

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS, COMUNICAÇÃO E ARTES

IGOR CESAR NOBRE MESSIAS

**CONHECIMENTO A PARTIR DO CONCEITO DE “CORAÇÃO” EM BLAISE
PASCAL**

Maceió
2021

IGOR CESAR NOBRE MESSIAS

**CONHECIMENTO A PARTIR DO CONCEITO DE “CORAÇÃO” EM BLAISE
PASCAL**

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado ao Instituto de Ciências
Humanas, Comunicações e Artes, como
parte dos requisitos para a obtenção do
título de Licenciatura em Filosofia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Cristina Amaro
Viana Meireles.

Maceió

2021

Catálogo na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico

Bibliotecário: Marcelino de Carvalho Freitas Neto – CRB-4 – 1767

M585c Messias, Igor Cesar Nobre.
Conhecimento a partir do conceito de “coração” em Blaise Pascal / Igor Cesar Nobre
Messias. – 2021.
43 f.

Orientadora: Cristina Amaro Viana Meireles.
Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso em Filosofia) – Universidade Federal
de Alagoas. Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes. – Maceió, 2021.

Bibliografia: f. 43.

1. Pascal, Blaise, 1623-1662. Pensées. 2. Coração. 3. Conhecimento. 4. Ceticismo. 5.
Razão. I. Título.

CDU: 165

Folha de Aprovação

AUTOR: IGOR CESAR NOBRE MESSIAS

CONHECIMENTO A PARTIR DO CONCEITO DE “CORAÇÃO” EM BLAISE
PASCAL

Monografia submetida ao corpo docente do curso de Licenciatura em Filosofia, pertencente ao Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes da Universidade Federal de Alagoas, aprovada em (dia) de (mês) de (ano).

Prof.^a Dr.^a Cristina Amaro Viana Meireles (Orientadora)

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Alexandre Torres Fonseca (Examinador)

Prof.^a Dr.^a Juliele Maria Sievers (Examinadora)

Este trabalho é dedicado a todas as vítimas da Covid-19.

AGRADECIMENTOS

Aos meus avós, José Paulo de Messias e Maria da Glória Messias Mota, por terem me acolhido como filho.

Aos demais familiares e amigos por todo apoio.

Ao corpo docente do curso de Licenciatura em Filosofia – UFAL, pelo excelente e inspirador trabalho exercido.

Ao Senhor Deus, por ter inclinado meu coração a Sua perfeita vontade.

O homem não é senão um caniço, o mais fraco da natureza, mas é um caniço pensante. Não é preciso que o universo inteiro se arme para esmagá-lo; um vapor, uma gota de água basta para matá-lo. Mas, ainda que o universo o esmagasse, o homem seria ainda mais nobre do que aquilo que o mata, pois ele sabe que morre e a vantagem que o universo tem sobre ele. O universo de nada sabe.

Toda a nossa dignidade consiste pois no pensamento. É daí que temos que nos elevar e não do espaço e da duração que não conseguiríamos preencher. Trabalhem, pois, para pensar bem: eis aí o princípio da moral.

BLAISE PASCAL, *Pensées*.

RESUMO

Partindo de uma leitura pessimista acerca da condição humana, investigar-se-á com maior precisão o significado e a relevância do conceito “coração” na perspectiva antropológica presente nos textos do filósofo francês Blaise Pascal – mais precisamente em seus *Pensées*, publicados postumamente em 1670 – bem como a relação entre o coração e os variados tipos de razões, o qual mostra-se fundamental para o acesso ao conhecimento de ordem superior. Sabe-se de antemão que, para Pascal, o coração representa o âmbito em que se torna possível a reconciliação entre Deus e o homem, através da graça, conforme a tradição bíblica; esta reconciliação implica na restauração do mais elevado ponto epistêmico que o ser humano pode alcançar, o conhecimento de Deus e de si pela via do coração. Para tanto, Pascal descreve uma série de fatores intermediários e indispensáveis para alcançar este fim, e que serão expostos mais detalhadamente neste texto.

PALAVRAS-CHAVE: Coração. Conhecimento. Ceticismo. Razão.

ABSTRACT

Starting from a pessimistic reading of the human condition, we will investigate more precisely the meaning and the relevance of the concept of "heart" in the anthropological perspective present in the texts of the French philosopher Blaise Pascal – namely in your *Pensées*, published posthumously in 1670 - as well as understand the relationship between the heart and the various types of reasons, which is fundamental for access to knowledge of a higher order. It is known in advance that, for Pascal, the heart represents the area in which reconciliation between God and man is possible by grace, according to biblical tradition; this implies the restoration of the highest epistemic point that the human being can reach, the knowledge of God and of himself. Therefore, Pascal describes a series of intermediary and indispensable factors to achieve this purpose, which will be explained in more detail in this text.

KEY-WORDS: Heart. Knowledge. Skepticism. Reason.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	DA NATUREZA HUMANA	17
2.1	Da contradição da natureza humana	20
2.2	Da Figura	21
3	O CÉTICISMO PASCALIANO	24
4	DO CORAÇÃO	31
4.1	O Coração que sente a Deus	32
4.2	A Luz Natural	36
5	CONCLUSÃO	41
6	REFERÊNCIAS	44
7	ANEXO	45

1 INTRODUÇÃO

Utilizando-se de elementos da tradição cética, Blaise Pascal (1623-1662) vai elaborar sua própria epistemologia no intuito de solucionar o problema decorrente da suposta suficiência da razão humana como forma de apreensão do conhecimento. O ceticismo estreia como ferramenta argumentativa no século XVII com o advento da reforma protestante – iniciada em 1517 com a fixação das noventa e cinco teses de Martinho Lutero na porta da Catedral de Wittenberg – que colocara em discussão o modelo adequado da “regra de fé”. Foi nesse momento que os textos do grego Sexto Empírico foram redescobertos, e os argumentos que teriam sido utilizados pelos pirrônicos na querela acerca do critério de verdade vieram à tona, dando início a *Crise Pyrrhonienne* daquele mesmo século. Esta querela tomou proporções gigantescas ao longo dos dois séculos subsequentes.¹

A polêmica epistemológica suscitada por Lutero dominaria não só a teologia, mas a filosofia, ciência, e demais saberes; e, no intuito de superar o fatídico e trágico ceticismo, pensadores corriam contra o tempo para sistematizar argumentos que concluíssem alguma maneira de se chegar à verdade. Porém, tal empreitada se tornaria cada vez mais árdua, não deixando outra alternativa aos intelectuais senão pensar a questão em dois novos termos, a saber, o fideísta – que é a fé sem divagações racionais – e o razoável – que seria um versão concisa do ceticismo.² Como um bom agostiniano, Pascal tomará a segunda via, isto é, aquela que considera a fé como razoável, tal como fizera o próprio Santo Agostinho (354-430).³

É nesse intuito que Pascal fará primeiramente uma análise do “ser” do homem. Para Pascal – que se baseara principalmente, embora não só, na revelação bíblica e na tradição cristã – o homem, possuinte de uma única natureza, se apresenta de duas maneiras, antes e depois da *Queda*. É nessa condição *pós-lapsariana*⁴ – a qual será chamada de estado de “*desgraça*” – que focaremos, visando mostrar como a razão humana pode alcançar resultados úteis, ainda que não a ponto de esgotar as questões

¹ Cf. POPKIN, R. História do ceticismo de Erasmo a Spinoza. Tradução de Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000. p. 25.

² Ibidem p.45.

³ Pascal fazia parte de uma seita cristã chamada “jansenismo”, que tinha por objetivo a reaplicação do pensamento do grande pai da Igreja, Santo Agostinho de Hipona, em seus dias, isto é, no século XVII. Cf. POPKIN, R. 2000 (prefácio).

⁴ Conceito derivado do termo latino “*lapsus*” (“queda” em português), utilizado pelo Dr. Jonas Madureira em “Inteligência Humilhada”(2017), p. 74.

cruciais acerca dos primeiros princípios do conhecimento. Não distante da concepção de seu tempo, o filósofo entende haver uma complementação de aspectos notadamente racionais, que mesmo em *desgraça*, o homem os pode utilizar como ferramentas para a apreensão do saber. No entanto, Pascal insistirá que para além desses, é necessário que haja uma forte influência daquilo que será chamado de “*sentimento do coração*”⁵, uma referência direta ao uso da fé.

O motivo que leva o filósofo francês a recorrer a esta complementação se esclarece quando observado a insuficiência das capacidades humanas ao tentar abarcar a plenitude do conhecimento somente pela razão, não levando em conta a necessidade do sentimento do coração que o ultrapassa. É a partir daí que Pascal vai propor uma visão cética referente à confiança cega na razão e como esta pode ser equivocada quando não se utiliza de métodos pirrônicos⁶. Como argumento, Pascal dirá que não é possível ao homem apreender os *primeiros princípios* – os quais serão melhor explicados no desenvolvimento deste texto, na seção três – e por isso se torna impossibilitado de realizar qualquer ponderação relevante a respeito da verdade.

Dentro desse novo projeto pascaliano, vê-se o argumento em favor de um salto qualitativo que possa transcender o homem para além da sua própria racionalidade, mas que só é possível a partir do uso da dúvida como o fizera o filósofo francês e contemporâneo de Pascal, René Descartes (1596-1650)⁷. Todavia, diferentemente do racionalismo cartesiano, Pascal não tem por objetivo último afirmar um dogmatismo pautado na razão humana, antes, busca expor a precariedade do intelecto, para que, em contrapartida, possa expor a necessidade epistemológica e ontológica de se recorrer ao *sentimento do coração*.

Para que melhor se compreenda o conceito de “coração” na filosofia pascaliana, bem como sua importância na busca pelo conhecimento, alguns conceitos cunhados tanto por Pascal, quanto por seus comentadores, precisam ser bem

⁵ Cf. MANTOVANI, Ricardo Vinícius Ibañez. Limites epistemológicos da apologética de Blaise Pascal. São Paulo: USP, 2014. p.38.

⁶ Deve-se notar de antemão que os termos “ceticismo” e “pirronismo” não possuem definições claras em Pascal, que, na maioria de seus textos, os utiliza como sinônimos, tal como os filósofos que lhe precederam se habituaram a fazer na retomada dos textos do grego Sexto Empírico no início do século XVII e durante a contrarreforma. Este ponto será mais aprofundado no terceiro capítulo, intitulado “O ceticismo pascaliano”.

