalmente as coisas”? A referência à natureza aparece diversas outras vezes. Em uma delas, quando Pascal tenta mostrar em que a geometria fica a dever ao “verdadeiro método”, diz: “Ela não define tudo e não prova tudo, e é nisso que ela lhe é inferior; mas não supõe senão coisas claras e constantes pela luz natural, e é por isso que é perfeitamente verdadeira, sendo sustentada na falta do discurso pela natureza.”¹⁴⁴ Uma outra, na sequência da afirmação de que é impossível demonstrar tudo: “Mas, como a natureza fornece tudo aquilo que essa ciência não dá, sua ordenação da verdade não oferece uma perfeição mais que humana, mas tem toda aquela a que os homens podem chegar.”¹⁴⁵ As passagens se completam e apontam para algo que é preciso esclarecer.

¹⁴² “1) ceux qui sont univoques d'eux-mêmes, sans avoir le moindre besoin d'éclaircissement supplémentaire; 2) ceux qui ne sauraient être définis que leur définition ne provoque plus de confusion que leur absence de définition, étant donné que toute définition implique qu'on substitue mentalement l'explication du terme défini au terme défini et que cette explication fait nécessairement appel à d'autres termes dont la signification doit être plus claire que celle du terme à définir.” BOUCHILLOUX. *Pascal*. Pág. 43.

¹⁴³ “parce que ces termes-là désignent si naturellement les choses qu'ils signifient à ceux qui entendent la langue que l'éclaircissement qu'on en voudrait faire apporterait plus d'obscurité que d'instruction.” PASCAL. *OCJM: III*. Pág. 396. PASCAL. *A arte de persuadir*. Pág. 73.

¹⁴⁴ “Il ne définit pas tout et ne prouve pas tout, et c'est en cela qu'il lui cède; mais il ne suppose que des choses claires et constantes par la lumière naturelle, et c'est pourquoi il est parfaitement véritable, la nature le soutenant au défaut du discours.” PASCAL. *OCJM: III*. Pág. 395. PASCAL. *A arte de persuadir*. Pág. 72.

¹⁴⁵ “Mais comme la nature fournit tout ce que cette science ne donne pas, son ordre à la vérité ne donne pas une perfection plus qu'humaine, mais il a toute celle où les hommes peuvent arriver.” PASCAL. *OCJM: III*. Pág. 400. PASCAL. *A arte de persuadir*. Pág. 80-81.

Parece haver uma oscilação entre as ideias de “definição” e “designação”. Por “definição” Pascal está entendendo o resultado de uma elaboração do homem. À escolha arbitrária de um nome que, daí em diante, terá um vínculo contextual com a coisa referida, embora não haja de fato comunidade entre o nome e a coisa, ele atribui a classificação de “definição de nome”. “Par”, por exemplo, é uma “definição de nome”, que ocupa o lugar da ideia “divisível por dois”. Por sua vez, a “definição de coisa” compreende as tentativas essencialistas de apresentar respostas definitivas que extrapolam o alcance das palavras. Por exemplo, ao se imaginar que “bípede sem penas” é uma boa maneira de definir o que se supõe pelo termo “homem”. Termos como “espaço”, “tempo” e “movimento” funcionam para a ciência como definições de nome, porque não se exige uma definição do que se entende por elas. Por extensão, Pascal quer que se use da mesma forma o termo “homem”, como designando uma ideia que se tem naturalmente, para a qual o trabalho humano de definir é dispensável, uma vez que se perde facilmente na tentação da definição de coisa, na busca das essências, em que parece impossível fazer com que um pequeno auditório entre em consenso. Esses exemplos não são de fato definições. Funcionam como tal, mas para Pascal elas simplesmente designam ideias simples, para as quais todos temos uma compreensão muito semelhante, apreendida por intuição.

A passagem a seguir ajuda a explicar a dificuldade:

Com isso se vê que existem palavras impossíveis de serem definidas; e, se a natureza não tivesse reparado essa falha por uma ideia semelhante que ela deu a todos os homens, todas as nossas expressões seriam confusas; ao passo que as empregamos com a mesma segurança e a mesma certeza que teríamos se elas fossem explicadas de maneira perfeitamente isenta de equívocos; porque a própria natureza nos deu, *sem palavras*, uma inteligência mais clara do que a que a arte nos proporciona por nossas explicações.¹⁴⁶ (grifo nosso)

¹⁴⁶ “On voit assez de là qu'il y a des mots incapables d'être définis; et si la nature n'avait suppléé à ce défaut par une idée pareille qu'elle a donnée à tous les hommes, toutes nos expressions seraient confuses; au lieu qu'on en use avec la même assurance et la même certitude que s'ils étaient expliqués d'une manière parfaitement exempte d'équivoques; parce que la nature nous en a elle-même donné, sans paroles, une intelligence plus nette que celle que l'art nous acquiert par nos explications.” PASCAL. *OCJM: III*. Pág. 397. PASCAL. *A arte de persuadir*. Pág. 74-75.

A clareza com relação a determinadas ideias é proveniente da natureza, não é um atributo do discurso. Há uma oposição entre natureza e discurso, entendido como arte, que afasta a possibilidade de uma total correspondência, ideia que Montaigne já havia explorado no ensaio *Da experiência*¹⁴⁷. É ao que se refere a expressão “luz natural”, certamente tomada de empréstimo a Descartes, como vimos na segunda das citações a que nos referimos. Aqui, a ideia não se confunde com a razão, em sua capacidade de discernir o verdadeiro do falso. De novo antecipando os *Pensamentos*, a natureza faz lembrar a maneira como ela é apresentada por Pascal no importante fragmento 131/434, como a força dos dogmáticos, quer dizer, como uma ideia oposta também à razão, força dos pirrônicos. Com isso, quer mostrar que mesmo que os céticos se esforcem por mostrar racionalmente a precariedade de qualquer posição teórica há uma necessidade de assentimento a certos princípios que a equipolência não é capaz de explicar, quer dizer, por mais força que possa demonstrar, o discurso não é capaz de abalar as certezas que se apresentam ao homem, naturalmente, como vimos na passagem que diz que a “natureza fornece” o que escapa à ciência.

Bouchilloux afirma que “a natureza a que Pascal se refere não é esta que se opõe ao costume: <<natureza>> se opõe aqui a <<discurso>>, não a <<costume>>.”¹⁴⁸ Ela se opõe ao discurso porque há para Pascal um obstáculo intransponível que se coloca entre os homens e as coisas, ou entre os homens e a verdade. O sistema linguístico se encerra em si mesmo, sendo que o máximo de informação que uma palavra porta diz respeito à relação que se estabelece entre ela e aquilo a que se refere. Ao explicitar a distinção entre definição de nome e definição de coisa, Pascal estabelece, como bem aponta Bouchilloux, uma

¹⁴⁷ “Nostre contestation est verbale. Je demande que c'est que nature, volupté, cercle, et substitution. La question est de parolles, et se paye de mesme. Une pierre c'est un corps. Mais qui presseroit: Et corps qu'est-ce? — Substance, — Et substance quoy? ainsi de suite, acculeroit en fin le respondant au bout de son calepin. On eschange un mot pour un autre mot, et souvent plus incogneu. Je sçay mieux que c'est qu'homme que je ne sçay que c'est animal, ou mortel, ou raisonnable. Pour satisfaire à un doute, ils m'en donnent trois: c'est la teste de Hydra.” MONTAIGNE. *Os ensaios*. I, 26, 429-430/1069.

¹⁴⁸ “La nature qu'invoque Pascal n'est donc pas en opposition avec la coutume: <<nature>> s'oppose ici à <<discours>>, non pas à <<coutume>>.” BOUCHILLOUX. *Pascal*. Pág. 46.

divisão entre as esferas da significação e da verdade¹⁴⁹, separação que parece não fazer sentido em um quadro cartesiano de pensamento, em que não há distinção entre definição e designação. Dessa maneira, as definições adquirem um caráter essencialista, decorrem de ideias claras e distintas que são comuns a todos. Para Pascal, a ciência não rompe o obstáculo que separa significação e verdade e retira daí o seu mérito, enquanto Descartes teria tornado as duas esferas indiscerníveis.

Assim, as palavras empregadas pela geometria são marcadores, índices que operam no campo da significação, a partir dos quais é possível construir, contornando um problema que é próprio dos limites do humano. Não há conhecimento perfeito, nem verdade que não seja parcial, levando-se em conta os pressupostos antropológicos e teológicos de Pascal. A ciência se reporta à realidade, o que não se confunde com a verdade ou com a essência, sendo suficiente, portanto, que as palavras contenham a indicação da relação que estabelecem com aquilo a que se referem. Esse caráter indicial dos termos é suficiente na ciência, porque fica restrito ao exercício da razão, ou seja, puramente humana. Pascal diz: “Donde se vê que a geometria não pode definir os objetos nem provar os princípios; mas por essa única e vantajosa razão, vê-se que uns e outros estão numa extrema clareza natural, que convence a razão com mais força do que o discurso.”¹⁵⁰ O que é lido por muitos como um defeito a ser corrigido em um quadro racional, Pascal lê como mérito da adequação do método a um estado de coisas que se assenta sobre a condição humana. Daí este nosso capítulo se chamar *Antropologia e método*.

¹⁴⁹ “La sphère de la signification n'est pas la sphère de la vérité. Si les hommes sont libres d'employer les termes dans le sens qu'ils veulent — le sens imposé par le locuteur dans le cas des termes définis; le sens en usage au sein de la communauté linguistique dans le cas des termes non définis —, ils ne sont pas libres en revanche de ployer la vérité à leurs institutions. Dans la science, la vérité est connue par rapport à la réalité. Hors de la science, la vérité est connue par rapport à Dieu.” BOUCHILLOUX. *Pascal*. Pág. 44.

¹⁵⁰ “D'où l'on voit que la géométrie ne peut définir les objets ni prouver les principes; mais par cette seule et avantageuse raison que les uns et les autres sont dans une extrême clarté naturelle, qui convainc la raison plus puissamment que le discours.” PASCAL. *OCJM: III*. Pág. 403. PASCAL. *A arte de persuadir*. Pág. 85.

O método geométrico em sua excelência esclarece a maneira como os homens se servem das palavras, tendo a demonstração como um modelo. Bouchilloux aponta um erro comum na interpretação que se faz desse ponto:

Os comentadores são muitas vezes induzidos ao erro por essas expressões [luz natural e clareza natural], a começar por Arnauld e Nicole, que queriam reunir Pascal e Descartes contra Hobbes (contra a recusa hobbesiana das essências) na primeira parte de sua *Lógica*, apesar da incompatibilidade manifesta de suas doutrinas (especialmente aquelas relativas à ciência, uma vez que Pascal nega que a ciência tenha como objetivo conhecer a essência das coisas), assimilando a clareza natural da esfera da significação e a clareza natural da esfera da verdade, depois de terem feito bem a distinção, seguindo Pascal, entre definição nominal e definição real.¹⁵¹

Embora verse sobre as diferenças entre Pascal e Descartes, a menção a Hobbes sugere a investigação acerca de uma possível influência do nominalismo, notada na temática da separação entre definição de nome e definição de coisa. Encontramos pouquíssimas referências a essa questão dentre os comentadores a que tivemos acesso. Não nos parece que se possa de fato atribuir a Pascal qualquer forma de nominalismo. Nossa leitura concorda com as observações que Lazzeri faz a esse respeito, nas poucas páginas em que se dedica ao tema. Ele diz que Pascal se opõe ao essencialismo “em virtude de sua convicção no que diz respeito à *validade dos procedimentos demonstrativos*, e não por adesão ao nominalismo”¹⁵². Quer dizer, Pascal assume um certo convencionalismo no que toca à linguagem, mas não compartilha da extensão desse convencionalismo à esfera da verdade, ao contrário do que nos parece ser a premissa do nominalismo hobbesiano.

¹⁵¹ “Les commentateurs ont très souvent été induits en erreur par ces expressions, à commencer par Arnauld et Nicole qui, voulant réunir Descartes et Pascal contre Hobbes (contre le refus hobbesien des essences) dans la première partie de leur *Logique*, malgré l'incompatibilité manifeste de leurs doctrines (particulièrement de leurs doctrines de la science, puisque Pascal nie que la science ambitionne de connaître l'essence des choses), en viennent à mélanger la clarté naturelle dans la sphère de la signification et la clarté naturelle dans sphère de la vérité, après avoir pourtant bien distingué, en suivant Pascal, définition de nominale et définition réelle.” BOUCHILLOUX. *Pascal*. Pág. 47.

¹⁵² “C'est en vertu de sa conviction concernant la *validité des procédures démonstratives*, et non par adhésion au nominalisme comme on voudrait souvent le faire croire en citant le fragment 558, que Pascal s'oppose à l'essentialisme philosophique qui vise à appréhender directement les essences indépendamment de toute procédure démonstrative.” LAZZERI, Christian. *Force et justice dans la politique de Pascal*. Paris: PUF, 1993. Pág. 131.

A primeira parte do opúsculo se encerra com a retomada da ideia da posição do homem no mundo, meio entre os dois infinitos, ao qual se adequa o método geométrico. Todas as grandezas com as quais opera a matemática podem ser aumentadas e diminuídas infinitamente, porque “elas ocupam todas o meio entre o infinito e o nada.”¹⁵³ Abre margem para que pensemos um paralelo entre esse pressuposto epistemológico e a condição do homem, de forma que os homens podem “aprender por essa consideração maravilhosa a conhecer-se a si mesmos (...) [e assim] aprender a estimar-se no justo valor, e formar reflexões que valem mais do que todo o resto da própria geometria.”¹⁵⁴ Ele apresenta um olhar que enaltece a geometria, suas reservas com relação às essências e à verdade, e aponta para aquilo que a ultrapassa, que está para além dos seus limites.

Sobre a concepção de linguagem que se esboça nessa primeira parte do opúsculo, podemos dizer que não se trata de um nominalismo, mas sim algo mais próximo da ideia da linguagem enquanto convenção, potência criadora que se estabelece enquanto tal na medida em que abre mão de alcançar qualquer totalidade. Seu campo próprio é o da razão, é na segunda ordem que ela opera em sua potência máxima. A linguagem é responsável por grande parte do mérito que Pascal atribui ao espírito, respondendo também em parte pela sua corrupção em curiosidade, enquanto ilude aqueles que misturam significação e verdade. O paralelo com a razão mostra que, nessa perspectiva da corrupção, as palavras também podem tudo. A linguagem não é capaz de expressar um conhecimento, de fato, das coisas, no sentido que tentamos explicitar da ausência de “definição primeira”, em referência às definições dos termos primitivos. Se a linguagem pode reivindicar algum rigor é no âmbito da significação, enquanto convencionava definições de nome.

¹⁵³ “Car toutes ces grandeurs sont divisibles à l’infini sans tomber dans leur indivisibles, de sorte qu’elles tiennent toutes le milieu entre l’infini et le néant.” PASCAL. *OCJM: III*. Pág. 410. PASCAL. *A arte de persuadir*. Pág. 97.

¹⁵⁴ “et apprendre par cette considération merveilleuse à se connaître eux-mêmes (...) Sur quoi on peut apprendre à s’estimer son juste prix, et former des réflexions qui valent mieux que tout le reste de la géométrie.” PASCAL. *OCJM: III*. Pág. 411. PASCAL. *A arte de persuadir*. Pág. 100.

A conclusão explicita os limites da geometria e da linguagem, vinculados à antropologia, que exerce o papel, sobre o qual temos insistido, de fundamento. Pascal faz uso de um expediente comum em seus textos que é o de estabelecer analogias, de maneira que a compreensão de um dos lados da comparação ilumine o sentido do outro. Bouchilloux destaca o fato de que a ciência direciona para a antropologia, e esta, por sua vez, remete à teologia.¹⁵⁵ Assim, entendemos que há também um papel importante a ser desempenhado pelas três ordens, que aparece sugerido na segunda parte do opúsculo onde Pascal destaca as possibilidades da linguagem suplantar os limites da razão.

1.3.2 *Da arte de persuadir*

Pascal não define a arte de persuadir, mas a apresenta dizendo que “tem uma relação necessária com a maneira pela qual os homens consentem naquilo que lhes é proposto, e com as condições das coisas que se quer fazer acreditar.”¹⁵⁶ Dessa primeira consideração podemos observar, de um lado, a disposição interna, subjetiva, como um dos elementos presentes no consentimento; de outro, a consideração dos traços objetivos daquilo que se quer fazer crer.

Ele opta então por começar pela parcela subjetiva, estabelecendo um lugar crucial para o entendimento e a vontade: são as “duas entradas por onde as opiniões são recebidas na alma”¹⁵⁷. Cada uma tem suas particularidades. O entendimento é a via mais conforme à

¹⁵⁵ “La science doit mener à l'anthropologie, et l'anthropologie à la théologie. La géométrie déporte insensiblement hors de la géométrie, dans l'opuscule *De l'esprit géométrique*, comme la philosophie déporte insensiblement hors de la philosophie, dans *l'Entretien avec M. de Sacy*, puisque la vérité du christianisme est le centre de toutes les vérités.” BOUCHILLOUX. *Pascal*. Pág. 61-62.

¹⁵⁶ “L'art de persuader a un rapport nécessaire à la manière dont les hommes consentent à ce qu'on leur propose, et aux conditions des choses qu'on veut faire croire.” PASCAL. *OCJM: III*. Pág. 413. PASCAL. *A arte de persuadir*. Pág. 101.

¹⁵⁷ “Personne n'ignore qu'il y a deux entrées par où les opinions sont reçues dans l'âme, qui sont ses deux principales puissances, l'entendement et la volonté.” PASCAL. *OCJM: III*. Pág. 413. PASCAL. *A arte de persuadir*. Pág. 101.

natureza, mas nem por isso torna-se a via dominante. De novo, cumpre observarmos o que é que Pascal quer dizer com “natureza” nesse ponto. Não nos parece ser o mesmo caso das ocorrências observadas na primeira parte do opúsculo em que sua definição dava-se por oposição ao discurso. O tom aqui é o da natureza entendida enquanto outro da sobrenatureza, quer dizer, como marca da criação. A prevalência da via contrária à natureza é fruto da corrupção: os homens consentem guiados pela vontade, quando deveriam consentir por um ato de razão, porque o pecado original fez com que tratassem as coisas profanas como se fossem divinas: “Eles corromperam, entretanto, essa ordem fazendo das coisas profanas o que deveriam fazer das coisas santas, porque, de fato, acreditamos quase que somente naquilo que nos agrada.”¹⁵⁸ A via da vontade é a porta natural de entrada das verdades divinas, sobre as quais Pascal observa que nada dirá, pois não é possível submetê-las à arte de persuadir.

Cada uma dessas portas de entrada das opiniões na alma tem princípios que as regem. Pascal caracteriza os princípios do entendimento como sendo as “verdades naturais e conhecidas de todo o mundo, como ser o todo maior do que sua parte, além de vários axiomas particulares que alguns recebem e outros não”¹⁵⁹. O que está em jogo na arte de convencer que se engendra a partir e para o entendimento é fazer com que as proposições sejam aceitas a cada passo que se dá. Ao visar o entendimento, é necessário que se tenha por meta o convencimento. A vontade, por sua vez, é regida por “certos desejos naturais e comuns a todos os homens, como o desejo de ser feliz, que ninguém pode não ter, além de vários objetos particulares que cada um persegue para atingir, e que, tendo a força de nos

¹⁵⁸ “lequel [a ordem estabelecida por Deus] ils ont corrompu néanmois en faisant des choses profanes ce qu'ils devaient faire des choses saintes, parce qu'en effet nous ne croyons presque que ce qui nous plaît.” PASCAL. *OCJM: III*. Pág. 414. PASCAL. *A arte de persuadir*. Pág. 102.

¹⁵⁹ “Ceux de l'esprit sont des vérités naturelles et connues à tout le monde, comme que le tout est plus grand que sa partie, outre plusieurs axiomes particuliers que les uns reçoivent et non pas d'autres”. PASCAL. *OCJM: III*. Pág. 415. PASCAL. *A arte de persuadir*. Pág. 103-104.

agradar, são tão fortes”¹⁶⁰. O princípio do prazer é o que rege a vontade, em uma chave que é diferente da do convencimento, porque não se pauta no encadeamento de proposições mas na relação individual, subjetiva, que se tem com os objetos na medida em que eles se apresentam como fonte possível de prazer. Tendo em vista as duas potências, entendimento e vontade, Pascal estabelece uma cisão na arte de persuadir, que consiste na soma das artes de convencer (entendimento) e de agradar (vontade), cada uma procedendo ao seu modo, de acordo com os seus princípios.

Sobre a esfera objetiva, das coisas em sua capacidade de ser persuasíveis, Pascal elenca cinco possibilidades: 1) aquelas que só se relacionam com os princípios e as verdades aceitas, infalivelmente persuasivas uma vez que o interlocutor aceite os mesmos pressupostos daquele que tenta lhe convencer; 2) ao contrário, aquelas que só têm relação com o prazer e que também são acolhidas com certeza, pela via da vontade; 3) outras que têm ao mesmo tempo as capacidades de convencer e agradar, e que são, portanto, invariavelmente persuasivas, pois reúnem todas as qualidades necessárias para que se atinja o entendimento e o coração; 4) ao contrário, aquelas que não se relacionam nem com as verdades nem com o prazer; 5) e, por último, diferente de todos os casos anteriores em que a consequência da possibilidade de persuasão é facilmente presumível de acordo com a maneira como se relaciona com as potências do homem, há os casos que são, de fato, problemáticos, em que o objeto da persuasão está de acordo com os princípios da verdade, mas, ao mesmo tempo, causam desprazer. Provavelmente Pascal tem em mente a doutrina cristã e a maneira como ela é recebida por aqueles a quem ele se dirige, os libertinos de seu

¹⁶⁰ “Ceux de la volonté sont de certains désirs naturels et communs à tous les hommes, comme le désir d’être heureux, que personne ne peut pas ne pas avoir, outre plusieurs objets particuliers que chacun suit pour y arriver, et qui, ayant la force de nous plaire, sont aussi forts”. PASCAL. *OCJM: III*. Pág. 415. PASCAL. *A arte de persuadir*. Pág. 104.

tempo, que são o alvo dos *Pensamentos*¹⁶¹. Parte de sua proposta é mostrar como o cristianismo é, ao mesmo tempo, razoável e amável. Dessas observações Pascal conclui, de forma prescritiva, que é necessário levar em conta o espírito e o coração de quem se quer persuadir, examinando os princípios que ele aceita, de que coisas gosta e então, a partir dessa caracterização prévia do interlocutor, avaliar de que maneira deve ser apresentado o conteúdo da persuasão para que ele lhe dê crédito: “seja o que for aquilo que se pretende persuadir, é preciso levar em consideração a pessoa a quem se quer fazê-lo, de quem é preciso conhecer o espírito e o coração, que princípios ela aceita, de que coisas ela gosta”.¹⁶²

Mapeado o terreno por onde a persuasão pode se desenvolver, Pascal delimita até onde vai a sua capacidade de compreender e estabelecer regras: “Ora, desses dois métodos, um de convencer, outro de agradar, só darei aqui as regras do primeiro”¹⁶³. A arte de agradar parece para ele inatingível, também em uma dupla acepção: por um lado de caráter subjetivo, ao reconhecer-se incapaz de fazê-lo; e por outro, objetivo, ao afirmar que isto lhe parece muito difícil. No entanto, não podemos concluir daí que Pascal interdite a prática de tal arte, a constituição de uma arte retórica. Na sequência do texto ele é muito claro:

Não é que eu não creia que existam regras tão seguras para agradar quanto para demonstrar, e que quem as saiba perfeitamente conhecer e praticar não tinha êxito tão certo em se fazer amar pelos reis e por toda sorte de pessoas quanto em demonstrar os elementos da geometria àqueles que têm bastante imaginação para compreender-lhe as hipóteses. Mas estimo, e talvez seja a minha fraqueza que me faz pensar assim, que é impossível chegar a isso. Pelo menos sei que se alguém é

¹⁶¹ Mencionar aqui os *Pensamentos* se justifica em referência à posição de Mesnard: “A cet égard, les *Pensées* doivent être complétées par un opuscule qui leur fournit une sorte d’introduction: celui qui, sous le titre général *De l’Esprit géométrique*, se décompose en deux fragments, le premier, *Réflexions sur la Géométrie en général*, consacré proprement à la géométrie, le second, *De l’Art de persuader*, élargissant les perspectives.” MESNARD. *Les Pensées de Pascal*. Pág. 91.

¹⁶² “Il paraît de là que, quoi que ce soit qu’on veuille persuader, il faut avoir égard à la personne à qui on en veut, dont il faut connaître l’esprit et le cœur, quels principes il accorde, quelles choses il aime”. PASCAL. *OCJM: III*. Pág. 416. PASCAL. *A arte de persuadir*. Pág. 106.

¹⁶³ “Or, de ces deux méthodes, l’une de convaincre, l’autre d’agréer, je ne donnerai ici les règles que de la première”. PASCAL. *OCJM*. Tomo III. Pág. 416. PASCAL. *A arte de persuadir*. Pág. 107.

capaz de fazê-lo, são pessoas que conheço, e nenhuma outra tem sobre isso luzes tão claras nem tão abundantes.¹⁶⁴

Pascal observa que o fato de se sentir incapaz de estabelecer as regras da arte de agradar o enquadra em um cenário mais amplo que inscreve a incapacidade no contexto das mazelas oriundas do pecado original. Porém, o que poderia torná-la extensiva a todos os homens, comporta também exceções à regra. Assim como os santos são capazes de contornar as misérias da condição humana, há homens capazes de colocar em prática tal arte, e, daí, se fazerem por ela admirados. Ele estabelece a dificuldade, mas sempre deixando margem para que se pense, de fato, na aplicação de regras que garantam à argumentação a qualidade de atingir implacavelmente o coração dos interlocutores. Lebrun¹⁶⁵ vai ao cerne da questão quando justifica a atenção dedicada por Pascal à retórica, da qual é um contumaz inimigo: “Por isso, n'*O espírito geométrico* distingue-se uma linguagem significativa sem equívocos — a da geometria — e uma linguagem retórica admissível: ‘a maneira de agradar’ — que é ao mesmo tempo concessão à imaginação e sua regulamentação.”¹⁶⁶ Exploraremos mais esse ponto quando abordarmos a linguagem da caridade.

É importante destacar que Pascal não perde de vista as contrariedades inerentes à condição humana pós-queda. De um lado, a se lamentar, o fato de os homens consentirem muito mais pela via do coração do que pela via da razão. No que toca à natureza, Pascal

¹⁶⁴ Mesnard aponta que a referência aos que conhecem as regras da arte de agradar, estes que Pascal diz conhecer, se dirige aos teóricos da *honnêteté*, especificamente a um de seus amigos, o Cavaleiro de Méré. “Ce n'est pas que je ne croie qu'il y ait des règles aussi sûres pour plaire que pour démontrer, et que qui les saurait parfaitement connaître et pratiquer ne réussît aussi sûrement à se faire aimer des rois et de toutes sortes de personnes qu'à démontrer les éléments de la géométrie à ceux qui ont assez d'imagination pour en comprendre les hypothèses. Mais j'estime, et c'est peut-être ma faiblesse qui me le fait croire, qu'il est impossible d'y arriver. Au moins, je sais que si quelqu'un en est capable, ce sont des personnes que je connais, et que personne n'a sur cela de si claires et si abondantes lumières.” PASCAL. *OCJM*. Tomo III. Pág. 417. PASCAL. *A arte de persuadir*. Pág. 107-108.

¹⁶⁵ LEBRUN, Gérard. Pascal: a doutrina das figuras. In: *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006. Págs. 27-36.

¹⁶⁶ LEBRUN. Pascal: a doutrina das figuras. Pág. 35.

entende que a aceitação dos argumentos deve se dar justamente pelo modo contrário. Por outro lado, a dificuldade em se estabelecer parâmetros para essa via dominante, o que acaba por acarretar um descompasso, um sentimento ainda maior de apatia e incapacidade, justamente por não haver regras a seguir. Isso implica em uma enorme dificuldade no que se refere à proposta de uma apologia da religião cristã. Os rumos que o texto deve tomar quando apela à razão de seu interlocutor, ao seu espírito, são mais conhecidos por Pascal. O coração, por sua vez, tematizado na arte de persuadir, tem particularidades que amplificam o problema. Pascal diz: “A razão dessa extrema dificuldade vem de que os princípios do prazer não são firmes e estáveis. São diversos em todos os homens e variáveis em cada indivíduo com tal diversidade que não há homem tão diferente do outro como diferente de si mesmo em diferentes tempos.”¹⁶⁷ Na sequência dessa passagem Pascal cita como exemplo as diferenças nos objetos que aprazem homens e mulheres, ricos e pobres, velhos e jovens, etc. Em síntese, o prazer se caracteriza pela contingência, pelo feliz encontro de um objeto, uma palavra, uma forma, uma teoria, uma cor ou o que quer que seja, e um coração que o acolha, assim, prazerosamente.

A primeira ordem, da carne, não aparece neste texto. Pascal entende a persuasão em um quadro referencial que oscila entre as ordens do espírito e da caridade. Entretanto, parece reconhecer, por meio de uma crítica afiada dos costumes, que a manipulação dos signos em um nível anterior ao do discurso, propriamente racional, é também responsável por mover as crenças e ações do homem, ou seja, é também responsável, em alguma medida, por persuadir. Onde se leem apenas duas ordens está subentendida a esfera dos desejos, fundamental ao se levar em conta a persuasão. Pascal considera o espírito como o

¹⁶⁷ “La raison de cette extrême difficulté vient de ce que les principes du plaisir ne sont pas fermes et stables. Ils sont divers en tous les hommes, et variables dans chaque particulier, avec une telle diversité qu'il n'y a point d'homme plus différent d'un autre que de soi-même dans les divers temps.” PASCAL. *OCJM*. Tomo III. Pág. 417. PASCAL. *A arte de persuadir*. Pág. 108.

regente das escolhas e decisões humanas no âmbito puramente natural, porém, percebe que ele se dobra aos desejos, que são manifestações de primeira e de terceira ordem.

Assim, Pascal parece supor a articulação desses dois aspectos antagônicos: a extrema dificuldade de se estabelecer regras para a arte de agradar e a possibilidade real de se praticá-la. Atendo-se aos requisitos mínimos, como o de conhecer o coração de quem se pretende agradar, ainda que sejam infinitas as variáveis que o compõem, parece possível orientar o uso da linguagem tendo em vista o coração. Não ser capaz de determinar as regras denuncia uma impotência da razão em relação às outras ordens, como também fica evidente no reconhecimento dos termos primitivos. Implica em rebaixar a razão, fazê-la ver que em determinadas regiões da experiência humana ela não prepondera, e, portanto, não pode ser a matriz de determinados movimentos, como a arte de agradar.

Retomando o texto, Pascal exime-se, portanto, da responsabilidade de versar sobre a arte de agradar. Assim, a arte de persuadir não se apresenta por inteiro, restringindo-se à metade que se relaciona com o que vimos no *Do espírito geométrico*, a arte de convencer. Para convencer, valem as mesmas regras relativas à ciência, ou seja, os mesmos preceitos do método geométrico. Portanto, em síntese, a arte de persuadir “consiste em três partes essenciais: definir os termos dos quais devemos nos servir por definições claras; propor princípios ou axiomas evidentes para provar a coisa em questão; e sempre substituir mentalmente, na demonstração, o definido pela definição.”¹⁶⁸ As regras não apresentam nenhuma novidade a não ser o reconhecimento de que no estado em que os homens se encontram, o procedimento geométrico, de valor inquestionável para as ciências, pode romper as barreiras que o encarceram e se mostrar útil e necessário em outros terrenos.

¹⁶⁸ “Cet art, que j'appelle l'art de persuader, et qui n'est proprement que la conduite des preuves méthodiques parfaites, consiste en trois parties essentielles: à définir les termes dont on doit se servir par des définitions claires; à proposer des principes ou axiomes évidents pour prouver la chose dont il s'agit; et à substituer toujours mentalement dans la démonstration les définitions à la place des définis.” PASCAL. *OCJM*. Tomo III. Pág. 418. PASCAL. *A arte de persuadir*. Pág. 109.