⁷ As críticas de Pascal ao pensamento cartesiano serão esmiuçadas também no capítulo 3, intitulado “O ceticismo pascaliano”.

definidos, haja vista a função que desempenham na compreensão da sistemática pascaliana. Primeiramente se tem “insuficiência” e “desgraça”⁸, que, neste trabalho, corresponderão à composição da natureza humana. Será investigado a princípio – no segundo capítulo que tem por título “Da natureza” – o motivo pelo qual se entende que o homem é insuficiente. Sabe-se de antemão que este termo se refere a um estado, uma condição inerente ao ser humano. No entanto, a insuficiência divide-se em dois momentos – que serão abordados na sequência – cindidos pelo fenômeno da *Queda*, isto é, a insuficiência pré-lapsariana e a pós-lapsariana. No primeiro, a insuficiência é consciente, o que significa que o sujeito tem pleno conhecimento de suas necessidades e limitações, bem como de que maneira supri-las. Por outro lado, o homem pós-lapsariano destaca-se pela alienação de si mesmo, em que sua visão é privada de sua verdadeira condição. Logo após se discorrerá sobre a perspectiva de Pascal em relação à ação da graça no coração. É este segundo momento da insuficiência que se chamará estado de *desgraça*⁹.

Pascal tomará, portanto, a condição de insuficiência caída, ou pós-lapsariana, para mostrar a incapacidade humana de se apreender os primeiros princípios da geometria¹⁰. Adianta-se que, na perspectiva pascaliana, para o homem pós-lapsariano, a forma mais adequada de se viver é entender quais as dificuldades enfrentadas pela razão quando o sujeito se encontra nesta condição desgraçada. Para tanto, nosso filósofo entenderá que somente pela via do pirronismo esta forma pode ser aplicada, como se evidenciará no terceiro capítulo. Cabe lembrar que Blaise Pascal toma como ponto de partida de seus escritos a tensão entre fé e razão, exaustivamente debatida em seu tempo por filósofos e teólogos. Por isso, o cerne de sua investigação a despeito da insuficiência epistemológica do homem está intimamente ligado a um objetivo apologético¹¹, em que visa argumentar a favor da

⁸ Desenvolvidos por Luiz Felipe Pondé, em: “Conhecimento na desgraça: ensaio de epistemologia pascaliana”. São Paulo, 2004.

⁹ Tema presente no capítulo 2, “Da natureza humana”.

¹⁰ Pascal os toma como exemplo para sustentar seu pensamento de que a razão é limitada não só numa perspectiva sobrenatural, mas também no que concerne aos conhecimentos inferiores, tais como os da ordem do intelecto. Cf. Laf.110 (*Pensamentos*, edição Lafuma, publicada em língua portuguesa pela editora Martins Fontes e traduzida por Mário Laranjeiras. Utilizar-se-á, portanto, daqui em diante, a abreviação “Laf.”, seguida pela numeração do fragmento citado). Este tema será mais aprofundado no capítulo de número três, “O ceticismo pascaliano”.

¹¹ Destacaremos, contudo, o caráter metafórico da religião cristã em Pascal, representado pela figura de Jesus Cristo, entendida, tal como sugere Paul Ricoeur, como uma “*Conquête Méthodique*” (RICOEUR, 1994, p. 164).

necessidade da crença no divino. Adepto da teologia jansenista¹², o convertido Pascal travara um forte embate com aqueles que flexibilizavam, a seu ver, os dogmas das sagradas escrituras. Seus principais oponentes eram os membros da *companhia de Jesus*, contra quem Pascal levantara severas acusações¹³. Seu pensamento, entretanto, não pretendia se opor à Igreja; longe disso, esforçara-se para preservá-la de um grande erro, isto é, da adesão a argumentos nocivos e conflitantes com a própria crença no sagrado, como o fez em parte Michel de Montaigne (1533-1592) ao defender o uso deliberado do ceticismo como premissa em favor do fideísmo, isto é, da fé independente de argumentação racional, dado que entendia o ser humano como incapaz de compreender os fundamentos da religião e de si próprio.

Pascal tecerá críticas também à René Descartes (1596-1650), guardadas as devidas proporções, por, assim como Montaigne, não perceber a relevância da superioridade do elemento místico da religião que transcende a razão. Dito isto, vale esclarecer que, para o filósofo Pascal, tal querela (a saber, entre fé e razão) não indica uma rivalidade, mas a união de dois saberes na tentativa de assegurar que a fé cristã e o uso do raciocínio não são antagônicos, mas complementares quando respeitados, obviamente, os seus limites; isto porque o filósofo entende que a razão não ultrapassa a fronteira estabelecida por aquilo que é demonstrável, e neste quesito a fé a transcende.

Portanto a fé – que pertence a uma ordem¹⁴ superior – sobrepõe-se à razão por não se submeter ao requisito da demonstração. Por ser filósofo e também cientista, Pascal, tendo como guia a geometria, identifica que, diferentemente da matemática, a natureza humana carece de uma referência racional autoexplicativa e por isso deve recorrer ao *sentimento do coração*, que antes de ser um órgão exclusivamente da fé, é entendido como o órgão da intuição, também chamada “Luz Natural”. Como será dito no terceiro capítulo, há em Pascal mais de um significado para o termo “coração”, e por este motivo, este órgão que recebe a intervenção do Sagrado, é interpretado também como uma predisposição psicológica que intui por si mesmo tudo aquilo que a razão não pode demonstrar, embora pertença à ordem do

¹² Doutrina fundada por Cornélio Jansênio (1585-1638).

¹³ “Pascal há de dedicar a maior parte de suas provinciais ao combate das extravagâncias dos casuístas jesuítas”. Cf: PASCAL, B. *As provinciais*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Filocalia, 2016. Introd: Roberto Leal Ferreira. p.13.

¹⁴ Por ordem Pascal entende os níveis de conhecimento possíveis ao homem. Cf: Laf. 298: Laf. 308; Laf. 926. Este tema será mais aprofundado no capítulo intitulado “Ceticismo pascaliano”.

intelecto, como os primeiros princípios da geometria, por exemplo. Vê-se então que o coração é superior à razão antes mesmo de ser habitado pela graça divina. Para responder tais questões, Pascal sente a necessidade de escrever uma apologética cristã, trazendo por fim, um esclarecimento acerca desta condição humana que se apresenta imprecisa à razão.

Este trabalho está dividido em três capítulos com dois subcapítulos cada. São eles: “Da Natureza”, subdividido em: “Da contradição da Natureza Humana” e “Da Figura”, em que será esmiuçada a antropologia e ontologia humana, a partir da narrativa bíblica sobre o pecado original, que é o fundamento para a leitura de uma insuficiência intrínseca e a condição miserável do homem. O capítulo seguinte intitula-se “O Ceticismo pascaliano”, em que se debaterá as reflexões epistemológicas segundo a ótica de Blaise Pascal, considerando todas as suas teorias acerca das três ordens de conhecimento. E, por fim, tem-se o capítulo “Do Coração”, que por sua vez, se divide em “O coração que sente a Deus” e “Luz Natural”. Neste está a síntese de todo o trabalho, uma vez que buscará expor o conceito de coração em suas múltiplas interpretações na filosofia de Pascal, bem como sua função impreterível para a compreensão de todos os tópicos tratados anteriormente, desde sua perspectiva em relação a natureza humana, passando por sua epistemologia até chegar a função do coração.

Fraqueza.

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.

O mesmo acontece com a ciência. Porque a doença a retira.

Somos incapazes tanto para a verdade como para o bem.

BLAISE PASCAL, *Pensées*.

2 DA NATUREZA HUMANA

O entendimento de Pascal acerca do coração está ligado à sua compreensão do que é o homem. Para isto é imprescindível conhecer de antemão a antropologia pascaliana, para então saber como um órgão, a saber, o coração, desempenha centralidade em todas as ordens em que o ser humano está inserido, isto é, física, intelectual e sobrenatural. Portanto, sobre a natureza humana, pretende-se ressaltar a ênfase dada por Pascal à ideia de *insuficiência*¹⁵, entendida como a contingência e a impossibilidade intrínseca ao ser humano de autogerir-se.

Diz o filósofo que antes da *Queda*, éramos conscientes de nossas necessidades e limitações, e sabíamos que só Deus as poderia suprir. Mas após este trágico evento resultante daquilo que se chama em termos teológicos de “pecado original”, o homem – alienado de si mesmo – perdera a noção de sua dependência para com Deus, buscando, assim, satisfações temporais e meios de preencher sua falta. É salutar enfatizar que para Pascal, a insuficiência é deveras infinitamente mais profunda que uma simples deficiência, uma vez que o filósofo entende como “ser insuficiente” a condição comum de toda criatura. Deste modo, não é o caso que a insuficiência seja apenas uma consequência da *Queda*, mas uma característica intrínseca ao ser humano mesmo antes da mácula do pecado. Disto conclui-se que o conhecimento acerca da insuficiência da própria natureza, bem como a sua ignorância, possuem origem divina e decaída, respectivamente.

No entanto, o estar ciente da real condição, mesmo após a alienação decorrente da *Queda*, só é possível pela intervenção misericordiosa e graciosa de Deus que nos traz à tona quem éramos e posteriormente quem nos tornamos. Portanto, a graça age na restauração da autoconsciência¹⁶, o que significa que o homem caído consegue por fim perceber toda confusão em seu ser, gerada – segundo Agostinho – pela ausência do objeto supremo de seu amor, que é Deus. Isto porque ao passo que o pecado separa o homem de Deus, o amor destinado a Este cessa, restando tão somente a finitude do amor próprio¹⁷. Isto posto, deve-se evitar, contudo,

¹⁵ Embora não se utilize do termo nos Pensamentos, Pascal deixa claro em todo seu trabalho, seu repúdio a todo sentimento de suficiência humana, argumentando contra o mesmo (Cf: Laf. 28). Para maior aprofundamento no conceito em questão: Cf: PONDÉ, Luiz Felipe. *Conhecimento na desgraça: ensaio de epistemologia pascaliana*. 2004. p.23.

¹⁶ “Não sabendo por nós mesmos quem somos, não podemos sabê-lo senão por Deus.” Cf: Laf. 149.

¹⁷ “Quem não odeia em si o seu amor-próprio e esse instinto que o leva a fazer-se Deus está bem cego. Quem não vê que nada é tão oposto à justiça e à verdade.” Laf. 617; E ainda: “Há diferentes

a equívoca conclusão de que, ao afirmar que a natureza seja insuficiente, Pascal esteja se referindo à substância do ser humano. Pelo contrário, o filósofo refere-se tão somente a condição “criatural” de todo ser criado, inclusive o ser humano.

Segundo Luiz C. G. Oliva¹⁸, ainda que em algum momento Pascal pareça aderir ao dualismo cartesiano, isto é, alma e corpo como a substancialidade da natureza humana, deve-se enfatizar que sua noção de natureza se baseia no “eu odiável”¹⁹. Vale ressaltar também que este “eu” não é um elemento da natureza, mas a própria natureza humana. Após a Queda, o eu é naturalmente odiável. Isto ocorre por causa do entulho que ele mesmo coloca em seu vazio para preencher a falta infinita. Contudo, não é o caso que essa “odiosidade” do eu seja sua substância, haja vista que após o pecado original a natureza humana pulverizou-se, não restando nada além do vazio em si.

Oliva conclui que o que compõe o homem é a negatividade, o vazio, o nada; logo, não há uma substância definida e objetiva. Ocorre, portanto, que o eu é odioso porque tenta sujeitar todo o mundo finito sob sua vontade, sem saber que sua necessidade é infinita. Pascal descreve o eu odioso como “injusto em si” e incômodo, chegando a ser tirano,²⁰ uma vez que, para alcançar sua felicidade, não se intimida em manipular quem quer que seja. Em suma, o “eu odiável” é resultado direto do estado de desgraça em que o homem *pós-lapsariano* se encontra.

Todavia, entenda-se sobretudo, que a restauração efetuada pela graça não retira do homem sua insuficiência, tampouco o torna independente. A ação da graça resulta tão somente no esclarecimento de sua única e verdadeira necessidade.

Depois do pecado, a “natureza” da necessidade mudou, não a necessidade em si. Essa mudança é exatamente derivada do estatuto da insuficiência caída. Assim, mais uma vez, podemos ensaiar uma maior precisão na definição do princípio de insuficiência: ser insuficiente não significa ser pecador, significa ser um “ser criatural”, cujo telos é a própria “sobrenatureza”,

graus nessa aversão pela verdade; mas pode-se dizer que está em todos em algum grau, porque ela é inseparável do amor-próprio.” Laf. 978.

¹⁸ OLIVA, Luiz C. G. Antecedentes filosóficos e teológicos do conceito pascaliano de natureza humana in: KRITERION, Belo Horizonte, nº 114, Dez/2006, p. 367-408.

¹⁹ “O eu é odiável. Vós, Miton, o encobris, mas nem por isso o eliminais. Continuais a ser, pois, odiável.” Laf. 597.

²⁰ “Numa palavra, o eu tem duas qualidades: é injusto em si por se fazer o centro de tudo; é incômodo para os outros por querer submetê-los, pois cada eu é inimigo e quisera ser o tirano de todos os outros.” *Ibidem*. Laf. 597.

e mais, para realizar seu destino, antes ou depois do pecado, este ser necessariamente precisa da graça de Deus.²¹

O filósofo diz ainda que, por rejeitarem essa contradição natural, os filósofos²² comumente apegam-se a uma das duas condições, desatentados para o fato de que – segundo Pascal – pautar-se em apenas uma das faces do humano é assumir uma posição constrangedoramente diminuta, incapaz de reconhecer não somente a miséria, mas também a grandeza que compõe o sujeito humano. Contudo, Pascal entende o posicionamento de tais filósofos e explica que aos olhos da ordem do intelecto sem a graça, é realmente mais confortável se fundamentar numa verdade objetiva, que numa leitura cheia de contradições e monstruosas ambiguidades tal como percebe Pascal ao investigar a natureza humana.

Que espécie de quimera é então o homem? Que novidade, que monstro, que caos, que fonte de contradições, que prodígio? Juiz de todas as coisas, verme imbecil, depositário da verdade, cloaca de incerteza e de erro, glória e rebotalho do universo.²³

Por apegarem-se à razão que não consegue compreender *de per sí* a presença de duas realidades opostas numa mesma natureza, a filosofia, assim como a ciência, revelam-se demasiadamente limitadas para penetrar o ponto central dessa contradição. Para esta finalidade, somente a religião mostra-se eficientemente capacitada, pois oferece nela mesma os elementos indispensáveis para entender 1) a natureza perfeita do homem *pré-lapsariano*, 2) a sua queda, ou mesmo alienação de si mesmo e 3) a sua redenção, isto é, o resgate de sua autoconsciência. Como afirma o próprio Pascal:

Depois de ter entendido toda a natureza do homem, é preciso, para fazer com que uma religião seja verdadeira, que ela tenha conhecido a nossa natureza. Ela deve ter conhecido a grandeza e a pequenez, e a razão de uma e outra. Quem a conheceu senão a religião cristã? (Laf. 215)²⁴

Para tanto, faz-se imprescindível compreender como ocorre a ação da graça na natureza *pós-lapsariana*, isto é, no homem caído, e como ele reage a esta nova condição, tendo em vista que do processo de conversão resulta uma nova percepção de si mesmo e de sua epistemologia. Ora, sabe-se de antemão que Pascal não

²¹ PONDÉ. 2004. p.26.

²² Pascal refere-se aos dogmáticos e aos pirrônicos. Cf: Laf. 131.

²³ Laf. 131.

²⁴ Ainda diz Pascal: “A verdadeira religião ensina os nossos deveres, as nossas impotências, orgulho e concupiscência, e os remédios, humildade, mortificação.” Laf. 216.

concebia a conversão – isto é, a ação da graça²⁵ – como um processo de sinergia, em que há uma colaboração humana. Antes, defendia que a mudança no coração do homem é de iniciativa exclusivamente divina.²⁶

2.1 Da Contradição da Natureza Humana

Paralelo a essa busca pela compreensão do ser humano, Pascal se dá conta de que ao fazê-la, torna-se sujeito daquilo que a razão humana mais anseia: a felicidade.

Todos os homens procuram ser felizes. Isso não tem exceção, por mais diferentes que sejam os meios empregados. Todos tendem para esse fim. O que faz com que uns vão para a guerra e que outros não vão é esse mesmo desejo que está em ambos acompanhados de diferentes visões. A vontade nunca faz o menor movimento que não seja em direção desse objetivo. É o motivo de todas as ações de todos os homens, até daqueles que vão se enforcar.²⁷

Portanto, estudar sobre o humano é destarte ser humano, ou seja, ir em busca da felicidade, que é a finalidade de todo seu labor; e mais que isso, é também ceder à ordem do intelecto, a qual contempla a razão. Por este motivo, Pascal examina – na perspectiva de quem observa de fora – a história da filosofia na pretensão de entender através de uma análise cronológica, todo o aparato da razão no árduo trabalho humano de encontrar seu lugar no mundo e o sentido de sua existência, apesar de todas as suas contradições.²⁸

Não se deve inferir, contudo, que Pascal tenha aberto mão da razão ao fundamentar seu pensamento na contradição, ou seja, na natureza paradoxal do sujeito humano. Isso porque até mesmo para perceber a contradição como oposição à razão, é necessário se apropriar da mesma. Ora, se a razão reconhece tal contradição, conseqüentemente reconhece seus limites, e aceita que outro critério superior a si mesma seja utilizado para explicar a falha identificada por ela, nela mesma. Com efeito, Pascal afirma com veemência que todo conhecimento humano –

²⁵ “A graça supre o defeito de natureza; é para o homem como um segundo nascimento; regenera Adão em Jesus Cristo [...] A graça, em contrapartida [...] vem de Deus; ainda que coopere com a vontade humana, esta última nunca será mais que causa ‘segunda’ em comparação com a única ‘causa primeira’, que é a vontade de Deus.” Cf. MAGNARD, Pierre. Vocabulário de Pascal. São Paulo: Martins Fontes, 2013. p.33, 34. Grifo meu.

²⁶ Segundo Gouhier (2006, p.89) “a conversão verdadeira’ [ocorre] quando intervém na alma do homem pecador um amor por Deus que é um dom de Deus que ama essa alma.” Grifo meu.

²⁷ Laf. 148.

²⁸ “Se é preciso ver se essa bela filosofia nada conseguiu de certo por um trabalho tão longo e tenso, talvez pelo menos a alma venha a conhecer a si mesma. Ouçamos os regentes do mundo sobre esse assunto. Que pensaram eles de sua substância? Foram eles mais felizes por alojá-la? O que encontraram de sua origem, de sua duração e de sua partida?” Laf. 76.

inclusive acerca de Deus e possibilitado exclusivamente pela figura contraditória de Cristo – é dado pela religião cristã. Disso conclui-se que se o fundamento do conhecimento sobre o divino advém de uma contradição, a saber, Cristo, logo, não é incoerente que o homem também encontre essa contradição em sua própria natureza.

Por este motivo, só se conhece a Deus através de Jesus Cristo, bem como só conhecemos a nós mesmos também por intermédio de Jesus Cristo; como diz o próprio Pascal (Laf. 192): “O conhecimento de Deus sem o da própria miséria faz o orgulho. O conhecimento da própria miséria sem o de Deus faz o desespero. O conhecimento de Jesus Cristo faz o meio-termo porque aí encontramos tanto Deus como a nossa miséria”.

Pascal aponta aqui a necessidade de se conhecer a fé cristã, não para enquadrá-la aos moldes da razão – uma vez que a religião a supera infinitamente – mas para decifrar as nossas próprias contradições. A razão, por sua vez, serve-nos como um alerta que sinaliza a existência de algo para além de si mesma, mas que não sabe exatamente o que é. É justamente nesse vestígio, nessa luz turva, que Deus se revela àqueles que verdadeiramente desejam conhecê-lo; ao passo que se oculta de quem o negligencia.

Esta revelação divina detectada pela razão, mas maior que ela, consiste na figura de Jesus Cristo, como fora dito anteriormente. Entende-se por figura toda a representação que aponta para um fim espiritual ou intelectual. No caso de Cristo, o fim é de ordem espiritual. Pascal assevera que todo velho testamento evoca a Cristo como centro, assim como sua obra redentora. Com isto, a hermenêutica pascaliana entende que todo percurso histórico da bíblia é também teológico, pois conflui para o plano da salvação executada por Cristo na cruz, revelada e ocultada pelos profetas, além de eventos que ocorreram ao longo de toda história do povo judeu.

2.2 Da Figura

Com efeito, o conceito de “figura” presente no vocabulário de Pascal torna-se mais evidente quando se lê no livro do profeta Isaías²⁹: “*Verdadeiramente tu és o Deus que te ocultas*”. Interpreta-se daí que Deus não se manifesta plenamente, antes, se esconde; contudo, não por inteiro, uma vez que se utiliza de figuras para ser

²⁹ BÍBLIA, A. T. Isaías. In BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada: Almeida Revista e Corrigida**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009. p. 499.

percebido, demonstrando assim que se oculta quando se revela, e vice-versa. Nisto fundamenta-se o princípio da religião judaico-cristã, a saber, a “contrariedade”³⁰ – explanado no tópico anterior – onde a divindade se aproxima na medida em que se afasta do homem; este, por sua vez, impulsionado por sua natureza contraditória³¹, ama-se e odeia-se ao mesmo tempo. Ama-se por saber que é grande e dotado de faculdades racionais; mas se odeia quando se dá conta de sua miserabilidade evidente em suas limitações e ambiguidades. Contudo, como explanado nos parágrafos precedentes, nem a razão, tampouco a vontade concebe concomitantemente tais extremos, somente o conhecimento oriundo da ordem do sobrenatural apresenta-se apto para assimilá-los.