Bouchilloux fala no “caráter residual das regras da demonstração” mostrando que a arte de persuadir se subordina à arte de convencer, e que esta, por sua vez, se reporta à geometria¹⁶⁹. Nesse sentido, o conteúdo não apresenta grandes diferenças, embora possa se apreender uma mudança de perspectiva:

o primeiro opúsculo tratava do valor intrínseco da geometria, convincente pela deferência da razão aos princípios do coração; o segundo opúsculo trata do valor extrínseco da geometria que, pela força de suas demonstrações, lembra a todas as outras ciências humanas as condições formais requisitadas para que um discurso seja demonstrativo e para que uma arte de convencer seja ainda possível (...) ¹⁷⁰

Portanto, é ao romper as barreiras da ciência — posição que nos parece tributária de uma concepção de ciência que marcadamente passa pela inclusão do infinito, e, conseqüentemente, pela consideração da contingência como traço definitivo de seus procedimentos — que Pascal recoloca o problema, à luz de seus limites e de sua potência. A possibilidade de convencer está posta, a existência de uma arte que compreende duas vertentes está demonstrada, ainda que uma delas esteja fora do alcance da tematização teórica, da determinação de seus ditames em uma doutrina, e todos esses elementos ajudam a compreender como é que o autor procede ao escrever os *Pensamentos*. Em alguma medida vemos em prática a arte de agradar, mas vemos também acréscimos que ajudam a compreender como ele a concebe. Podemos perceber na justaposição dos opúsculos e dos *Pensamentos* uma certa continuidade. A falta de chão no que se refere à maneira de melhor agradar ao coração faz com que Pascal restrinja as considerações sobre o convencer e o agradar, ao primeiro. A geometria relaciona-se com a intuição e com a indubitabilidade, ainda que não tenha muito a acrescentar no que toca ao prazer. Por isso ele repete as regras

¹⁶⁹ Na seção *Le caractère résiduel des règles de démonstration*, ela diz: “Il s'ensuit que l'art de persuader se ramène à l'art de convaincre, mais à un art de convaincre lui-même ramené aux règles qui permettent de convaincre. Ces règles sont les règles de la géométrie.” BOUCHILLOUX. *Pascal*. Pág. 80.

¹⁷⁰ “La perspective a changé: le premier opuscule traitait de la valeur intrinsèque de la géométrie, convaincante de par la déférence de la raison aux principes du cœur; le second opuscule traite de la valeur extrinsèque de la géométrie qui, par la force de ses démonstrations, rappelle à toutes les autres sciences humaines les conditions formelles requises pour qu'un discours soit démonstratif et pour qu'un art de convaincre soit encore possible”. BOUCHILLOUX. *Pascal*. Pág. 81.

da geometria, que ganha relevância em um cenário caracterizado pela divisão proposta por Bouchilloux, entre as esferas da significação e da verdade.

Pressupondo essa divisão, a geometria se caracteriza como sendo um instrumento utilíssimo de construção do conhecimento humano, portanto, natural. O campo da significação é onde residem o arbitrário, o discurso e a razão, que fazem par com os elementos que constituem o campo da verdade, respectivamente, o natural, a natureza e o coração¹⁷¹. Daí a aparente despreocupação de Pascal em utilizar termos polissêmicos, sem deixar muito clara a sua acepção. Nesse sentido, ele afirma: “Aqueles que têm espírito de discernimento sabem quanta diferença há entre duas palavras semelhantes, segundo os lugares e as circunstâncias que as acompanham.”¹⁷² Essa observação faz pensar que, além da ruptura entre significado e verdade, há uma variável que nos parece fundamental para Pascal, que é a prescrição da necessidade de “sondar como esse pensamento está alojado em seu autor”¹⁷³. Isso implica em considerar o homem sob pelo menos dois aspectos: 1) enquanto tributário do pecado original, quer dizer, cindido em dois — pré e pós-queda; 2) enquanto participante de uma realidade que se divide em três — carne, espírito e caridade.

Pascal parece fazer uma analogia entre o discurso e a maneira como compreende a lógica ao mostrar como é comum que um mesmo pensamento torne-se estéril quando alojado em outro espírito: “Foi dessa maneira que a lógica talvez tenha tomado de empréstimo as regras da geometria sem lhes compreender a força: e assim, colocando-as a esmo entre aquelas que lhe são próprias, não significa que tenham entrado no espírito da

¹⁷¹ “Ces règles, qui impliquent la distinction de la signification et de la vérité, par conséquent de l'arbitraire et du naturel, et la distinction connexe de la nature et du discours, ou du cœur et de la raison, une convention pouvant éventuellement remplacer la nature pourvu que les principes soient alors clairement identifiés comme conventionnels, ne doivent surtout pas être mélangées avec des règles qui ne sont quant à elles d'aucun secours pour démêler la confusion des discours.” BOUCHILLOUX. *Pascal*. Pág. 88.

¹⁷² “Ceux qui ont l'esprit de discernement savent combien il y a de différence entre deux mots semblables, selon les lieux et les circonstances qui les accompagnent.” PASCAL. *OCJM*. Tomo III. Pág. 422. PASCAL. *A arte de persuadir*. Pág. 116.

¹⁷³ “Il faut donc sonder comme cette pensée est logée en son auteur”. PASCAL. *OCJM*. Tomo III. Pág. 423. PASCAL. *A arte de persuadir*. Pág. 117.

geometria”¹⁷⁴. Dentre outras considerações pouco elogiosas à lógica, retemos a crítica ao artificialismo, como uma crítica possível ao discurso, se pensado como oposto à natureza. Porém, Pascal parece sustentar que há alternativa para o artificialismo do discurso. Uma das maneiras é a de se utilizar dos primados da geometria também fora do seu raio restrito de atuação, como acabamos de ver. Dá-se aí uma espécie de articulação entre as esferas da significação e da verdade, uma vez que o discurso, mesmo apartado das coisas, assenta-se sobre algo que lhe é externo. De novo, a perspectiva em relação ao que foi visto na primeira parte do opúsculo é diferente. Lá o discursivo caracterizava-se como um sistema auto-referente, fechado em si, enquanto a terceira ordem aparecia apenas como provedora dos pontos fixos. Aqui, ao mirar a terceira ordem, abre-se a possibilidade de uma reconciliação entre as duas esferas. A outra maneira escapa à aplicação do método geométrico para além dos seus muros, e tem relação com a metade não tematizada da arte de persuadir. Para agradar, o ponto não é ter relação com o método e com a razão. Ao contrário, tem como alvo aqueles princípios flutuantes, de difícil definição e para os quais é extremamente difícil estabelecer regras. Pascal diz que “Os melhores livros são aqueles que quem os lê acredita que poderia tê-los feito. A natureza, única que é boa, é inteiramente familiar e comum”¹⁷⁵, inspirando-se em Montaigne, é claro, e opondo-se a toda e qualquer impostura, seja ela relativa ao estilo, à forma ou ao conteúdo.

¹⁷⁴ “C'est de cette sorte que la logique a peut-être emprunté les règles de la géométrie sans en comprendre la force. Et ainsi, en les mettant à l'aventure parmi celles qui lui sont propres, il ne s'ensuit pas de là qu'ils aient entré dans l'esprit de géométrie”. PASCAL. *OCJM*. Tomo III. Pág. 425. PASCAL. *A arte de persuadir*. Pág. 119-120.

¹⁷⁵ “Les meilleurs livres sont ceux que ceux qui les lisent croient qu'ils auraient pu faire. La nature, qui seule est bonne, est toute familière et commune.” PASCAL. *OCJM*. Tomo III. Pág. 427. PASCAL. *A arte de persuadir*. Pág. 123.

1.3.3 *Pensamentos*

Os *Pensamentos* são o centro de nossa investigação, como já dissemos anteriormente. Nesse conjunto de fragmentos, a última coisa a qual Pascal se dedicou, está a tematização explícita das três ordens e também vários outros aspectos dentre os mais representativos de seu pensamento, como a antropologia. Outros textos iluminam o que é dito nos *Pensamentos*, até por conta de seu caráter fragmentário, quer dizer, muitos dos temas abordados não se encerram ali. Como já dissemos, Jean Mesnard faz uma leitura que toma o opúsculo que acabamos de analisar como uma introdução aos *Pensamentos*. Nessa mesma perspectiva, em um trabalho do início da década de 1990, Kim¹⁷⁶ propõe que leiamos os *Pensamentos* tendo em mente a arte de persuadir, quer dizer, ele aposta em uma tese que nos parece plausível, que é a de que os *Pensamentos* são resultado da aplicação da arte de persuadir¹⁷⁷.

Para sustentar essa afirmação, Kim começa estabelecendo o que seria a teoria pascaliana da persuasão¹⁷⁸, para então verificar sua relação com os *Pensamentos*. Ele diz que essa teoria se compõe de três elementos: o interlocutor, a matéria da persuasão e o método da persuasão. No primeiro deles, o mais importante a ser ressaltado são as duas instâncias internas de adesão: espírito e coração, ou vontade, que, como já dissemos, se relacionam aos princípios da verdade e do prazer. O comentador aponta como uma primeira constatação a caracterização do interlocutor da apologia como sendo o “homem sem Deus”, assim como a matéria da persuasão é a religião cristã, determinando os dois temas centrais dos *Pensamentos*: o homem e a religião.

¹⁷⁶ KIM, Hyung-Kil. *De l'art de persuader dans les Pensées de Pascal*. Paris: Librairie A.-G. Nizet, 1992.

¹⁷⁷ “Notre étude vise donc à montrer que la théorie pascalienne de la persuasion a été mise en pratique dans les *Pensées*.” KIM. *De l'art de persuader dans les Pensées de Pascal*. Pág. 3.

¹⁷⁸ KIM. *De l'art de persuader dans les Pensées de Pascal*. Págs. 9-12.

O terceiro elemento constitutivo da arte de persuadir, o método da persuasão, estabelece a ligação entre os dois primeiros. Na tentativa de articular a matéria — religião cristã — com as portas de entrada no homem — entendimento e vontade — a reflexão sobre a linguagem adquire um papel importante, porque recupera a ideia das contrariedades: assim como o homem, a linguagem pode ser vista como potência infinita (em par com a grandeza humana) e como obstáculo intransponível (em par com a miséria). Ela espelha a condição finita, presente na circularidade, mas denuncia a necessidade de partir de outras bases. A dificuldade em se trabalhar as ideias de método e de linguagem nos *Pensamentos* é que só se tem indicações dos caminhos a serem percorridos, de onde podemos deduzir os alvos prioritários e as estratégias empregadas. Com o auxílio do opúsculo *Do espírito geométrico e da arte de persuadir*, os *Pensamentos* tendem a ganhar contornos mais afirmativos no que toca a estas duas questões. Auxilia na elucidação dos conceitos-chave e permite uma leitura, como a que faz Kim, que lança luz aos métodos de trabalho e ao emprego de suas ferramentas, a linguagem.

A arte de persuadir que, segundo a suposição de Kim, parece colocada em prática nos *Pensamentos*, se compõe, como vimos, das artes de convencer e de agradar. A arte de convencer é uma repetição da temática exposta na primeira parte do opúsculo *Do espírito geométrico*, da qual convém retomarmos a necessidade de que entendimento e vontade se complementem, quer dizer, a razão carece de algo que lhe complete e lhe dê suporte. Kim mostra como os ecos do opúsculo ficam claros nos *Pensamentos*, por exemplo, ao recuperar a abertura do fragmento 110/282: “Conhecemos a verdade não apenas pela razão, mas também pelo coração. É desta última maneira que conhecemos os primeiros princípios, e é em vão que o raciocínio, que não toma parte nisso, tenta combatê-los”¹⁷⁹. O

¹⁷⁹ “Nous connaissons la vérité non seulement par la raison mais encore par le cœur. C'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes et c'est en vain que le raisonnement, qui n'y a point de part essaie de les combattre.”

comentador destaca que as regras do método geométrico elencadas por Pascal estão baseadas em um quadro mais amplo, naquilo que podemos chamar de uma epistemologia pascaliana, caracterizada pela “impossibilidade da demonstração perfeita, pela complementaridade entre conhecimento pela natureza e conhecimento pela razão e a dificuldade da definição de coisa, etc.”¹⁸⁰ Todos esses pontos remetem à consideração primeira da situação e da posição do homem no mundo, na vida. Por situação nos referimos à antropologia, enquanto que ao nos referirmos à posição temos em mente uma espécie de cosmologia, exposta no já citado fragmento 199/72, “Desproporção do homem”.

O acento dessa epistemologia está na demarcação de seus limites. Não há conhecimento perfeito para Pascal, sendo a precariedade e a contingência as suas expressões mais emblemáticas. Ao exaltar o método geométrico não há concessão. Mesmo quando ele fala em demonstração perfeita — por exemplo, no título da seção 1: *Do método das demonstrações geométricas, isto é, metódicas e perfeitas*¹⁸¹ — a perfeição encontra-se devidamente enquadrada nos limites do humano, ou seja, trata-se de uma perfeição bastante mitigada. Kim mostra como não há contradição entre a imperfeição, em uma visão panorâmica, e a perfeição geométrica, quando se fecha o campo de visão, arrematando com a seguinte constatação: “O método geométrico não visa, portanto, a demonstração perfeita, ainda menos o conhecimento perfeito. [Visa] a demonstração mais inteligível ou

¹⁸⁰ “A notre avis, toutes les règles de la méthode géométrique pour démontrer reposent sur l'epistémologie pascalienne comme nous l'indiquent concrètement les concepts qui sont présentés dans l'opuscule: l'impossibilité de la démonstration parfaite, la complémentarité entre la connaissance par la nature et la connaissance par la raison, et la difficulté de la définition de chose, etc.” KIM. *De l'art de persuader dans les Pensées de Pascal*. Pág. 20.

¹⁸¹ PASCAL. *OCJM*. Tomo III. Pág. 391. PASCAL. *A arte de persuadir*. Pág. 67.

mais convincente para os homens. (...) ele só propõe um modelo de demonstração, realizável sobre o plano humano”¹⁸².

Aqui, é importante retomarmos um ponto que faz com que as prescrições metodológicas precisem ser consideradas em par com as recomendações no que se refere à linguagem. Kim mostra que as regras que Pascal apresenta em *Do espírito geométrico*, a saber, da definição, dos axiomas e da demonstração, se desenvolvem a partir da distinção entre definição de nome e definição de coisa. Em *Da arte de persuadir*, quando elas têm seu sentido alargado, rompendo as barreiras da geometria, continuam inscritas em um plano linguístico¹⁸³, isto é, submetidas ao pressuposto da definição de nome.

A interpretação de Kim coincide com a maneira como lemos os *Pensamentos* na medida em que frisa o estabelecimento de vínculos entre a questão metodológica e as considerações acerca da linguagem. De fato, são coerentes essas articulações e parece que, quando Pascal pensa em método, vem junta toda a problemática que envolve a linguagem. O comentador vê nos *Pensamentos* a aplicação do que está positivamente tratado nos opúsculos, o que vai de encontro ao nosso interesse de articular a linguagem e as ordens e que implica em pensar os limites da linguagem à luz dos limites do homem.

A noção de ordem não está ausente do trabalho de Kim. Ele frisa a importância da ideia em Pascal mas começa se referindo não à doutrina, mas a ordenação dos fragmentos:

A questão da ordem é importante de dois pontos de vista. Primeiro, do ponto de vista da interpretação do texto, pois os *Pensamentos* são uma obra em que a interpretação muda segundo a ordem [de leitura] dos fragmentos. Segundo, do ponto de vista da edição do texto. Este é um problema para os editores que querem apresentar aos leitores um texto fiel à intenção do autor.¹⁸⁴

¹⁸² “La méthode géométrique ne vise donc pas la démonstration parfaite, encore moins la connaissance parfaite. Elle n'a qu'à rendre la démonstration plus intelligible ou plus convaincante pour les hommes. En d'autres termes, elle ne propose qu'un modèle de démonstration, réalisable sur le plan humain”. KIM. *De l'art de persuader dans les Pensées de Pascal*. Págs. 25.

¹⁸³ “Bien plus, le trois règles pour la définition qu'il donne dans *De l'art de persuader*, concernant toutes la définition de nom. C'est-à-dire qu'elles sont prises sur le plan du langage.” KIM. *De l'art de persuader dans les Pensées de Pascal*. Págs. 32.

¹⁸⁴ “La question de l'ordre est importante de deux points de vue. Premièrement, du point du vue de l'interprétation du texte, car les *Pensées* sont une œuvre dont l'interprétation change selon l'ordre des fragments. Deuxièmement, du point du vue de l'édition du texte. C'est un problème chez les éditeurs qui

Também considerando esta noção como sendo um conceito-chave, ele elenca três acepções diferentes no texto pascaliano, recorrendo aos dicionários da época: a) arte de bem dispor os elementos do discurso; b) sinônimo de domínio, categoria; c) lei geral.¹⁸⁵ Recorrendo a passagens do texto, afirma que o sentido que está presente no opúsculo é o primeiro¹⁸⁶ e, de fato, concordamos que na abordagem proposta o fundamental é estabelecer as regras para que se tenha um melhor arranjo das definições e das proposições. Pascal está interessado em mostrar como o modelo matemático pode ser bem utilizado se transposto para outros domínios. No entanto, o arranjo dos temas não permite que se faça um recorte excludente das outras acepções. Isso porque o que está em jogo em *Do espírito geométrico e da arte de persuadir* é também uma parcela das diferenças entre o espírito e o coração, que nos *Pensamentos* aparecem como sendo ordens de coisas. Não é que Kim não tenha percebido isso ou que ele tenha deixado de lado esse aspecto tão importante. O ponto é que de saída Pascal mistura as coisas, a ordem é entendida como sendo estritamente a ideia de ordenação quando se pensa no arranjo dos elementos do discurso no domínio específico do espírito — *Do espírito geométrico* —, mas já não pode ser só isso quando a perspectiva passa a considerar uma dupla possibilidade, ou uma variante que extrapola a ideia de organização. Por isso, o opúsculo tem duas partes, sendo que a segunda repete pontos da primeira por evitar apresentar o que atinge a ordem do coração. As ordens em sentido amplo — melhor expressas pelas outras duas acepções citadas por Kim, em síntese, como a demarcação de domínios da existência — implicam necessariamente na consideração de que há também uma multiplicidade em seu sentido estrito. Quer dizer, a ordem que

veulent présenter aux lecteurs un texte fidèle à l'intention de l'auteur.” KIM. *De l'art de persuader dans les Pensées de Pascal*. Pág. 66.

¹⁸⁵ KIM. *De l'art de persuader dans les Pensées de Pascal*. Págs. 66-67.

¹⁸⁶ “Parmi les trois sens que nous avons énumérés plus haut, celui qui intéresse l'art de convaincre est le premier: <<la disposition technique des éléments dans le discours>>.” KIM. *De l'art de persuader dans les Pensées de Pascal*. Pág. 67.

organiza o discurso de acordo com o espírito não é a ordem que servirá para organizar a linguagem do ponto de vista do coração, ou da carne. É como a sensibilidade que permite determinar em que caso Paris deve ser assim chamada, e quando convém chamá-la de “capital do reino” — “Sem Paris, capital do reino. Há lugares em que é preciso chamar Paris de Paris, e outros em que é preciso chamá-la de capital do reino.”¹⁸⁷ (509/49).

Reiterando o que já apontamos, a interpretação de Kim está atenta a este fato, mas estabelece um grau maior de importância à gênese matemática da noção de ordem. Ele afirma que o sentido fundamental para a sua pesquisa, tendo em mente o método demonstrativo, é o da “disposição técnica das matérias no discurso”¹⁸⁸, fazendo referência a vários fragmentos dos *Pensamentos*. Ele é explícito quando afirma: “Em nossa opinião, a definição de ordem para Pascal é fundamentalmente uma concepção matemática”¹⁸⁹, que orienta a maneira como ele arranja as proposições. Lembrando a exposição que fizemos das três ordens, tendo a interpretação de Mesnard como marco teórico, nos desviamos da maneira como Kim as caracteriza, ao considerar o conceito como sendo o resultado da convergência de pelo menos dois grandes vetores: a matemática e o cristianismo. Aos nossos olhos, qualquer leitura que privilegie demais um dos dois vértices corre o risco de descaracterizar aquilo que é próprio do pensamento pascaliano — fortemente marcado pelo procedimento de ressignificação de temas clássicos, tanto da tradição cristã quanto da tradição filosófica, à luz de seu tempo. Muitas vezes, a leitura que Kim propõe dos *Pensamentos* parece ser a de uma obra de matemática. Sua busca é pela ordem lógica que preside a composição dos *Pensamentos*: “Todas as suas proposições formam juntas um

¹⁸⁷ “Masquer la nature et la déguiser. Plus de roi, de pape, d'évêque, mais auguste monarque, etc. point de Paris, capitale du royaume. Il y a des lieux où il faut appeler Paris, Paris, et d'autres où il la faut appeler capitale du royaume.”

¹⁸⁸ “Enfin, le troisième sens: <<la disposition technique des matières dans le discours>>.” KIM. *De l'art de persuader dans les Pensées de Pascal*. Pág. 72.

¹⁸⁹ “A notre avis, la définition de l'ordre par Pascal est fondamentalement une conception mathématique.” KIM. *De l'art de persuader dans les Pensées de Pascal*. Pág. 73.

sistema lógico ao ligarem umas as outras, desde a primeira até a última. Elas se encadeiam como uma rede até o seu fim, quer dizer, o objetivo apologético, sem nenhuma proposição independente do todo.”¹⁹⁰ Aqui, como já explicamos, Kim parece desconsiderar as outras acepções da noção de ordem. Em outros momentos, ele parece mais sensível à amplitude de seu significado, por exemplo, quando reconhece que o arranjo que permite que se fale em um sistema, termo muito problemático e que nós evitamos, não é suficiente para que se postule uma ordenação definitiva para os fragmentos. Kim apresenta dois motivos centrais pelos quais a tarefa de ordenação se torne extremamente árdua: 1) a tematização das “ordens” ter ficado inacabada tanto nos opúsculos quanto nos Pensamentos; 2) as matérias se disporem não somente de acordo com a ordem do espírito, mas também segundo a ordem do coração, quer dizer, não se trata do desenvolvimento de um procedimento demonstrativo, todo o tempo.¹⁹¹ Ainda assim, Kim postula uma ordenação que se orienta pelo critério da “disposição das matérias”, tendo quatro eixos principais como sendo os grandes temas e argumentos: 1) a felicidade do homem; 2) a verdadeira religião; 3) a religião amável, e; 4) a miséria do homem.¹⁹² Em torno dessa organização, os outros temas se arranjam como galhos mais finos ligados aos principais eixos temáticos. Embora seja inegável a constatação da importância desses núcleos, o rebaixamento de outros temas é, muitas vezes, bastante questionável. No geral, há uma valorização dos aspectos matemáticos que culminam na postulação de um sistema que nos parece forçar o texto mais do que se deve. Há em Pascal muita polissemia, muitos elementos sem um lugar bem determinado em um quadro mais amplo de seu pensamento, o que dificulta uma leitura sistemática.

¹⁹⁰ “Toutes leurs propositions forment ensemble un système logique en se liant les unes aux autres, de la première jusqu'à la dernière. Elles s'enchaînent comme un filet vers la fin, c'est-à-dire, le but apologétique, sans aucune proposition indépendant du tout.” KIM. *De l'art de persuader dans les Pensées de Pascal*. Pág. 73.

¹⁹¹ KIM. *De l'art de persuader dans les Pensées de Pascal*. Pág. 80.

¹⁹² Quadro 2. KIM. *De l'art de persuader dans les Pensées de Pascal*. Pág. 82.

Sobre a arte de agradar, Kim afirma a necessidade de seu emprego na apologia que Pascal propõe. Toda a argumentação que a coloca em perspectiva com a filosofia ou em comparação com as verdades matemáticas tem esse fim, isto é, convencer o interlocutor da verdade da doutrina, de um ponto de vista teórico. Nesse registro, é o espírito quem recebe e avalia os argumentos. Mesmo que eles sejam absolutamente convincentes, resta atacar a outra porta na qual pode se instalar a descrença: o coração. Ao infiel, ainda que verdadeira, a religião cristã continua sendo fonte de desprazer. Não há nada nela que sirva à vontade, que agrade aquele que nela não crê. Caracteriza-se, portanto, como aquele objeto que atende às expectativas da razão, do princípio de verdade, mas não tem qualquer relação com a ordem do coração, com os princípios do prazer. Pascal provavelmente seria demovido da ideia de compor uma apologia se achasse que essa situação fosse irreversível. Mas, ao contrário, na perspectiva pascaliana a religião cristã “é objeto de prazer para os crentes como é objeto de desprazer para os descrentes.”¹⁹³ Na tentativa de reverter a opinião de seus interlocutores, a arte de agradar entra em cena para tornar prazerosa a doutrina que parece só causar desprazer, quer dizer, a arte de agradar tem por objetivo tornar a religião aprazível, amável, possível objeto que preencha os anseios do coração. Torná-la razoável e amável são tarefas destinadas às artes de convencer e de agradar, respectivamente.

Como vimos, a dificuldade em estabelecer regras para a arte de agradar decorre da infinidade de casos, restando sempre alguma situação que escape às suas determinações. A condição desta arte é fruto do papel preponderante que a terceira ordem desempenha na antropologia pascaliana. Ela espelha não apenas o duplo que se estabelece entre o caminho que conduz ao amor de Deus e o descaminho que conduz ao amor de si, mas também uma

¹⁹³ “De plus, en ce qui concerne sa religion, elle est une chose de <Plaisir> pour les croyants comme elle est une chose de <Déplaisir> pour les incroyants.” KIM. *De l'art de persuader dans les Pensées de Pascal*. Pág. 85.

oscilação que se apresenta na interpretação que Pascal faz da Bíblia, entre o tudo mostrar e o tudo esconder. A arte de agradar não é prescritível, nem classificável, nem sempre aplicável, porque opera no espaço que se cria entre a evidência e a obscuridade. Em alguma medida, tendemos a lê-la como reflexo de toda a condição humana, sobretudo do que diz respeito ao conhecimento. É o que aparece nessa passagem do texto de Kim: “Também, podemos imputar a <<evidência obscura>> a uma causa mais fundamental: <<a incapacidade do homem de atingir um conhecimento perfeito>>.”¹⁹⁴ Essa matriz epistêmica da insuficiência garante à arte de agradar um papel crucial em termos metodológicos, pois ela alcança patamares inatingíveis para a razão. Assim, consideramos coerente avaliar as variantes dos procedimentos argumentativos nos *Pensamentos* tendo em vista as lacunas deixadas no *Da arte de persuadir*. Kim faz algo parecido ao apresentar regras para a arte de agradar, cuidando para que não sejam normativas demais, apoiando-se no texto da irmã de Pascal, Gilberte.¹⁹⁵ A leitura dos *Pensamentos* se dá a partir dessas regras, que Kim vê manifestas na “atitude do autor, em sua retórica, em seu estilo e em sua maneira de falar ou de escrever”¹⁹⁶. Quer dizer, Pascal aplica ao cristianismo esses princípios regidos pela arte de agradar, com a intenção de aproximá-lo de seu interlocutor.

Um ponto importante que Kim destaca é o cuidado para que não se assimile a arte de agradar à retórica¹⁹⁷. A primeira se desenvolve tendo como critério o prazer do

¹⁹⁴ “D’ailleurs, nous pouvons imputer <<l’incapacité de l’homme à atteindre une connaissance parfaite>>.” KIM. *De l’art de persuader dans les Pensées de Pascal*. Pág. 89.

¹⁹⁵ “Étudions maintenant les règles de l’art d’agrèer dans les Pensées, en nous référant aux exemples que Gilberte nous donne. Il convient d’éviter de normaliser ces règles, car elles ne sont pas universelles, mais particulières comme le dit Pascal dans son opuscule. Nous nous contenterons donc d’esquisser quelques caractéristiques de ces règles.” KIM. *De l’art de persuader dans les Pensées de Pascal*. Pág. 94.

¹⁹⁶ “En effet, les règles de l’art d’agrèer que nous avons présentées précédemment se lient avec l’attitude de l’auteur, sa rhétorique, son style et sa manière de parler ou d’écrire.” KIM. *De l’art de persuader dans les Pensées de Pascal*. Pág. 107.

¹⁹⁷ “Il faut cependant prendre garde à ne pas identifier l’art d’agrèer avec la rhétorique. L’art d’agrèer n’est pas seulement lié à la rhétorique ou à la manière de la persuasion, mais encore au fond même de la matière de la persuasion. Il est donc nécessaire que le fond de la matière soit fondé sur le plaisir de l’interlocuteur. Sion, la persuasion sera inefficace et vide, de quelques atouts agréables qu’on revête la matière. En ce sens, il nous faut distinguer l’art d’agrèer pascalien d’avec la rhétorique des logiciens.” KIM. *De l’art de persuader dans les Pensées de Pascal*. Pág. 107.

interlocutor, erguendo-se a partir da matéria que é o objeto de persuasão. Pascal se vale de estratégias retóricas por reconhecer o solo onde se enraíza seu público, dominado pela concupiscência. Valer-se da retórica é um recurso derivado das diretrizes estabelecidas pela arte de persuadir.

Convencido de que a soma das artes de convencer e de agradar é o que orienta a composição da apologia, Kim faz, na conclusão de seu trabalho, um apontamento que vai na direção do que propomos aqui. Ele diz: “O conceito de ordem desenvolvido no opúsculo pode servir, ele também, de indicação para decifrar a ordem que Pascal poderia ter seguido na apologia acabada. Desnecessário dizer que trata-se de um ponto-chave na interpretação dos *Pensamentos*.”¹⁹⁸ A hipótese que tentamos desenvolver e que será colocada à prova no próximo capítulo segue a mesma orientação, embora não concordemos com o maior peso atribuído por ele ao aspecto “ordenador” da noção de ordem em Pascal. Para nós, é menos “arte de bem dispor os elementos do discurso”, do que as outras acepções que ele elenca: “domínio, categoria” e “lei geral”. Portanto, pretendemos nos estender na tentativa de perceber as diferenças que se manifestam na maneira como Pascal se vale das palavras, das imagens e das figuras, tendo como referência a doutrina das três ordens.

¹⁹⁸ “Le concept d'ordre conçu dans l'opuscule pourra servir, lui aussi, d'indication pour nous aider à déchiffrer l'ordre que Pascal aurait pu suivre dans l'apologie achevée. Il va sans dire, au reste, que ce concept d'ordre sera un point-clé de l'interprétation des *Pensées*.” KIM. *De l'art de persuader dans les Pensées de Pascal*. Pág. 114.

2. AS ORDENS E A LINGUAGEM

A proposta de analisar as diferentes linguagens tem por guia a doutrina das três ordens, como já explicamos. Nossa abordagem se propõe a, primeiro, mostrar que a argumentação nos *Pensamentos* se organiza em três níveis, decorrentes da separação das ordens. Além disso, que as três ordens orientam a concepção que Pascal tem da linguagem, percebida no emprego de diferentes estratégias argumentativas. Em suma, nossa análise procura estabelecer a separação entre um registro discursivo, que se dá em torno da ideia da segunda ordem, e dois âmbitos que dele se diferem, cada um por suas razões — os domínios da carne e da caridade. Nessa perspectiva, as ordens estão na origem da escolha das estratégias argumentativas.

Para isso, é preciso que deixemos claras algumas noções. Neste trabalho estamos entendendo “linguagem” como uma categoria ampla, que abrange tudo aquilo que de alguma maneira serve para comunicar. A ideia não está presente em Pascal nesses termos, mas vemos nos *Pensamentos* a compreensão dessa amplitude. Entendemos por “discurso” uma restrição dessa ideia de “linguagem”, que tem por característica se vincular à segunda ordem. Em linhas gerais, fazem parte do âmbito discursivo todas as ocorrências comunicativas que se valem do caráter demonstrativo, da composição por premissas e conclusões, tendo em vista o convencimento. A arte de convencer versa exclusivamente sobre o discursivo. Quanto à arte de agradar, é claro que há estratégias discursivas que têm como foco o prazer, mas acreditamos que parte das dificuldades em se elencar as suas regras está no fato de ela exceder as potencialidades deste registro. Entendemos também que a composição dos *Pensamentos*, na medida em que era o projeto de uma obra apologética, é fundamentalmente de segunda ordem, quer dizer, ela se dá no âmbito discursivo. Mas isso não quer dizer que os outros registros não participem do projeto da

apologia, e, em alguma medida, justifiquem seu caráter fragmentário. Pascal organiza os argumentos de forma que sejam efetivos nas três frentes: carne, espírito e caridade, de acordo com o perfil de seu leitor. Com isso, é possível perceber nuances no tratamento de cada uma dessas estratégias, o que nos ampara a postular a existência de um discurso propriamente racional, que se constitui dos argumentos de segunda ordem e das linguagens da carne e da caridade, que complementam o alcance da esfera do espírito, desenvolvendo-se de outras formas. A compreensão que Pascal tem da linguagem perpassa as três ordens e engendra diferentes argumentos em favor da religião cristã. São essas relações entre a concepção de linguagem, as ordens e as estratégias empregadas que pretendemos evidenciar.

Portanto, falaremos em “linguagens” da carne e da caridade e em “discurso” do espírito. As estratégias argumentativas utilizadas partem da consideração do extrato da realidade que se visa atingir. O projeto de sua apologia não se restringe à esfera discursiva. De novo, valemo-nos da clareza do fragmento 808/245: “Há três modos de se crer: a razão, o costume, (a) inspiração.”¹ A centralidade da segunda ordem se impõe pelo fato de a apologia consistir em um instrumento discursivo, destinado a um público fortemente caracterizado por ser orientado pelo espírito, muito distante de considerar o valor da terceira ordem e a crença por inspiração.