Por isto, naturalmente o homem busca “*divertimento*”, que é a fuga de si mesmo. Como bem explica Pascal: “Não tendo os homens podido curar a morte, a miséria, a ignorância, resolveram, para ficar felizes, não mais pensar nisso”³². Para não se deparar com sua dramática realidade, o sujeito procura em distrações externas meios de preencher o vazio de sua natureza pulverizada, resultando em completa alienação de si mesmo. A este esforço humano de não lidar consigo, Pascal chamará “estado de miséria”, e é justamente a consciência desse estado que revela ao homem miserável também a sua grandeza, percebida pelo sentimento do coração que desvenda suas deformidades paradoxais, assim como sua necessidade da graça; como deixa claro o filósofo: “A grandeza do homem é grande por ele conhecer-se miserável; uma árvore não se conhece miserável. É então ser miserável conhecer(-se) miserável, mas é ser grande conhecer que se é miserável”³³.

Entretanto, ocorre que “mesmo a graça não é mais que a figura da glória. Porque ela não é o fim último. Foi figurada pela lei e ela própria figura a graça, mas ela é a sua figura e o princípio ou a causa”³⁴. A afirmação de Pascal reflete o estado paradoxal da natureza humana, pois mesmo reconhecendo – pela graça – a miséria da sua insuficiência caída³⁵, precisa perseverar para não ceder às elucubrações da

³⁰ Laf. 119.

³¹ Isto é, dotada de grandeza e também miséria. Cf: Laf. 200, 430, 431.

³² Laf. 133.

³³ Laf. 114.

³⁴ Laf. 275.

³⁵ É importante destacar que a miséria só é sinônimo de insuficiência quando se trata da insuficiência caída, ou seja, daquela que corresponde ao homem pós lapsariano.

mesma, para só então alcançar a glória celeste³⁶. Isto posto, raciocina-se que, se o homem possui uma natureza caída que lhe afasta da verdade, e se é alcançado pela graça, logo, cabe ao próprio homem aniquilar-se a si mesmo, voltando-se exclusivamente para Deus, que é seu verdadeiro bem.

Daí vem que ela [a alma] começa a considerar como um nada tudo o que deve retornar ao nada, o céu, a terra, seu espírito, seu corpo, seus pais, seus amigos, seus inimigos, os bens, a pobreza, a desgraça, a prosperidade, a honra, a ignomínia, a estima, o desprezo, a autoridade, a indignância, a saúde, a doença e até a própria vida: enfim, tudo o que deve durar menos do que a sua alma é incapaz de satisfazer o desejo dessa alma, que busca seriamente estabelecer-se em uma felicidade tão durável quanto ela mesma. (Pascal, 1964-1992, oc iv, p. 41 *apud* CORTESE, 2019 In: Cadernos Espinosanos, 2019).

Mas esse autoconhecimento só é possível na medida em que o homem passa a enxergar a relatividade não só de sua natureza, como também do mundo a sua volta. Pascal esclarece a futilidade das leis³⁷ por exemplo, tendo em vista seu caráter contingente, mais fundamentado nos costumes e hábitos que no ideal de justiça. É a partir da consciência dessa relatividade – esclarecida pelas figuras – que o homem vê, de igual modo, o abismo entre o passageiro e o permanente, o trivial e o etéreo; por consequência, torna-se capaz de direcionar seu amor infinito a quem lhe é de direito.

³⁶ Por “glória” Pascal entende o fim último de todo cristão, que é a vida eterna. Pascal esquematiza uma sucessão figurativa – isto é, uma sequência de eventos que apontam para algo de ordem superior – na qual a glória representa o ápice de toda carreira cristã.

³⁷ Neste ponto, Pascal refere-se não à lei divina, mas às dos homens. Para o filósofo, em decorrência do pecado original, toda as ações humanas tornaram-se corrompidas e, por consequência, a legislação humana relativizou-se, haja vista que se baseia unicamente nas experiências e necessidades atuais de cada povo e em seu próprio contexto. Em suma, diz-se que os homens entendem como certo ou errado aquilo que lhes afeta em seus casos específicos. “Existem sem dúvida leis naturais, mas essa bela razão corrompida tudo corrompeu.” Laf. 60.

3 O CETICISMO PASCALIANO

Como fora dito nos capítulos anteriores, uma das trágicas consequências da Queda ocorrera no âmbito epistemológico. Com efeito, o conhecimento humano tornou-se insuficiente para compreender a natureza de si, bem como dos demais seres e objetos. No entanto, há uma disposição passional³⁸ que o ilude, fazendo-o crer na possibilidade de apreensão do verdadeiro conhecimento. Pascal entende que, para evitá-la, cabe ao homem exercer a dúvida, que é o instrumento primordial de uma corrente filosófica conhecida como “ceticismo”.

O ceticismo enquanto filosofia nasce na Grécia antiga, mais precisamente durante o helenismo, onde pensadores pós-socráticos decidiram refletir sobre o posicionamento de seus predecessores a fim de sistematizar a filosofia cética. Formase daí duas correntes principais do ceticismo: o acadêmico e o pirrônico. No ceticismo acadêmico, dominara a crença de que “nenhuma forma de conhecimento é possível”; ao passo que no ceticismo pirrônico, defendia-se não haver “evidência adequada ou suficiente para determinar se alguma forma de conhecimento é ou não possível e que, portanto, deve-se suspender o juízo acerca de todas as questões relativas ao conhecimento”³⁹.

Para o cético, o conhecimento é a afirmação de uma verdade não-empírica (ou transempírica, como sugere Popkin), isto é, aquilo que não pode ser observado pelos sentidos tampouco pela razão, e que, portanto, não pode ser falsa⁴⁰. O problema se apresenta quando se pensa na evidência que aquiesce a proposição enunciada, uma vez que essa deve servir-se da razão ou dos estímulos sensoriais – que são passíveis de erro – restando em todo caso a dúvida. Esta mesma dúvida surge da incerteza acerca das proposições não-empíricas, visto que sua própria evidência carece de precisão. Por conta desta aporia os acadêmicos concluíram que o verdadeiro conhecimento não pode ser alcançado e que todas as opiniões são no máximo prováveis e nada mais.

³⁸ Para Pascal, a paixão é o motivo pelo qual o homem se afasta da verdade, seja ela de ordem intelectual ou mesmo sobrenatural (Cf: Laf.418); diferentemente do conceito de “Luz natural” – o qual será tratado no capítulo posterior – que não pertence à ordem da razão, porém, através de uma disposição psicológica, induz o homem a crer na existência de princípios indemonstráveis.

³⁹ POPKIN, R. p.13.

⁴⁰ Visto que tanto os sentidos quanto a razão são passíveis ao erro.

Por sua vez, o pirronismo, título dado em alusão à Pirro de Élis (360-275 a. C.), nasce a partir de uma postura não teórica, mas questionadora tal qual a do próprio Pirro, que não cria em nada além daquilo que lhe parecia. Sua intenção era evitar a todo custo a infelicidade e a angústia que pode ser gerada quando se crê em algo passível de indagações e dúvida. Mas, se Pirro é visto como o modelo de cético, é Enesidemo (100-40 a. C.) que primeiro formula o pensamento cético pirrônico, entendendo que os acadêmicos afirmavam acerca da verdade e do conhecimento – ainda que tais afirmações fossem negativas – e por isso se tornavam tão dogmáticos quanto os demais filósofos não céticos⁴¹. Em suma, a sugestão pirrônica é que, toda vez que determinada proposição possui evidências duvidosas, deve-se suspender o juízo, até mesmo do problema acerca da possibilidade de conhecer.

Embora tenha persistentemente mantido a tradição de seus argumentos, o ceticismo, ao que parece, extinguiu-se com o fim do período helenista grego. Agostinho seria então o responsável por manter viva a argumentação dos acadêmicos. O pirronismo, contudo, não seguiu o mesmo caminho, sendo quase completamente aniquilado da história da filosofia até que, no século XVI, os textos de Sexto Empírico foram redescobertos⁴². Filósofos como Michel de Montaigne – lido por Pascal – adotaram o modelo de Sexto Empírico de tal forma que habituou-se utilizar a expressão “pirronismo” como sinônimo para “ceticismo”, excluindo completamente o academicismo, considerando-o uma espécie de dogmatismo negativo, como afirma Popkin:

Portanto, pensadores como Montaigne, Mersenne e Gassendi voltaram-se para Sexto em busca de material a ser usado no tratamento das questões de sua época. E, portanto, esta crise é mais propriamente caracterizada como uma *crise pyrrhonienne* do que como uma *crise academicienne* [...] A maioria dos autores do período que iremos considerar usou o termo “cético” como equivalente a “pirrônico”, frequentemente seguindo a visão de Sexto segundo a qual os céticos acadêmicos não foram realmente céticos, mas na verdade dogmáticos negativos.⁴³

Em vista disto, Pascal, de maneira simplificada, distingue dois tipos de argumentação em favor do pirronismo, que são os dirigidos contra os filósofos e os dirigidos contra os dogmáticos (homens indoutos), sendo o primeiro mais sofisticado

⁴¹ POPKIN, R. p.15.

⁴² Gian Francesco Pico della Mirandola (1469-1533) apresenta-se na história como a única exceção à leitura de Sexto Empírico antes das primeiras publicações das *Hipotiposes* em 1562. Cf. POPKIN, R. p.52.

⁴³ POPKIN, R. p.18.

e direcionado aos intelectuais, enquanto que o segundo limita-se ao senso de pessoas comuns. Para tanto, contra os filósofos, Pascal se utilizará da argumentação cartesiana; ao passo que, dirigindo-se aos dogmáticos, se valerá dos argumentos de Michel de Montaigne⁴⁴.

De acordo com Sousa⁴⁵, o filósofo racionalista René Descartes percebe o quanto o ceticismo ganhara espaço em seu tempo, e antecipa as possíveis consequências maléficas – segundo ele – para a autonomia da razão enquanto fonte confiável de apreensão da verdade.⁴⁶ A solução por ele encontrada foi criar um método que priorizasse o uso da razão e que fosse capaz de superar o principal recurso do ceticismo, a saber, a dúvida. Não obstante, Descartes tinha a árdua missão de conciliar junto a sua ideia inicial, os princípios cristãos. O resultado foi a elaboração da dúvida hiperbólica, a qual expunha às máximas condições possíveis o uso da dúvida na pretensão de mostrar que tal recurso não poderia ser levado às últimas consequências, pois em algum momento esbarraria no uso do *cogito*.

Apesar de propor uma epistemologia pautada unicamente na razão, Descartes – como se pode entender nas *Meditações*⁴⁷ – não rejeita o uso do ceticismo como método para limpar a razão de crenças e dogmas preconcebidos. Para o mesmo, dever-se-ia levar às últimas consequências aquilo que chamou de “dúvida hiperbólica”, um exercício de reflexões extremas, onde se questiona até mesmo a existência de seu próprio corpo. Todo esse esforço para reafirmar o “cogito”, resultado direto de uma mente pensante, que, para tanto, deve existir.

A semelhança entre Descartes e Pascal não se resume ao uso da dúvida. Há ainda outros argumentos utilizados por ambos os filósofos; entre os tais, destaca-se a crítica ao uso dos sentidos, o argumento do sonho, e do gênio maligno⁴⁸. Porém, antes de analisar mais cuidadosamente cada proposta, é salutar que se destaque a finalidade de cada um; sendo Descartes interessado em criar uma fundamentação

⁴⁴ Sobre a forma comum de se escrever de Montaigne, Cf: Laf. 745.

⁴⁵ SOUSA, Joelson Pereira de. O papel do pirronismo nos “Pensées” de Pascal. p.36.

⁴⁶ Sousa ressalta que Descartes conheceu a revolução científica e a reforma protestante, que já no século XVI provocou grandes mudanças nos meios de se conceber o conhecimento de seus contemporâneos. Cf: SOUSA, p. 37.

⁴⁷ Será utilizado: DESCARTES, R. Oeuvres Complètes. Paris: Arvensa Éditions, 2018.

⁴⁸ Cf: Laf. 131; Laf. 803.

para a razão, enquanto Pascal se preocupa muito mais em demonstrar a insuficiência da mesma razão no que diz respeito à obtenção do conhecimento.

Dito isto, prossigamos com a ponderação entre as argumentações, em que uma em especial se destaca por ter abordagens diferentes para cada um dos filósofos. Trata-se do “gênio maligno”. Para Descartes, consiste num ser dotado de poder – mas que não é Deus – que tem prazer em ludibriar os homens através das ilusões provocadas pelos sentidos.

Je supposerai donc, non pas que Dieu, qui est très bon, et qui est la souveraine source de vérité, mais qu'un certain mauvais génie, non moins rusé et tromper que puissant a employé toute son industrie à me tromper ; je penserai que le ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons, et toutes les autres choses extérieures, ne sont rien que des illusions et rêveries dont il s'est servi pour tendre des pièges à ma crédulité.⁴⁹

A partir disto, Descartes passa a considerar duas possíveis explicações para este problema, em que a primeira entende ser um capricho de um “*mauvais génie*” (um gênio maligno); ao passo que a segunda, supõe um indício – dado por um deus bom – de que os sentidos podem ser usados para se chegar à verdade⁵⁰. Mas Descartes opta por defender uma outra forma de se alcançar o verdadeiro conhecimento e de como fundamentá-lo, isto é, a razão.

Para Pascal, são três as alternativas que poderiam solucionar o problema da apreensão da verdade através dos sentidos: 1) ou estes são de fato os responsáveis por possibilitarem o acesso ao conhecimento; 2) ou são recursos forjados pelo tal “gênio maligno”; 3) ou simplesmente ocasionais, onde se necessita de sorte para obter o esmerado conhecimento. Nota-se que as duas primeiras interpretações são idênticas entre os dois filósofos, vindo a diferirem somente no acréscimo feito por Pascal, ao propor uma terceira via, considerando o acaso como uma possibilidade.⁵¹ No entanto, o que Pascal faz é reformular o gênio maligno cartesiano, dando-lhe o sentido de incerteza acerca da natureza do homem. O fato é que independentemente

⁴⁹ DESCARTES, R. *Première Méditation*. p. 101.

⁵⁰ Embora não por si somente, mas como um instrumento da razão que aponta para a incompreensibilidade de Deus; conforme aponta Martial Gueroult : « C'est la raison elle-même qui, par l'intermédiaire de la connaissance qu'elle a de Dieu, habilite le sentiment, détermine son domaine, trace les limites à l'intérieur desquelles je suis autorisé à me fier à lui » Cf : GUEROUULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris : Editions Montaigne, 1953. p. 293.

⁵¹ Ao cogitar o acaso como alternativa, Pascal está sugerindo a dúvida sobre a origem do próprio homem e, portanto, sobre a própria razão no que se refere à compreensão dos primeiros princípios que é dado pelo “sentimento natural” (também definido como “luz natural”, conceito este que será aprofundado no capítulo posterior), que não é da ordem do intelecto, nem da fé. Cf: Laf. 131.

da origem dos sentidos, Pascal não acredita ser possível ao homem alcançar o verdadeiro conhecimento mediante as capacidades dessa natureza.⁵² Portanto, mais uma vez nosso filósofo assume uma postura cética quanto a esse propósito, o que lhe distancia de Descartes, pois apesar de ambos se utilizarem da dúvida da própria natureza, seus objetivos são inteiramente distintos.

Sousa enfatiza que, a despeito da similaridade do caminho traçado por ambos, Pascal toma outra direção. O motivo de tal distinção se dá pelo fato de que Descartes, apesar de se utilizar largamente do questionamento e dúvida – recursos próprios dos céticos – sua finalidade, contudo, era dogmática, uma vez que buscava defender uma razão absoluta, indubitável e inquestionável, o que é impensável a qualquer cético verdadeiro. Por este motivo, ao preterir Descartes, Pascal descreve Montaigne como um “puro pirrônico”.

Quanto a Montaigne, [...] Coloca todas as coisas numa dúvida universal e tão geral que essa dúvida vence por si; quer dizer, ela duvida se duvida; e duvidando até mesmo dessa última proposição, sua incerteza roda sobre si mesma num círculo perpétuo e sem descanso, opondo-se igualmente àqueles que asseguram que tudo é incerto e àqueles que asseguram que tudo não existe, porque não quer nada assegurar. É nessa dúvida que duvida de si e nessa ignorância que se ignora, e que ele chama sua forma mestra, que é a essência de sua opinião, que não conseguiu expressar por nenhum termo positivo; pois, se diz que duvida, se trai assegurando ao menos que duvida, o que, sendo formalmente contra sua intenção, não pôde se explicar senão por interrogação, de modo que, não querendo dizer “não sei”, diz “que sei?” e disso faz sua divisa, colocando-a em balanças que, pesando os contraditórios, se encontra num perfeito equilíbrio; ou seja, ele é *puro pirrônico*.⁵³

Por fim, para compreender como e de onde vem o conhecimento, Pascal se dedica à antropologia, e divide o homem em três ordens separadas por um abismo que se estende infinitamente. Sendo a primeira o corpo, a segunda, o intelecto, e a terceira, a fé⁵⁴, numa ordem crescente, Pascal defenderá a diferença de conhecimento entre as três e define os tipos que correspondem a cada uma:

A distância infinita entre os corpos e os espíritos figura a distância infinitamente mais infinita entre os espíritos e a caridade, porque esta é sobrenatural [...] A grandeza das pessoas de espírito é invisível para os reis,

⁵² “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.” Cf: Laf. 110.

⁵³ PASCAL, B. Do Espírito geométrico. Tradução de Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Escala, 2006. p.76. Grifo meu.

⁵⁴ Pascal usa termos variados para se referir às três ordens, podendo ser encontradas nos *Pensamentos* palavras como carne, corpo, (referência à ordem natural), espírito (ordem da razão/intelecto), sabedoria, caridade, fé (ordem do sobrenatural), entre outros. Cf: Laf. 298; Laf. 308; Laf. 926.

os ricos, os capitães, para todos esses grandes da carne. A grandeza da sabedoria, que não é nenhuma senão de Deus, é invisível para os carnais e para as pessoas de espírito. São três ordens diferentes, de gênero.⁵⁵

Na ordem do intelecto, o pirronismo é apresentado pelo filósofo como o recurso mais adequado – contra o dogmatismo – para se apreender o conhecimento. Para isso, examinará o ceticismo de Descartes (o qual chamará pirronismo impuro) e o de Montaigne. Em Descartes, Pascal aponta dois erros, a saber, a contradição da dúvida hiperbólica e o dogmatismo fundamentado na razão. Para os cétricos/pirrônicos, todo discurso deve se submeter à dúvida, até a própria dúvida. Deve-se duvidar que se duvida. Descartes, no entanto, limitou o uso da dúvida quando se ancorou na razão, e fez desta recurso para todo conhecimento; não levando a cabo o método pirrônico, que, como se sabe, culmina na suspensão do juízo⁵⁶.

Sobre Montaigne, Pascal apontará sua lassidão em relação à sua aceitação da condição humana. Apesar de usar corretamente os recursos da dúvida e da *isostheneia*, isto é, a equipolência dos discursos, Montaigne mostra-se conformado com a inabilidade humana de apreender a verdade, visto sua estrutura falível. Em resposta, Pascal argumentará em favor de sua concepção antropológica das três ordens, e mostra que o autor dos *Ensaíos* não percebeu a dimensão da complexidade humana, isto é, não somente as nuances que demonstram tanto seus limites intelectivos, – o que Montaigne enxergara bem, como afirma Pascal – mas, outrossim, suas faculdades racionais e até suprarracionais, isto é, a Luz Natural e a fé, que é de ordem sobrenatural. Pois como bem diz nosso filósofo: “tanto mais miserável se é quanto de mais alto se caiu”⁵⁷.

Pascal alerta ainda para o fato de que a displicência de Montaigne não só não aponta para a necessidade de conhecimento da ordem do sobrenatural, como faz o contrário, induzindo seus leitores a descrença; de modo que o designa como “absolutamente pernicioso àqueles que têm algum pendor para a impiedade e para os vícios”⁵⁸. Portanto, o ceticismo montaigniano, embora tenha seu valor, não é suficiente para a antropologia pascaliana, haja vista a visão parcial de Montaigne que vê a miséria do homem, porém não sua grandeza, qual seja o conhecimento de sua própria

⁵⁵ Laf. 308.

⁵⁶ Eis então o motivo pelo qual Pascal o define como “inútil e incerto”. Cf. Laf. 887.

⁵⁷ Laf. 122.

⁵⁸ PASCAL, B. Do Espírito geométrico p. 86.

miséria. Pois, “numa palavra, o homem sabe que é miserável. Ele é pois miserável porque o é, mas é bem grande porque o sabe”⁵⁹.

⁵⁹ Laf. 122.

4 DO CORAÇÃO

Em seu livro *“Blaise Pascal: Conversão e apologética”* (2006)⁶⁰, Henri Gouhier dá início a um estudo sobre o conceito de “amor” na obra de Pascal. Primeiramente destaca a diferença entre o amor de Deus e os diversos conhecimentos, inclusive aquele a respeito do próprio Deus, alegando grande distância entre um e outro. Esta diferença consiste numa relação hierárquica, em que o amor de Deus se sobrepõe a todo e qualquer conhecimento. Mas para compreender esse movimento vertical no qual o amor de Deus encontra-se soberano, antes é salutar que se defina um termo intimamente relacionado, a saber, o *coração*; afinal, ver-se-á que é o coração que recebe o amor.