Seguindo essa linha de raciocínio, Bouchilloux estabelece o que designam razão e coração no que toca ao discurso:

O termo <<razão>> designa, em geral, a instância do conhecimento. O termo <<coração>> designa, em geral, a instância do amor. Mas, a razão deve apoiar seu discurso sobre os princípios naturais, em que o conhecimento necessita da regulação do coração, o termo <<razão>> se presta a designar globalmente a racionalidade discursiva, e o termo <<coração>> se presta a designar globalmente a racionalidade não discursiva: a razão é a faculdade de explicação dos termos e da demonstração das proposições; o coração é a faculdade de conhecimento dos

¹ “Il y a trois moyens de croire: la raison, la coutume, (l')inspiration.”

princípios, quer se trate da significação dos indefiníveis, como no fragmento 109/392, ou da verdade dos indemonstráveis, como no fragmento 110/282.²

Falar em racionalidade discursiva e racionalidade não discursiva aponta para os limites do discurso, que não coincidem exatamente com os limites da razão. Quer dizer, é racional ceder ao sentimento, reconhecer a validade dos primeiros princípios e aceitar a irracionalidade da doutrina da queda, embora fundamentá-los discursivamente seja extremamente difícil. Assim, nossa abordagem entende que as ordens da carne e da caridade também se diferenciam da ordem do espírito, no domínio da linguagem, por estarem aquém e além, respectivamente, dos cânones do discurso. Discutiremos fragmentos que melhor exemplificam cada um dos caminhos, mostrando como a origem e, por que não, o alvo da argumentação, representado por seus interlocutores, são marcados por características metodológicas que passam pelas questões levantadas no opúsculo *Do espírito geométrico e da arte de persuadir*, e têm nas ordens um critério organizador.

Antes, é preciso apontar certas linhas na definição do que seria uma concepção pascaliana da linguagem, tendo como base todo o desenvolvimento precedente, desde as considerações mais gerais acerca do tema, passando pela antropologia e pelas questões que envolvem a noção de método. Os *Pensamentos* representam a síntese de todos estes pontos, portanto, vejamos o que há sobre isso no texto. No fragmento 840/843, Pascal diz:

Não é aqui a terra da verdade; ela vagueia desconhecida por entre os homens. Deus a encobriu com um véu que a deixa desconhecida daqueles que não ouvem a sua voz; o lugar está aberto à blasfêmia e mesmo sobre verdades ao menos bem aparentes. Se se publicam as verdades do Evangelho, publicam-se contrárias, e obscurecem-se as questões, de maneira que o povo não pode discernir. E pergunta-

² “Le terme de <<raison>> désigne d'abord, globalement, l'instance de connaissance. Le terme de <<cœur>> désigne d'abord, globalement, l'instance de l'amour. Mais, la raison devant appuyer son discours sur des principes naturels dont la connaissance nécessite le règlement du cœur, le terme de <<raison>> se met à désigner globalement la rationalité discursive, et le terme de <<cœur>> se met à désigner globalement la rationalité non discursive: la raison est la faculté de l'explication des termes et de la démonstration des propositions; le cœur est la faculté de la connaissance des principes, qu'il s'agisse de la signification des indéfinissables, comme en L. 109, ou de la vérité des indémonstrables, comme en L. 110.” BOUCHILLOUX. *Pascal*. Págs. 25-26.

se: o que tendes que faça acreditar em vós em vez de acreditar nos outros? que sinal fazeis? *Não tendes mais do que palavras e nós também.*³ (grifo nosso)

Pascal caracteriza o extrato discursivo onde se dá o debate em torno da verdade, relegando-o à condição menor de lidar apenas com palavras. Em oposição a esta maneira protocolar de investigação dos homens estão os sinais, elementos dos quais se vale o discurso. O cristianismo também se constrói em torno de um discurso, em torno de palavras, quer dizer, nenhum dos dois lados têm “mais do que palavras”. Porém, existem sinais — os milagres — que dão ao cristianismo um peso maior na relação com a verdade, por conta das testemunhas. Daí a transformar os testemunhos em prova de verdade vai uma enorme distância, pelo fato de que as provas se constroem na esfera discursiva, isto é, com palavras. É nisso que apostamos ao delimitar as esferas das linguagens da carne e da caridade, âmbito em que o material de trabalho do apologista, o conteúdo comunicativo com o qual o homem se relaciona, tenta se libertar das palavras. Ou seja, a principal marca do registro discursivo, na situação em que o homem se encontra, apartado da verdade, é ter como instrumento apenas esse ato de poder operar com palavras. Pascal entende as palavras e o discurso como representação, sujeita a todas as intempéries da imaginação, da vaidade, enfim, da miséria do homem. Esse instrumental se presta, portanto, muito mais ao obscurecimento da verdade do que ao seu desvelamento.

Apostamos na hipótese, que mereceria um trabalho mais detido e de maior fôlego, de que há um paralelo entre a maneira como Pascal concebe a linguagem e a maneira como ele compreende a existência. Em síntese, entendemos que Pascal sente na linguagem a marca da condição humana, ela reflete todo o plano doutrinal da queda, toda a

³ “Ce n'est point ici le pays de la vérité; elle erre inconnue parmi les hommes. Dieu l'a couverte d'un voile qui la laisse méconnaître à ceux qui n'entendent pas sa voix; le lieu est ouvert au blasphème et même sur des vérités au moins bien apparentes. Si l'on publie les vérités de l'Évangile on en publie de contraires, et on obscurcit les questions, en sorte que le peuple ne peut discerner. Et on demande: qu'avez-vous qui vous fasse plutôt croire que les autres, quel signe faites-vous? *Vous n'avez que des paroles et nous aussi.*”

insuficiência epistemológica e moral, bem como o aspecto psicológico. Se há algum ponto em que as carências e deficiências se anulam é na maneira como ele considera, no opúsculo *Do espírito geométrico*, as palavras primitivas. Ali, no limite, onde não cabe papel à razão em querer definir os termos, as palavras estão em par com a verdade, apresentam-se como traços da grandeza, justamente porque lhes escapa a necessidade de definição, da determinação arbitrária de uma etiqueta, uma vez que parte-se do princípio de que as ideias por trás dos termos são tão comuns a todos os homens que as palavras apenas designam aquilo que querem comunicar. No âmbito da segunda ordem só se pode estabelecer cadeias de significações, à luz de termos primitivos e regras de ordenação. Os limites da epistemologia e da moral estão, em alguma medida, pautados na relação necessária que há entre a linguagem e a condição humana.

O comentador Édouard Morot-Sir faz considerações interessantes acerca da formulação de uma filosofia pascaliana da linguagem:

A filosofia pascaliana da linguagem pode ser resumida nos três temas que se seguem: 1/ A linguagem só se refere a si mesma. Para ser possível, a verdade exige que uma linguagem histórica se refira a uma linguagem absoluta. Assim, o que quer que falemos e em qualquer nível, a existência de uma linguagem divina está implicada. O problema cotidiano de nossa civilização atual poderia ser assim formulado: nosso jornal diário ou nossos programas de televisão tornaram-se a nossa Bíblia sem que tenhamos tomado consciência disso, onde a Bíblia deve tornar-se nossa base regular de informação. 2/ <<Eu>> é um pronome e nada mais que um pronome. Por mim mesmo, não possuo nenhuma realidade. Eu só sou <<amor-próprio>>. O homem não é uma substância permanente e imortal. É só uma subsistência [vivência], com uma pendência em relação ao seu estatuto definitivo, que só pode ser um desejo inextinguível ou a paz eterna. 3/ A essência da Cristandade está na necessidade universal de um ponto de mediação a partir do qual as contradições não desaparecem, mas se compreendem e se esvaziam. O mediador que torna possível a produção de sentido e o estabelecimento de comunicação só pode ser um modelo humano transcendente. A liberdade da vida humana se resume à escolha entre instinto e graça. Em sua exigência fundamental a graça é a graça da prece, o que quer dizer graça de linguagem. Toda outra conduta humana, com mais ou menos felicidade ou perversão, deriva desta expectativa primordial.⁴

⁴ “La philosophie pascalienne du langage peut se résumer dans les trois thèmes suivants: 1/ Le langage ne se réfère qu'à lui-même. Pour être possible, la vérité exige qu'un langage historique se réfère à un langage absolu. Ainsi, quoiqu'on dise et à quelque niveau que ce soit, l'existence d'un langage divin est impliquée. Le problème quotidien de notre actuelle civilisation pourrait être ainsi formulé: notre journal quotidien ou nos programmes de télévision deviennent-ils notre Bible sans que nous en prenions conscience, où la Bible devrait-elle devenir notre base régulière d'information. 2/ <<Je>> est un pronom et rien de plus qu'un

Explorando os pontos apresentados pelo comentador, que enumera os âmbitos do pensamento pascaliano em que a linguagem adquire maior relevo, podemos destacar: 1) a linguagem como representação, tendo um abismo entre o que se diz e os referentes aos quais as palavras se reportam. Ao dizer que a linguagem refere-se tão somente a si mesma, lança luz sobre uma dimensão que nos parece pouco explorada e que se alinha à nossa suposição de que a temática é muito importante para Pascal: o fato de o texto se construir a partir de um ato reflexivo de se perguntar sobre seu próprio estatuto. Nesse sentido, a apologia é escandalosamente composta por palavras, um sinal flagrante de sua impotência, palavras que nem sequer são capazes de se colocar no lugar daquilo a que se referem. Palavras são só palavras, mas podem ser melhor utilizadas se tomarem por base um outro modelo, não o geométrico, não o do jornal diário, reportando-se ao que o comentador chama de linguagem absoluta. O maior exemplo para Pascal talvez seja o texto bíblico, que também revela e oculta, mas estaria mais próximo deste ideal; 2) a temática do sujeito, o “eu”, que Pascal transforma em “*le moi*” — transformação explorada por Vincent Carraud em seu livro mais recente⁵ —, é utilizado em uma vertente crítica. O pronome substantivado “*le moi*” é forjado como um conceito crítico à metafísica cartesiana e demonstra a dificuldade de estabelecer uma unidade estática que sirva de suporte às predicções acerca do homem, bem como aponta os limites que o discurso extrapola ao formular conceitos que não possuem referentes, que são, na verdade, vazios; 3) o vínculo estreito que Pascal estabelece entre a temática da linguagem e a doutrina cristã. É preciso

pronom. Par moi-même je ne possède aucune réalité. Je ne suis qu'un <<amour-propre>>. L'homme n'est pas une substance permanente et immortelle. Il n'est qu'une subsistance attendant un statut définitif qui ne peut être qu'un désir inextinguible ou une éternelle paix. 3/ L'essence de la Christianité réside dans le besoin universel d'un point de médiation à partir duquel les contradictions ne s'effacent pas, mais se comprennent et se vident. Le médiateur qui rend possibles la production du sens et l'établissement de communication ne peut être qu'un modèle humain transcendant. La liberté de la vie humaine se ramène à un choix entre instinct et grâce. En son exigence fondamentale la grâce est grâce de la prière, ce qui revient à dire grâce de langage. Toute autre conduite humaine, avec plus ou moins de bonheur ou plus ou moins de perversion, dérive de cette attente primordiale.” MOROT-SIR, Édouard. *La raison et la grâce selon Pascal*. Paris: PUF, 1996. (Écrivains). Pág. 81.

⁵ CARRAUD, Vincent. *L'invention du moi*. Paris: PUF, 2010.

que haja um mediador entre as ideias de linguagem histórica e linguagem absoluta — entendidas como sendo a primeira delas as línguas naturais existentes no mundo, e a segunda como uma espécie de “verdadeira linguagem”, em alusão à fórmula clássica do fragmento 513/4⁶. Na doutrina cristã é Jesus Cristo quem cumpre esse papel, é quem dá a conhecer as duas naturezas, é a figura que se coloca entre os homens e Deus. Nesse sentido, Morot-Sir entende que a linguagem também depende dessa figura de mediação, que é o que estabelece a possibilidade dos homens se comunicarem. Enquanto cópia de uma linguagem absoluta, de uma linguagem divina, são resquícios de uma primeira natureza, que garantem a potencialidade da linguagem, enquanto a corrupção derivada do pecado original é o que limita o seu alcance. Nós nos colocamos em uma perspectiva que desconsidera a ideia de uma linguagem absoluta, assim, afirmada de maneira positiva. De qualquer maneira, a ideia acrescenta uma perspectiva que parece não estar distante da nossa, que se limita a pensar a demarcação de uma esfera discursiva, seus limites e aquilo que se coloca além desta esfera.

O ponto que nos parece mais importante a se destacar no movimento de aproximar o tema da linguagem à doutrina das três ordens tem a ver com a opacidade das palavras. Retomando o já citado fragmento 840/843, o véu que Pascal diz ter Deus colocado sobre a verdade faz com que a linguagem, ao ser atravessada pelas três ordens, apresente diferentes graus de opacidade. Na ordem da carne, a linguagem parece mais esconder do que revelar; na ordem da caridade, ao contrário, ela mais revela do que esconde; e na ordem do espírito é como se ficasse indiferente, dependente da intuição em relação à verdade, mas independente no que toca aos seus aspectos operacionais — quer dizer, partindo de palavras

⁶ O que chamamos de fórmula, bastante popular entre os comentadores, é a passagem “La vraie éloquence se moque de l'éloquence, la vraie morale se moque de la morale.” que funciona em Pascal como um modelo formal no qual cabem diversas outras ideias, quer dizer, dada a radicalidade da distância entre a esfera da verdade (linguagem absoluta) e a esfera da vida humana (linguagem histórica), aquilo que é verdadeiro, seja o que for, zomba do que os homens pretensamente tentem colocar em seu lugar.

primitivas, para as quais é inútil encontrar definições, a razão se contenta com o muro que se ergue em frente à verdade, embora o arranjo entre os termos utilizados se dê de forma transparente. Examinaremos nos fragmentos dos *Pensamentos* se essa pista se sustenta e de que maneira essa variação aparece no texto.

Feita esta introdução, parece-nos possível começar pela ordem da carne, que apresenta dificuldades peculiares em relação à linguagem. Dois motivos nos fazem crer que talvez fosse mais fácil começar pela ordem do espírito: por ela ser a ordem em que se dá, de fato, o discurso; e, com relação à transparência, por apresentar essa ambiguidade que se atenua ou recrudesce nas outras ordens. Todavia, começar pela ordem da carne garante outras vantagens: mantém-se a hierarquia dos planos da maneira como Pascal os concebeu e permite caminharmos de forma ascendente até a ordem da caridade.

2.1 – Linguagem da carne

2.1.1 Corpo, desejo e “a Máquina”: o primeiro modo de crer

A ordem da carne não aparece de forma explícita em muitos fragmentos dos *Pensamentos*. Por meio dos poucos extratos que se referem diretamente a ela, percebe-se que a primeira ordem é entendida em um duplo sentido: em uma vertente cartesiana, como corpo, extensão, e em uma chave cristã, como instância do desejo, do amor pelas coisas do mundo. Nos fragmentos que abrem a edição Lafuma, *liasse 1 - Ordem*, Pascal fala em “máquina”, referindo-se ao corpo humano. Assim aparece no fragmento 11/246: “Ordem. Depois da carta de que se deve buscar a Deus, fazer a carta de retirar os obstáculos, que é o

discurso da Máquina, de preparar a Máquina, de procurar pela razão.”⁷ Esta máquina — entenda-se o corpo — precisa, aos olhos de Pascal, ser preparada. A preparação que ele tem em vista implica em transformá-la: passar de uma máquina de repetição, fundada nos costumes, a uma máquina de cálculo, que se efetive pelo uso da razão. Ambas as esferas, primeira e segunda ordem, comportam a ideia de máquina como metáfora da condição humana. No primeiro caso, a associação faz eco à comparação com os animais. Maquinal como os seres desprovidos de razão, o homem abre mão de parte daquilo que é a sua diferença específica enquanto espécie. Agir conforme o hábito significa agir por instinto ou por repetição. A transformação em máquina de cálculo não é outra coisa senão a inversão da ordem dominante. O homem deixaria, com isso, uma situação em que a razão é subjugada por potências que lhe são inferiores. Escapar do jugo da carne significa realizar um movimento ascensional que visa o uso, em um nível mais elevado, das capacidades humanas. É claro que a segunda ordem não realiza a completude da condição humana, tendo em vista a radicalidade da maneira como Pascal compreende o papel do pecado original. No entanto, a ideia de preparar a máquina já coloca o homem em uma posição de, no mínimo, distinguir-se dos animais. Além disso, Pascal parece supor que um certo “discurso da Máquina” seja capaz de atingir a ordem da carne, ou seja, é possível sensibilizá-la e, com isso, purificar o seu modo de existência corrompido, de forma que atue em consonância com as outras esferas, com os pressupostos antropológicos que ele extrai do cristianismo.

O fragmento 25/308 apresenta elementos que vinculam a ideia da máquina às crenças, mostrando como elas se formam a partir da aceitação de significados sedimentados pela repetição:

⁷ “Ordre. Après la lettre qu'on doit chercher Dieu, faire la lettre d'ôter les obstacles qui est le discours de la Machine, de préparer la Machine, de chercher par raison.”

O costume de ver os reis acompanhados de guardas, de tambores, de oficiais e de todas as coisas que inclinam a máquina na direção do respeito e do terror faz com que seu rosto, quando às vezes está só e sem esses acompanhamentos, imprima nos súditos o respeito e o terror porque, em pensamento, não se separam as suas pessoas dos seus séquitos, que se costumam ver juntos. E o povo, que não sabe que aquele efeito provém do costume, acredita que ele venha de uma força natural. E daí vêm estas palavras: o caráter da divindade está impresso em seu rosto, etc...⁸

Nesse ponto reside o interesse pascaliano pela ordem da carne, tendo em vista a apologia. Ele percebe que mesmo sem palavras constroem-se sentidos que são compartilhados por uma determinada comunidade, que se sedimentam por meio da repetição, e sobre os quais se fundamentam uma série de crenças. Dos sentimentos que os “guardas”, “tambores” e “oficiais” despertam nos homens, nasce uma espécie de narrativa, sem a elaboração própria do âmbito racional, mas que desencadeia reações quase que instintivas de “respeito” e “terror”. Esses elementos são suficientes para que Pascal entenda a carne como possibilidade de articulação de sentido, portanto, passível de interferir na aceitação da religião cristã.

Assim, o primeiro dos três modos de crer é esse que se estabelece pela repetição. O costume se instaura por meio da associação de ideias, sem que a razão exerça um papel preponderante. Ela, na verdade, subordina-se à máquina, que é encarada como a fonte de uma série de obstáculos a serem superados. A impotência da razão em suplantar a máquina é consequência da fraqueza humana, que garante um poder enorme à imaginação. No citado fragmento 25/308, a descrição do rei, acompanhado de toda a pompa que lhe é característica, é um elemento que comunica, diz alguma coisa. Seu significado decorre das sensações, das impressões que se tem das imagens. Não há elaboração racional nesse estágio anterior à sedimentação de significados e valores, onde impera a imaginação.

⁸ “La coutume de voir les rois accompagnés de gardes, de tambours, d'officiers et de toutes les choses qui ploient la machine vers le respect et la terreur fait que leur visage, quand il est quelquefois seul et sans ses accompagnements imprime dans leurs sujets le respect et la terreur parce qu'on ne sépare point dans la pensée leurs personnes d'avec leurs suites qu'on y voit d'ordinaire jointes. Et le monde qui ne sait pas que cet effet vient de cette coutume, croit qu'il vient d'une force naturelle. Et de là viennent ces mots: le caractère de la divinité est empreint sur son visage, etc.”

Os homens são naturalmente inclinados a aderir ou a repelir, a se interessar ou a evitar todos os objetos com os quais têm contato. A carne coloca o homem em uma relação quase horizontal com as coisas. Mesmo assim, não se trata de uma coisa qualquer, um objeto como os outros, porque a concepção de carne não se limita à ideia de extensão. Fosse só extensão, talvez Pascal não se valesse do termo “carne”, retirado da *Epístola de João*, evitando esse acréscimo de significado que a ambiguidade apresenta, preferindo o termo oriundo da epistemologia cartesiana, “extensão”. Ao optar pelo termo “carne” Pascal lança os homens e os animais entre as coisas, mas não iguala as coisas aos homens e aos animais. Há algo anterior à razão, ainda na primeira ordem, que diferencia um homem ou um cachorro de uma porta. Aos olhos de Pascal, a carne é a instância em que se dá a sensação e é onde se manifesta o instinto. Essa capacidade, que é perceptiva e é também capacidade de ação, faz com que os homens se coloquem em relação às coisas de maneira interessada, quer dizer, não há indiferença em relação aos demais, sejam eles objetos, animais, pessoas ou entidades espirituais. A ordem da carne é a ordem do desejo das coisas, é onde elas tocam o homem. No fragmento 741/340, Pascal fala sobre os animais em uma abordagem que se coloca na perspectiva das três ordens: “A máquina de aritmética produz efeitos que se aproximam mais da inteligência do que tudo aquilo que fazem os animais; mas ela não faz nada que possa levar a dizer que tenha vontade como os animais.”⁹ No limite, podemos dizer que na ordem da carne já se inscreve a falta, ou pelo menos a posição de quem se coloca sempre em perspectiva, em relação aos outros.

Assim, estabelecemos uma determinação positiva da ordem da carne, diferente de quando dissemos que ela era entendida como aquilo que resta, excluídos o espírito e o coração. E é nesse sentido que, antes de a imaginação ocupar o lugar da razão, a carne se

⁹ “La machine d'arithmétique fait des effets qui approchent plus de la pensée que tout ce que font les animaux; mais elle ne fait rien qui puisse faire dire qu'elle a de la volonté comme les animaux.”

preenche de significado, por ser a sede da sensação e do instinto. É curioso observar como a primeira e a terceira ordem se entrelaçam em alguns momentos. No fragmento 530/274, Pascal diz que “Todo o nosso raciocínio se reduz a ceder ao sentimento. Mas a fantasia é semelhante e contrária ao sentimento; de modo que não se pode distinguir entre esses dois contrários.”¹⁰ Por “ceder ao sentimento” entende-se a maneira como os princípios são apreendidos pelo homem, trabalho que diz respeito à ordem do coração, ideia explícita no fragmento 110/282:

Conhecemos a verdade não apenas pela razão mas também pelo coração. É desta última maneira que conhecemos os primeiros princípios, e é em vão que o raciocínio que não toma parte nisso, tenta combatê-los. Os pirrônicos que só têm isso como objeto, trabalham inutilmente nesse sentido. Nós sabemos que não estamos sonhando. Por maior que seja a impotência em que nos encontramos de prová-lo pela razão, essa impotência outra coisa não conclui senão a fraqueza de nossa razão, mas não a incerteza de todos os nossos conhecimentos, como pretendem eles.¹¹

No entanto, esse sentimento que se refere à terceira ordem é, na maior parte das vezes, entendido como inspiração, ou intuição. O sentimento que, de fato, refere-se aos sentidos, é o da primeira ordem. É aquele que se origina nos sentidos e que é potencializado pela imaginação, como na passagem em que Pascal descreve a situação de um filósofo diante de um precipício: “O maior filósofo do mundo em cima de uma tábua mais larga do que o necessário, se houver abaixo dele um precipício, por mais que a razão o convença de que está em segurança, a sua imaginação prevalecerá.”¹² (44/82). O paralelo entre a sensação da carne e a intuição da caridade se dá, em alguma medida, porque a razão se submete a ambas, seja na aceitação dos princípios que não compreende mas sabe operar, seja no

¹⁰ “Tout notre raisonnement se réduit à céder au sentiment.”

¹¹ “Nous connaissons la vérité non seulement par la raison mais encore par le cœur. C'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes et c'est en vain que le raisonnement, qui n'y a point de part essaie de les combattre. Les pyrrhoniens, qui n'ont que cela pour objet, y travaillent inutilement. Nous savons que nous ne rêvons point. Quelque impuissance où nous soyons de le prouver par raison, cette impuissance ne conclut autre chose que la faiblesse de notre raison, mais non pas l'incertitude de toutes nos connaissances, comme ils le prétendent.”

¹² “Le plus grand philosophe du monde sur une planche plus large qu'il ne faut, s'il y a au-dessous un précipice, quoique sa raison le convainque de sa sûreté, son imagination prévaudra.”

imediatismo dos sentidos ou na impotência frente à imaginação. Voltando ao fragmento 530/274, Pascal acrescenta: “Um diz que o meu sentimento é fantasia, o outro que a sua fantasia é sentimento. Seria preciso ter uma regra. A razão se oferece, mas é flexível a todos os sentidos. E assim não existe nenhuma.”¹³ Ele frisa a dificuldade em se estabelecer as balizas para a diferenciação entre fantasia e sentimento, ressaltando que a razão sempre fracassa ao se aventurar nessa empreitada. Embora o exemplo não seja útil para determinar positivamente a caracterização do que se entende por fantasia, por sentimento, e até por razão, serve para mostrar que esta última não é capaz de separá-los e para ressaltar a importância dos dois primeiros na maneira como Pascal compreende o homem e suas crenças.

Também no fragmento 821/252, Pascal reforça a ideia de que a ordem da carne cumpre um papel importante na formação e manutenção das crenças, ficando a razão à mercê de seus afetos. Ele recomenda:

Pois não devemos nos enganar, somos autômato tanto quanto espírito. E daí decorre que o instrumento pelo qual se faz a persuasão não é a demonstração apenas. Quão poucas coisas há demonstradas? As provas só convencem a mente; o costume faz as nossas provas mais fortes e acreditadas. Ele inclina o autômato que carrega a mente sem que ela pense nisso. (...) A razão age com lentidão e com tantas vistas sobre tantos princípios, que precisam estar sempre presentes, que a toda hora ela adormece ou se extravia por não ter presentes todos os seus princípios. O sentimento não age assim; age num instante e está sempre pronto para agir. É necessário, pois, colocar a nossa fé no sentimento, caso contrário ela será sempre vacilante.¹⁴

Aqui, não há dúvida acerca do que é que se opõe ao espírito. O sentimento é este próprio da máquina, caracterizado pelo costume. Pascal recomenda aos seus leitores que não

¹³ “L'un dit que mon sentiment est fantaisie, l'autre que sa fantaisie est sentiment. Il faudrait avoir une règle. La raison s'offre mais elle est ployable à tous sens. Et ainsi il n'y en a point.”

¹⁴ “Car il ne faut pas se méconnaître, nous sommes automate autant qu'esprit. Et de là vient que l'instrument par lequel la persuasion se fait n'est pas la seule démonstration. Combien y a(-t)-il peu de choses démontrées? Les preuves ne convainquent que l'esprit, la coutume fait nos preuves les plus fortes et les plus crues. Elle incline l'automate qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense. (...) La raison agit avec lenteur et avec tant de vues sur tant de principes, lesquels il faut qu'ils soient toujours présents, qu'à toute heure elle s'assoupit ou s'égaré manque d'avoir tous ses principes présents. Le sentiment n'agit pas ainsi; il agit en un instant et toujours est prêt à agir. Il faut donc mettre notre foi dans le sentiment, autrement elle sera toujours vacillante.”

receberam a fé por um ato gratuito de Deus e àqueles que não se convenceram por meio da prova pela doutrina, que auxiliem o processo da conversão por meio da prática dos costumes cristãos. No famoso fragmento da aposta, 418/233, Pascal faz referência à possibilidade da crença se originar dos hábitos: “Foi fazendo tudo como se acreditassem, tomando água benta, mandando dizer missas, etc. Naturalmente mesmo isso vos fará acreditar e vos deixará animalizado.”¹⁵ O sentimento aqui convocado tem, de fato, paralelo com a maneira como se comportam os animais, tem relação com o imediatismo do instinto, registro que não é discursivo. A linguagem da carne faz apelo ao abandono do raciocínio e da argumentação. Nesse caso, o texto pascaliano serve para relatar como se dá o processo e serve, também, como convite para que seus interlocutores sigam este exemplo. Por se tratar de uma incitação à prática e não ao raciocínio, o que vale é o exemplo. A vida de Pascal, a partir do momento em que se torna um dos solitários de Port-Royal, diz muito mais que suas palavras — se o objetivo é induzir seus interlocutores pela via do costume como uma espécie de preparação para a conversão. Para ilustrar o que isso representa, fazemos alusão, novamente, ao prefácio da edição de Port-Royal dos *Pensamentos*, onde seu sobrinho relata as profundas mudanças de hábito vividas por Pascal, tendo sintetizado os princípios que passaram a reger sua vida da seguinte forma: “Estabeleceu o regulamento da sua vida no retiro com base em duas máximas principais, que são: renunciar a todo prazer e a toda superfluidade. Tinha-as permanentemente diante dos olhos e tentava nelas avançar e progredir sempre cada vez mais.”¹⁶ A virada em sua vida tem como marca a célebre noite de 23 de novembro de 1654, conhecida como a “noite do fogo”, quando escreve o texto que tornou-se famoso sob o título de *Memorial*. A partir daquela data

¹⁵ “C'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira.”

¹⁶ “Il établit le règlement de sa vie dans sa retraite sur deux maximes principales, qui sont de renoncer à tout plaisir et à toute superfluité. Il les avait sans cesse devant les yeux, et il tâchait de s'y avancer et de s'y perfectionner toujours de plus en plus.” Prefácio da Ed. de Port-Royal. In: Ed. Lafuma, págs. 500-501. Edição brasileira, pág. XLVIII.

Pascal não demora a se instalar definitivamente em Port-Royal e a se tornar uma espécie de porta-voz do jansenismo.

2.1.2 *Habituar-se a ser cristão: a vida como exemplo*

Até aqui compreendemos os motivos de parte da apologia ser destinada aos carnavais e a ênfase na necessidade de se “preparar a Máquina”. Pascal visa alterar os costumes dos homens, mostrar que parte da rejeição à crença na religião cristã se dá por obstáculos que o hábito estabelece. Uma vez que as três ordens têm um forte valor antropológico, a carne representa a possibilidade de condicionamento. Revelando outra faceta da insuficiência, o homem, desprovido de bases sólidas para fundamentar suas ações e crenças, age por repetição, encontrando nos costumes uma instância de legitimação da vida que leva.

Assim, estabelecemos as bases para falar não em um discurso da carne, ou para a carne — entendendo discurso como construção linguística ordenada, argumentativa, que se dá por meio do uso da razão —, mas para se pensar em uma rede de significados, ideia mais ampla, que aproximamos do que temos entendido como linguagem. Isto é, essa rede de significados que se apresenta ao homem e é por ele decodificada convida a uma consideração mais alargada do que se usa para comunicar, convencer, persuadir, etc. Nesse sentido, a partir da maneira como Pascal entende os costumes, temos na ordem da carne uma rica gama de significações, que se encontra um grau abaixo da elaboração discursiva, em que os significados se conformam por meio de uma rede semântica estabelecida ao sabor das instituições, da força, do hábito, sem que se desenvolva ou que se tenha acesso às regras que determinam a sua sintaxe. A interação com as coisas e seus significados é extremamente passiva e de difícil alteração. Aqueles que se aventuram a enfrentar o código

estabelecido são tomados como excêntricos, insensatos, loucos, em um tempo em que as diferenças não eram lá muito consideradas.

Ademais, consideramos que parte dos ingredientes que fundamentam o texto e que dizem respeito à esfera da carne são de caráter pré-textual, quer dizer, Pascal compreende a necessidade de espelhar o que prega. Pascal se vale da reclusão, dos costumes da vida no convento, para fundamentar a sua proposta de apologia. Ele entende a importância da influência da irmã Jacqueline¹⁷, que o coloca em contato com os solitários, que lhe permite a observação da simplicidade dos costumes em contraste com a vida mundana. Portanto, Pascal recomenda que todos se submetam aos hábitos, ou que ao menos removam os obstáculos, tendo como referência a sua própria experiência. A questão que se impõe nos parece ser o estabelecimento dos fios que ligam a mão de Pascal ao seu espírito e ao seu coração, ou seja, os elementos que o motivam e a vida que leva. Citando Marcel Arland, Blanchot compõe o cenário no qual Pascal escreve, e, assim, estabelece uma imagem que reforça o papel do corpo. A aflição e a agonia do cristão se expressam em seus hábitos e comportamentos:

o homem dos *Pensamentos* está sempre diante de nós (...) Pascal, o inquieto, o ardente, o ávido de absoluto... (...) Estamos na cela em que Pascal olha o crucifixo, reza, sofre, escreve uma linha, lança uma acusação contra a natureza humana, com a mesma paixão com que enterra em seus flancos os pregos de um cinto. Será noite? O ruído das gotas de sangue que caem da cruz o impede de dormir. Jesus está agonizando até o fim do mundo. Só se vê esta cruz, só se ouve este sangue e estes suspiros.¹⁸

Portanto, podemos caracterizar os hábitos e costumes daquele que escreve, ou daquele que diz, como sendo o primeiro elemento da linguagem da carne em sua estratégia apologética. As imagens são o segundo elemento que podemos destacar. Estes dois

¹⁷ Jacqueline ingressa no convento de Port-Royal logo após a morte do pai, em janeiro de 1652, contra a vontade do irmão. No ano seguinte realiza a sua profissão de fé. Conforme “Desde o ingresso de Jacqueline no convento, sobretudo desde sua profissão de fé em junho de 1653, Blaise tentou de tudo para esquecê-la. Em vão. O mundo e suas modas o enjoam.” ATTALI, Jacques. *Blaise Pascal ou o gênio francês*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. Bauru: EDUSC, 2003. (Coleção Ciências Sociais). Pág. 152.