A princípio, Gouhier mostra que, comumente, a palavra “coração” é usada em muitos diferentes contextos, como emocional, biológico, físico, etc., dependendo assim de analogias que, ao contextualizá-la, definam seu significado. Seguindo a prática comum, Pascal também a utiliza de múltiplas maneiras para referenciar não um sentido universal da expressão, mas as várias ideias propostas em cada momento de seus textos em que se lê “coração”.

O propósito inicial é, portanto, compreender qual o primeiro sentido de “coração” adotado por Pascal como base para outras definições subsequentes. Somente a partir desta investigação se pode entender mais claramente os empregos do termo em contextos distintos, mas que bem articulados, são capazes de transmitir o significado do conceito em foco, bem como o pensamento geral da obra pascaliana, a partir de analogias posteriores. Segundo Pierre Magnard: “se o coração é, em sentido próprio, a fonte de onde irradia toda vida orgânica, é, em sentido figurado, o ponto de partida de todos os nossos impulsos”⁶¹. A começar pelo salmo bíblico cento e dezenove⁶², Pascal utiliza a expressão “amor de Deus” num duplo sentido; referindo-se tanto ao amor de Deus pelos homens, quanto o seu contrário, o amor dos homens para com Deus. Disto conclui que *“se Deus não vem a eles, são incapazes de qualquer*

⁶⁰ Será utilizado o capítulo III, “Do ‘coração’”.

⁶¹ MAGNARD. p.16.

⁶² *“Inclina o meu coração a teus testemunhos e não à cobiça”*. BÍBLIA, A. T. Salmos. In BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada: Almeida Revista e Corrigida**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009. p. 436.

*comunicação com ele*⁶³ e que “*é o próprio Deus que os inclina a crer*”⁶⁴. Logo, é o coração que recebe o amor de Deus no homem e por fim, nele se opera a conversão.

4.1 O Coração que sente a Deus

Deste modo, entende-se que o “coração” mencionado por Pascal tem em perspectiva o sentido religioso, assinalado por sua referência ao salmo supracitado, em que o autor, o rei Davi, roga para que Deus incline seu coração (entendido no contexto bíblico como um sinônimo de “alma”) em direção a Si. No entanto, para que isto ocorra, cabe ao próprio Deus desviar o coração humano dos prazeres mundanos, isto é, da venalidade e do divertimento existente no mundo. E por assim rogar, o que Davi solicita é a sua verdadeira conversão, admitindo dois sujeitos em sua oração: o conversor (Deus), e o convertido (o coração). Desta feita, pode-se dizer que falar em “verdadeira conversão do coração”, como o faz Pascal, é redundante, uma vez que se a conversão é do coração, logo é verdadeira; assim como, se é verdadeira, então é do coração. Além da inclinação do coração, Pascal escreve também a respeito da imagem do coração novo. Citando várias passagens bíblicas, entre as quais alguns textos de São Paulo, o filósofo explica que, uma vez que o coração é convertido, é ele quem experimenta a renovação; e esta, por sua vez, é o que distingue a verdadeira conversão do coração daquelas meramente imaginárias; pois, “os homens muitas vezes tomam a imaginação pelo coração; e acreditam que estão convertidos a partir do momento que pensam em se converter.”⁶⁵

Para Pascal, não basta imaginar-se convertido para que tal fenômeno ocorra, tampouco uma mudança comportamental ou uma imposição são suficientes para configurar a verdadeira conversão do coração. É necessário e imprescindível a ação da graça⁶⁶. Para tanto, é salutar o esclarecimento de que o “coração” denota um recipiente⁶⁷ em que se abriga o amor divino, bem como o amor concernente à própria natureza humana. E uma vez em que a ação da graça acontece neste órgão, isto é,

⁶³ Laf. 381.

⁶⁴ Laf. 382.

⁶⁵ Laf. 975.

⁶⁶ Como afirma Pascal: “*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 [...]*” Laf. 172; e ainda: “*Para fazer de um homem um santo é preciso por certo que seja a graça e quem duvida disso não sabe nem o que é santo nem o que é homem.*” Laf. 869.

⁶⁷ Deve-se entender que o coração representado pela imagem de um recipiente refere-se ao vazio que lhe ocupa (“*Como o coração é oco e cheio de lixo.*” Laf. 139), o qual amando ao próprio homem, busca meios de se preencher; todavia, só o amor divino o pode.

no coração, ocorre então a interação entre elementos de diferentes ordens. Mas, embora tenha-se dito que no coração se abriga amores divino e humano, não é o caso de que haja equivalência entre os mesmos. O amor descrito por um não cristão pode assemelhar-se ligeiramente àquele oriundo da graça, porém somente o homem convertido é capaz de discernir seguramente o que é amor natural e sobrenatural. Com efeito, o amor dado por Deus e evidenciado na conversão do coração consiste em:

[...] reconhecer que nada se pode sem ele e que nada se mereceu dele, afora estar em desgraça. Ela consiste em conhecer que existe uma oposição invencível entre Deus e nós, e que, sem um mediador, não pode haver comércio.⁶⁸

Não obstante, nota-se que, quando não convertido, o coração é impulsionado naturalmente a voltar-se para tudo o que não é Deus. Isto ocorre devido à sua vontade irrefreável de ser feliz. E em busca deste fim, se dispõe a procurar prazeres que possam lhe trazer felicidade – porém, só encontra “divertimento”, como diz Pascal ao referir-se às mais diversas possibilidades de distrações – em todo o mundo ao seu redor, inclusive em si mesmo.

Assim se escoia toda a vida; procura-se o repouso combatendo alguns obstáculos e, se eles forem superados, o repouso se torna insuportável pelo tédio que gera. Faz-se necessário sair e mendigar o tumulto. Porque ou se pensa nas misérias que se têm ou naquelas que nos ameaçam. E ainda quando se estivesse bastante protegido por todo o lado, o tédio, com sua autoridade própria, não deixaria de sair do fundo do coração onde tem raízes naturais e de encher o espírito com o seu veneno.⁶⁹

Neste contexto, tal como Santo Agostinho, Pascal emprega ao “coração” o amor como sinônimo de “vontade”⁷⁰, já que é o coração (sem a graça) que se inclina para a busca dos divertimentos do mundo. Entretanto, deve-se enfatizar que Pascal não assemelha os conceitos “amor” e “vontade” somente no sentido negativo; mesmo o amor à Deus consiste numa alteração de ponto de vista⁷¹ do coração provocada pela graça; desta forma, o coração que outrora amara a si mesmo, agora tem em Deus a completude de sua vontade.

⁶⁸ Laf. 378.

⁶⁹ Laf. 136.

⁷⁰ “Amor” (“caridade”) e “vontade” confundem-se na obra pascaliana sobretudo quando se trata de conversão, em que o filósofo deixa claro que o sinal de que um homem passou pelo processo da conversão vê-se na mudança de suas vontades, passando a considerar não as suas, mas as de Deus. Como diz no fragmento Laf. 948: “O homem só se afasta afastando-se da caridade. [...] Tínhamos como regra a nossa vontade; tomemos agora a vontade de Deus [...]” (grifos meus).

⁷¹ Antes da conversão o homem não percebe a ação de Deus no mundo, e por isso reclama milagres para só então crer. Por isso Pascal interroga: “*Como garantem que fariam o que ignoram?*” (Laf. 378) E conclui: “*Os milagres não servem para converter mas para condenar*” (Laf.379), referindo-se à cegueira do homem curada somente pela mudança de perspectiva provocada na conversão.

Em analogia, Pascal compara o ser humano com os membros de um corpo, os quais só subsistem quando ligados ao todo, caso contrário, sua vontade seria completamente desvantajosa no que diz respeito à sua própria existência, uma vez que seguindo a metáfora utilizada pelo filósofo, uma mão não possui serventia quando separada do corpo. Da mesma forma ocorre com o homem quando se afasta de Deus; na busca de satisfazer suas próprias vontades, acaba por frustrar-se, já que, assim como o membro só realiza seu desejo no corpo, ele só se satisfaz quando sua vontade se alinha com a vontade de Deus através da graça.

Se os pés e as mãos tivessem vontade particular, jamais estariam em sua ordem a não ser submetendo essa vontade particular à vontade primeira que governa o corpo inteiro. Fora daí, ficam na desordem e na infelicidade; mas, ao querer apenas o bem do corpo, promovem o seu próprio bem.⁷²

No caso do divertimento, porém, o filósofo refere-se ao amor – ou seja, a vontade – desvirtuado, isto é, aquele que busca nas trivialidades seu gozo. Conforme Magnard, Pascal entende o conceito de *divertimento* como “uma categoria moral; toda atividade de esquiva, de substituição ou de compensação nela se inclui: a diversão consistirá em preferir em nossas vidas o acessório ao essencial”⁷³. Percebe-se pois que divertir-se, no sentido pascaliano, é sinônimo de alienação, fuga, não do mundo, mas de si mesmo; como sintetiza o filósofo: “toda a infelicidade dos homens provém de uma só coisa: de não saber ficar quieto num quarto”⁷⁴. O homem busca diversão para não enfrentar sua terrível realidade e cair em tédio⁷⁵; fazendo assim com que sua falta seja sempre evitada e nunca preenchida. Toda ocupação é, portanto, uma forma de não se enxergar. Desde o rei até o escravo, todo ser humano deseja estar em atividade para que assim não se encontre na sua própria companhia. Como diz o próprio autor:

A realeza é a mais bela posição do mundo e, no entanto, imagina-se o rei, acompanhado de todas as satisfações que podem caber-lhe se estiver sem divertimento e se o deixarmos considerar e refletir sobre aquilo que ele é – essa felicidade lânguida não o sustentará –, cederá necessariamente às circunstâncias que o ameaçam, revoltas que podem acontecer e finalmente a morte e doenças que são inevitáveis, de modo que fica, sem aquilo a que se chama divertimento, infeliz, e mais infeliz do que o menor de seus súditos que joga e se diverte. [...] O rei está cercado de pessoas que só pensam em

⁷² Laf. 374.

⁷³ MAGNARD. p.21.

⁷⁴ Laf. 136.

⁷⁵ “O homem é tão infeliz que se entediaria mesmo sem nenhum motivo de tédio, pelo estado próprio de sua compleição.” Laf. 136.

diverti-lo e impedi-lo de pensar em si mesmo. Porque ele fica infeliz, embora seja rei, se pensar em si.⁷⁶

Todavia, é válido ressaltar que o divertimento e a fuga do tédio são inevitáveis ao homem pós-lapsariano, o que significa que sua repulsa pelo repouso é legítima. Entretanto, o problema detectado por Pascal está na crença de que a frivolidade das diversões deste mundo é suficiente para completar o que falta ao ser humano. Neste estado, o amor – leia-se aqui “vontade” – perdera seu foco e por isso desordenou-se, necessitando da Graça para convertê-lo.

Pascal então analisa estes dois momentos do coração, a saber: o convertido e o não convertido. Como fora dito, é natural do homem a vontade de amar, e quando Deus que é o objeto de amor verdadeiro, bem como a verdadeira felicidade, não inclina o coração humano para Si, este mesmo coração não somente rejeita a graça, como também se coloca no centro de seu amor. Em suma, o coração passa a odiar a Deus e amar o próprio homem. Porém, o coração convertido pela graça entende que o amar a Deus implica necessariamente no ódio de si mesmo, uma vez que pela graça o coração passa a enxergar a miséria de sua natureza caída.

A natureza do amor próprio e desse eu humano está em não amar senão a si e em não considerar senão a si. Mas que fará ele? Não poderá impedir que esse objeto de seu amor seja cheio de defeitos e de miséria; quer ser grande, vê-se pequeno; quer ser feliz, vê-se miserável; quer ser perfeito, vê-se cheio de imperfeições; quer ser objeto do amor e da estima dos homens, e vê que seus defeitos só merecem a aversão e o desprezo deles.⁷⁷

É justamente esse ódio de si mesmo, oriundo da ação da graça no coração que inicia o processo de “aniquilamento”; isto é, quando o homem de coração convertido torna-se cômico da futilidade de suas paixões e passa a enxergá-las com repulsa, pois sabe que o amar a si mesmo e o amar a Deus são mutuamente excludentes e por isso é necessário optar por apenas um desses amores. Ao resolver-se pelo amor divino, se empenha em desapegar-se de tudo que não seja Deus. Durante esse processo compreende que, comparado a sua alma, nenhum prazer material pode ser igualado, pois é entendida como de ordem superior a todo o resto. O mesmo se aplica ao seu próprio status de homem em relação ao universo e toda sua grandeza que, da perspectiva humana, apresenta-se infinita; os prazeres materiais somem quando se

⁷⁶ Laf. 136.

⁷⁷ Laf. 978.

leva em consideração o valor da alma, assim como o homem desaparece quando equiparado ao universo.

Sabe-se então que a existência humana finita desaparece quando assemelhada ao infinito. Ainda sobre as existências contingentes, Cortese⁷⁸ escreve em artigo, não se tratar de um relativismo, mas de uma condição relacional; tendo em vista partir do pressuposto de que há um absoluto como referência, a saber, o infinito. Este mesmo referencial serve ao homem quando dá-se conta de que há na própria natureza princípios que demonstram o quão limitados somos em nossa razão, e carentes da graça de Deus, não só para assimilarmos a instabilidade de nossa existência no âmbito sobrenatural, como também no que diz respeito ao conhecimento que podemos obter da natureza. O aniquilamento ocorre à medida em que se descobre pelo sentimento do coração, a insuficiência, as dificuldades e os limites da natureza humana nas mais variadas ordens – natural, intelectual e sobrenatural.

Vê-se então que o infinito é o referencial absoluto que motiva o coração⁷⁹ convertido a aniquilar-se. Por este referencial torna-se possível vislumbrar que há algo para além da razão. Todavia, é fundamental compreender que o “aniquilamento” não elimina o homem em sua existência, mas aquilo que não lhe é útil, a partir de uma consciência resignada; pois apesar de sua evidente miséria, a grandeza do homem também é uma realidade. Como explica Gouhier (2005. p.141), “não se trata de ceder à vertigem de não mais ser, porém de reconhecer que nosso ser não é nada”.

4.2 A Luz Natural

Mas apesar de afirmar, literalmente, que o coração é quem recebe a Deus, e por isso, pertence à ordem do sobrenatural, insurge-se uma dúvida na conceituação que Pascal aplica ao termo “coração”. Como dito, nos *Pensamentos* explicita-se que o coração não somente sente a Deus, como também sente os primeiros princípios geométricos. Ora, caso seja exatamente isto que Pascal entendera, deve-se admitir que 1) o homem pode por sua própria capacidade conhecer os primeiros princípios, o

⁷⁸ CORTESE, João F. N. “Um nada em relação ao infinito”: o aniquilamento na comparação pascaliana. In: *Cadernos Spinozanos*. São Paulo, 2019.

⁷⁹ A interpretação mais corriqueira dos *Pensamentos* sugere que Pascal aplica ao conceito de coração a apreensão de tudo o que não é demonstrável (Cf: Laf. 155: “Coração, instintos, princípios.”); No entanto, seguindo a interpretação de Henri Gouhier e Ricardo Mantovani, entender-se-á que o termo mais adequado neste contexto é “Luz Natural”, que, como será desenvolvido no subcapítulo adiante, parece não variar mesmo após a conversão.

que tornaria Pascal um humanista⁸⁰, tal como Descartes; 2) o coração pertence a duas ordens distintas, isto é, a ordem sobrenatural que recebe a Graça, e a ordem intelectual, que conclui racionalmente. Não obstante, há também um opúsculo no texto intitulado *Do Espírito Geométrico* (1656), no qual é dito que os primeiros princípios são concebidos não pelo coração, mas por uma instância que se aprouve chamar “Luz Natural”. Para melhor compreender tal querela, utilizar-se-á o texto “*Limites epistemológicos da apologética de Blaise Pascal*” de Ricardo Mantovani⁸¹.

Entretanto, antes de tudo, deve-se dizer que Pascal é um descrente em relação a apreensão da Verdade, e isto vê-se em diferentes textos, como nos *Pensamentos*, *Conversa com o sr. De Sacy* e também no *Do espírito geométrico*. Neste último o filósofo explica a seus leitores que não há um método radicalmente elementar, isto é, que conheça de fato, os primeiros princípios. Todavia, disto não se segue que, embora o método científico – e mais precisamente o geométrico⁸² – não abarque o conhecimento dos primeiros princípios, deva-se por isso rejeitá-lo. Pois, a despeito de suas limitações, apresenta-se como o mais próximo, dentro das condições humanas, de alcançar a verdade.

Porém, é de suma importância entender que o método geométrico não acessa as coisas em si mesmas. Ocorre que o que chamamos de primeiros princípios são primeiros para nós enquanto seres humanos, pois baseamo-nos na própria perspectiva humana para apreendê-los. Desta forma, para Pascal, tempo, espaço, número, movimento, etc., são princípios elementares apenas para nós, seres limitados.

Por isso, não é a natureza dessas coisas que digo que é conhecida de todos: é tão simplesmente a relação entre o nome e a coisa, de modo que, ao dizer o vocábulo tempo, todos dirigem seu pensamento para o mesmo objeto, o que basta para fazer com que esse termo não necessite ser definido, embora em seguida, ao examinar o que é o tempo, se chegue a mudar de opinião,

⁸⁰ Leia-se uma perspectiva antropocêntrica que entende o homem como objeto central para a compreensão e funcionamento do mundo, tal como costumeiro no período da renascença, isto é, a partir do século XV e muito presente no século XVII; colocando assim, Deus em segundo plano. Pascal via na filosofia cartesiana todas essas características, chegando a afirmar não poder perdoar Descartes, uma vez que: “ele bem que gostaria, em toda a filosofia, de poder dispensar Deus; mas não pôde evitar de atribuir-lhe um piparote para colocar o mundo em movimento; depois disso, ele não tem mais o que fazer de Deus.” Laf. 1001.

⁸¹ MANTOVANI, R. *Limites epistemológicos da apologética de Blaise Pascal*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 186. 2014.

⁸² Pascal definia a geometria como a mais perfeita das ciências, “*pois só supõe coisas claras e constantes pela luz natural e é por isso que é perfeitamente verdadeira [...]*”. Cf. PASCAL, B. *Do Espírito geométrico*. Tradução de Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Escala, 2006. p. 19.

após se ter posto a pensar nele; de fato, as definições são feitas unicamente para designar as coisas que são denominadas e não para mostrar a natureza delas.⁸³

Deste modo, revela-se a disparidade entre o pensamento de Pascal e Descartes, uma vez que este pretendia alcançar a natureza das coisas em si mesmas; o que Pascal reprovava avidamente. É por este motivo que, comparado a Descartes, Pascal apresenta-se mais pessimista em relação às capacidades humanas, não crendo haver no homem instância alguma capaz de apreender substancialmente quaisquer objetos. Por outro lado, assume que a única maneira de fundamentar estes primeiros princípios – os quais são primeiros apenas para a ótica humana, vale lembrar – é pela luz natural. E uma vez fundamentado pela luz natural, eles fundamentam todo o discurso racional.

Mantovani entende que para Pascal o homem se enxerga como alma e corpo, o que não implica autoconhecimento, mas uma imagem psicologicamente aderida. Pois sempre que o próprio homem se analisa, constata que, apesar de sua insignificância dentro do universo, ao examinar-se introspectivamente, percebe-se grande, uma vez que seu corpo possui, além de membros, ácaros⁸⁴, e estes têm artérias, sangue, etc., e por mais que seja atomizado, nunca se chega a uma substância simples⁸⁵. É salutar, não obstante, ter-se em mente que o fato do homem entender-se como corpo e alma, não o torna unidade, nem tampouco garante sua integridade substancial.

E o que completa a nossa impotência – de conhecer as coisas é que elas são simples em si mesmas e que somos compostos de duas naturezas opostas e de gêneros diversos, de alma e de corpo. [...] O homem é para si mesmo o mais prodigioso objeto da natureza, pois não pode conceber o que é corpo e ainda menos o que é espírito e, menos ainda do que qualquer outra coisa, como um corpo pode estar unido com um espírito. Aí está o cúmulo de suas dificuldades e no entanto é o seu próprio ser [...].⁸⁶

Conclui-se que o homem não consegue acessar os primeiros princípios por causa da sua condição caída. Infere-se que a natureza humana é ontologicamente dissoluta e epistemologicamente insuficiente, como explicada no primeiro capítulo. Isto implica que para o homem pós-lapsariano, a luz natural não é garantia de

⁸³ Do Espírito geométrico, p.21.

⁸⁴ “Procure ele naquilo que conhece as coisas mais delicadas, que um ácaro lhe oferece na pequenez de seu corpo partes incomparavelmente menores, pernas com juntas, veias nas pernas, sangue nas veias, humores nesse sangue, gotas nesses humores, vapores nessas gotas [...]”. Laf. 199.

⁸⁵ “Quero pintar-lhe não somente o universo visível mas a imensidão que se pode conceber da natureza no âmbito dessa contração de átomo [...]”. Laf. 199 (grifo meu).