¹⁸ BLANCHOT. *A mão de Pascal*. Pág. 247.

primeiros pontos encontram-se ainda antes da formulação discursiva, bem ou mal deliberada, que veremos a seguir. Antes disso, é preciso abordar a concepção pascaliana dos sentidos, que permite entender o caráter das imagens em seu papel pré-discursivo. No fragmento 45/83, ele diz:

O homem não é mais do que um sujeito cheio de erro natural, e inapagável sem a graça. Nada lhe mostra a verdade. Tudo o engana. Estes dois princípios de verdade, a razão e os sentidos, além de faltar a cada um sinceridade, enganam-se reciprocamente; os sentidos enganam a razão por falsas aparências. E esse mesmo logro que aplicam à alma, dela o recebem de volta por sua vez; ela revida. As paixões da alma os perturbam e lhes causam impressões falsas. Ambos mentem e se iludem à porfia.¹⁹

No fragmento, a razão e os sentidos aparecem como sendo “princípios de verdade”, ambos distantes da verdade que a terceira ordem, só ela, é capaz de atingir. Assim, apresenta uma guerra perene entre os dois princípios, que não se entendem. De qualquer forma, Pascal reconhece neles a sua potência. São formas de apreensão do mundo, possibilidades, aberturas que ele visa atingir com seu texto, argumentativamente, e com a sua vida, exemplarmente. A linguagem que se destina a persuadir tendo a carne como meta leva em conta que o engano proveniente dos sentidos é um dos elementos que confirmam a impossibilidade de um conhecimento perfeito. Sendo infundadas as crenças que se estabelecem pela mera repetição, mas reconhecendo a validade da prática na formação dessas crenças, Pascal faz de sua vida um modelo, e recomenda hábitos e costumes que parecem, aos convertidos, os mais condizentes com a doutrina cristã. Os objetivos de Pascal parecem ser estimular a crítica aos costumes que possam dificultar a aceitação da doutrina e, com isso, tornar seus interlocutores capazes de questioná-los; além disso, objetiva estimular a prática de hábitos que levem em conta a sua concepção de verdade,

¹⁹ “L’homme n’est qu’un sujet plein d’erreur naturelle, et ineffaçable sans la grâce. Rien ne lui montre la vérité. Tout l’abuse. Ces deux principes de vérité, la raison et les sens, outre qu’ils manquent chacun de sincérité, s’abusent réciproquement l’un l’autre; les sens abusent la raison par de fausses apparences. Et cette même piperie qu’ils apportent à l’âme, ils la reçoivent d’elle à leur tour; elle s’en revanche. Les passions de l’âme les troublent et leur font des impressions fausses. Ils mentent et trompent à l’envi.”

que implica no reconhecimento da antropologia e da moral cristãs, bem como o caráter funcional da ciência que pretensamente promete aos seus praticantes a verdade.

Daí concluímos que Pascal considera o potencial de significação das coisas, dos gestos e dos atos. Todavia, a maneira como tudo isso é captado pelo homem pode se dar de diferentes modos. Em geral, a via dos sentidos não capta as coisas de forma neutra. Acompanhando as sensações há sempre uma atribuição de valor, positivo ou negativo. Para sermos mais claros, a captação sensível das coisas, dos gestos ou dos atos se dá também tendo em vista paixões, interesses, amor e ódio. Quando há interesse, estabelece-se uma relação entre o objeto captado e uma paixão, que pode resultar em atração ou em repulsa. Embora não haja elaboração discursiva, há recepção de significados na ordem da carne. Pascal parece querer apontar para o caráter condicionado de todo conhecimento humano, que tem muita dificuldade de se desvencilhar das paixões. A impressão que Pascal deixa é a de que a sua concepção de conhecimento oscila entre um ideal de conhecimento neutro, que é o que visa a ciência, e uma esfera em que os afetos se misturam com a epistemologia. A imagem do “salto bem torneado” que aparece no fragmento 129/116 ilustra esse ponto: “Quantas naturezas na do homem! Quantas errâncias! E por que acaso cada um toma, geralmente, aquilo que ouviu ser estimado. Salto bem torneado.”²⁰ Quer dizer, o que condiciona determinadas escolhas é a aparência, a beleza do salto, o capricho na escolha dos termos.

²⁰ “Que de natures en celle de l'homme. Que de vacations. Et par quel hasard chacun prend d'ordinaire ce qu'il a ouï estimé. Talon bien tourné.”

2.1.3 *As imagens e a imaginação*

Há outro aspecto, ainda na ordem da carne, que antecipa a ordem seguinte, que entendemos como sendo a passagem para o âmbito discursivo. Trata-se da imaginação. Não é também simples situá-la na primeira ordem. Mesnard afirma: “Mais delicada é a interpretação do que se nomeia com a noção de imaginação. Está descartado que a situemos na terceira ordem, mas poderíamos hesitar entre a primeira e a segunda.”²¹ Vejamos então onde a imaginação se localiza no pensamento pascaliano. A segunda ordem é caracterizada pela razão, que é, no século da ciência moderna, a faculdade que se sobressai, que apresenta as maiores promessas de benfeitorias e ganhos aos letrados da época. No entanto, Pascal compreende o caráter contextual e circunstancial da maior importância atribuída à segunda ordem. A imaginação concorre com a razão, e a ela Pascal dedica o longo fragmento 44/82: “Essa soberba potência inimiga da razão, que se compraz em controlá-la e em dominá-la, para mostrar quanto poder tem em todas as coisas, estabeleceu no homem uma segunda natureza.”²² Pascal parece querer destacar que, se observadas a fundo as causas das crenças dos homens, veremos que a maior parte delas não se fundamenta na razão. A segunda natureza a que ele se refere é aquela determinada pelos costumes, que se pautam por ações impensadas, que ganham significação e sentido por meio da repetição e da aceitação social. De novo frisamos que não se trata da segunda natureza a que ele se refere quando pensa na queda. O que está em jogo é a precariedade das causas do assentimento e a impotência da razão em se impor: “Por mais que a razão

²¹ “Plus délicate l'interprétation appelée par la notion d'imagination. Il est exclu qu'elle se situe dans le troisième ordre, mais on pourrait hésiter entre le premier et le second.” MESNARD. *Le thème des trois ordres dans l'organisation des Pensées*. Pág. 479.

²² “Cette superbe puissance ennemie de la raison, qui se plaît à la contrôler et à la dominer, pour montrer combien elle peut en toutes choses, a établi dans l'homme une seconde nature.”

grite, não consegue dar o devido valor às coisas.”²³ É na esteira desse diagnóstico que a ordem da carne ganha importância, por meio do papel crucial das imagens e da imaginação.

A imaginação estabelece o significado que se dá às coisas e aos costumes, em uma chave que é oposta à da razão, embora já haja um desenvolvimento discursivo, já haja representação. Contudo, as cadeias de significado que a imaginação constrói não podem ser reguladas como na esfera racional/discursiva. Assim, ressaltamos a hipótese do aspecto pré-discursivo que envolve os argumentos e a temática da primeira ordem, frisando que, embora haja verbalização, concatenação de ideias, elas se dão de forma não dedutiva. Para que fique mais claro, preferimos dizer que a imaginação se coloca entre a primeira e a segunda ordem, mais propriamente pertencendo à primeira, e se relacionando com a segunda na medida em que rivaliza com a razão na fundamentação de crenças. Pascal reforça essa ideia ao destacar o quanto a imaginação participa dos procedimentos que garantem a atribuição de valor às coisas: “Quem confere a reputação, quem dá o respeito e a veneração às pessoas, aos livros, às leis, aos grandes, senão essa faculdade imaginária. Todas as riquezas da terra são insuficientes sem o seu consentimento.”²⁴ É como se a imaginação fosse um duplo desvirtuado da razão que ocupa o seu lugar.

Ao tomar o lugar da razão, a imaginação intervém na vida dos homens de uma forma muito drástica. Ela regula os papéis sociais, reforça a autoridade, estabelece normas sobre a linguagem, sobre o discurso. Enfim, como Pascal destaca: “A imaginação dispõe de tudo; faz a beleza, a justiça e a felicidade que é tudo no mundo.”²⁵ Sobre a linguagem e o discurso, há uma passagem no fragmento que é importante destacarmos:

²³ “La raison a beau crier, elle ne peut mettre le prix aux choses.” (44/82)

²⁴ “Qui dispense la réputation, qui donne le respect et la vénération aux personnes, aux ouvrages, aux lois, aux grands, sinon cette faculté imaginante. Toutes les richesses de la terre [sont] insuffisantes sans son consentement.” (44/82)

²⁵ “L'imagination dispose de tout; elle fait la beauté, la justice et le bonheur qui est le tout du monde.” (44/82)

Não direis que aquele magistrado cuja velhice venerável impõe o respeito a todo um povo se pauta por uma razão pura e sublime, e que julga as coisas por sua natureza sem se deter naquelas vãs circunstâncias que só ferem a imaginação dos fracos. Vede-o entrar num sermão, em que coloca um zelo devotíssimo reforçando a solidez de sua razão com o ardor de sua caridade; lá está ele pronto para ouvi-lo com um respeito exemplar. Apareça o pregador: se a natureza lhe deu uma voz rouquenha e feições estranhas, se o barbeiro não o barbeou direito, se além disso o acaso ainda o salpicou de manchas, por maiores que sejam as verdades que ele esteja pregando, eu aposto na perda da gravidade do nosso senador.²⁶

Nessas poucas linhas Pascal mostra vários aspectos da imaginação, fazendo valer os seus caprichos. Começa por suspeitar que a admiração por um magistrado não se pautar na razão, bem como que esse venerável senhor não ceda às mesmas fraquezas de uma pessoa comum. Sobre as palavras que um pregador profere, destaca a importância do tom de voz, das feições, da maneira como se colocar, tudo isso por conta do papel que a imaginação exerce. Ela altera a escolha dos termos, os argumentos, e, claro, os princípios, as crenças, os valores. A imaginação se vale da linguagem, ao arrepio da razão, de forma não demonstrativa. De alguma maneira, a imaginação molda a linguagem para que ela faça par com todos os atributos acidentais que são levados em conta no momento em que o homem se depara com um argumento, com uma ideia, com um conceito, etc.

Retomando outras passagens deste importante fragmento, observamos que Pascal é veemente na afirmação dessa primazia da imaginação sobre a razão. A imaginação “faz acreditar, duvidar, negar a razão. Suspende os sentidos, fá-los sentir. Tem seus loucos e seus sábios. E nada nos deixa mais desarvorados do que ver que ela cumula os seus hóspedes de uma satisfação muito mais plena e inteira do que o faz a razão.”²⁷ Podemos pensar em várias causas para essa prevalência de valores imaginários na relação do homem

²⁶ “Ne diriez-vous pas que ce magistrat dont la vieillesse vénérable impose le respect à tout un peuple se gouverne par une raison pure et sublime, et qu'il juge des choses par leur nature sans s'arrêter à ces vaines circonstances qui ne blessent que l'imagination des faibles. Voyez-le entrer dans un sermon, où il apporte un zèle tout dévot renforçant la solidité de sa raison par l'ardeur de sa charité; le voilà prêt à l'ouïr avec un respect exemplaire. Que le prédicateur vienne à paraître, si la nature lui (a) donné une voix enrouée et un tour de visage bizarre, que son barbier l'ait mal rasé, si le hasard l'a encore barbouillé de surcroît, quelque grandes vérités qu'il annonce je parie la perte de la gravité de notre sénateur.” (44/82)

²⁷ “Elle fait croire, douter, nier la raison. Elle suspend les sens, elle les fait sentir. Elle a ses fous et ses sages. Et rien ne nous dépote davantage que de voir qu'elle remplit ses hôtes d'une satisfaction bien autrement pleine et entière que la raison.”

com o mundo. Uma delas é a facilidade com a qual a imaginação se impõe, quer dizer, para se deixar guiar por ela não é preciso empenho, exercício, domínio, como requer a razão. Outra causa tem relação com um ponto que já destacamos que é o fato de a imaginação ser responsável pela atribuição de valores, socialmente reconhecíveis, às pessoas, às coisas, às obras. Assim, Pascal constrói sua concepção da imaginação, em grande medida seguindo a trilha de Montaigne quando atacava a razão, a partir do diagnóstico que se faz da observação das relações humanas. Aos olhos de Pascal, é impossível uma vida que se pautar por decisões estritamente racionais, tanto pelo caráter dominante da imaginação, quanto pela insuficiência da razão. Isso explica a inserção da carne nas estratégias argumentativas da apologia. Um discurso que se dirija a essa esfera, que não tenha a razão como alvo, precisa apelar para aspectos não racionais, valer-se de estratégias que impressionem os sentidos e que coadunem com os valores compartilhados na vida em sociedade.

O exemplo dos magistrados e dos médicos, também presente no fragmento 44/82, serve para colocar a religião em pé de igualdade com a justiça e a ciência, na medida em que todas elas acabam por fazer uso de práticas que visam atingir a imaginação:

Nossos magistrados conheceram bem esse mistério. As suas togas vermelhas, os arminhos com que se acalentam, os palácios onde julgam, as flores-de-lis, todo esse aparato augusto era bem necessário, e se os médicos não tivessem batas e mulas, e se os doutores não tivessem barretes quadrados e roupas muito amplas de quatro partes, jamais teriam podido enganar o povo que não pode resistir a essa exibição tão autêntica. Se tivessem a verdadeira justiça, e se os médicos tivessem a verdadeira arte de curar, não teriam o que fazer com os seus barretes quadrados. A majestade dessas ciências seria bastante venerável por si mesma, mas só possuindo ciências imaginárias é necessário que lancem mão desses vãos instrumentos que tocam a imaginação a que eles fazem apelo e mediante isso, de fato, provoquem respeito.²⁸

²⁸ “Nos magistrats ont bien connu ce mystère. Leurs robes rouges, leur hermines dont ils s'emmailotent en chaffourés, les palais où ils jugent, les fleurs de lys, tout cet appareil auguste était fort nécessaire, et si les médecins n'avaient des soutanes et des mulas, et que les docteurs n'eussent des bonnets carrés et des robes trop amples de quatre parties, jamais ils n'auraient dupé le monde que ne peut résister à cette montre si authentique. S'ils avaient la véritable justice, et si les médecins avaient le vrai art de guérir ils n'auraient que faire de bonnets carrés. La majesté de ces sciences serait assez vénérable d'elle-même, mais n'ayant que des sciences imaginaires il faut qu'ils prennent ces vains instruments qui frappent l'imagination à laquelle ils ont affaire et par là en effet ils s'attirent le respect.”

A caracterização da imaginação é a de uma potência enganosa, que se coloca no lugar de outras potências e as submete aos seus critérios. Seria menos nociva se pudesse ser sempre tomada como traço da falsidade, mas nem isso é possível, como demonstra a primeira frase do fragmento 44/82: “É essa parte dominante do homem, essa mestra do erro e da falsidade, e ainda mais trapaceira porque nem sempre o é; pois ela seria regra infalível de verdade se fosse regra infalível da mentira.”²⁹

A maneira como Pascal recomenda que se coloquem em prática os hábitos cristãos responde à adesão que se faz pela imaginação. É uma recomendação que não passa pelo crivo da crítica, uma vez que essa maneira de crer é a mais distante de uma forma verdadeiramente autêntica. Porém, ele entende que ao fazer a preparação da máquina, o homem ajuda, ainda que de forma precária, a se dispor a receber a graça. Essa via argumentativa não tem nada a dizer acerca das verdades da religião cristã, mas revela uma parcela importante da antropologia na qual ela se sustenta. Há em Pascal um constante conflito entre a ocultação e o esclarecimento, no que se refere ao cristianismo. Nesse sentido, as ordens adquirem diferentes graus de capacidade de esclarecimento, sendo a ordem da carne aquela que mais esconde do que revela. A inspiração é bíblica, decorrente da ideia do “Deus escondido”, incorporada por Pascal e explícita em diversos fragmentos. Dentre eles, o fragmento 149/430, que diz: “Não era pois justo que ele aparecesse de maneira manifestamente divina e absolutamente capaz de convecer todos os homens, mas não era tampouco justo que viesse de maneira tão escondida que não pudesse ser reconhecido por aqueles que o buscavam sinceramente.”³⁰ Também no fragmento 446/586: “Se não houvesse obscuridade, o homem não sentiria a sua corrupção; se não houvesse luz,

²⁹ “C'est cette partie dominante dans l'homme, cette maîtresse d'erreur et de fausseté, et d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours, car elle serait règle infaillible de vérité, si elle l'était infaillible du mensonge.”

³⁰ “Il n'était donc pas juste qu'il parût capable de convaincre tous les hommes, mais il n'était pas juste aussi qu'il vînt d'une manière si cachée qu'il ne pût être reconnu de ceux qui le chercheraient sincèrement.”

o homem não esperaria remédio. Assim, não é apenas justo, mas também útil para nós, que Deus esteja parcialmente escondido, e parcialmente manifesto”³¹. Na balança entre ocultar e esclarecer, a ordem da carne é a que torna os homens mais distantes de Deus. Daí a necessidade de a apologia incorporar esse momento de preparação da máquina. Para atingir os mais empedernidos, Pascal busca não o convencimento, que lhe parece impossível, mas a reversão dos hábitos. A linguagem da carne não se fundamenta na autoridade de qualquer verdade, pois seu papel não é esclarecer. O máximo a que se propõe no comércio das crenças é estabelecer a equipolência entre os hábitos cristãos e os hábitos malsãos, sem que os primeiros se recubram de autenticidade. Portanto, parte da estratégia está em desqualificar o fundamento das crenças que se pautam em valores precários e mutáveis, prescindindo da razão, como vimos na enumeração dos aparatos que fazem valer a autoridade dos médicos e dos magistrados. Os adornos empregados cumprem o papel de esconder a precariedade do saber de que são detentores. Pascal considera essa comparação extremamente útil no processo de preparar a máquina, de limpar o terreno para a aceitação e compreensão dos fundamentos do cristianismo. Uma das estratégias da apologia é desmascarar a imaginação e os processos pelos quais uma série de corpos teóricos e atividades práticas ganham a chancela da confiabilidade. Ele mostra que não há razão onde parece haver razão, não há certeza onde parece haver certeza e mostra que a religião não perde na comparação com várias outras crenças, crendices, tradições, hábitos, costumes, etc. Ao contrário, ela apresenta fundamentos que desenham um quadro de maior amplitude explicativa, no que concerne à vida do homem e ao destino da alma.

Pascal se mostra ciente da imposição constante da ordem da carne, à revelia das instâncias superiores do espírito e da caridade, embora reconheça que atitudes guiadas por

³¹ “S’il n’y a avait point d’obscurité, l’homme ne sentirait point sa corruption; s’il n’y avait point de lumière, l’homme n’espérerait point de remède. Ainsi, il est non seulement juste, mais utile pour nous que Dieu soit caché en partie, et découvert en partie”.

essa ordem encontram-se extremamente afastadas da verdade, não apresentando nenhum ganho epistêmico ao homem, nem no que toca à ciência, nem no que diz respeito à religião e à verdade. O fragmento 199/72 apresenta a constatação de nossa insuficiência epistêmica, ressaltando um componente que passa pela consideração da ordem da carne, que é a de que coisas simples nos são incompreensíveis pelo fato de sermos compostos de alma e corpo.³² Partindo desse reconhecimento, Pascal faz um uso estratégico de argumentos que visam confrontar razão e imaginação. Isso que chamamos de linguagem da carne, que reúne as estratégias empregadas tendo em vista a primeira ordem, reconhece a participação desta ordem na vida cotidiana, seu papel na formação de crenças, embora encontre-se hierarquicamente no ponto mais baixo da escala de aspectos antropológicos. Se lembrarmos que um dos ensinamentos mais importantes do cristianismo é a humildade, Pascal mostra que, mesmo em seu aspecto menos importante, mesmo em se tratando de pessoas que pautem suas crenças, decisões e costumes de formas mais rasas e superficiais, tudo que envolve a carne, os hábitos, a imaginação, faz parte da vida do cristão neste mundo. É preciso então, de fato, preparar a máquina, no sentido de se libertar de preconceitos em relação à religião, e também para que ocupe o lugar que lhe é de direito, que, mesmo não sendo crucial, não perde a sua importância.

Falamos até aqui da retórica que Pascal aceita porque se submete à verdade. Porém, são os elementos presentes na primeira ordem que fazem com que uma retórica condenável seja tão praticada, sobretudo por conta da adesão aos costumes e à imaginação que há uma forma de enunciar ideias e argumentos que se torna extremamente persuasiva àqueles que não reconhecem os truques aplicados. Essa linguagem apela às imagens, quer dizer, ela

³² “Et ce qui achève notre impuissance — à connaître les choses est qu'elles sont simples en elles-mêmes et que nous sommes composés de deux natures opposées et de divers genres, d'âme et de corps. Car il est impossible que la partie qui raisonne en nous soit autre que spirituelle et quand on prétendrait que nous serions simplement corporels cela nous exclurait bien davantage de la connaissance des choses, n'y ayant rien de si inconcevable que de dire que la matière se connaît soi-même. Il ne nous est pas possible de connaître comment elle se connaîtrait.”

opera como as roupas dos magistrados e dos médicos, no caminho apontado por Pascal no fragmento 632/198: “A sensibilidade do homem às pequenas coisas e a insensibilidade (às) grandes coisas, marca de uma estranha inversão.”³³ Um exemplo prático desse tipo de inversão pode ser visto no fragmento 634/97, que começa dizendo: “A coisa mais importante para toda a vida é a escolha de uma profissão, o acaso decide sobre isso.”³⁴ Mesmo em uma decisão tão importante, a razão ou o coração têm enorme dificuldade em se impor, porque “À força de ouvir, na infância, louvarem essas profissões e desprezarem todas as outras, a gente escolhe.”³⁵, continua o fragmento.

A retórica colocada em prática corresponde à dimensão discursiva da linguagem da carne, à maneira possível de se manipular signos tendo por alvo a persuasão, sem que se tenha qualquer compromisso com a verdade ou com a realidade. No exemplo da escolha das profissões, vimos que isso pode se amparar no costume, o que significa que a verdade em questão é bastante mitigada, uma verdade absolutamente contextual, que também se expressa na conclusão do fragmento 634/97 quando diz que “algumas regiões são feitas só de pedreiros, outras só de soldados, etc. Sem dúvida a natureza não é tão uniforme; é o costume que fez então isso”³⁶. Valendo-se disso, e, conseqüentemente, desconsiderando a enorme dificuldade em se estabelecer regras para a arte de agradar, institui-se todo um saber retórico, um conjunto teórico aplicado na composição de textos e obras que se destina a convencer interlocutores pelo caminho mais fácil. Essa linguagem apela aos afetos e àqueles sentimentos mais superficiais. Sob a sua égide constituem-se textos que se opõem ao estilo natural, tão admirado por Pascal em Montaigne. Vejamos o que ele diz sobre essa maneira de escrever: “Quando se vê o estilo natural, fica-se todo espantado e

³³ “La sensibilité de l'homme aux petites choses et l'insensibilité (aux) plus grandes choses, marque d'un étrange renversement.”

³⁴ “La chose la plus importante à toute la vie est le choix du métier, le hasard en dispose.”

³⁵ “A force d'ouïr louer en l'enfance ces métiers et mépriser tous les autres on choisit.”

³⁶ “Car des pays sont tout de maçons, d'autres tout de soldats, etc. Sans doute que la nature n'est pas si uniforme; c'est la coutume qui fait donc cela...”

arrebatado, pois se esperava ver um autor e se encontra um homem. Ao passo que aqueles que têm bom gosto e que, ao ver um livro, acreditam encontrar um homem, ficam surpresos de encontrar um autor.”³⁷ (675/29). Na oposição entre homem e autor encerra-se a crítica à essa forma de escrever que se fundamenta na mentira. Sobre a beleza poética, Pascal tem um fragmento que nos parece importante e que complementa a ideia que tentamos desenvolver aqui. Os textos saídos da pena de um autor são aqueles a que ele se refere como as “rainhas de aldeia”, citadas no fragmento 586/33:

Beleza poética.

Como se diz beleza poética, dever-se-ia também dizer beleza geométrica e beleza medicinal, mas não se diz, e a razão é que se sabe bem qual é o objeto da geometria, que consiste em prova, e qual é o objeto da medicina, que consiste na cura; mas não se sabe qual é o agrado que é o objeto da poesia. Não se sabe o que é esse modelo natural que é preciso imitar e, à falta desse conhecimento, inventaram-se alguns termos bizarros: século de ouro, maravilha de nossos dias, fatais etc. E a esse jargão se chama beleza poética.

Mas quem imaginar uma mulher a partir desse modelo, que consiste em dizer pequenas coisas com grandes palavras, verá uma bonita senhorita toda cheia de espelhos e de correntes, da qual ele rirá, porque se sabe melhor em que consiste o atrativo de uma mulher do que o atrativo dos versos, mas os que não fossem versados a esse respeito a admirariam nesses atavios, e existem muitas aldeias onde ela seria tomada por uma rainha e é por isso que chamamos os sonetos feitos a partir desse modelo de *rainhas de aldeia*.³⁸ (grifo nosso)

É interessante observar que quando Pascal fala do estilo natural não há caracterização de seu oposto, do “texto de autor”. Aqui, ao falar sobre a beleza poética, acontece o contrário, não há qualquer menção ao estilo natural. O que acontece nos textos produzidos sob a tutela dessa convenção de estilo chamada de “beleza poética” é que aplicam-se adornos

³⁷ “Quand on voit le style naturel on est tout étonné et ravi, car on s'attendait de voir un auteur et on trouve un homme. Au lieu que ceux qui on le goût bon et qui en voyant un livre croient trouver un homme sont tout surpris de trouver un auteur.”

³⁸ “Beauté poétique.

Comme on dit beauté poétique on devrait aussi dire beauté géométrique et beauté médicale, mais on ne le dit pas et la raison en est qu'on sait bien quel est l'objet de la géométrie et qu'il consiste en preuve, et quel est l'objet de la médecine et qu'il consiste en la guérison; mais on ne sait pas en quoi consiste l'agrément qui est l'objet de la poésie. On ne sait ce que c'est que ce modèle naturel qu'il faut imiter et à faute de cette connaissance on a inventé de certains termes bizarres, siècle d'or, merveille de nos jours, fatais, etc. Et on appelle ce jargon beauté poétique.

Mais qui s'imaginera une femme sur ce modèle-là, qui consiste à dire de petites choses avec de grands mots, verra une jolie demoiselle toute pleine de miroirs et de chaînes, dont il rira parce qu'on sait mieux en quoi consiste l'agrément d'une femme que l'agrément des vers, mais ceux qui ne s'y connaîtraient pas l'admiraient en cet équipage et il y a bien des villages où on la prendrait pour la reine et c'est pourquoi nous appelons les sonnets faits sur ce modèle-là les *reines de village*.”

excessivos, que acabam por impressionar os desavisados. Para Pascal é possível atingir com esse tipo de composição um elevado nível de elaboração, um certo lirismo, mas, ao mesmo tempo, perde-se em autenticidade e veracidade dos sentimentos ali empregados. Como temos dito, ainda que não seja a intenção nesses casos, há mais um movimento de ocultação do que de revelação. O que se visa é a máquina, a carne, e, embora sejam capazes de provocar arrepios, estes textos ficam em nível bastante superficial no que diz respeito, aos olhos de Pascal, à compreensão do homem e da arte.

2.2 – Discurso do espírito

2.2.1 Cristianismo e razão

Como vimos, a segunda ordem, batizada pelo termo “espírito”, comporta uma série de nuances que se organizam em torno das noções de alma e razão. Pascal se vale dos termos “espírito” e “alma” sem que haja uma diferença conceitual que justifique a aplicação sistemática de cada um deles. Quando usa “razão”, em geral, tem-se uma determinação que responde por tudo aquilo que vimos ao tratar o opúsculo *Do espírito geométrico*, embora também não se trate de um uso rigoroso. Ainda que a “razão” não tenha um sentido unívoco, podemos dizer que ela é parte disso a que ele se refere quando diz “espírito”, que é, certamente, seu caráter mais marcante para Pascal. Deixamos claro não se tratar de uma potência sem limites, capaz de conduzir o homem ao conhecimento e à verdade. A razão para o nosso autor é esse misto de força e fraqueza, como atesta a maneira pela qual ele confronta pirrônicos e dogmáticos no fragmento 131/434, mas também em perspectivas que vão além do embate entre doutrinas filosóficas. De qualquer maneira, ele reconhece os momentos em que o seu uso é apropriado, e, se feito dessa

forma, a razão deve estar em alta conta, como um importantíssimo traço do homem, no limite do que é propriamente natural e humano. Assim, a ciência ganha em Pascal uma autonomia em relação à teologia que é diferente do imbricamento que se dá em Descartes, a partir de sua fundamentação metafísica. Na ordem do espírito, as noções fundamentais são estas que se relacionam com a ciência, com o método, com o uso meticuloso das palavras. Além disso, Pascal atribui um papel crucial à razão no que diz respeito à religião cristã, de onde começaremos nossa abordagem.

O *liasse XIII - Submissão e uso da razão* apresenta passagens bastante esclarecedoras a respeito da maneira como Pascal compreende a articulação entre a razão e o cristianismo, de que forma pensa a conciliação da razão com a fé. Logo no primeiro fragmento, 167/269, ele diz: “Submissão e uso da razão: em que consiste o verdadeiro cristianismo”³⁹, onde evidencia a importância da segunda ordem na vida do cristão. No fragmento 172/185, mostra as formas pelas quais Deus faz valer a religião: “O procedimento de Deus, que dispõe de todas as coisas com brandura, consiste em colocar a religião no espírito pelas razões e no coração pela graça, mas querer colocá-la no espírito e no coração pela força e pelas ameaças não é colocar a religião, mas o terror.”⁴⁰ Se a via principal é a segunda, aquela que desperta a religião por meio do toque de Deus no coração dos homens, Pascal parece se preocupar muito com a primeira, com as razões. Como já apontamos, o motivo pelo qual a primeira das formas ganha destaque se deve, sobretudo, a aspectos contextuais do século XVII, da caracterização de seus interlocutores. Para aqueles simples de espírito, a questão sobre o bom uso da razão não se coloca. Na verdade, assim como na reversão do pró ao contra, as pessoas sem instrução acabam agindo certo por inclinação. Esta ideia aparece nos fragmentos 380/284, 381/286 e 382/287, dos quais

³⁹ “Soumission et usage de la raison: en quoi consiste le vraie christianisme.”

⁴⁰ “La conduite de Dieu, qui dispose toutes choses avec douceur, est de mettre la religion dans l'esprit par les raisons et dans le cœur par la grâce, mais de la vouloir mettre dans l'esprit et dans le cœur par la force et par les menaces, ce n'est pas y mettre la religion mais la terreur.”

destacamos o primeiro: “Não vos admireis de ver pessoas simples crerem sem raciocinar. Deus lhes dá o seu amor e o ódio de si mesmos. Inclina-lhes o coração a acreditar.”⁴¹ De um jeito ou de outro, para Pascal não há cristão, de fato, se não houver submissão. Em tese, o que vale é a prevalência da via do coração, que se explicita no fragmento 424/278 — “É o coração que sente a Deus e não a razão. Eis o que é a fé. Deus sensível ao coração, não à razão.”⁴² Porém, grande parte do esforço pascaliano se dá no intuito de mostrar que a razão não se opõe a tudo que envolve o cristianismo. Compartilhar dos valores de um tempo em que ela é senhora não implica em considerar que a sua valorização seja necessariamente tomada em uma chave que alça a ciência ao posto do máximo saber, ou que desqualifica a vivência cristã. Ambas as possibilidades são vistas por Pascal como concupiscências, oriundas da corrupção do espírito, em curiosidade, ou do coração, em orgulho.

Voltando à descrição mínima do cristianismo, “submissão e uso da razão”, parece que a união destes fatores pode se dar em dois sentidos: ou a submissão é consequência da razão, que se volta sobre si e reconhece a sua fraqueza — e nisso temos a ilustração do alcance da apologia para Pascal, muito embora não se possa falar em uma “verdadeira conversão”⁴³ nesse caso —, ou a submissão se impõe por um ato de Deus, pela graça, e, assim, é ela quem enseja, como consequente, um bom uso da razão. De ambos os modos, Pascal vê na razão um elemento importante na prática ou na conversão à religião cristã. Tratar de suas impotências não diminui a sua importância, e isso em Pascal vale para tudo que faz parte do âmbito natural. A imperfeição e a contingência são traços indeléveis da

⁴¹ “Ne vous étonnez pas de voir des personnes simples croire sans raisonnement. Dieu leur donne l'amour de soi et la haine d'eux-mêmes. Il incline leur cœur à croire.”

⁴² “C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi. Dieu sensible au cœur, non à la raison.”

⁴³ A ideia de “convesão verdadeira” aparece no fragmento 378/470, caracterizada pelo reconhecimento da desproporção entre o homem e Deus, e, conseqüentemente, pela ideia de aniquilamento. Uma fértil discussão sobre esta noção está no texto GOUHIER. *Blaise Pascal: conversão e apologética*, Cap. 1 - Da “verdadeira conversão”, em que ele a caracteriza como uma espécie de negação da suficiência ontológica, que muito provavelmente não se sustentaria com o auxílio da razão.

condição humana, portanto, condenar a razão pela distância que se estabelece entre ela e o inatingível é um argumento sem força. Assim, o fragmento 188/267, último do *liasse* XIII, confirma o tom geral das observações: “O último passo da razão é reconhecer que há uma infinidade de coisas que a ultrapassam. Ela não é senão fraca se não vai até reconhecer isso. Que se as coisas naturais a ultrapassam, que se dirá das sobrenaturais?”⁴⁴ A ênfase do fragmento recai sobre a precariedade da razão, mas abre caminho para a sua consideração positiva. A razão não pode ultrapassar os limites do natural, mas pode apontar para a grandeza enquanto reconhece o seu lugar. É o que fica explícito no famoso fragmento 114/397: “A grandeza do homem é grande por ele conhecer-se miserável; uma árvore não se conhece miserável.”⁴⁵ Nesse sentido, Pascal condena, no fragmento 183/253, as duas possibilidades de se cometer excessos: “exclure a raison, n'admettre que la raison.”⁴⁶ Evitando ambos os extremos, Pascal coloca em questão as possibilidades do raciocínio demonstrativo ao abordar o espírito geométrico e as demandas da razão natural, que exige provas para crer. Em suma, a razão não se aparta do mundo, não se constitui enquanto universo fechado em si. Mesmo no âmbito da razão é preciso que não se perca de vista nem as intuições nem as provas empíricas e os milagres — elementos, em geral, contrários à razão. Como vimos no fragmento 188/267, não só aquilo que escapa da natureza ultrapassa a razão.

Colocada em seu contexto, não há ambiguidade no estatuto da razão que não seja circunscrita às contrariedades estruturantes do homem, em sua dupla natureza. Se Pascal concede tanto a ela é porque percebe seu caráter distintivo em relação aos animais, o que

⁴⁴ “La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent. Elle n'est que faible si elle ne va jusqu'à connaître cela. Que si les choses naturelles la surpassent, que dira (-t)on des surnaturelles?”

⁴⁵ “La grandeur de l'homme est grand en ce que qu'il se connaît misérable; un arbre ne se connaît pas misérable.”

⁴⁶ “2. excès
exclure la raison, n'admettre que la raison.”

marca também a distância infinita entre a primeira e a segunda ordens. A participação destacada no que toca à religião tem fundamento nas bases antropológicas, quer dizer, se é ao homem que a religião importa, se é a ele que ela pode salvar, Pascal se interessa, ao propor uma apologia, sobretudo pelas formas humanas de adesão e de formação de crenças. Seria inócuo restringir-se aos elementos que constituem a doutrina jansenista da graça, simplesmente porque tais argumentos seriam ineficazes tendo em vista o público ao qual o texto se destina. No limite, podemos entender que o lugar que Pascal assume para si permite falar de diferentes perspectivas. Ele se coloca na situação em que se encontram pessoas orientadas por qualquer uma das três ordens, respeitando os limites que separam o natural do sobrenatural. Quando Pascal conclama a preparação da máquina e estabelece os automatismos que entram em jogo na aceitação da doutrina cristã, coloca-se na perspectiva do carnal, valorizando aquilo que os carnavais valorizam e entendendo a melhor forma de persuadi-los. Por sua vez, quando fala aos cristãos ou aos corrompidos pelo orgulho é outro o tom: o acento recai sobre a submissão, sobre a radical finitude do homem, enaltecida nos convertidos, ou na humilhação da soberba dos infiéis. Na segunda ordem, que talvez seja a perspectiva que predomina nos *Pensamentos*, é outra a abordagem, portanto, são outros os argumentos e outros os princípios. Para caracterizá-los, observemos o que diz o fragmento 170/268:

Submissão.

Deve-se saber duvidar onde é preciso, ter certeza onde é preciso, submetendo-se onde é preciso. Quem não faz assim não ouve a força da razão. Existem pessoas que falham nesses três princípios: ou tendo certeza de tudo como demonstrativo, falta de conhecer-se em demonstração; ou duvidando de tudo, falta de saber onde é preciso se submeter; ou submetendo-se a tudo, falta de saber onde é preciso julgar. Pirrônico, geômetra, cristão: dúvida, certeza, submissão.⁴⁷

⁴⁷ “Soumission. Il faut savoir douter où il faut, assurer où il faut, en se soumettant où il faut. Qui ne fait ainsi n'entend pas la force de la raison. Il y (en) a qui faillent contre ces trois principes, ou en assurant tout comme démonstratif, manque de se connaître en démonstration, ou en doutant de tout, manque de savoir où il faut se soumettre, ou en se soumettant en tout, manque de savoir où il faut juger. Pyrrhonien, géomètre, chrétien: doute, assurance, soumission.”

Três estados, correspondentes a três tipos, que podem significar o bom ou o mau uso da razão. É ela quem garante ao homem a possibilidade de duvidar, de assegurar e de se submeter. Não há condenação ou valorização de cada uma dessas ações, isoladamente. Pascal deixa claro que para “ouvir a força da razão”, ou seja, extrair dela toda a sua potência, é preciso duvidar, à maneira dos pirrônicos, assegurar, ao modo dos geômetras, e também se submeter, como fazem os cristãos. Duvidar e assegurar formam o par que caracteriza o embate entre os filósofos, “a guerra aberta entre os homens”⁴⁸, que, como mostramos, pode ter a submissão como resultado. Pascal aponta os limites da razão, em vários sentidos, mas é também muito atento ao reconhecer seu alcance, inclusive em questões referentes à religião. Mesnard, comentando sobre a relação entre razão e fé diz: “Mesmo após a queda, o espírito humano preserva capacidades reais, a tal ponto que é ilegítimo invocar a autoridade nos domínios onde a razão e os sentidos são os meios naturais de conhecer.”⁴⁹ Essa separação, de fundo antropológico, permite a Pascal conciliar ciência e cristianismo, razão e fé, assegurando à razão um lugar intocável no horizonte do conhecimento. A naturalidade com a qual a razão se impõe e que, portanto, faz dela parte da prática da crença no cristianismo fica evidente na conclusão do fragmento 505/260: “Negar, acreditar e duvidar são para o homem o que correr é para o cavalo.”⁵⁰

2.2.2 *A relação magnética com Descartes*

O dualismo entre a potência e a falência da razão ecoa o diálogo, tenso, entre Pascal e Descartes. Embora existam fragmentos extremamente cartesianos nos

⁴⁸ 131/434.

⁴⁹ “Même après la chute, l'esprit humain conserve de réelles capacités, au point qu'il est illégitime d'invoquer l'autorité dans les domaines où la raison et les sens sont les moyens naturels de connaître.” MESNARD. *Les Pensées de Pascal*. Pág. 168.

⁵⁰ “Nier, croire et douter sont à l'homme ce que le courir est au cheval.”

Pensamentos, o tom geral desse conjunto de recortes é o de uma negação de sua filosofia, por um viés que flerta com o ceticismo⁵¹ — vide o já citado fragmento 131/434, sobre a força dos pirrônicos, e a afirmação enfática “O pirronismo é a verdade”⁵², presente no fragmento 691/432 —, sobretudo como ferramenta para desqualificar qualquer proposta de fundamentação do conhecimento humano puramente na razão. Vincent Carraud se debruça sobre a relação de Pascal com seus antecessores e contemporâneos em *Pascal et la philosophie*, tendo como foco, por sua importância, sobretudo Descartes. O terceiro capítulo, intitulado *Descartes*⁵³, tem por meta examinar a presença de Descartes nos textos de Pascal. Partindo das menções que Pascal faz a Descartes nos *Pensamentos*, Carraud nos apresenta uma primeira conclusão que problematiza e questiona as passagens sempre negativas em que Descartes aparece nominalmente citado: “presença constante embora às vezes rigorosamente fiel e explícita, às vezes clandestina, às vezes conflitual e destrutiva.”⁵⁴ De saída já se vê que não é simples afirmar categoricamente a filiação ao cartesianismo ou cair na tentação de estabelecer o panorama de uma desavença inconciliável. Pascal e Descartes são autores riquíssimos, refratários a simplificações e filhos de um mesmo tempo. Como se tivessem sido separados no nascimento, suas considerações dão pano para inúmeros estudos comparativos, que podem optar pelas vias da aproximação ou do afastamento. Carraud procura analisar os vínculos sob três modos de ocorrência, tendo o texto pascaliano como ponto de partida: “[1] cartesianismo (aceito ou mantido), [2] anticartesianismo como ultrapassagem do cartesianismo, [3]

⁵¹ Pascal não estabelece um lugar para Descartes no embate entre pirrônicos e dogmáticos. Ele incorpora argumentos próprios de um ceticismo moderno, quer dizer, que tem sua origem em Descartes. Já na *Conversa*, argumentos cartesianos são atribuídos a Montaigne, o “pirrônico puro”. Acreditamos que Pascal percebe a ambiguidade cético/dogmática presente nas proposições cartesianas. Ele reconhece seu valor epistêmico, mas nega a fundamentação metafísica.

⁵² “Le pyrrhonisme est le vrai.”

⁵³ CARRAUD. *Pascal et la philosophie*. Cap. 3. Págs. 217-286.

⁵⁴ “Au contraire pourra-t-on sans doute soutenir que Descartes est d'autant plus présent dans les Pensées qu'il n'y est pas nommé; présence constante mais tantôt rigoureusement fidèle et explicite, tantôt clandestine, tantôt conflictuelle et destructrice.” CARRAUD. *Pascal et la philosophie*. Pág. 224.

anticartesianismo como subversão e ruína do cartesianismo.”⁵⁵ O objeto de interesse desse estudo não comporta uma abordagem acerca de todos os pontos elencados por Carraud. Para nós, talvez baste dizer que os textos matemáticos e as reflexões pascalianas que focam em questões de método estão sempre permeadas, explicitamente ou não, por uma grande dose de cartesianismo. Apesar do que eles têm em comum, entendemos que o tema da dignidade vinculada ao uso da razão é propriamente pascaliano.

Enfim, passando aos dois modos de ocorrência que se caracterizam não pela apropriação, mas pela crítica e pela negação, Carraud destaca a doutrina das três ordens como um elemento central⁵⁶. Convém lembrar que para Carraud as três ordens não têm o valor que Mesnard vê nelas — aspecto central dos *Pensamentos* — e que já destacamos como sendo um dos marcos teóricos deste trabalho. Contudo, Carraud considera as três ordens como o ponto do pensamento pascaliano que melhor expressa a ultrapassagem da metafísica cartesiana. Explicando melhor, a maneira pela qual Pascal se vale da temática cartesiana transforma o que era entendido como *distinção* em *distância*. Para o comentador, tem-se aqui um exemplo do segundo modo de relação com o cartesianismo, que se caracteriza pela ultrapassagem, quer dizer, vai com ele até certo ponto, se aproveita de seus ganhos teóricos, mas se vale das proposições tendo em vista outros fins. O objetivo de Pascal aqui é assegurar a distância infinita entre as ordens, sobretudo como forma de garantir a transcendência de Deus e a condição do homem, proposição que, paradoxalmente, só pode ser feita a partir de Descartes, e contra ele. Para Carraud, a

⁵⁵ “cartésianisme (accepté ou maintenu), anticartésianisme comme dépassement du cartésianisme, anticartésianisme comme subversion et ruine du cartésianisme.” CARRAUD. *Pascal et la philosophie*. Pág. 229.

⁵⁶ Embora Carraud reconheça que a doutrina das três ordens se vale da aquisição da distinção entre *res extensa* e *res cogitans*. “Il ne s'agit pas en effet d'une réfutation du cartésianisme: Pascal confirme sa dépendance stricte envers le cartésianisme de la *Meditatio II* et des *Principia I* et *II*, dont il maintient l'acquis fondamental de la distinction de la *res cogitans* et de la *res extensa* et des définitions qui l'accompagnent, mais tente d'excéder cette position métaphysique en lui assignant son site exacte. Le moyen de ce dépassement consiste à penser comme *distance* ce que Descartes avait établi comme *distinction*.” CARRAUD. *Pascal et la philosophie*. Pág. 234.

própria transformação das três concupiscências em três ordens de coisas, como vimos, tem no cartesianismo uma de suas inspirações:

a inovação genial e característica de Pascal consiste em transformar o triplo perigo das três concupiscências em uma tripla inspeção das coisas. Acrescentaremos que esta transformação sem dúvida não poderia ter sido feita sem que Descartes, que entra nas três ordens na articulação das duas primeiras, permitisse a Pascal pensar a absoluta transgressão da primeira ordem pela segunda. A passagem das concupiscências às ordens, cujo sistema de transgressões é assegurado pelo cartesianismo, não é menos capital que a instauração da ordem da caridade que pretende situar e ultrapassar este mesmo cartesianismo. Descartes arma teoricamente Pascal; dito de outra forma, a teoria das três ordens de Pascal o deixa em dívida para com Descartes com relação ao processo mesmo que permite seu ultrapassamento.⁵⁷

As consequências da ultrapassagem já nos parecem suficientes para caracterizar uma virada que afasta irremediavelmente os dois autores. No entanto, seguindo a nossa hipótese de valorizar o recorte das ordens, é inegável que o mesmo movimento que situa o cartesianismo é o que possibilita a Pascal praticá-lo, isto é, desde que o seu alcance seja limitado, localizado, situado. É no âmbito da segunda ordem, em relação ao método, que Pascal é mais cartesiano, sem sê-lo por completo ali também. A adesão total ao cartesianismo não permitiria a Pascal avançar na defesa de um cristianismo alinhado aos preceitos jansenistas.

Passemos para a terceira forma de ocorrência do cartesianismo pascaliano, que Carraud apresenta como sendo o da “subversão e ruína”. Dentre os fragmentos em que Descartes é nominalmente citado, dois deles nos parecem especiais, por apresentarem o tom mais geral da crítica. No 553/76, Pascal diz: “Escrever contra aqueles que aprofundam demais as ciências. Descartes.”⁵⁸, e no fragmento 84/79, Pascal faz menção aos conceitos da física cartesiana, figura e movimento, para em seguida comentar: “Pois é inútil, incerto

⁵⁷ “l’innovation géniale et caractéristique de Pascal consiste à transformer le triple danger des trois concupiscences en une triple inspection des choses. Or cette transformation, ajouterons-nous, n’aurait sans doute pas pu se faire sans que Descartes, qui, si l’on peut dire, entre les trois ordres à l’articulation de deux premiers, permette à Pascal de penser l’absolue transgression du premier ordre par le deuxième. Le passage des concupiscences aux ordres, dont le système de transgressions est assuré par le cartésianisme, n’est pas moins capital que l’instauration de l’ordre de la charité qui prétend situer et outrepasser ce même cartésianisme.” CARRAUD. *Pascal et la philosophie*. Pág. 236-237.

⁵⁸ “Écrire contre ceux qui approfondissent trop les sciences. Descartes.”

e penoso. E, ainda que fosse verdade, não achamos que toda a filosofia valha uma hora de trabalho penoso.”⁵⁹ Os pecados de Descartes, aos olhos de Pascal, são compreendidos na chave da concupiscência que marca a segunda ordem: a curiosidade. Levar a ciência até a sua fundamentação última, garantindo à razão o acesso aos elementos mais simples e evidentes, soa para Pascal como a naturalização de objetos que transcendem a razão, portanto, intocáveis e incompreensíveis nessa chave. Carraud destaca que Pascal opõe à visada cartesiana, que ele lê como um aprofundamento exagerado da ciência, à questão da imortalidade da alma, na medida em que esta última é que, de fato, merece que se tenha por ela um empenho quase sobre-humano, a necessidade de um aprofundamento em sua compreensão que abandone os procedimentos estritamente racionais.⁶⁰ Por aí, explica-se um dos adjetivos atribuídos a Descartes no fragmento 887/78: “Descartes inútil e incerto.”⁶¹ A inutilidade repousa na indiferença da revolução que enseja a ciência moderna para a salvação do homem, para a garantia do bom destino de sua alma. A crítica em relação a Descartes e, por conseguinte, à consideração da razão, fica de novo manifesta. Lembremos que Pascal se dedicou durante quase toda a vida à matemática. É claro que a sua segunda conversão, aquela que tem como marco a “noite do fogo”, altera profundamente a sua maneira de compreender e encarar o mundo, mas Carraud alerta também para o equívoco que pode se engendrar a partir da tentativa de demarcação de fases bem distintas no pensamento pascaliano, que tivessem neste evento um divisor de águas.⁶²

⁵⁹ “Car cela est inutile et incertain et pénible. Et quand cela serait vrai, nous n'estimons pas que toute la philosophie vaille une heure de peine.”

⁶⁰ “A quoi Pascal oppose-t-il l'approfondissement des sciences? A la question de l'immortalité de l'âme”. CARRAUD. *Pascal et la philosophie*. Pág. 223.

⁶¹ “Descartes inutile et incertain.”

⁶² Ao apresentar interpretações influentes no século XIX, Carraud comenta a tese de Bouillier, em que Pascal é cartesiano até sua segunda conversão, e, daí em diante, um anticartesiano: “Bouillier a bien vu le cartésianisme et l'anticartésianisme de Pascal; mais en expliquant leur opposition de façon purement chronologique, il s'est interdit de penser à la fois le cartésianisme et l'anticartésianisme. Se contentant d'en faire deux moments, clairement séparés par la seconde conversion, il ne s'est pas donnée les moyens de

Explicada a inutilidade, centremos na incerteza. Recorrendo aos escritos autógrafos de Pascal, Carraud descobre que o fragmento foi reescrito, e que sua primeira versão dizia: “Descartes inútil e certo.”⁶³ Pascal muda a segunda qualificação, mas mantém o adjetivo “inútil”. Quanto à certeza, o que poderia fazer com que Pascal mudasse de ideia ou refinasse a sua análise em relação a Descartes? Difícil responder, mas permanece, no fundo, a afirmação de que pouco importa a certeza, uma vez que não há utilidade. Além disso, o método cartesiano, retomado em seu “espírito” no opúsculo *Do espírito geométrico*, é alvo de uma grande admiração por parte de Pascal. Ele percebe nele toda a gama de possibilidades que se apresenta no que se refere ao pensamento científico. Circunscrito ao domínio do espírito, o método geométrico é a maior criação humana, a mais perfeita. Até aí, vale a primeira versão do fragmento. Porém, Descartes extrapola esses limites e concede à razão poderes com os quais Pascal não pode concordar, ele “aprofunda demais as ciências”. A pretensão de fundamentação última, da existência de ideias claras e distintas nas quais todo o conhecimento pode se sustentar por meio da razão, faz Pascal reescrever o fragmento ao revisá-lo. “Incerto” porque este é também o caráter da ciência, uma vez que ela é humana e precisa conviver com a probabilidade, com a contingência. Há uma diferença de fundo, que diz respeito ao valor que se aplica às proposições científicas, ou melhor, ao estatuto que elas adquirem. Para Pascal, ainda que verdadeiras, as proposições da ciência atingem, no máximo, o mais alto grau de fiabilidade que a segunda ordem pode apresentar, mas permanecem incapazes de se autofundamentar.

O fragmento 199/72 mostra o ponto que acabamos de expor. Embora não seja nomeado, é Descartes o alvo de grande parte das insinuações que faz Pascal. Ao se

comprendre cette opposition théorique à l'intérieur même du système pascalien: comme si Pascal lui-même n'avait pas pensé cette opposition et ne l'avait pas fondée, déplacée ou dépassée.” CARRAUD. *Pascal et la philosophie*. Pág. 37.

⁶³ “Il est capital de se reporter à la rédaction du fragment tel qu'il fut conçu par Pascal: <<decarde inutile et certaine>>, corrigée en <<Descartes inutile et incertaine>>.” CARRAUD. *Pascal et la philosophie*. Pág. 220.

perguntar pelo lugar do homem na natureza, responde: “Um nada com relação ao infinito, um tudo com relação ao nada, um meio entre o nada e o tudo, infinitamente afastado de compreender os extremos; o fim das coisas e seus princípios estão para ele invencivelmente escondidos num segredo impenetrável.”⁶⁴ O que fica aqui evidente é a desproporção, que implica em considerar-se incapaz de alcançar tanto os princípios quanto os fins últimos. Na sequência, Pascal apresenta passagens que são diretamente endereçadas a Descartes: “É coisa estranha terem querido compreender os princípios das coisas e daí chegar ao conhecimento de tudo, por uma presunção tão infinita quanto o seu objeto.”⁶⁵ O que Pascal quer desqualificar não são os primeiros princípios, mas a forma como o homem se relaciona com eles, ou os instrumentos pelos quais ele tem a pretensão de atingi-los. O movimento que se dá é o de deslocar e alocar estes mesmos princípios, ideia de forte influência cartesiana, para uma outra ordem, a saber a ordem da caridade. Não há mais comércio da razão com eles. É o que Carraud expõe com clareza nessa passagem: “Ao fazê-lo, Pascal não arruina a certeza mesma dos princípios, mas a exclui do domínio da razão. A razão cessa de ser capaz da evidência dos princípios; seu próprio fundamento lhe escapa, e de novo o ver é substituído pelo sentir.”⁶⁶ Conforme destaca o comentador, a metáfora da visão, embora também seja apropriada por Pascal, é inadequada ao procedimento de apreensão dos princípios.

Nesse ponto é preciso retomar a ideia da oposição entre “espírito geométrico” e “espírito de *finesse*”, que ajuda a compreender o cerne da questão. A metáfora da visão aparece sobretudo no fragmento 512/1. Os princípios da geometria encontram-se ao

⁶⁴ “Car enfin qu'est-ce que l'homme dans la nature? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout, infiniment éloigné de comprendre les extrêmes; la fin des choses et leurs principes sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable.”

⁶⁵ “C'est une chose étrange qu'ils ont voulu comprendre les principes des choses et de là arriver jusqu'à connaître tout, par une présomption aussi infinie que leur objet.”

⁶⁶ “Ce faisant, Pascal ne ruine en rien la certitude même des premiers principes, mais l'exclut du domaine de la raison. La raison cesse d'être capable de l'évidence des principes; son propre fondement lui échappe, et de nouveau le sentir se substitue au voir.” CARRAUD. *Pascal et la philosophie*. Pág. 248.

alcance da visão, mas é preciso que se faça um esforço para vê-los, ao passo que os princípios do espírito de *finesse* são de uso corrente, aos olhos de todos. Assim, Pascal estabelece nuances no alcance da metáfora, criando uma cisão que é extremamente ambígua em relação ao cartesianismo:

A expressão de Pascal traduz rigorosamente o *intuitus* cartesiano, em oposição precisa à *deductio* (<<progressão do raciocínio>>). Três observações se fazem necessárias: 1/ Pascal, ao contrário de Descartes nas *Regras*, substitui a visão pelo toque como modelo epistemológico da geometria; 2/ faz um uso ambivalente, e talvez contraditório, do modelo da visão para pensar o espírito de *finesse*, exigindo por um lado uma visão aguda, por outro uma visão de conjunto, de um só olhar, *uno intuitu*; 3/enfim, no lugar de lhes dizer complementares, como na terceira das *Regras*, ele opõe a *intuitus* a *deductio*, fazendo desta última o princípio do espírito de geometria, e da outra o princípio do espírito de *finesse*. É, então, um triplo trabalho de deslocamento ao qual o fragmento 512 submete a terceira das regras.⁶⁷

Ao cindir a metáfora da visão, Pascal faz com que intuição e dedução se afastem. Esse afastamento não elimina a complementaridade, do ponto de vista do conhecimento, mas cria entre elas um abismo. Determinando o lugar de cada uma das operações, Pascal faz um movimento que é similar àquele que parte da aceitação das “duas ordens cartesianas — *res extensa* e *res cogitans*” para depois mostrar a sua parcialidade. Aqui, opor intuição e dedução pode ser lido como um primeiro passo, palatável aos que se orientam pela ordem do espírito, para a aceitação de que a verdade e os princípios se encontram para além do ponto que a razão alcança.

A proposta cartesiana é a da unificação do conhecimento, derivando, do modelo matemático, um método único, universal, e, portanto, definitivo, que tem como ponto de partida a deliberada exclusão de tudo o que é meramente duvidoso, provável e verossímil.

Pascal tem nos fundamentos antropológicos de suas proposições inúmeros pontos que

⁶⁷ “L'expression de Pascal traduit donc rigoureusement l'*intuitus* cartésien, en l'opposant précisément à la *deductio* (<<progrès de raisonnement>>). Trois remarques s'imposent: 1/ Pascal, au contraire de Descartes dans les *Regulae*, substitue le toucher à la vision comme modèle épistémologique de la géométrie; 2/ il fait un usage ambivalent, et peut-être contradictoire, du modèle de la vision pour penser l'esprit de finesse, exigeant d'une part une vue aiguë, d'autre part une vue d'ensemble, d'un seul regard, *uno intuitu*; 3/ enfin, au lieu de les dire complémentaires comme dans la *Regula III*, il oppose l'*intuitus* à la *deductio*, en faisant de celle-ci le principe de l'esprit de géométrie, et de celui-là le principe de l'esprit de finesse. C'est donc un triple travail de déplacement auquel le §512 soumet la *Regula III*.” CARRAUD. *Pascal et la philosophie*. Pág. 243.

contrariam a pretensão cartesiana. A concepção pascaliana da ciência se caracteriza pela recusa desse ideal totalizante. O homem enquanto instrumento de um saber que o transcende (intuição dos primeiros princípios, inquestionáveis) realiza a ciência cartesiana, que, sob essa visão, só seria bem sucedida em seu instante inicial. Daí em diante o que se tem é o concurso da condição miserável, equilibrando-se entre a grandeza a que tem acesso e a precariedade do uso que faz dessas maravilhas que lhes são ofertadas. A exceção para Pascal é a geometria. Trata-se, para ele, do que mais perto houve daquilo que pretendeu Descartes, a forma máxima de se valer da razão, seu fruto mais exuberante. Porém, Pascal ataca a pretensão que entende como sendo a manifestação da corrupção da segunda ordem. Levado pela curiosidade, Descartes teria feito com que a ciência chegasse longe demais, propondo uma fundamentação metafísica para a física e para o conhecimento. Chevalley aponta que “antes mesmo da ruptura com o cartesianismo que introduz na sequência a consideração do infinito, Pascal liberta desde já a certeza da geometria de todo desejo de uma legitimação pela <<essência das coisas>>, quer dizer, de todo o problema fundacional.”⁶⁸ Assim, a geometria se enquadra entre os fundamentos do conhecimento em uma outra chave, que parte do princípio da ausência de perfeição, da delimitação de seu alcance. É o que já vimos naquele que talvez seja o texto de maior afinidade temática com Descartes, o opúsculo *Do espírito geométrico*, e que ainda assim guarda diferenças consideráveis entre os dois autores, quando ele afirma ser a geometria a única das ciências a observar o verdadeiro método, ainda que colocá-lo em prática seja, de fato, impossível.⁶⁹

⁶⁸ “Mais, avant même la rupture avec le cartésianisme qu’introduit ensuite la considération de l’infini, Pascal libère déjà la certitude de la géométrie de tout désir d’une légitimation par l’ <<essence des choses>>, c’est-à-dire de toute problématique fondationnelle.” CHEVALLEY, Catherine. *Pascal: contingence et probabilités*. Paris: PUF, 1995. (Philosophies). Pág. 35.

⁶⁹ PASCAL. *OCJM: III*. Pág. 391-393. PASCAL. *A arte de persuadir*. Pág. 68.

2.2.3 O alcance da razão

Em síntese, tem-se por um lado Pascal incorporando as temáticas cartesianas, ao menos em seu aspecto mais geral: epistemologia e método, termos que se aplicam a algumas das mais fundamentais noções que caracterizam o que foi o século XVII, e que garantem a Descartes uma posição central na história da filosofia. Mas por outro lado, Pascal, ali tão perto, tão influenciado por todo o clima que compõe este cenário, estabelece bases radicais para a recusa do ideal de um conhecimento único, que tem na doutrina das ordens o seu ponto de ancoragem. Chevalley nos parece precisa em seu diagnóstico:

A crítica do cartesianismo culmina, enfim, segundo Pascal, na distinção de três ordens, que torna impossível organizar uma passagem contínua entre a necessidade própria das proposições geométricas, a ordem das coisas e a essência de Deus. Por meio da distinção das ordens, Pascal opõe ao sistema cartesiano dos três seres da *Metaphysica specialis*, Deus, alma e mundo, uma fragmentação que desvaloriza em sua raiz o projeto metafísico. Mas o essencial aqui é que o pressuposto dessa fragmentação, quer dizer, o abandono do ideal de um conhecimento único, de um método único, do acesso único ao universal e ao necessário, tem um efeito espetacular sobre a física de Pascal, que se liberta de toda subordinação em relação à geometria e à metafísica.⁷⁰

Para a comentadora, é preciso tomar cuidado com a maneira como se compreende as ordens. Elas são fundamentais no diálogo com Descartes, e, por isso mesmo, por serem tão importantes nesse embate, não podem servir à sustentação de uma unificação da inteligibilidade acerca do mundo.⁷¹ Fosse assim, as ordens cumpririam papel semelhante à fundamentação metafísica cartesiana. Chevalley resume em dois pontos as funções

⁷⁰ “La critique du cartésianisme culmine enfin chez Pascal dans la distinction des trois ordres, qui rend impossible de ménager un passage continu entre la nécessité propre des propositions géométriques, l'ordre des choses et l'essence de Dieu. Par la distinction des ordres, Pascal oppose au système cartésien des trois étants de la *Metaphysica specialis*, Dieu, l'âme et le monde, une fragmentation qui dévalue à sa racine le projet métaphysique. Mais l'essentiel ici est que le présupposé de cette fragmentation, c'est-à-dire l'abandon de l'idéal d'une connaissance unique, d'une méthode unique, d'un accès unique à l'universel et au nécessaire, a un effet spectaculaire sur la physique de Pascal, puisqu'il la délie de toute subordination tant à l'égard de la géométrie qu'à l'égard de métaphysique.” CHEVALLEY. *Pascal: contingence et probabilités*. Pág. 54-55.

⁷¹ Perguntando-se sobre o estatuto das ordens em Pascal: “S'il y avait une théorie générale des ordres, d'où une philosophie systématique pourrait être tirée, cela réintroduirait immédiatement ce que Pascal veut exclure: l'idée d'un ordre unique d'intelligibilité.” CHEVALLEY. *Pascal: contingence et probabilités*. Pág. 55.

exercidas pelas ordens no pensamento pascaliano: “estabelecer, não sistematicamente, a existência de certas diferenças entre as regiões da experiência; e estabelecer que essas diferenças criam heterogeneidades irreduzíveis.”⁷² No quadro dessas heterogeneidades entra a geometria, como melhor exemplo do uso da razão, como meio de acesso às verdades que dizem respeito ao universo estrito da segunda ordem. A incomensurabilidade expressa no fragmento 308/793 impossibilita qualquer tentativa de unificação, pois estabelece o âmbito próprio de cada experiência: “Mas há quem não consiga admirar senão as grandezas carnis como se não houvesse grandezas espirituais. E outros que só admiram as espirituais, como se não houvesse outras infinitamente mais elevadas na sabedoria.”⁷³

Assim, o desenvolvimento da discussão com Descartes, que culmina no estabelecimento da doutrina das três ordens como principal argumento em oposição à ideia de uma metafísica, corrobora a nossa hipótese interpretativa. Na discussão acerca do estatuto do propriamente discursivo dá-se a conclusão da radicalidade da distinção entre registros diferentes da experiência humana, que, conseqüentemente, precisam ser amparados por métodos e argumentos diferentes. O fragmento 298/283 é eloquente a esse respeito: “O coração tem sua ordem; o espírito tem a sua, que procede por princípio e demonstração. O coração tem outra. Não se prova que se deve ser amado expondo por ordem as causas do amor; isso seria ridículo.”⁷⁴ Ao coração cabem outros argumentos, outras estratégias, por que não, uma outra linguagem. Chevalley conclui com precisão as diferenças entre Pascal e Descartes:

Este anticartesianismo permite então três liberdades a Pascal: a primeira é a de não se preocupar em matemática ou em física com a questão do correlato do objeto no

⁷² “De fait, la distinction des ordres a chez Pascal deux finalités: établir non systématiquement l'existence de certaines différences entre les régions d'expérience; établir que ces différences créent des hétérogénéités irréductibles.” CHEVALLEY. *Pascal: contingence et probabilités*. Pág. 55.

⁷³ “Mais il y en a qui ne peuvent admirer que les grandeurs charnelles comme s'il n'y en avait pas de spirituelles. Et d'autres qui n'admirent que les spirituelles comme s'il n'y en avait pas d'infiniment plus hautes dans la sagesse.”

⁷⁴ “Le cœur a son ordre, l'esprit a le sien que est par principe et démonstration. Le cœur en a un autre. On ne prouve pas qu'on doit être aimé en exposant d'ordre les causes de l'amour; cela serait ridicule.”

mundo ou da representação; a segunda é pensar a racionalidade de outra maneira, que não seja pensá-la como um saber universal e necessário; a terceira é mudar de <<gênero>> de verdade segundo as diferentes regiões da experiência.⁷⁵

Os três pontos vão na direção do que temos repetido até aqui. Destacamos neste momento o primeiro. Como vimos no opúsculo, Pascal diferencia as definições de nome e as definições de coisa fazendo com que se engendre um estatuto para a linguagem que permite evitar certos constrangimentos que fazem parte de sua natureza. As definições de nome tornam possível que se caminhe de forma segura no terreno da geometria e inspira a tomada do método geométrico como um modelo a ser seguido por outras ciências, desde que respeitados os limites estritos da significação.

Se até aqui a demarcação do domínio do espírito no que toca aos argumentos e à linguagem serviu para evidenciar os limites da razão, é preciso recuperar o seu papel no que toca à crença. Deixássemos como está, haveria um descompasso entre a importância atribuída a ela, a sua relação estreita com a vida cristã e a adesão, a aceitação e formação de crenças. Para isso, vejamos o que diz Morot-Sir, em um capítulo muito adequado à temática, que se chama *A razão segundo Pascal: geometria do sentido, cálculo do discurso*⁷⁶. Logo na abertura, o comentador explicita a sua intenção:

mostrar como as diferentes potências da linguagem exploradas por Pascal, sejam elas a geométrica, aritmética, física, moral ou metafísica, são os efeitos de um só e mesmo espírito lançado em uma busca intransigente da verdade, sempre preocupado em medir seus próprios limites, quero dizer, os limites da razão raciocinante. Um título possível para os *Pensamentos: Do bom uso da razão humana*.⁷⁷

⁷⁵ “Cet anticartésianisme permet dès lors à Pascal trois libertés; la première est de ne pas se soucier, en mathématiques ou en physique, de la question du corrélat de l'objet dans le monde ou dans la représentation; la seconde est de penser la rationalité autrement que comme un savoir universel et nécessaire; la troisième est de changer de <<genre>> de vérité selon les régions d'expérience.” CHEVALLEY. *Pascal: contingence et probabilités*. Pág. 109.

⁷⁶ Capítulo 4 - La raison selon Pascal: géométrie du sens, calcul de la parole. MOROT-SIR. *La raison et la grâce selon Pascal*. Pág. 83-166.

⁷⁷ “montrer comment les différentes puissances du langage exploitées par Pascal, qu'elles soient géométrique, arithmétique, physique, morale ou métaphysique, sont les effets d'un seul et même esprit lancé dans une quête intransigente de la vérité, et toujours soucieux de mesurer ses propres limites, je veux dire les limites de la raison raisonnante. Un titre possible pour les *Pensées: Du bon usage de la raison humaine*.” MOROT-SIR. *La raison et la grâce selon Pascal*. Pág. 83.

Ele estreita o vínculo entre os modos de emprego da linguagem e a razão — leitura parecida com a que fazemos aqui, embora falar nos modos “geométrico, aritmético, físico, moral e metafísico” não seja uma divisão herdada da doutrina das três ordens, como lemos o texto pascaliano. A passagem levanta dois pontos interessantes: em primeiro lugar, ao qualificar a razão como “raciocinante” ele delimita um aspecto que não a esgota. Embora tenhamos frisado esse domínio como o próprio da segunda ordem, e, de fato, é seu traço mais característico, há elementos que possibilitam pensarmos em algo que transcende a razão sem extrapolar os limites do espírito. Na linha do que chamamos em outro momento de método dialético, Pascal afirma: “Se submetermos tudo à razão, a nossa religião não terá nada de misterioso e de sobrenatural. Se violentarmos os princípios da razão, a nossa religião será absurda e ridícula.”⁷⁸ (173/273). Em um contexto em que a razão tem apenas a sua dimensão raciocinante não há religião, como Pascal a compreende. Por isso, é preciso conceder à razão um papel que exceda os limites do cálculo. No limite, a razão é crédula. E isso torna racional o fato de se submeter. Parece uma contradição, e é de fato. Talvez por isso a organização dos *liasses* tenha deixado nesse mesmo grupo o fragmento 177/384: “Contradição é uma marca ruim da verdade. Várias coisas certas são contraditas. Várias falsas passam sem contradição. Nem a contradição é marca de falsidade, nem a não-contradição é marca de verdade.”⁷⁹ Fragmento que desfaz a exclusividade do caráter lógico-racional da ideia de contradição, e, com isso, alarga, ou permite alargar, a ideia de razão: “Nada existe tão conforme à razão quanto desmentir a razão.”⁸⁰ (182/272).

O segundo ponto que a leitura de Morot-Sir levanta tem relação com uma dualidade que não pudemos evitar, à qual já nos referimos na introdução deste capítulo. Todo o

⁷⁸ “Si on soumet tout à la raison notre religion n'aura rien de mystérieux et de surnaturel. Si on choque les principes de la raison notre religion sera absurde et ridicule.”

⁷⁹ “Contradiction est une mauvaise marque de vérité. Plusieurs choses certaines sont contredites. Plusieurs fausses passent sans contradiction. Ni la contradiction n'est marque de fausseté ni l'incontradiction n'est marque de vérité.”

⁸⁰ “Il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison.”

registro no qual se dá o texto de Pascal é o discursivo, quer dizer, é de segunda ordem. A centralidade da “razão raciocinante” se dá pela estrutura em que os conceitos fundamentais de seu pensamento se arranjam, e também porque nas linguagens da carne e da caridade tem-se uma transposição daquilo que se dá em um outro nível para o âmbito discursivo. Pascal faz uma espécie de tradução. Na linguagem da carne ele aplica categorias discursivas a um domínio que é sógnico. Para que isso faça sentido, precisamos fazer a ressalva de que há um aspecto discursivo das linguagens da carne e da caridade. Na primeira ordem, como vimos, é a retórica quem cumpre esse papel ao apelar à imaginação e aos afetos. Aquela retórica que Pascal considera condenável, lida pela óptica da corrupção.

Veremos ainda a terceira ordem, mas adiantamos que o aspecto discursivo possível da caridade é, para Pascal, a maneira como Deus se expressa nas Escrituras.

As possibilidades que a linguagem apresenta em Pascal são também relacionadas à ideia de infinito. Não há barreiras para a combinação das palavras na segunda ordem, tudo pode ser criado a partir da articulação dessas parcelas da linguagem. Trata-se da esfera em que o progresso não pode ser negado. Além disso, há também um vetor da infinitude que aponta para variação do que marca o mínimo e o máximo que se recorta do mundo com as palavras: “Uma cidade, um campo, de longe são uma cidade e um campo, mas à medida que a gente se aproxima, são casas, árvores, telhas, folhas, mato, formigas, pernas de formigas, ao infinito. Tudo isso fica *embruhlado* [*s'enveloppe*] sob o nome de campo.”⁸¹ (65/115). O termo destacado é o mesmo utilizado por Montaigne quando se refere às alfices⁸². O ponto que é caro a Montaigne diz respeito à precariedade, à incapacidade do

⁸¹ “Une ville, une campagne, de loin c'est une ville et une campagne, mais à mesure qu'on s'approche, ce sont des maisons, des arbres, des tuiles, des feuilles, des herbes, des fourmis, des jambes de fourmis, à l'infini. Tout cela *s'enveloppe* sous le nom campagne.” (grifo nosso)

⁸² “Por maior que seja a diversidade de folhas que há, tudo é embruhlado [*s'enveloppe*] sob o nome de alfice. Da mesma forma, na consideração sobre os nomes vou fazer aqui uma miscelânea de diversos artigos.” No

discurso e da linguagem em atingir o particular. Para ele, as palavras são sempre uma generalização na qual se perde a especificidade daquilo a que elas se referem. No caso das folhas e da alface, temos a reedição de uma temática cara aos pensadores da Idade Média: a distinção entre gênero e espécie. Pode-se predicar o gênero “alface” a diferentes espécies, das quais seus próprios nomes também podem ser considerados generalizações, indiferentes às determinações individuais de cada uma de suas ocorrências. Por outro lado, e tomada como uma segunda constatação, a referência às folhas e à alface, batizada por Compagnon⁸³ de “alegoria botânica”, serve de elemento comparativo ao próprio conteúdo do capítulo – *Dos Nomes* –, que já se anuncia permissivo no que toca à flutuação dos temas, procedimento tipicamente montaigniano. Pascal nitidamente se inspira nele, mas acrescenta a perspectiva do infinito à ideia da precariedade das palavras em atingir o particular.

Portanto, é preciso considerar os aspectos relativos à crença que se relacionam diretamente com a razão. A perspectiva aqui não é mais a de demarcação e limitação de caracteres específicos da segunda ordem, o que gira em torno da ideia de razão raciocinante, mas sim a de alargar a ideia de razão, pensá-la em seu movimento de vinculação com o cristianismo não em uma chave racionalista, mas por um viés cristão.

Oliva abre o caminho com a seguinte consideração:

A retratação da razão não pode ser vista apenas como a substituição de uma faculdade por outra (o coração ou sentimento) que seria mais “adequada” para tal ou tal domínio do conhecimento. Mais do que isso, trata-se da humilhação e negação daquela capacidade para o desenvolvimento ininterrupto do conhecimento, o que representa uma abdicação do vetor progressivo no que tange à sabedoria: “271 - A sabedoria nos envia à infância.” (82/271).⁸⁴

original: “Quelque diversité d'herbes qu'il y ait, tout s'enveloppe sous le nom de salade. De mesme, sous la consideration des noms, je m'en voy faire icy une galimafrée de divers articles.” MONTAIGNE. *Os ensaios*. I, 46, 276/408.

⁸³ “En somme, la thèse de Montaigne sur le nom propre est déjà annoncée par l'allégorie botanique. La remarque sur le titre pose la question du nom propre, et y répond: le titre est en effet un nom propre, un nom de lieu, et il est assimilé à un universel, un genre, <<salade>>.” COMPAGNON, Antoine. *Nous, Michel de Montaigne*. Paris: Seuil, 1980. Pág. 38.

⁸⁴ OLIVA, Luís César Guimarães. *As marcas do sacrifício: um estudo sobre a possibilidade da história em Pascal*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004. Pág. 172.

O que queremos destacar é a humilhação e negação da capacidade de manter um caminho ascendente em direção à sabedoria como contraparte positiva de todo o percurso que, até aqui, estabeleceu limites à razão raciocinante. Dadas as regras do método, do procedimento geométrico, a razão vai longe, mas não consegue se autofundamentar nem atingir os primeiros princípios. Com bastante dificuldade, porque implica em autonegação, ela chega à conclusão de que é racional submeter-se. Mas podemos dizer que na esfera da razão raciocinante há elementos suficientes para que a razão compreenda a necessidade de humilhar-se? Em princípio a saída seria recorrer à terceira ordem, pensar o coração como ponto passivo de contato com Deus e, portanto, instância necessária para que a razão se humilhe. No entanto, antes que haja essa interferência divina, é preciso esgotarmos a esfera da razão, sem que tiremos dela nenhuma de suas potencialidades. O que Pascal parece defender é que uma real compreensão do estatuto e do alcance da razão, que passa, é claro, pela doutrina cristã, responderia positivamente à pergunta. Quer dizer, a razão tem em si elementos que justificam e exigem a ultrapassagem. Até aqui focamos o tratamento da razão em seu aspecto raciocinante, demonstrativo, matemático. O que resta explorarmos é uma segunda faceta do espírito, de cunho prático/empírico, que se relaciona com o fato de que há provas da religião cristã que são empíricas, históricas, fatuais.

A discussão se inscreve em um debate interessante, sempre presente nos estudos pascalianos, que é a afirmação de seu anti-humanismo. Em linhas gerais, nos filiamos a essa leitura na medida em que o recorte das três ordens estabelece limites mais ou menos precisos que interrompem a possibilidade de se pensar um quadro unitário da condição humana. As fissuras apresentadas servem, por exemplo, para conceder à razão uma enorme potência. Porém, da perspectiva da terceira ordem, essa potência é ínfima. Assim se dá a leitura anti-humanista de Pascal, que concorda com as antropologias cristãs mais

tradicionais e é defendida pela maioria dos comentadores citados aqui, ressaltando as concupiscências, a carência, o vazio, a indignidade. O homem é um ser incapaz por si só do conhecimento e da moral. No entanto, o que Morot-Sir apontou ao falar em “razão raciocinante” e propor aos *Pensamentos* o epíteto “Do bom uso da razão humana” vai na contramão dessa linha interpretativa e frisa a capacidade humana, especificamente a capacidade da razão de se submeter. Não há como evitar essas controvérsias. É preciso tratar certas incoerências, contradições ou possibilidades díspares de interpretação com naturalidade, pois Pascal é um pensador caracterizado pelo paradoxo, que tem quase que por projeto a tentativa de conciliar ciência moderna e cristianismo, razão e fé. Dos dois lados da balança se equilibram humanismo e anti-humanismo, ora pendendo mais para um do que para o outro, mas certamente presentes textualmente em seus escritos. Como exemplo de leitura que questiona esse anti-humanismo podemos citar o artigo “O bom uso da razão e o problema do humanismo segundo Pascal”⁸⁵, no qual Pavlovits se opõe a leitura de Gouhier e afirma:

O que significa a submissão da razão neste caso? A submissão é o ato da razão que entende que a busca infinita nunca conduz à verdade procurada e desejada. É um ato racional em que a razão renuncia à vontade de encontrar a verdade inacessível à investigação racional. (...) A submissão da razão é um ato livre e voluntário do espírito humano.⁸⁶

A intenção do comentador é mostrar que o bom uso da razão é capaz de reconhecer e evitar o caminho das concupiscências, reconduzindo o homem a um desejo pela verdade que não passa pela curiosidade e que se encerra na ideia de dignidade, assimilada ao pensamento.

Com isso, chegamos aos milagres. Dentre os vários fragmentos dedicados a eles, o 835/564 aponta na direção da determinação do caráter racional das provas da religião

⁸⁵ PAVLOVITZ, Tamás. Le bon usage de la raison et le problème de l'humanisme chez Pascal. In: *Chroniques de Port-Royal: Port-Royal et l'humanisme*, Paris, p. 85-97, 2006. Pág. 92.

⁸⁶ “Que signifie la soumission de la raison dans ce cas-là? La soumission est l'acte de la raison qui comprend que la recherche infinie ne conduit jamais à la vérité recherchée et désirée. La soumission est un acte raisonnable lors duquel la raison renonce à la volonté de trouver la vérité inaccessible pour une recherche rationnelle. (...) La soumission de la raison est un acte libre et volontaire de l'esprit humain.”

cristã: “As profecias, os milagres mesmos e as provas de nossa religião não são de natureza tal que se possa dizer que sejam absolutamente convincentes, mas são também de tal espécie que não se pode dizer que seja fora de razão acreditar neles.”⁸⁷ Ao negar a desvinculação da razão com os milagres — definidos no fragmento 891/804 como “efeito que excede a força natural dos meios que se empregam”⁸⁸ — Pascal afirma que é racional acreditar neles. Isso expande a ideia de uma razão apenas raciocinante. A razão também exerce uma função nas crenças, sobretudo na crença mais fundamental que é a que envolve o cristianismo. O reconhecimento racional da verdade da religião não é só o resultado de um cálculo, ele compreende também um aspecto moral, presente nas ideias de se submeter e se humilhar. Nisso, os milagres cumprem um papel determinante, porque, como diz Pascal, eles são testemunhos da verdade do cristianismo⁸⁹, funcionam como provas para a razão, desde que dela os homens façam um bom uso. Além disso, Pascal quer ressaltar que os milagres devem ser aceitos com base em uma hermenêutica da crença, ou seja, se levarmos em conta uma análise comparativa com outros temas nos quais acreditamos, atesta-se que é razoável acreditar em Deus. Se lembrarmos do que foi escrito no *Préfacio do tratado do vazio*⁹⁰ veremos que há ali uma radical separação entre as disciplinas científicas, calcadas na independência da razão frente aos argumentos da autoridade e as disciplinas em que é preciso recorrer aos textos, onde a tradição ocupa um lugar central. Estas últimas têm por expoente maior a teologia: “Esta é a única autoridade que pode nos iluminar. Mas onde esta autoridade tem sua principal força é na teologia, porque ela é

⁸⁷ “Les prophéties, les miracles mêmes et les preuves de notre religion ne sont pas de telle nature qu'on puisse dire qu'ils sont absolument convaincants, mais ils le sont aussi de telle sorte qu'on ne peut dire que ce soit être sans raison que de les croire.”

⁸⁸ “C'est un effet qui excède la force naturelle des moyens qu'on y emploie.”

⁸⁹ “J.-C. a fait des miracles et les apôtres ensuite. Et les premiers saints en grand nombre, parce que les prophéties n'étant pas encore accomplies, et s'accomplissant par eux, rien ne témoignait que les miracles.” (180/838).

⁹⁰ PASCAL, Blaise. Préface sur le traité du vide. In: *Œuvres Complètes: présentation et notes de Louis Lafuma*. Paris: Éditions du Seuil, 1963. (Collection L'intégrale). Pág. 230-232.

inseparável da verdade, e nós só a conhecemos por ela...”⁹¹ Parte dessa leitura é mantida por Pascal, mas não se trata da mesma coisa nos *Pensamentos*. Ele tenta compor cenários um pouco mais amplos, que parecem questionar a rigidez na demarcação das ordens. De novo um tanto paradoxal, mas é o que Pascal aponta ao fazer com que a razão compreenda os milagres.

A tentativa de tornar a religião cristã razoável é parcialmente cumprida. Entretanto, os milagres não podem ser tomados como provas conclusivas. O esforço de Pascal serve para mostrar que ao mesmo tempo em que não devem ser considerados escandalosos para a razão, também não podem clarear em demasia, porque isso seria contrário aos princípios da doutrina: “Regra. Deve-se julgar a doutrina pelos milagres, e julgar os milagres pela doutrina.”⁹² (840/843). Recuperando os fundamentos da perspectiva cristã e, portanto, deixando de lado a centralidade da perspectiva lógico-racional, os milagres cumprem um papel, são o testemunho, mas não podem contradizer o fato de que o mistério é um elemento central do cristianismo. Os milagres não seriam efetivos no cumprimento de seu papel se fossem a garantia da verdade da religião, ou melhor, professariam uma outra religião que não essa de Pascal. Assim, eles dão o indício, mas não são nunca claros o suficiente para confirmar, reforçando a dúvida e a incerteza em oposição à suposta evidência da falsidade das afirmações do cristianismo. É o que vemos na sequência do já citado fragmento 835/564:

Assim, há evidência e obscuridade para aclarar a uns e obscurecer a outros, mas a evidência é tal que ultrapassa ou iguala pelo menos a evidência do contrário, de maneira que não é a razão que poderá determinar a não segui-la, e assim só pode ser a concupiscência e a malícia do coração. E por esse meio há bastante evidência para condenar e não bastante para convencer, a fim de aparecer que nos que a

⁹¹ “C'est l'autorité seule qui nous en peut éclaircir. Mais où cette autorité a la principale force, c'est dans la théologie, parce qu'elle y est inséparable de la vérité, et que nous ne la connaissons que par elle...” PASCAL. Préface sur le traité du vide. Pág. 230.

⁹² “Règle. Il faut juger de la doctrine par les miracles, il faut juger des miracles par la doctrine.”

seguem é a graça e não a razão que a faz seguir, e que nos que fogem dela é a concupiscência e não a razão que faz fugir.⁹³

A parcela da racionalidade empírica, essa que exige provas, é o que faz Pascal reconhecer, remetendo-se a Agostinho, que “não seria cristão sem os milagres.”⁹⁴ (169/812). Todas as provas e evidências são ainda insuficientes e o argumento da aposta é utilizado como alternativa, que apela para o resultado prático proveniente do cálculo de ganhos e perdas. No fragmento da aposta (418/233), Pascal deixa claro qual é a perspectiva adotada: “Falemos agora segundo as luzes naturais.”⁹⁵ Contra a carência de argumentos racionais acerca da existência de Deus, Pascal se vale da doutrina, que em nenhum momento autoriza uma tentativa de redução à razão. Nesse sentido, afirma: “Deus existe ou não existe; mas para que lado penderemos? a razão nada pode determinar a esse respeito. (...) Que aposta fareis? pela razão não podeis fazer nem uma coisa nem outra; pela razão não podeis desfazer nenhuma das duas.”⁹⁶ Incapaz de se decidir, de encontrar argumentos definitivos, a razão expressa sua fraqueza, e precisa apostar. Pascal devolve ao problema o aspecto racional por meio do cálculo das probabilidades e mostra como é mais razoável apostar pela existência de Deus: “Pesemos o ganho e a perda escolhendo coroa que Deus existe. Avaliemos esses dois casos: se ganhades, ganhareis tudo, e se perderdes, não perdeis nada: apostai, pois, que ele existe sem hesitar. Isso é admirável.”⁹⁷ Nessa passagem, Pascal visa atingir aqueles que se recusam a aceitar os limites do discurso do

⁹³ “Ainsi il y a de l'évidence et de l'obscurité pour éclairer les uns et obscurcir les autres, mais l'évidence est telle qu'elle surpasse ou égale pour le moins l'évidence du contraire, de sorte que ce n'est pas la raison qui puisse déterminer à ne la pas suivre, et ainsi ce ne peut être que la concupiscence et la malice du cœur. Et par ce moyen il ya a assez d'évidence pour condamner, et non assez pour convaincre, afin qu'il paraisse qu'en ceux qui la suivent c'est la grâce et non la raison qui fait suivre, et qu'en ceux qui la fuient c'est la concupiscence et non la raison qui fait fuir.”

⁹⁴ “Je ne serais pas chrétien sans les miracles, dit saint Augustin.”

⁹⁵ “Parlons maintenant selon les lumières naturelles.”

⁹⁶ “Dieu est ou il n'est pas; mais de quel côté pencherons-nous? la raison n'y peut rien déterminer. (...) Que gagerez-vous? par raison vous ne pouvez faire ni l'un ni l'autre; par raison vous ne pouvez défaire nul des deux.”

⁹⁷ “Pesons le gain et la perte en prenant croix que Dieu est. Estimons ces deux cas: si vous gagnez vous gagnez tout, et si vous perdez vous ne perdez rien: gagnez donc qu'il est sans hésiter. Cela est admirable.”

espírito, os limites da razão. Fundamenta-se não só na incapacidade deste instrumento quanto às coisas mais importantes — “A imortalidade da alma é uma coisa que nos importa tanto, que nos toca tão profundamente, que é preciso ter perdido todo sentimento para ficar na indiferença de saber algo a respeito.” (427/194)⁹⁸ —, mas também no seu fracasso quanto às menos importantes, por exemplo, quando mostra que a ciência precisa se valer de princípios que a razão não compreende. Assim, podemos tomar o fragmento da aposta como discurso paradigmático do espírito. É nele em que Pascal mais fortemente opera com o encadeamento de argumentos e com a validação de hipóteses, levando seu interlocutor a uma espécie de aporia da qual resulta que é melhor viver como se Deus existisse – embora tenha absoluta convicção de que a fé cristã não pode se dar como o resultado de um cálculo, mas por um ato de Deus que toca o coração dos homens.

2.3 – Linguagem da caridade

2.3.1 Os milagres e a caridade

Na seção anterior tratamos os milagres da perspectiva de seu efeito sobre a razão, pensando a maneira como eles se colocam como evidência da ação de Deus, excedendo a força natural dos meios. Procuramos destacar como se dá a recepção exclusivamente humana, quer dizer, fora da fé, já que Pascal escreve aos infiéis. Esse esforço de relacionar os milagres com a razão é um recorte do movimento mais amplo de tornar a religião cristã razoável. Isso se justifica se observarmos como Pascal separa prova e fé no fragmento 7/248:

⁹⁸ “L’immortalité de l’âme est une chose qui nous importe si fort, qui nous touche si profondément, qu’il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l’indifférence de savoir ce qui en est.”

A fé é diferente da prova. Uma é humana, outra é um dom de Deus. *Justus ex fide vivit* [o justo vive da fé]. É dessa fé que o próprio Deus coloca no coração, de que a prova é muitas vezes o instrumento, *fides ex auditu* [a fé vem pela audição], mas essa fé está no coração e faz com que não se diga *scio* [sei] mas *Credo* [creio].⁹⁹

Os milagres enquanto evidência funcionam como provas e sua relação com a fé é instrumental. Aos espíritos que elevam a razão à condição última de fiabilidade das coisas, Pascal se refere como “Os infelizes que me obrigaram a falar sobre o fundamento da religião.”¹⁰⁰ A fé não envolve todos esses subterfúgios racionais, não exige provas, cálculos, etc. Como o final do fragmento aponta, é muito menos uma questão de saber, de conhecimento — isso que localizamos no âmbito da segunda ordem —, do que uma questão de crença, de submissão, de amor. Não fosse uma enorme sensibilidade e humildade, virtude cristã por excelência, Pascal não conseguiria, por exemplo, falar sobre os milagres em uma chave natural, transpor e imaginar uma aplicação prática para um fenômeno que de fato se explica em outro registro. Ele o faz por essas qualidades e, claro, por ter o objetivo determinado de convencer os infiéis, de agregar adjetivos ao cristianismo, trazendo-o para próximo da realidade dessas pessoas. O fragmento anterior ao que acabamos de citar mostra o verdadeiro lugar dos milagres: “Os dois fundamentos: um interior, outro exterior, a graça, os milagres, ambos sobrenaturais.”¹⁰¹ É na terceira ordem que os milagres ganham seu verdadeiro significado, em par com a graça, como manifestação exterior de Deus. Embora Pascal demonstre um enorme prazer nas disputas intelectuais — desde quando se aventurou nos caminhos da matemática, passando pelas *Provinciais* como exemplo maior de intervenção em um debate que é público, religioso,

⁹⁹ “La foi est différente de la preuve. L'une est humaine et l'autre est un don de Dieu. *Justus ex fide vivit*. C'est de cette foi que Dieu lui-même met dans le cœur, dont la preuve est souvent l'instrument, *fides ex auditu*, mais cette foi est dans le cœur et fait dire non *scio* mais *Credo*.”

¹⁰⁰ “Les malheureux qui m'ont obligé de parler du fond de la Religion.” (862/883)

¹⁰¹ “Les deux fondements: l'un intérieur, l'autre extérieur, la grâce, les miracles, tous deux surnaturels.” (861/805).

mas também político¹⁰² —, parece difícil imaginar que os *Pensamentos* tenham sido um trabalho realmente prazeroso. Trata-se de um verdadeiro *tour de force*, que, não por acaso, consumiu seus últimos anos de vida.

É preciso então, no registro cristão, que os milagres não sejam considerados apenas como evidência do limite da razão raciocinante. Esse uso, do qual Pascal se vale, é orientado por um olhar enviesado no que tange propriamente ao cristianismo. Olhar que se assemelha ao dos libertinos, dos cientistas, dos matemáticos, de todos esses protagonistas da nova ciência e que Pascal assume por falar a este público. Não é que ele se valha, em sua argumentação, de meras estratégias retóricas. O que ele faz é orientar o discurso a partir da segunda ordem. Se as ordens cumprem essa função estruturante, e todas elas participam do processo que envolve as crenças, é justo para Pascal proceder dessa maneira. No entanto, para o cristão tocado pela graça de Deus um milagre não é uma prova no sentido que a razão demanda – ele reforça a fé, completa e ilustra a verdade da doutrina. Os milagres precisam ser lidos à luz de um princípio hermenêutico próprio às questões religiosas, que é muito diferente dos procedimentos da razão. A relação de Pascal com os milagres é de crença absoluta. Convém lembrarmos que há um episódio em sua biografia, o milagre do santo espinho, em que a sua sobrinha Marguerite é curada de uma doença que acomete seu olho esquerdo. Aos onze anos de idade, tendo sido examinada por diversos médicos, a garota é tocada por um suposto espinho da coroa de Cristo e é milagrosamente curada. O fato acontece mais de um ano depois da “noite do fogo”, experiência mística que marca a sua segunda conversão. De qualquer maneira, a importância da ocorrência de um

¹⁰² Benoît Denis destaca a dificuldade que é, hoje em dia, tomar as controvérsias religiosas do século XVII como tendo um alcance político efetivo. A laicização moderna do Estado e da política tem um peso enorme na França, o que cria uma espécie de insensibilidade a esse tipo de questão. O comentador frisa que a literatura que tratava das controvérsias religiosas nesse período era uma literatura extremamente engajada, em um cenário no qual religião e poder tinham uma relação muito íntima. In: DENIS, Benoît. *Literatura e engajamento: de Pascal a Sartre*. São Paulo, EDUSC, 2002. Pág. 123.

fato, lido como milagre dentro do seu círculo de convivência, em torno do convento de Port-Royal, certamente serviu para coroar as escolhas de toda a família Pascal.

Para lermos os milagres na chave da caridade temos que primeiro observar que uma parte enorme dos *Pensamentos* é dedicada à interpretação e a comentários da Bíblia. Por um lado, os milagres são usados como argumento apologetico, por outro, são manifestação exterior de Deus, como vimos no fragmento 861/805. Para o que nos interessa aqui, o importante é perceber como essa manifestação é coerente com os princípios da religião que Pascal defende, e como podemos, a partir deles, identificar elementos que ajudam a constituir uma linguagem referente à terceira ordem. Sobre os princípios, é particularmente interessante observar que a leitura que Pascal faz das Escrituras se filia a uma longa tradição interpretativa recebida, sobretudo, de Agostinho, a qual os comentadores e teólogos se referem como sendo a “interpretação espiritual”¹⁰³. Em linhas gerais, consiste em lê-las tendo em vista não apenas a literalidade do texto, mas buscando um sentido oculto, que garanta a coerência da obra. Esse sub-texto não pode ser reconstituído racionalmente porque não cumpre os requisitos da razão. Portanto, a leitura espiritual não se dá na ordem do espírito, sendo os termos iguais apenas por conta da diferença dos contextos de formação dos conceitos. Embora não haja uma apresentação sistemática dos critérios adotados na hermenêutica pascalina, vários fragmentos dão pistas da maneira como Pascal a emprega. Como exemplo temos o fragmento 252/648: “Dois erros. 1. Tomar tudo literalmente. 2. Tomar tudo espiritualmente.”¹⁰⁴, onde ele destaca a necessidade de saber distinguir os momentos em que o texto solicita uma interpretação literal e os momentos em que ela deve ser evitada. Outro fragmento fundamental para delinear os princípios da exegese bíblica segundo Pascal é o 257/684: “para entender as

¹⁰³ Nossas principais referências em relação a este ponto são a recapitulação feita por Oliva em seu livro *As marcas do sacrifício*, já citado aqui, anteriormente, e o trabalho de Pierre Force: FORCE, Pierre. *Le problème herméneutique chez Pascal*. Paris: Vrin, 1989.

¹⁰⁴ “Deux erreurs. 1. prendre tout littéralement. 2. prendre tout spirituellement.”

Escrituras é preciso ter um sentido em que todas as passagens contrárias concordem; não basta ter um que convenha a várias passagens concordantes, mas um que faça concordar mesmo as passagens contrárias.”¹⁰⁵ Oliva destaca a importância do fragmento citando uma expressão de Force: “Este pequeno trecho procura colocar o leitor em uma ‘posição hermenêutica.’ (...) Assim, o princípio que serve de ponto de partida é o mesmo que guiaria a leitura de textos não canônicos: a coerência.”¹⁰⁶ Quer dizer, em primeiro lugar há o reconhecimento de que àqueles que não se submetem à verdade da religião é improdutivo a utilização de um argumento que se valha da autoridade como garantia da posição especial ocupada pelo texto. Estabelecidas regras reconhecíveis, em certa medida comuns, o infiel pode se dispor a procurar nas Escrituras o tal sentido oculto, a chave do enigma que faz concordarem todas as passagens. Exploraremos um pouco mais essa questão em breve, quando abordarmos a questão das figuras.

Enquanto manifestação de Deus, em par com as Escrituras e a graça, os milagres devem ser lidos também em seus aspectos literal e espiritual. Se literalmente chocam os libertinos, confundem e negam os princípios da razão, a chave espiritual garante a eles cidadania divina. Os milagres, como tudo que envolve o sobrenatural, não são nunca claros o suficiente para se tornarem óbvios, nem ao menos certos. São inexplicáveis naturalmente e, é claro, não podem constituir prova cabal da verdade da doutrina. Fazem sentido em meio a um conjunto de outros elementos, que precisam ser considerados em conjunto, como mostra o fragmento 892/822: “Prefiro seguir Jesus Cristo a qualquer outro porque ele tem o milagre, a profecia, a doutrina, a perpetuidade etc.”¹⁰⁷ Cegos para os indícios que Deus apresenta, Pascal se refere a estes que recusam crer nos milagres, da mesma forma

¹⁰⁵ “pour entendre l'Écriture il faut avoir un sens dans lequel tous les passages contraires s'accordent; il ne suffit pas d'en avoir un qui convienne à plusieurs passages accordants, mais d'en avoir un qui accorde les passages même contraires.”

¹⁰⁶ OLIVA. *As marcas do sacrifício*. Pág. 97.

¹⁰⁷ “J'aime mieux suivre J.-C. qu'aucun autre parce qu'il a le miracle, prophétie, doctrine, perpétuité etc.”

como vimos há pouco no fragmento 862/883: “Aqueles infelizes que nos obrigaram a falar dos milagres.”¹⁰⁸

Deveríamos nos demorar aqui na centralidade de Jesus Cristo para os cristãos e como isso é ressaltado em Pascal. No entanto, representaria um enorme desvio por um caminho extremamente acidentado. Ficamos com o belo comentário de Oliva:

Esta visão que Pascal tem do povo judeu é reflexo de sua visão de História. Adepto da história providencial, Pascal crê que todos os eventos já ocorridos e por ocorrer convergem para o evento crístico. Tudo é pensado em função da vinda do Cristo. Todas as características do povo judeu existiram para servir à fundação do cristianismo. Miséria, revolta, dispersão, apego à Escritura, antiguidade, perpetuidade, tudo serviu para melhor fundar a Religião Católica.¹⁰⁹

A maneira como Jesus Cristo e os milagres são considerados é coerente com os princípios exegeticos empregados na leitura das Escrituras: “O verdadeiro sentido não é pois aquele dos judeus, mas em Jesus Cristo todas as contradições ficam concordes.”¹¹⁰ (257/684). A centralidade de Jesus Cristo justifica tanto a insuficiência da filosofia no que se espera dela em relação à verdade, quanto a necessidade de diferentes parâmetros antropológicos. Na figura do filho de Deus realiza-se a dualidade da natureza humana e vários dos milagres fundamentais, assim como trata-se da realização das profecias, que são para Pascal a mais evidente prova: “A maior das provas de Jesus Cristo são as profecias. Foi a elas que Deus dedicou maior cuidado, pois o acontecimento que as cumpriu é um milagre subsistente desde o nascimento da Igreja até o fim.”¹¹¹ (335/706). Com a ideia do “milagre subsistente”, passamos pelos quatro pontos mencionados no fragmento 892/822, que justificam a devoção ao filho de Deus: os milagres, sobretudo os que envolvem o Cristo; a profecia, que tem sua realização relatada no *Novo Testamento*; a formatação da doutrina, pela Igreja; e a perpetuidade.

¹⁰⁸ “Ces malheureux qui nous ont obligé de parler des miracles.” (903/851)

¹⁰⁹ OLIVA. *As marcas do sacrifício*. Pág. 104.

¹¹⁰ “Le véritable sens n'est donc pas celui des juifs, mais en J.-C. toutes les contradictions sont accordées.”

¹¹¹ “La plus grande des preuves de J.-C. sont les prophéties. C'est à quoi Dieu a le plus pourvu, car l'événement qui les a remplies est un miracle subsistant depuis la naissance de l'Église jusques à la fin.”

Tratamos, *en passant*, da centralidade de Jesus Cristo e aludimos ao ponto fundamental do trabalho de Oliva, que é pensar a possibilidade da “História” em Pascal, noção recuperada em uma chave espiritual. É interessante observar ainda um apontamento feito por Carraud, que estabelece uma dicotomia na maneira como Pascal entende a história:

Precisamos pensar duas historicidades: de um lado, uma história que progride a partir de um ponto inicial, uma busca do começo, da determinação dos graus, esta das ciências; por outro lado, uma história que se organiza não a partir de um início, mas em torno de um ponto central, a história da Igreja. A ciência das testemunhas do ponto central (quer dizer, de Jesus Cristo — centro e meio) é a teologia.¹¹²

Aqui a referência provavelmente é a divisão presente no *Prefácio do tratado do vazio*, a que já fizemos alusão: há um certo tipo de ciência que independe da autoridade, e um outro tipo, feito com base nos relatos, nos livros, nas histórias preservadas ao longo do tempo. Apontamos uma diferença de perspectiva nos *Pensamentos* porque essa segunda historicidade a que Carraud se refere, que tem a teologia como modelo e exemplo, tem a prevalência sobre todas as outras, por ser aquela que tem, de fato, relação com a verdade. É esta historicidade que é capaz de inserir a miséria e a grandeza do homem em um quadro coerente, que não progride de forma linear, que questiona a lógica e sua exclusão das contrariedades. Ela possui um centro, em Jesus Cristo, e outros pontos marcantes, como a figura de Adão e o pecado original. Ela incorpora os milagres em uma perspectiva espiritual, compreende o sentido oculto das Escrituras. Portanto, ela é muito diferente do que pretende o século XVII com a ciência moderna: “É do interior das questões teológicas que todos os assuntos devem ser tratados. Do contrário, o homem de ciência não chegará à

¹¹² “1/ Deux types d'histoire. — Il faut donc penser deux historicités: d'une part, une histoire qui progresse à partir d'un point initial, recherche du commencement, celle de la détermination des degrés, celle des sciences; d'autre part, une histoire qui s'organise non à partir de l'initial, mais autour d'un point central, l'histoire de l'Eglise. La science des témoins du point central (c'est-à-dire de Jésus-Christ, centre et milieu) est la théologie.” CARRAUD. *Pascal et la philosophie*. Pág. 62.

verdadeira profundidade de seu objeto e, na busca obstinada da verdade, acabará se tornando indiferente à Verdade.”¹¹³

Na história do cristianismo, que é para Pascal a história do homem e do mundo, os judeus desempenham um papel importantíssimo ao recusar o Cristo. Como todas as linhas da história convergem para esse ponto central, os judeus não podem ser culpados, do ponto de vista de um cristão. Como diz Oliva: “Os cristãos têm nos judeus um povo notável que se perde para provar a verdade do cristianismo.”¹¹⁴ São muitos os fragmentos que Pascal dedica aos judeus, ressaltando aspectos positivos da história desse povo, o mais antigo e o mais longo, mas não deixando de destacar o forte acento carnal que orienta os seus costumes. Sobre a utilidade dos judeus, o fragmento 592/750 diz: “Se os judeus tivessem sido todos convertidos por Jesus Cristo, nós só teríamos testemunhas suspeitas. E se eles tivessem sido exterminados, não teríamos testemunha alguma.”¹¹⁵ O erro na interpretação judaica está em não reconhecer que há um sentido espiritual na vinda, e, sobretudo, na forma como se manifesta o Messias:

Eles só têm isso para dizer? Jesus Cristo foi morto, dizem eles, sucumbiu e não domou os pagãos pela força. Não dá riquezas, só têm isso para dizer? É nisso que ele é para mim digno de amor. Eu não quereria ter aquele que eles figuram para si. É visível que foi apenas o vício que os impediu de recebê-lo e por essa recusa eles são testemunhas incontestáveis, e mais ainda, é por isso que cumprem as profecias.¹¹⁶ (593/760).

Recuperamos o lugar da interpretação e destacamos o problema dos judeus com o Cristo e os milagres para construir um solo fértil para a análise das figuras. O ponto é que os milagres, assim como a graça e as Escrituras, são formas de manifestação do sobrenatural, que podem ser agrupadas e analisadas à luz de uma perspectiva linguística,

¹¹³ OLIVA. *As marcas do sacrifício*. Pág. 43.

¹¹⁴ OLIVA. *As marcas do sacrifício*. Pág. 83.

¹¹⁵ “Si les Juifs eussent été tous convertis par Jésus-Christ nous n'aurions plus que des témoins suspects. Et s'ils avaient été exterminés, nous n'en aurions point du tout.”

¹¹⁶ “N'ont-ils que cela à dire? Jésus-Christ a été tué, disent-ils, il a succombé et il n'a pas dompté les payens par la force. Il ne nous a pas donné leurs dépouilles. Il ne donne point de richesses, n'ont-ils que cela à dire? C'est en cela qu'il m'est aimable. Il est visible que ce n'est que le vice qui leur a empêché de le recevoir et par ce refus ils sont des témoins sans reproche, et qui plus est par là ils accomplissent les prophéties.”

quer dizer, no domínio da linguagem da caridade. O que Pascal está mostrando, para cada um desses casos, é que não servem para julgá-los a régua e o compasso da razão. Como temos insistido, é outra a perspectiva, outra a forma de abordagem, outro o método, e as condições históricas que caracterizam o século XVII acabam por formar uma massa de “cientistas” e “metafísicos” insensíveis a essas diferenças. A ideia de “figura” é mais um ponto complicado do pensamento pascaliano, que tenta explicitar as regras da exegese e ilumina todo o movimento interno do texto. Pelo menos essa é a nossa aposta.

2.3.2 *A dupla via das figuras*

Na sequência da associação dos milagres com a terceira ordem, em que a condução do tema nos obrigou a adiantar pontos referentes à interpretação espiritual das Escrituras, passamos às figuras, conceito que transita pelos domínios da exegese, da concepção da linguagem, da verdade e dos limites da ciência. As figuras são mencionadas em diversos momentos dos *Pensamentos* — muitos fragmentos esparsos, espalhados ao longo das duas seções, e dois agrupamentos pertencentes aos fragmentos classificados. No *liasse XIX - Lei figurativa* está o conjunto mais considerável de passagens, que nos permite, na esteira dos comentadores, falar em uma doutrina das figuras de Pascal. O emprego do conceito é fundamental para a nossa tentativa de delimitar uma linguagem da caridade, que tem nas manifestações de Deus o único modelo possível.

Vejamos então como Pascal se refere às figuras. No fragmento 270/670, disserta sobre os judeus, o povo eleito, mostrando, como vimos, que o fato de não considerarem Jesus Cristo a realização das predições do Antigo Testamento atende ao propósito de legitimar a verdade do cristianismo. De várias maneiras, Pascal repete a mesma ideia, expressa, assim, neste fragmento:

Mas não tendo Deus querido desvendar tais coisas a esse povo que era indigno delas e tendo no entanto querido produzi-las a fim de que fossem acreditadas, predisse-lhes claramente o tempo e as exprimiu às vezes claramente, mas abundantemente em figuras a fim de que os que amassem as coisas figurantes parassem aí, e que os que amassem as figuradas aí as vissem.¹¹⁷

Expressar-se por figuras é da natureza do divino, coincide com a caracterização do “Deus escondido” e com as bases antropológicas do homem decaído. Poder-se-ia argumentar contra a infinita bondade de Deus valendo-se da recusa em se expressar claramente. Mas trata-se de uma maneira de selecionar. Segundo Pascal, os judeus não eram dignos do cristianismo por serem um povo notadamente carnal, quer dizer, os princípios que orientavam a vida de um judeu eram absolutamente diferentes daqueles que devem orientar a vida de um cristão. Além disso, falar por figuras faz parte do desígnio de que só os puros de coração sejam tocados pela graça de Deus. Citando o importante fragmento 232/566: “Não se entende nada das obras de Deus se não se toma como princípio que ele quis cegar uns e esclarecer outros.”¹¹⁸, Mesnard caracteriza a ideia de “cegar uns e esclarecer outros” como o “fundamento teológico da teoria das figuras”¹¹⁹, que se ampara no Deus escondido dos jansenistas.

A consideração daqueles para os quais não há sentido espiritual a ser desvendado na leitura das Escrituras, para os quais a palavra de Deus se faz valer literalmente, é o que determina o papel central que as figuras desempenham nos *Pensamentos*. Shiokawa diz que a noção de figura, além de ter forte relevância apologética como argumento em defesa

¹¹⁷ “Mais Dieu n'ayant pas voulu découvrir ces choses à ce peuple qui en était indigne et ayant voulu néanmoins les produire afin qu'elles fussent crues, il en a prédit le temps clairement et les a quelquefois exprimées clairement mais abondamment en figures afin que ceux qui aimaient les choses figurantes s'y arrêtaient et que ceux qui aimaient les figurées les y vissent.”

¹¹⁸ “On n'entend rien aux ouvrages de Dieu si on ne prend pour principe qu'il a voulu aveugler les uns et éclaircir les autres.” (232/566)

¹¹⁹ “C'est sous l'influence du jansénisme que Pascal prête à Dieu une attitude presque méprisante dans sa conduite à l'égard des Juifs et qu'il accorde une telle importance à l'idée du Dieu caché qui veut 'aveugler les uns et éclaircir les autres', fondement théologique de la théorie des figures.” Pág. 438. MESNARD, Jean. La théorie des figuratifs dans les *Pensées* de Pascal. In: *La culture du XVIIème. siècle: enquêtes & synthèses*. Paris: PUF, 1992. Pág. 426-453.

da coerência da Bíblia, também é fundamental na relação com a *Lógica de Port-Royal*¹²⁰. Não há como relegarmos as figuras a um plano inferior. Muitas vezes o texto pascaliano é de tal forma desteologizado por seus intérpretes que aquilo que é mais importante perde o seu lugar, seja por uma excessiva valorização dos interesses científicos — certamente uma forte influência —, seja por conta do público ao qual se destina. No entanto, como já destacamos, o interesse de Pascal é o de ressignificar preceitos cristãos à luz do seu tempo, o que não nos autoriza a abrir mão do suporte ideológico, dos princípios que sustentam essa tradução. Queremos dizer que não há como abrir mão das Escrituras, porque elas têm um papel crucial desde que, nesse contexto, não se imponham pela autoridade. Seu valor é estabelecido na argumentação apologética por meio de outras estratégias, por exemplo, mostrando a razoabilidade do que é lido como absurdo, ou demonstrando os termos nos quais deve ser feita a exegese bíblica. É óbvio que as figuras explicitam a forma como as Escrituras devem ser lidas, e sustentamos ainda que elas orientam a maneira como Pascal concebe a linguagem.

Antes de partirmos para esse tipo de consideração, é preciso voltarmos ao texto, ouvir Pascal. Não há uma definição precisa, clara, objetiva de Pascal acerca do conceito. Os comentadores constroem o conceito tendo em vista um conjunto de considerações, mais ou menos explícitas. Por exemplo, o fragmento 265/677: “Figura traz em si ausência e presença, prazer e desprazer. Cifra com duplo sentido. Um claro onde é dito que o sentido está oculto.”¹²¹ A interpretação pascaliana nos lança novamente ao terreno das contrariedades: porque é bíblica a chave que explica a dupla natureza do homem; porque é

¹²⁰ “Mais elle est une des notions clefs pour Pascal: non seulement elle fait partie intégrante de son argumentation apologétique, mais elle sert aussi de fil conducteur dans les réflexions qu'il pousse au-delà de la problématique de la Logique de Port-Royal tant sur le jeu de la présence et de l'absence de Dieu que sur le rapport de l'original et de l'image.” Pág. 89. SHIOKAWA, Tetsuya. L'arc-en-ciel et les sacrements: de la semiologie de la Logique de Port-Royal a la theorie pascalienne des figures. In: *Revue Internationale de Philosophie*, 1/1997 - n° 199: Pascal philosophe. Pp. 77-99. Paris: PUF, 1997.

¹²¹ “Figure porte absence et présence, plaisir et déplaisir. Chiffre à double sens. Un clair et où il est dit que le sens est caché.” (265/677)

fruto do pecado original o seu estatuto antropológico; e porque, se lermos atentamente o texto, entendendo que há ali um jogo de desvelamento e ocultação, garantimos um grau de coerência que não chega a ser o da matemática, geométrica e transparente, mas que faz com que a verdade se sustente para além das contradições de uma leitura literal. Comportando a contradição, a leitura deve se orientar pela “busca de um sentido oculto”¹²², que é o que fará com que se entenda, de fato, o texto. É preciso se colocar em um ponto de vista que comporte e explique aspectos contrários, como os que compõem a natureza do homem.

Em "Pascal: a doutrina das figuras", Lebrun apresenta uma interpretação para o papel cumprido pelas figuras no pensamento pascaliano que nos parece adequada. Ele parte da comparação entre o racionalismo da época, tendo em Descartes sua máxima expressão, e a perspectiva pascaliana, que recusa a evidência como critério de verdade e a possibilidade de uma teologia racional. Falar de Deus ou provar a existência de Deus não tem qualquer relação com a natureza do homem ou do mundo, com o método geométrico, com a potência da razão. Nesse sentido, justifica-se imensamente a centralidade das Escrituras, que “adquirem, assim, função apologética essencial.”¹²³ Segundo o comentador, a doutrina das figuras é necessária para a correta interpretação das Escrituras: “Daí a importância da doutrina do duplo sentido ou das ‘figuras’: ela permite uma leitura cristã sem equívocos dos textos equívocos da Bíblia.”¹²⁴ O princípio de caridade dos filósofos analíticos contemporâneos, que provavelmente não imaginaram sua aplicação validando o irracionalismo cristão, não poderia ter um nome mais adequado. Pascal supõe e propõe ao seu interlocutor que, se alinhados os princípios que regem a leitura do texto bíblico, mais

¹²² “Desde que o leitor decidiu, mesmo que provisoriamente, pela razoabilidade do texto, pode-se examinar um procedimento hermenêutico propriamente dito. A interpretação da Escritura para Pascal traduz-se pela busca de um sentido oculto.” OLIVA. *As marcas do sacrifício*. Pág. 98.

¹²³ LEBRUN. Pascal: a doutrina das figuras. Pág. 29.

¹²⁴ LEBRUN. Pascal: a doutrina das figuras. Pág. 29.

ou menos como a “posição hermenêutica” que Oliva toma de empréstimo de Force, não há como negar a verdade das Escrituras. Pascal diz: “Tudo aquilo que não aponta para a caridade é figura. O único objeto das Escrituras é a caridade.”¹²⁵, ou seja, as linhas tortas que compõem o sentido literal do texto são signos que figuram uma outra realidade, que não pode ser decifrada se permanecemos no registro carnal, como fizeram os judeus. Dar este salto para o nível espiritual requer adotar uma certa postura em relação ao texto, e, além disso, ceder à imaginação, na medida em que o verdadeiro sentido por trás das palavras é metafórico. Esse valor positivo da imaginação deve aqui ser destacado, com a ressalva de que sua negação no nível carnal justifica-se pela atribuição natural, social, histórica e acidental dos valores. Cabe aos homens constituir imaginariamente o lugar verdadeiro em que se assentam as palavras. No caso das Escrituras, a natureza não cria, não impõe; seu papel restrito é o de interpretar: “Se a imaginação é marca de nossa queda, as *contradições da imaginação*, forçando-nos a fazer uma distinção entre realidade e figuras, dão-nos a possibilidade de entrever o verdadeiro Deus.”¹²⁶ Embora o cristianismo se fundamente por um fato histórico (as Escrituras), também há, como na ciência, um impulso inicial que o ultrapassa, que é sobrenatural.

A difícil relação entre a primeira e a terceira ordens, como se fossem as duas pontas de uma circunferência que se fecha, tem aqui um elemento muito interessante. A semelhança observável no universo semântico que se forma ao redor dessas duas ordens — do desejo, da falta, do amor, noções estranhas à segunda ordem — pode ser explicada em uma chave antropológica. O lugar do homem é o meio, mediania caracterizada por um duplo infinito que o circunda e com o qual ele tem muita dificuldade em lidar. Como se vagasse entre essas duas extremidades, a carência da verdade acarreta um vazio

¹²⁵ “Tout ce qui ne va point à la charité est figure. L'unique objet de l'Écriture est la charité.” (270/670)

¹²⁶ LEBRUN. Pascal: a doutrina das figuras. Pág. 33.

existencial, um desespero próprio de sua condição. Qual o papel da religião cristã nesse cenário? Não é grande coisa, mas ela acrescenta uma perspectiva de consolo e de esperança em meio a toda essa sensação de vazio. Se lembrarmos a descrição que Blanchot faz de Pascal em seu gabinete podemos questionar a sua eficácia, quer dizer, até um fiel convertido encontra-se em situação de desespero quando se volta para si mesmo. No entanto, o cristianismo se legitima em compasso com a condição humana ao se estabelecer com a explicação capaz de harmonizar as contrariedades do homem na figura de Jesus Cristo. É como se realizasse a imagem presente no fragmento 681/353, que diz: “Não se mostra a própria grandeza por estar num extremo, mas tocando os dois a uma só vez e preenchendo todo o espaço entre os dois.”¹²⁷

As figuras se relacionam, portanto, com o sentido espiritual, com o movimento de decifração do verdadeiro significado do texto bíblico. Como não há uma definição explícita em Pascal, fiquemos com a dada por Shiokawa: “São chamadas figuras os personagens, os eventos ou as instituições do Antigo Testamento, enquanto consideradas como símbolos que antecipam obscuramente a alta ‘realidade’ que revela o advento do Cristo.”¹²⁸ O comentador cita como exemplo a Arca de Noé, figura que representa a Igreja, cumprindo a função de salvar aqueles que nela se abrigam. Outro exemplo é o cordeiro, comumente utilizado em sacrifício para a remissão dos pecados, que figura Jesus Cristo. Os judeus não se dão conta do sentido espiritual, como Pascal mostra no fragmento 503/675 com muita clareza:

Naquelas promessas cada um encontra o que tem no fundo do seu coração, os bens temporais ou os bens espirituais, Deus ou as criaturas, mas com a seguinte diferença: aqueles que nelas buscam as criaturas as encontram, mas com várias contradições, com a proibição de as amar, com a ordem de não adorar senão a Deus e de amar somente a ele, o que não é senão uma mesma coisa, e que

¹²⁷ “On ne montre pas sa grandeur pour être à une extrémité, mais bien en touchant les deux à la fois et remplissant tout l'entre-deux.”

¹²⁸ “Sont appelés figures les personnages, les événements ou les institutions de l'Ancien Testament, en tant qu'ils sont considérés comme des symboles anticipant obscurément sur la haute ,<<réalité>> que révélera l'avènement du Christ.” SHIOKAWA. L'arc-en-ciel et les sacrements. Pág. 89.

finalmente não veio Messias para eles, ao passo que aqueles que nelas buscam a Deus o encontram, e sem nenhuma contradição com o mandamento de amar somente a ele, e veio um Messias no tempo predito para lhes dar os bens que pediam.¹²⁹

Como já dissemos, o equívoco dos judeus também foi predito pelas Escrituras. Parece um escândalo aos olhos dos cristãos, porque, para o cristianismo, a orientação se dá pelo coração, em constante negação da carne. As figuras carregam um significado que, para o nosso trabalho, ilumina a leitura dos *Pensamentos*. Se tem validade qualquer tentativa de decifrar as voltas do texto pascaliano, de encontrar um nó que possa auxiliar na tarefa de compreender suas contrariedades em um quadro amplo, esse ponto tem que estar intimamente ligado à terceira ordem, que é onde tudo se explica. Como diz Pondé, ao tratar a insuficiência do ponto de vista da ideia de autonomia: “só existe autonomia dentro das fronteiras internas a cada ordem, e ainda assim a partir de uma certa arbitrariedade...”¹³⁰. Quer dizer, é preciso que se disponham todas essas peças, que se reconheça a precariedade dos encaixes, as suas limitações, para, daí, perceber que a terceira ordem ocupa uma posição central na articulação da teologia com a antropologia, base de todo o pensamento pascaliano.

Além de iluminarem a compreensão dos *Pensamentos*, as figuras nos parecem servir de modelo à maneira como Pascal escolhe os argumentos e os organiza em torno das três ordens. Foi essa intuição que organizou o nosso trabalho e que se sustenta a partir da consideração de seu valor enquanto sinal que aponta para um sentido oculto, ao mesmo tempo em que esconde esse sentido. Lembremos o fragmento 265/677, que começa por mostrar um duplo caráter das figuras: “ausência e presença, prazer e desprazer”. As figuras

¹²⁹ “Dans ce promesses-là chacun trouve ce qu'il a dans le fond de son cœur, les biens temporels ou les bien spirituels, Dieu ou les créatures, mais avec cette différence que ceux qui y cherchent les créatures les y trouvent, mais avec plusieurs contradictions, avec la défense de les aimer, avec l'ordre de n'adorer que Dieu et de n'aimer que lui, ce qui n'est qu'une même chose et qu'enfin il n'est point venu Messie pour eux, au lieu que ceux qui y cherchent Dieu le trouvent et sans aucune contradiction avec commandement de n'aimer que lui et qu'il est venu un Messie dans le temps prédit pour leur donner les biens qu'ils demandent.”

¹³⁰ PONDÉ. *O homem insuficiente*. Pág. 193.

não entregam seu valor positivo àqueles que se posicionam de forma cética frente ao cristianismo ou que se valham de uma interpretação carnal, à maneira dos judeus. Lebrun observa que há uma atitude ambígua de Pascal em relação à arte e à retórica, que se explica pelas figuras:

Sabe-se que a “figura” não é só uma imagem simbólica. De modo mais geral, ela designa a digressão, o desvio necessário em que o discurso já não pode ser diretamente significativo: “Tudo o que não se dirige ao fim único é figura.” Por isso, pode-se compreender a atenção que esse inimigo da retórica [Pascal] dedica a ela. Como em Platão, há duas retóricas: aquela que, abusando à vontade das possibilidades da linguagem, prefere mais ofuscar a dizer; e aquela que, levando em conta a ambiguidade da linguagem, aceita convertê-la numa arte, sem esquecer jamais que as figuras (de retórica) não têm sentido e desculpa, a não ser na medida em que salientam melhor o conteúdo.¹³¹

Pascal, por um lado, condena a retórica naquilo que se presta a enganar: “Disfarçar a natureza e fantasiá-la. Sem rei, sem papa, sem bispo, mas o augusto monarca, etc... Sem Paris, capital do reino. Há lugares em que é preciso chamar Paris de Paris, e outros em que é preciso chamá-la de capital do reino”¹³² (509/49), exemplo de disfarce que apela à imaginação e tem por alvo os carnais. Esse movimento de crítica à retórica é semelhante àquele do discurso da Máquina, que é, na verdade, um contra-discurso, tendo por objetivo desvelar as incoerências sedimentadas pelo costume. Por outro lado, a retórica e suas imagens têm um importante papel a cumprir. Quando se tratam das figuras, espécie de duplo sobrenatural não corrompido desse condenável processo de falsificação promovido pela imaginação, há um outro tipo de alteração da ordem vigente da compreensão do signo. Não se trata, como na segunda ordem, de um termo que se coloca no lugar da coisa e opera de forma transparente na comunicação entre os homens, abreviando o discurso e evitando ambiguidades. Esse novo mecanismo parte da representação, mas não se esgota em dois níveis — signo e coisa. Há o sentido literal, o sentido oculto e a questão metalinguística da

¹³¹ LEBRUN. Pascal: a doutrina das figuras. Pág. 35.

¹³² “Masquer la nature et la déguiser. Plus de roi, de pape, d'évêque, mais auguste monarque, etc. point de Paris, capitale du royaume. Il y a des lieux où il faut appeler Paris, Paris, et d'autres où il la faut appeler capitale du royaume.”

impossibilidade da significação. Este último ponto é que explica o lugar da terceira ordem. O coração é uma instância de afeto, permeável à esfera divina, que abarca o incompreensível do ponto de vista racional. Para a razão, o contato com a realidade se dá sempre de forma mediada, há sempre um signo entre ela e o mundo. Nas ordens da carne e da caridade também há mediação, com as imagens, as figuras e os sinais, mas há espaço para uma relação imediata, intuitiva. O contato imediato tem um duplo caráter: por um lado, aumenta as possibilidades de engano — resultado das concupiscências da carne e da caridade e da dificuldade em traduzir essas experiências para uma linguagem comum — por outro lado, potencializa a chance de se estar diante da verdade.

Enquanto modelo linguístico, as Escrituras demandam um tipo de leitura que concorde com o propósito para o qual suas linhas foram escritas. Não havia na composição do texto o interesse pela clareza, pela transparência, pela evidência. Para os cristãos, a ilustração tem por finalidade veicular um sub-texto que aponta para o Cristo: “Era preciso que, para dar crédito ao Messias, tivesse havido profecias precedentes e que elas fossem levadas por pessoas não suspeitas e de uma diligência, de uma fidelidade e um zelo extraordinários e que fossem conhecidas de toda a terra.”¹³³ No entanto, este jogo entre ocultar e revelar, que é próprio do texto, não é só uma questão de projeto, de meio para a seleção dos eleitos. Os cristãos consideram que a maneira como o texto foi escrito também é tributária da ideia do “Deus escondido”, indescritível por uma incompatibilidade entre a sua essência e a linguagem humana. As figuras são, na verdade, um outro artifício, diferente daquele do qual se vale a ciência para operar sem transtornos. Como diz Lebrun: “a ‘figura’ será ao mesmo tempo indicação do sentido e indicação da impossibilidade de

¹³³ “Il fallait que pour donner foi au Messie il y eût eu des prophéties précédents et qu'elles fussent portées par des gens non suspects et d'une diligence et fidélité et d'un zèle extraordinaire et connues de toute la terre.”

expressar esse sentido.”¹³⁴ Isto é, o texto e seu propósito em conjunto com a negação do texto e a negação de seu propósito.

Assim Pascal entende a intenção das Escrituras:

não tendo Deus querido desvendar tais coisas a esse povo que era indigno delas e tendo no entanto querido produzi-las a fim de que fossem acreditadas, predisse-lhes claramente o tempo e as exprimiu às vezes claramente, mas abundantemente em figuras a fim de que os que amassem as coisas figurantes parassem aí, e que os que amassem as figuradas aí as vissem. (270/670)¹³⁵

Na ordem da caridade os textos que decorrem dos testemunhos são referidos a quem os produz, isto é, seu valor é atribuído em acordo com a autoridade de seus autores. De novo aquela distinção das dimensões: de um lado vale o argumento da autoridade, como nesse caso, e do outro o âmbito da razão em que o discurso se descola de seu autor, valendo por si só. Nesse sentido, podemos encerrar e introduzir a próxima seção, perguntando-nos se Pascal legitima o seu cristianismo e a sua proposta de apologia, ou melhor, reconhece-se autorizado a tratar o assunto nesses termos, por conta de sua experiência de conversão narrada no *Memorial*.

2.3.3 A outra via: o Memorial

A terceira ordem e essa concepção da linguagem extraída das *Escrituras* certamente pairam sobre os *Pensamentos*. No entanto, embora seja uma evidente referência, não há propriamente a repetição desse modelo. Quando visa o coração nos *Pensamentos*, Pascal se limita a citar e comentar passagens bíblicas. No geral, por se tratar de um projeto apologético com um público bem determinado, sua argumentação se faz na

¹³⁴ LEBRUN. Pascal: a doutrina das figuras. Pág. 35.

¹³⁵ “Mais Dieu n'avayant pas voulu découvrir ces choses à ce peuple qui en était indigne et ayant voulu néanmoins les produire afin de qu'elles fussent crues, il en a prédit le temps clairement et les a quelquefois exprimées clairement mais abondamment en figures afin que ceux qui aimaient les choses figurantes s'y arrêtaient et que ceux qui aimaient les figurées les y vissent.”

segunda ordem, em grande medida traduzindo para um vocabulário e um contexto racional aquilo que a crítica à razão estabelece como pertencente às outras ordens.

Mas há um texto em que Pascal parece deixar em segundo plano a ordem do espírito e opera predominantemente no registro sensitivo, iluminado por uma experiência única de arrebatamento. Publicado na edição Lafuma dos *Pensamentos* como mais um dos seus fragmentos — Laf. 913 —, o *Memorial* foi composto na noite do dia 23 de novembro de 1654, a célebre “noite do fogo”. Não tinha originalmente este título, tendo sido assim nomeado por Brunschvicg em sua edição dos *Pensamentos* de 1904, tomando de empréstimo a expressão usada pelo padre Guerrier em comentário introdutório à sua primeira publicação, em 1740, por conta da vontade de Pascal de ter o texto sempre “diante dos olhos e na mente”.¹³⁶ A edição Martineau recusa o título *Memorial* por considerar que o termo porta uma neutralidade que não expressa o teor do texto. Ele opta por *Da certeza*, tomando o que considera uma das ideias chave do texto para nomeá-lo.¹³⁷

Muito se discute acerca da natureza do texto, e Mesnard e Martineau, os dois editores aqui citados, representam lados diferentes nessa discussão. Em linhas gerais, os dois se opõem na consideração do caráter místico do texto. Tomemos primeiro a interpretação de Mesnard, com a qual nos identificamos, que interpreta o texto a partir dessa constatação: “A experiência central do *Memorial* é esta da adesão à verdade viva de Deus. (...) A adesão à verdade de Deus se efetua sem nenhum raciocínio, por um tipo de

¹³⁶ Esta passagem encontra-se na observação redigida pelo padre Guerrier em 1732 que acompanhou o *Memorial* em sua primeira publicação, na edição de Utrecht de 1740. Lafuma preserva esse comentário em sua edição das obras completas, como introdução ao fragmento 913 (pág. 618). Nele, conta-se a história de como o texto foi encontrado, costurado as vestimentas de Pascal, quando de sua morte. Jean Mesnard, por sua vez, opta por apenas citar a observação do padre Guerrier em sua apresentação do texto, que compreende um grande trabalho de análise crítica. PASCAL. *OCJM: III*. Págs. 19-53.

¹³⁷ “Sur l'expression <Mémorial>, v. maintenant J. Mesnard, dans OC III, pp. 33-34, rappelant que le mot n'a prévalu qu'à parir de Brunschvicg (1904). On y a renoncé en raison même de la <neutralité> qui l'avait autrefois recommandé. *De la certitude*, en effet, nous apparaît moins comme un <témoignage>, à ce titre déviant par rapport au reste des *Pensées*, que comme l'un des *discours* trouvés à la mort de Pascal.” MARTINEAU. Notices: II - <De la certitude> (Cert). In: PASCAL. *Discours*. Pág. 212.

infusão de Deus, ele mesmo, acompanhado de um fervor e de uma exaltação intensos.”¹³⁸ Mesnard considera o *Memorial* uma composição ímpar na produção pascaliana, fruto de uma vivência igualmente singular. Não se furta a afirmar que “nada nele entra em contradição com o que evoca a palavra <<místico>>”¹³⁹, embora reconheça a dificuldade em se delimitar ou precisar o que seria uma experiência mística. Ele observa que, de uma perspectiva teológica, a experiência mística interrompe a busca de Deus pelas vias discursivas ou da vontade, a partir do instante em que a comunicação se torna direta. Nesse sentido, “o dom da graça realiza o mais simples dos estados místicos”.¹⁴⁰ Se a análise optar por uma perspectiva psicológica, o arrebatamento vivenciado por Pascal é igualmente místico. Caracteriza-se nesse sentido por uma “invasão do eu por uma força superior, percebida como estrangeira e, no entanto, realiza o cumprimento mais completo da intimidade do ser.”¹⁴¹ Pascal logo compreende que não se pode passar impune por uma experiência como essa e que o texto é uma espécie de retrato dessa vivência de difícil explicação, que confirma e legitima a sua fé. Attali conclui assim o relato desse episódio: “O manuscrito é impressionante. A escrita é precisa e forte (...) Os traços elevam-se como para encher o mundo com o nome de Deus. Como se não houvesse lugar para mais nada. Pascal deu uma viravolta. Com trinta e um anos, passou para o outro lado do mundo.”¹⁴²

A posição de Martineau refuta o estatuto místico do texto. Como vimos, ele não lê, no assim chamado *Da certeza*, um testemunho. Sua leitura desconsidera a possibilidade de tomá-lo como manifestação de uma outra ordem que não a do espírito, como se houvesse

¹³⁸ “L'expérience centrale du *Mémorial* est celle de l'accession à la vérité vivante de Dieu. (...) L'accession à la vérité de Dieu s'effectue sans aucun raisonnement, par une sorte d'infusion de Dieu lui-même, accompagnée d'une ferveur et d'une exaltation intenses.” MESNARD. In: PASCAL. *OCJM: III*. Pág. 38.

¹³⁹ “Mais rien là n'est en contradiction avec ce qu'évoque le mot <<mystique>>.” MESNARD. In: PASCAL. *OCJM: III*. Pág. 40.

¹⁴⁰ “A ce titre, le don de la grâce réalise le plus simple des états mystiques”. MESNARD. In: PASCAL. *OCJM: III*. Pág. 41.

¹⁴¹ “Sur le plan psychologique, l'état mystique correspondrait à l'envahissement du moi par une force supérieure, perçue comme étrangère et pourtant réalisant l'épanouissement le plus complet de l'être intime.” MESNARD. In: PASCAL. *OCJM: III*. Pág. 41.

¹⁴² ATTALI. *Blaise Pascal ou o gênio francês*. Pág. 157.

lucidez demais, razão demais na composição do texto. Martineau o considera como sendo o mais fundamental dos discursos pascalianos. De qualquer maneira, um discurso que tem como suporte a razão, como vemos nessa passagem em que Martineau ainda se refere ao texto como *Memorial*, citando outro artigo seu: “O *Memorial* é o discurso-tipo de Pascal, melhor ainda, seu discurso-protótipo, onde se reúnem e se cristalizam todos os seus pensamentos mais secretos e mais fundamentais, e de onde eles não cessarão, então, de repercutir a partir de 1655.”¹⁴³ Embora a força do manuscrito seja ponto pacífico entre os comentadores, Martineau não aceita o seu caráter místico: “Em suma, nem místico, nem mesmo espiritual, mas bíblico, metafísico e existencial, este é o *Memorial*.”¹⁴⁴ Para Martineau, a tese de Mesnard comete o enorme equívoco de realizar a leitura mística de “um autor que não foi nem místico, nem poeta, mas um cristão e, não obstante, um pensador.”¹⁴⁵

Em um embate interpretativo desse quilate não há muito como contemporizar, é preciso fazer uma escolha. Para nós, Martineau tem uma leitura que se parece muito com a que faz Carraud, outro importante comentador que tanto citamos aqui. Seguem uma tendência de aproximar muito Pascal de seu tempo, ou de uma certa vertente racionalista para a qual o século XVII é especialmente marcante. É claro que esse racionalismo venceu a maior parte das batalhas que encontrou pela frente até os dias de hoje, mas nos parece despropositado ler Pascal assim, o que acaba por estabelecer uma tendência equívoca de aproximar demais Pascal de Descartes. Ao contrário, Mesnard nos parece mais sensível às

¹⁴³ “Le *Mémorial* est le discours-type de Pascal, mieux encore son discours-prototype, où se rassemblent et se cristallisent toutes ses pensées le plus sècrites et les plus fondamentales, et d'où elles ne cesseront ensuite de rejaillir à partir de 1655.” MARTINEAU. Notices: II - <De la certitude> (Cert). In: PASCAL. *Discours*. Pág. 212.

¹⁴⁴ “En somme, ni mystique, ni même spirituel, mais biblique, métaphysique et existentiel, tel est le *Mémorial*.” MARTINEAU. Notices: II - <De la certitude> (Cert). In: PASCAL. *Discours*. Pág. 212.

¹⁴⁵ “Qu'il nous soit permis de douter, sinon de la thèse générale ainsi formulée — ce n'est pas le lieu d'en disputer —, du moins de son application à un auteur qui ne fut ni mystique, ni poète, mais un chrétien et, nonobstant, un penseur.” MARTINEAU. Notices: II - <De la certitude> (Cert). In: PASCAL. *Discours*. Pág. 214.

diferenças, às sutilezas que fazem de Pascal um pensador que recupera determinados elementos e acrescenta outros à discussão em curso.

Lemos o *Memorial* como o resultado de uma experiência mística e como expressão autêntica do que é a linguagem da caridade. Trata-se de uma espécie de meditação, um texto íntimo, um monólogo, que parece registrar as sensações e as imagens suscitadas naquela noite de 23 de novembro, que Pascal não mostrou a ninguém e nem quis que fosse publicado. As palavras se sucedem, as frases são curtas, pungentes, cheias de simbolismo e entrecortadas por citações. O texto é introduzido por um prólogo que cumpre a função de registrar data e hora da experiência vivenciada. Em seguida, em destaque, a palavra “fogo”: “Fogo. Deus de Abraão, Deus de Isaac, Deus de Jacó, não dos filósofos e dos eruditos. Certeza, certeza, sentimento, alegria, paz.”¹⁴⁶ A passagem é quase uma repetição de um trecho bíblico do *Êxodo*, que registra a aparição de Deus a Moisés sob a forma de fogo. O que Pascal evoca com a primeira linha do texto, portanto, é a manifestação de Deus. Certeza e alegria são os sentimentos mais destacados por ele, sem deixar de lado que se tenha, a partir daí, um “Esquecimento do mundo e de tudo, menos de Deus”¹⁴⁷, e, por fim, “Renúncia total e suave (...) Submissão total a Jesus Cristo e a meu diretor”¹⁴⁸. O esquecimento repete a temática do aniquilamento que acompanha a verdadeira conversão, enquanto a submissão a Jesus Cristo e a um diretor reforça a validade da doutrina e a necessidade de mediação, justificando a intenção de Pascal de, enfim, instalar-se em Port-Royal e ser um dos Solitários.¹⁴⁹

¹⁴⁶ “Feu. Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philoshophes et des savants. Certitude, certitude, sentiment, joie, paix.” PASCAL. *OCJM: III*. Pág. 50-51.

¹⁴⁷ “Oubli du monde et de tout hormis Dieu.” PASCAL. *OCJM: III*. Pág. 50-51.

¹⁴⁸ “Renonciation totale et douce. (...) Soumission totale à Jésus-Christ et à mon directeur.” PASCAL. *OCJM: III*. Pág. 50-51.

¹⁴⁹ “Um mês e meio depois de sua noite de 'fogo', em 7 de janeiro de 1655, no dia seguinte à Epifania, Blaise Pascal decide aceitar o convite de retiro feito por Singlin. Sai de seu domicílio parisiense no coche do duque de Luynes e vai para o castelo de Vaumurier. Ao cabo de alguns dias, achando exagerado o luxo de seu anfitrião, abandona Vaumurier para instalar-se de maneira mais austera numa das celas da quinta de Port-

Podemos extrair dessa passagem um argumento em favor da recusa de Martineau ao caráter místico do texto: o convite ao aniquilamento não é total. O “eu” permanece presente na ideia da submissão, que, se fosse apenas referente à esfera sobrenatural, poderia ser considerada uma renúncia total. No entanto, esse “eu” permanece, questionando a comunhão homem-natureza, ou natureza-sobrenatureza, própria das experiências místicas. Reconhecemos o argumento, mas consideramos mais forte o vínculo existente entre a forma e o conteúdo do texto com a divisão radical das ordens, que recortam a experiência humana em instâncias incomensuráveis. Vimos elementos que permitem pensar certas interseções, passagens e conceitos de difícil classificação, mas, em tese, as ordens mantêm seu rigor no que toca ao âmbito da experiência, ao método empregado, aos princípios, etc. Para encerrar a discussão com Martineau vale lembrar a ideia de tirania expressa no fragmento 58/332 — “A Tirania consiste no desejo de domínio universal e fora da sua ordem.”¹⁵⁰ — recuperada por Moraes¹⁵¹ para explicar o equívoco, denunciado por Pascal, em tentar “impor em outra ordem a lógica e os valores de uma ordem que lhe seja alheia.”¹⁵²

Nossa leitura pretende preservar esses universos distintos demarcados pelas ordens. Isso explica a leitura mística de Mesnard, sobretudo porque concorda com a sua tese da centralidade das ordens no pensamento pascaliano. Para nós, fortalece a tese da aplicação de diferentes linguagens que correspondem a esse recorte. O *Memorial* ecoa nos *Pensamentos*, mas é uma referência, assim como as Escrituras. Há uma nítida inspiração de estilo, mas que jamais se realiza novamente por completo porque trata-se de outra coisa. Nesse sentido, os *Pensamentos* podem ser lidos na chave da tirania, quer dizer, Pascal

Royal-des-Champs, onde vive a maioria dos Solitários.” ATTALI. *Blaise Pascal ou o gênio francês*. Pág. 173.

¹⁵⁰ “La Tyrannie consiste au désir de domination, universel et hors de son ordre.”

¹⁵¹ MORAES, Fábio Cristiano de. *Blaise Pascal: a ciência diante da incerteza*. 2011. 185 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, 2011.

¹⁵² MORAES. *Blaise Pascal: a ciência diante da incerteza*. Págs. 99-100.

mobiliza todos os esforços nesse procedimento de transposição das ordens. Nos *Pensamentos*, como diz Attali, Pascal “vai começar lançando mão de todas as armas da razão para explicar uma realidade não racional”¹⁵³, ao contrário do *Memorial*, guardado consigo até sua morte, porque jamais cumpriria no debate a função de se servir das armas de seus interlocutores. Mais do que uma inspiração, o *Memorial* ocupa posição central na história do engajamento de seu autor.

Em certo sentido, a linguagem da caridade é inatingível. Mais uma das insuficiências e incapacidades da condição miserável do homem, aos olhos de Pascal, que só pode ser contornada com uma intervenção divina. No entanto, é uma linguagem que serve de modelo e influencia a maneira como o pensador francês entende o duplo sentido das figuras, o valor da retórica ou a transparência da razão. Nos *Pensamentos*, a linguagem da caridade é homenageada em alguns momentos, mas nunca repetida. O *Memorial* é diferente porque nele a insuficiência é contornada, o autor se torna meio para a expressão de Deus, e, assim, não importa mais a diferença entre “jantar” e “ceia”, o que está dito é verdade: “Diferença entre o jantar e a ceia. Em Deus a palavra não difere da intenção, pois ele é verdadeiro; nem a palavra do efeito, pois ele é poderoso; nem os meios do efeito, pois ele é sábio.”¹⁵⁴ (968/654). No contexto mundano, natural, em que as palavras se multiplicam e podem significar muitas coisas, ou diferentes palavras podem significar a mesma coisa, a perspectiva é completamente outra: “As palavras ordenadas de maneira diversa fazem um sentido diverso. E os sentidos diversamente ordenados fazem diferentes efeitos.”¹⁵⁵ (784/23). A linguagem se enquadra na condição insuficiente e seu emprego se torna mais uma das estratégias de Pascal em sua cruzada pela legitimação da verdade do cristianismo, uma vez que se entende autorizado pela iluminação narrada no *Memorial*.

¹⁵³ ATTALI. *Blaise Pascal ou o gênio francês*. Pág. 246.

¹⁵⁴ “Différence entre le dîner et le souper. En Dieu la parole ne diffère pas de l'intention car il est véritable, ni la parole de l'effet car il est puissant, ni les moyens de l'effet car il est sage.”

¹⁵⁵ “Les mots diversement rangés font un divers sens. Et les sens diversement rangés font différent effets.”

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso trabalho teve como motivação a curiosidade acerca dos métodos e princípios aplicados por Pascal na composição dos *Pensamentos* — texto muito peculiar por uma série de motivos: o fato de ter sido deixado inacabado; o caráter fragmentário; a proposta apologética; o uso dos argumentos; a mistura e o manejo de fontes filosóficas, teológicas e das Escrituras; as imagens das quais se utiliza; a influência da matemática; os recursos de estilo; a maneira como acolhe as contradições, etc. É, enfim, uma coletânea de fragmentos póstumos que conseguiu fincar seu lugar na história das desavenças envolvendo a Igreja e nas histórias da filosofia e da literatura francesa.

Para caminharmos nesse sentido, buscamos relacionar os elementos de fundo — o conteúdo filosófico e teológico das proposições de Pascal — com a maneira como esses pontos se manifestam na escrita. Nos *Pensamentos* há uma profusão de referências que se apresenta bem equacionada, respondendo a determinadas demandas que o apologeta tem em vista. Esse foco nos levou a, primeiro, procurar os fundamentos da “filosofia” pascaliana, o que acabou por direcionar a investigação para a antropologia e as questões referentes ao método. Daí passamos às três ordens, ponto de ancoragem de toda a reflexão, como afirma a tese de Jean Mesnard.

Com esse pano de fundo, orientamos a pesquisa tendo em vista discutir qual o papel das três ordens na explicação das variações de estilo. A tarefa então foi tentar responder às seguintes questões: há uma relação direta entre as ordens e a linguagem empregada? Que papel teriam as ordens nas variações de estilo, de método e na fragmentação dos *Pensamentos*?

Não há respostas simples para essas questões. De qualquer maneira, acreditamos que avançamos a discussão a ponto de poder estabelecer algumas consequências

interessantes dessa relação entre as ordens e a linguagem. Com o estudo da antropologia confirmamos nossa adesão à tese de Mesnard. As três ordens nos pareceram, de fato, fundamentais para a compreensão de tudo que Pascal escreveu. Carne, espírito e caridade são categorias que orientam as abordagens e que se articulam como definidoras das insuficiências, marcos da heterogeneidade das experiências do homem. Dentre essas insuficiências está a parcela que responde pelos limites da palavra, que marca os limites da linguagem. Para adquirir um conhecimento mínimo das bases antropológicas do pensamento de Pascal, tentamos fazer um quadro geral das características essenciais do homem. O eixo traçado por Carraud ao separar esses aspectos em duas antropologias foi o nosso guia, embora não nos pareça que essa divisão possa ser levada em conta de maneira estrita. Para completar esse segundo momento de mergulho no referencial pascaliano, observamos as questões relacionadas ao método empregado por Pascal em suas investigações, tema intimamente relacionado com a antropologia.

Feito isso, nossa leitura pautou-se pela análise de passagens do texto que pudessem lançar luz sobre a posição de Pascal acerca da linguagem. Em primeiro lugar, pretendemos verificar as relações entre a fundamentação antropológica e a epistemologia, para depois tratar dos vínculos entre esse conjunto e o texto, quer dizer, a linguagem que nele se emprega. Nossa visada sempre teve como uma espécie de orientação latente a tentativa de justificar a forma dos *Pensamentos*. Dadas as condições de sua composição, os pressupostos teóricos e o objetivo ao qual se destinava, tínhamos a convicção de que a forma fragmentária não podia ser explicada apenas pela contingência de seu inacabamento. A forma dos *Pensamentos* nos parecia, desde o início, menos uma mera casualidade do que o fruto de uma adequação do estilo ao seu objeto. É como se, no limite, tivéssemos tido a pretensão de estabelecer a tese de que não seria possível fazer o que Pascal faz com outras palavras, ou de outra forma, por considerar que a linguagem aplicada na escrita também é

um elemento fundamental para a compreensão de seu projeto apologético. Nessa linha, a fragmentação se impõe, dada a natureza do objeto e a insuficiência da razão e seu método geométrico.

O recorte inicial pretendia que trabalhássemos apenas com os *Pensamentos*, por pelo menos três motivos: primeiro porque está ali a maior parte das reflexões sobre a linguagem; segundo, porque os fragmentos condensam uma série de pontos da reflexão pascaliana; e terceiro, porque a proposta apologética sempre esteve no centro de nossas indagações. Porém, ao circundar o tema, não conseguimos evitar que outros textos viessem à tona. O *Memorial* e os opúsculos *Do espírito geométrico e da arte de persuadir* foram muito importantes, marcos na delimitação das diferentes linguagens. Vimos que em *Do espírito geométrico* o foco de Pascal está na demonstração, a que se presta a razão tanto no exercício de sua função operativa como no papel receptivo de assentir ao verdadeiro. O método e as estratégias empregadas são bem diferentes do que antecipa a segunda parte do texto, *Da arte de persuadir*. Assim, a linguagem visa, quando orientada pela razão, organizar de forma correta as palavras e proposições, no sentido de operacionalizar a dedução, enquanto as orientações pelas ordens da carne e da caridade têm outros objetivos: propõem que se explore e investigue os efeitos das palavras, porque atingem outras portas de recepção do homem, diferentes da razão.

As linguagens da carne, do espírito e da caridade espelham a distância infinita entre as ordens. Na prática da escrita, o emprego dos argumentos resulta de uma análise do auditório, bem como do objeto do qual se fala. Para Pascal, “seja o que for aquilo que se pretende persuadir, é preciso levar em consideração a pessoa a quem se quer fazê-lo, de quem é preciso conhecer o espírito e o coração, que princípios ela aceita, de que coisas ela

gosta”¹. A tipologia que Pascal faz dos homens — carnais, espirituais e caritativos — determina qual a ordem dominante de seus impulsos e princípios, o que faz com que haja a possibilidade de adequação da linguagem empregada.

Aos carnais, a linguagem da carne, uma espécie de explanação negativa que tem por meta desfazer os equívocos provocados pela sedimentação de significados e pela preponderância da imaginação. Além disso, o argumento da aposta pode ser lido também nessa chave, uma vez que tem no cálculo das perdas e ganhos um motivo suficiente para que fale aos carnais, embora seja forjado à luz da razão. Quer dizer, se não tocar a “inteligência” (segunda ordem) de seu interlocutor, se não for capaz de convencê-lo, pode afetá-lo em seus costumes, seja pela via do medo, seja pela via da posse.

Para falar aos espirituais não é preciso recorrer a qualquer espécie de artifício estilístico ou a volteios que pretendam estimular afetos. A linguagem do espírito é direta, objetiva, transparente. As definições de nome servem para abreviar e eliminar as ambiguidades dos discursos, que têm, antes de qualquer coisa, um fim prático: desenvolver o procedimento dedutivo e fazer avançar a ciência humana, natural, a partir de princípios que lhe escapam.

A caridade, por sua vez, excede os limites que a linguagem discursiva do espírito apresenta. As Escrituras servem de modelo por serem a palavra de Deus, fornecendo pistas de como operam, semântica e gramaticalmente, as manifestações do sobrenatural. No entanto, apenas aqueles que forem tocados pela graça de Deus, instância mínima da experiência mística, podem de alguma maneira tentar articular palavras que tenham a terceira ordem como um sopro de inspiração. De posse da chave hermenêutica da caridade,

¹ “Il paraît de là que, quoi que ce soit qu'on veuille persuader, il faut avoir égard à la personne à qui on en veut, dont il faut connaître l'esprit et le cœur, quels principes il accorde, quelles choses il aime”. PASCAL. *OCJM: III*. Pág. 416. PASCAL. *A arte de persuadir*. Pág. 106.

o homem é capaz de ver em meio às obscuridades, compreender o temor que sente frente ao universo infinito, decifrar os sinais e as figuras.

Dentre as consequências epistemológicas da análise da linguagem pelo viés das três ordens, pudemos observar que há um jogo entre ocultar e revelar, que tentamos explicar falando em diferentes graus de opacidade das palavras. A ordem da carne evidencia a sua maior distância em relação à verdade, grau mais baixo da hierarquia pensada por Pascal, e isso se reflete na linguagem, que mais oculta do que revela. Como vimos, os argumentos da apologia voltados aos carnavais se constituem mais como um tipo de contra-argumento, que visa desfazer os impedimentos e as crenças instauradas pelos hábitos, legitimados pela imaginação. A ordem do espírito é um caso a parte. Nela, as palavras correm ao sabor do cálculo, despidas de outras potências – são ferramentas meramente utilitárias. A linguagem da caridade, impossível em termos exclusivamente humanos, é, ao contrário, a que mais se aproxima da verdade, por resultar da intervenção direta de Deus.

O ganho que o nosso trabalho oferece ao procurar interpretar a maneira como Pascal concebe e se utiliza da linguagem à luz da doutrina das três ordens é fazer concordar aspectos formais do texto à referência teórica mais importante de todo o seu pensamento. Na verdade, acreditamos que qualquer recorte temático em Pascal possa ser enriquecido e melhor compreendido a partir da consideração da centralidade das três ordens, seguindo a trilha da interpretação de Mesnard. Evidencia-se, por exemplo, que toda linguagem humana possível é, para Pascal, condicionada pela insuficiência. Portanto, é preciso transcender a experiência humana para que as palavras atinjam, de fato, a verdade. Além disso, parece-nos pertinente observar que os *Pensamentos* podem ser lidos a partir da divisão da argumentação em três níveis. Amarram-se assim a argumentação, a proposta apologética, a doutrina cristã e a forma do texto.

Apresentamos este item sob o título de “considerações finais” justamente porque, dada a natureza deste trabalho, não se trata aqui de chegar a uma conclusão. Esperamos apenas ter mostrado, ao longo do percurso, que o tema da linguagem foi iluminado e enriquecido pela abordagem a partir da doutrina das três ordens. Sendo assim, fica também a possibilidade, para o futuro, de se explorar outros temas a partir desta mesma perspectiva.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes primárias

AGOSTINHO, Santo. *A doutrina cristã*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991. (Espiritualidade).

_____. *Confissões*. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1984. (Coleção Espiritualidade).

DESCARTES, René. Discurso do Método. Tradução de Enrico Corvisieri. In: DESCARTES, René. *Descartes*. São Paulo: Nova Cultural, 2004. (Os pensadores).

_____. *Meditações*. Tradução de Enrico Corvisieri. In: DESCARTES, René. *Descartes*. São Paulo: Nova Cultural, 2004. (Os pensadores).

_____. *Méditations métaphysiques*. Tradução e edição de Florence Khodoss. Paris: PUF, 1970. (Les grands textes).

_____. *Œuvres philosophiques*: tome I. Paris : Éditions Classiques Garnier, 1988.

_____. *Regras para a orientação do espírito*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. (Clássicos).

MONTAIGNE. Essais. In: ARTFL, *The Montaigne Project*. Chicago. Disponível em: <http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/montaigne/index.html>. Acesso em: 03 mar. 2010.

MONTAIGNE. *Os ensaios*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2001-2006. 3 v.

PASCAL, Blaise. *A arte de persuadir* (precedida de “A arte da conferência”, de Montaigne). Tradução de Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004. (Coleção Breves encontros)

_____. Colóquio com o Senhor de Saci sobre Epicteto e Montaigne. Tradução de Jaimir Conte. In: *Princípios*. Natal, vol. 12, n. 17-18, pp. 183-204, 2005. Disponível em: <http://www.principios.cchla.ufrn.br/principios17-18.html>. Acesso em: 18 abr. 2009.

_____. *Conversa de Pascal com o Senhor de Sacy sobre Epiteto e Montaigne*. Tradução de Flávio Fontenelle Loque. [aguardando publicação]

_____. *Discours sur la religion et sur quelques autres sujets*. Restituídos e publicados por Emmanuel Martineau. Paris: Fayard/Armand Colin, 1992.

_____. *Œuvres Complètes*: présentation et notes de Louis Lafuma. Paris: Éditions du Seuil, 1963. (Collection L'intégrale)

_____. *Œuvres Complètes*: III. Jean Mesnard. Paris: Desclée de Brouwer, 1991. (Bibliothèque européenne)

_____. *Pensamentos*. Edição, apresentação e notas Louis Lafuma. Tradução de Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Paidéia)

_____. *Pensamentos*. Tradução de Olívia Bauduh. São Paulo: Nova Cultural, 2005. (Coleção Os Pensadores)

_____. *Pensamentos sobre a política: três discursos sobre a condição dos poderosos*. Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1994. (Clássicos).

_____. *Pensées*. Tradução para o inglês de A. J. Krailsheimer. London: Penguin, 1995. (Penguin Classics)

_____. Préface sur le traité du vide. In: *Œuvres Complètes*: présentation et notes de Louis Lafuma. Paris: Éditions du Seuil, 1963. (Collection L'intégrale). Pág. 230-232.

Fontes secundárias

ATTALI, Jacques. *Blaise Pascal ou o gênio francês*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. Bauru: EDUSC, 2003. (Coleção Ciências Sociais).

BIRCHAL, Telma. Fé, razão e crença na Apologia de Raymond Sebon: somos cristãos como somos perigordinos ou alemães? In: *Kriterion*. Belo Horizonte, v. 111, pp. 44-54, 2005.

_____. "La vraie morale se moque de la morale": questões éticas em Pascal. In: *Kriterion*. Belo Horizonte, v. 106, pp. 60-76, 2002.

BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita - 1: a palavra plural*. Tradução de Aurélio Guerra Neto. São Paulo: Escuta, 2001.

_____. A mão de Pascal. In: *A parte do fogo*. Tradução de Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

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

_____. La portée anti-cartésienne du fragment des trois ordres. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*: Les <<trois ordres>> de Pascal. n° 1/1997. Pp. 67-83. Paris: PUF, 1997.

_____. Pascal critique des philosophes, Pascal philosophe. In: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 3/1991. Paris: PUF, 1991. Pp. 295-309.

_____. *Pascal: la force de la raison*. Paris: J. Vrin, 2004.

CARRAUD, Vincent. Des concupiscences aux ordres des choses. In: *Revue de Métaphysique et de Morale: Les <<trois ordres>> de Pascal*. n° 1/1997. Pp. 41-66. Paris: PUF, 1997.

_____. *L'invention du moi*. Paris: PUF, 2010.

_____. Observações sobre a segunda antropologia: o pensamento como alienação. In: *Kriterion*. Belo Horizonte, v. 114, pp. 303-320, 2006.

_____. *Pascal: des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*. Paris: J. Vrin, 2007.

_____. *Pascal et la philosophie*. Paris: PUF, 1992.

CHEVALLEY, Catherine. *Pascal: contingence et probabilités*. Paris: PUF, 1995. (Philosophies).

COMPAGNON, Antoine. *Nous, Michel de Montaigne*. Paris: Seuil, 1980.

COUMET, Ernest. Pascal: définitions de nom et géométrie. In: *Méthodes chez Pascal*. Paris: PUF, 1979. Pág. 77-85.

DAVIDSON, Hugh. Le pluralisme méthodologique chez Pascal. In: *Méthodes chez Pascal*. Paris: PUF, 1979. Pág. 19-26.

_____. Pascal's arts of persuasion. In: MURPHY, James J. (Ed.) *Renaissance Eloquence: studies in the theory and practice of renaissance rhetoric*. Berkeley: University of California Press, 1983.

DENIS, Benoît. *Literatura e engajamento: de Pascal a Sartre*. São Paulo, EDUSC, 2002. Pág. 123.

FORCE, Pierre. *Le problème herméneutique chez Pascal*. Paris: Vrin, 1989.

GOUHIER, Henri. *Blaise Pascal: commentaires*. Paris: J.Vrin, 1984. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie).

_____. *Blaise Pascal: conversão e apologética*. Tradução de Éricka Marie Itokazu e Homero Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2005.

KIM, Hyung-Kil. *De l'art de persuader dans les Pensées de Pascal*. Paris: Librairie A.-G. Nizet, 1992.

KOCH, Erec. *Pascal and rethoric: figural and persuasive language in the Scientific Treatises, the Provinciales, and the Pensées*. Charlottesville: Rookwood Press, 1997. (EMF Monographs)

LAZZERI, Christian. *Force et justice dans la politique de Pascal*. Paris: PUF, 1993.

LEBRUN, Gérard. *Blaise Pascal: voltas, desvios e reviravoltas*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

_____. Pascal: a doutrina das figuras. In: *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006. Págs. 27-36.

MAIA NETO, José Raimundo. Descartes Cético. In: WRIGLEY, Michael B.; SMITH, Plínio J. (Org.). *O filósofo e sua história: uma homenagem a Oswaldo Porchat*. Campinas: Coleção CLE, 2003, v. 36, p. 297-313.

_____. Pascal e as grandes questões de seu tempo. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas. Série 3, v. 5, nº 1-2. p. 205-220. jan-dez 1995.

MAGNARD, Pierre. Les <<trois ordres>> selon Pascal. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº 1/1997: Les <<trois ordres>> de Pascal. Pp. 3-17. Paris: PUF, 1997.

MANGUEL, Alberto. A musa da impossibilidade. In: *Serrote*, nº 6 - nov/2010. São Paulo: IMS, 2010.

MARIN, Louis. *La critique du discours: sur la "Logique de Port-Royal" et les "Pensées" de Pascal*. Paris: Les Editions de Minuit, 1975. (Le sens commun).

_____. *Pascal et Port-Royal*. Paris: PUF, 1997. (Collection Bibliothèque du Collège International de Philosophie).

MESNARD, Jean. De la "diversion" au "divertissement". In: *La culture du XVIIème. siècle: enquêtes & synthèses*. Paris: PUF, 1992. Pág. 67-73.

_____. Jansénisme et littérature. In: *La culture du XVIIème. siècle: enquêtes & synthèses*. Paris: PUF, 1992. Pág. 248-261.

_____. La théorie des figuratifs dans les Pensées de Pascal. In: *La culture du XVIIème. siècle: enquêtes & synthèses*. Paris: PUF, 1992. Pág. 426-453.

_____. Le thème des trois ordres dans l'organisation des Pensées. In: *La culture du XVIIème. siècle: enquêtes & synthèses*. Paris: PUF, 1992. Pág. 462-484.

_____. *Les Pensées de Pascal*. 3e. édition. Paris: SEDES, 1995.

_____. Pourquoi les Pensées de Pascal se présentent-elles sous la forme de fragments? In: *La culture du XVIIème. siècle: enquêtes & synthèses*. Paris: PUF, 1992. Pág. 363-370.

MICHON, Hélène. *L'ordre du cœur: philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 1996.

MOLINO, Jean. La raison des effets. In: *Méthodes chez Pascal*. Paris: PUF, 1979. Pág. 477-496.

MORAES, Fábio Cristiano de. *Blaise Pascal: a ciência diante da incerteza*. 2011. 185 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, 2011.

MOROT-SIR, Édouard. *La raison et la grâce selon Pascal*. Paris: PUF, 1996. (Écrivains)

OLIVA, Luís César Guimarães. *As marcas do sacrifício: um estudo sobre a possibilidade da história em Pascal*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.

_____. Antecedentes filosóficos e teológicos do conceito pascaliano de natureza humana. In: *Kriterion*. Belo Horizonte, v. 114, pp. 367-408, 2006.

_____. O Conhecimento em Pascal. In: *Cadernos Espinosanos (USP)*, São Paulo, v. 11, p. 111-122, 2004.

PAVLOVITZ, Tamás. Le bon usage de la raison et le problème de l'humanisme chez Pascal. In: *Chroniques de Port-Royal: Port-Royal et l'humanisme*, Paris, p. 85-97, 2006.

PÉCHARMAN, Martine. La puissance propre de la volonté selon Pascal. In: *Revue Internationale de Philosophie*, 1/1997 - n° 199: Pascal philosophe. Pp. 59-76. Paris: PUF, 1997.

PERELMAN, Chaïm. *Retóricas*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2004. (Justiça e direito).

PONDÉ, Luiz Felipe. Do humanismo ridículo: a crítica da perfectibilidade humana em Pascal e Lutero. In: *Kriterion*. Belo Horizonte, v. 114, p. 347-366, 2006.

_____. *O homem insuficiente: comentários de antropologia pascaliana*. São Paulo: Edusp, 2001 (Ensaio de Cultura, 19).

REBOUL, Olivier. *Introdução à retórica*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2004. (Justiça e direito).

SELLIER, Philippe. *Pascal et Saint Augustin*. Paris: Librairie Armand Colin, 1970.

SERRES, Michel. *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. Tome II - Schémas - Point. Paris: PUF, 1968.

SHIOKAWA, Tetsuya. L'arc-en-ciel et les sacrements: de la semiologie de la Logique de Port-Royal a la theorie pascalienne des figures. In: *Revue Internationale de Philosophie*, 1/1997 - n° 199: Pascal philosophe. Pp. 77-99. Paris: PUF, 1997.