⁸⁶ Laf. 199.

definição dos primeiros princípios, mas uma prova de que onde acaba a linguagem, destarte se encerra o conhecimento racional⁸⁷, restando tão somente a disposição psicológica de aceitar conceitos indefinidos como se preconcebidos. Noutros termos, a luz natural – também descrita como sinônimo de “coração” e “instinto” nos *Pensamentos* – é o fundamento da linguagem, pois “é sobre esses conhecimentos do coração e do instinto que é necessário que a razão se apoie e fundamente todo o seu discurso”⁸⁸, onde os objetos não podem ser descritos, apenas aceitos. O que não significa um conhecimento inato, mas uma complacência inconsciente daquilo que não se conhece por demonstração.

Isto posto, arremata-se por fim, que a luz natural, diferentemente da concepção cartesiana, não representa uma autonomia humana de apreender os primeiros princípios, nem mesmo garante que tais princípios o sejam em si mesmos. Tão somente torna pública a carência, a fragilidade e a insuficiência epistemológica do homem, resultante do nefasto evento bíblico chamado Pecado Original.⁸⁹

No mais, visto ser o coração um órgão próprio da ordem sobrenatural, torna-se inviável compreendê-lo como captador da essência dos primeiros princípios por dois motivos principais: 1) os princípios da geometria teriam de ser igualmente da ordem do sobrenatural para serem concebidos; e 2) ainda que assim o fossem, o homem só os poderia apreendê-los por intermédio da graça – como ocorre na restauração da autoconsciência – visto sua limitação epistêmica que acometeu sua natureza pós-lapsariana. Disto conclui-se que o coração, compreendido como “Luz Natural”, possibilita a aquiescência de princípios geométricos; porém, só o coração, no seu

⁸⁷ “[...] ‘enquanto Descartes busca encontrar a verdade estabelecendo um método sobretudo de pesquisa, Pascal parece pensar mais no cientista como alguém imerso em uma comunidade de linguagem na qual os passos para demonstração do que é já ‘provado’ devem ser ‘suficientemente’ claros para persuadir (...). Se para Descartes o cientista é alguém que conhece a verdade da natureza, para Pascal ele é mais alguém que submete os homens às suas verdades (sobre a natureza). (...) Pascal tem uma preferência explícita pela definição de nome em lugar da definição de coisa. Esta nos leva a admitir que nos movimentamos pelo campo da ‘Verdade’, aquela nos coloca no terreno da arbitrariedade que denomina – ocupa na demonstração – o lugar dos objetos definidos. A definição de nomes se coloca de forma exterior à discussão sobre a essência das coisas: a ordem geométrica apresentada por Pascal é livre quanto à referência mundana necessária – Pascal não busca uma referência externa à armação da linguagem, dir-se-ia em linguagem pragmático-relativista ou analítica”. O Homem Insuficiente, Edusp, São Paulo, 2001, p.164, grifos nossos. *Apud* MANTOVANI, Ricardo. Limites epistemológicos da apologética de Blaise Pascal. São Paulo, 2014. p.16.

⁸⁸ Laf. 110. Ver também: Laf. 52; Laf.515.

⁸⁹ Embora a narrativa bíblica mostre-se indispensável para o arremate da totalidade do pensamento pascaliano, este trabalho dispensa aprofundamento em questões estritamente religiosas, utilizando-se apenas dos conceitos teológicos cruciais para compreensão do problema abordado neste texto.

sentido sobrenatural, possui motivações mais elevadas e emite a luz do conhecimento sobre a tenebrosa condição do homem, tornando-o cômico de si mesmo, isto é, da infinidade de sua grandeza e miséria. Noutros termos, somente “o coração tem razões que a razão desconhece”⁹⁰.

⁹⁰ Laf. 423.

CONCLUSÃO

Observa-se, por fim, que o pensamento de Blaise Pascal, embora muito abrangente, não é superficial. Isto vê-se na profundidade de suas reflexões que perpassa as mais diferentes searas da filosofia, tal como a ontologia, epistemologia, subjetividade, ceticismo, linguagem, entre outras. Vale ressaltar que nos *Pensamentos* seus fragmentos não estão dispostos na ordem final pretendida pelo autor, haja vista sua morte prematura, que não lhe permitiu finalizar suas investigações. Destarte, é evidente que Pascal não pretendia outra coisa senão elaborar uma apologética que servisse ao cristianismo e que o defendesse dos ataques, críticas e escândalos de sua época.

Para tanto, com o apoio de seus companheiros de Port-Royal, optou por resgatar as doutrinas agostinianas acerca da graça. Contudo, a agudeza de seu espírito o fez adentrar nos âmbitos mais profundos do ser humano, discernindo o que de mais secreto existe no coração. Nesta empreitada, desenvolveu um encadeamento de ideias deveras pessimista sobre o homem e suas múltiplas faces. O motivo, apesar de arraigado na narrativa bíblica, mais precisamente no advento da Queda, se justapõe, simetricamente, a atualidade da condição humana, como de praxe ocorre nos textos do filósofo francês. Condição esta que Pascal, ao meditar com precisão ímpar, revela de forma didática, empregando-se de uma ordem cronológica dos fatos que parte da condição pré-lapsariana até culminar no homem pós-lapsariano, que representa todos os homens posteriores a Adão.

Neste texto buscou-se enfatizar uma qualidade inerente ao homem e independente de sua condição, que é a insuficiência. Este conceito é de grande valia para a compreensão acerca da consciência do homem sobre si e sobre sua mais fundamental necessidade, isto é, o soberano bem, encontrado em Deus. Pascal entende que o homem é naturalmente necessitado, e tal necessidade só é suprida pelo ser divino; porém, após o pecado original, o homem perde a noção de sua dependência para com Deus. Diz-se ainda que, por ocasião da Queda, a essência do homem pulverizou-se, restando tão somente uma sucessão descontínua de qualidades incapazes de revelar um sujeito uno, tão somente uma quimera monstruosa e disforme. Este é, portanto, o retrato da composição do ser humano. Ora, se o homem é ontologicamente insuficiente, é pois, epistemologicamente, não só insuficiente mas deficiente. Isto porque na medida em que lhe fora usurpada a

consciência de sua necessidade para com a providência divina, restou-lhe apenas a razão turva e adulterada pelas paixões.

Como fora dito nos capítulos precedentes, o conhecimento não se resume ao que é apreendido pelos sentidos e pela razão, isto é, a ordem do intelecto. Existe uma instância superior que Pascal intitula ordem sobrenatural, ou ordem da caridade, que corresponde ao que se conhece através do sentimento do coração. Noutros termos, o filósofo propõe que o conhecimento deve ser compreendido em três ordens: física, intelectual e sobrenatural. Relacionando-se entre si de maneira hierárquica, a ordem sobrenatural é descrita como infinitamente superior às demais, pois traz ao homem, por intermédio do sentimento do coração, a restauração de sua consciência, isto é, restabelece sua noção de dependência e mais, esclarece como supri-la. Porém, não é o caso que Pascal seja antirracional, tão somente aponta para um conhecimento suprarracional possibilitado pela graça no coração.

Todavia, seria precipitação do leitor se disto concluísse que nosso filósofo rejeita os conhecimentos oriundos das ordens inferiores ao sobrenatural, tal como a ciência, por exemplo, que se assimila pela razão do intelecto e não pelas razões do coração. A ordem do intelecto possui seu valor por ocasião do exercício da dúvida, tal como propusera Descartes, e também, ao contrário do que o grande filósofo racionalista gostaria, por reconhecer suas limitações. Com efeito, é a razão mesma que assume que a razão não basta ao homem, e que é necessário duvidar do que lhe aparece aos sentidos. Neste ponto, Pascal se utiliza dos argumentos cartesianos, tais como o sonho e o gênio maligno; porém, ao contrário do que conclui Descartes, Pascal não encontra na dúvida subterfúgio suficiente para depositar na razão sua confiança. Antes, entende que a dúvida é justamente uma prova de que a razão não pode abarcar todo conhecimento; por isso propõe ao homem racional apostar em algo superior à razão.

Diz-se apostar, pois o conhecimento de ordem sobrenatural está para além de qualquer esforço humano; somente a graça de Deus o pode conceder, pelo beneplácito de sua soberana vontade. Entretanto, no que se refere ao ato de apostar, Pascal defende que toda escolha, seja ela de cunho religioso ou não, deve ser feita racionalmente. Em suma, propala que toda aposta deve considerar a probabilidade favorável e contrária, e ser guiada pela utilidade prática daquela que lhe apresentar maior benefício. Observa-se portanto, que, embora abalizada pela razão, a aposta é

por si um ato de reconhecimento da própria ignorância, que lhe impele a apostar, uma vez que o essencial dos objetos é sempre uma incógnita.

Cabe enfatizar, outrossim, que entre a razão do intelecto e aquelas do coração, existe o que se chama “luz natural”, que Pascal define como conhecimento não demonstrado, porém, natural, isto é, uma disposição psicológica comum a todos os homens, que aceita como verdadeiro o que não se pode demonstrar, tampouco negar. Como exemplo, Pascal traz à tona os primeiros princípios da geometria, como tempo, espaço, movimento, número, cuja origem ainda nos é desconhecida, contudo, se aceita como um fato inquestionável. Por vezes o conceito de “luz natural” é confundido com “coração”, até mesmo nos textos de Pascal. Mas, em resumo, a diferença posta pelo filósofo descreve o coração como o órgão que sente a Deus, ou seja, o âmbito do ser humano capaz de interagir com o divino através da graça e que portanto, concebe sobrenaturalmente o que transcende a razão. Ao passo que a luz natural também corresponde ao conhecimento não demonstrável, porém, inferior ao sobrenatural e, por consequência, inferior ao coração.

Ora, sabe-se que, segundo a perspectiva pascaliana, o ser humano sofreu uma implosão de sua essência, logo, não há uma unidade que o defina, restando apenas a aleatoriedade de suas qualidades absortas. No presente trabalho, partindo da filosofia de Blaise Pascal no século XVII, apontando suas reflexões acerca da condição do homem, fez-se notória a ênfase dada pelo filósofo ao paradoxo inerente ao ser humano, que manifesta a vontade do mesmo, ainda que sob o manto da contrariedade, que, como se viu, é um tema caro ao filósofo e que merece pesquisa mais aprofundada. Tal pesquisa pode desvendar, entre outros assuntos, se há relação entre o coração – nesse caso, utilizado como sinônimo de vontade – e o inconsciente⁹¹, manifesta nos juízos e nas ações paradoxais do cotidiano humano. No entanto, a despeito de pesquisas futuras, este trabalho empenhou-se em expor as múltiplas interpretações aceitáveis do conceito de coração no vocabulário pascaliano, bem como sua crucialidade para a compreensão tridimensional do conhecimento humano, mostrando que, de fato, “o coração tem razões que a razão desconhece”.

⁹¹ Entenda-se como a dimensão do conhecimento humano velada pela ignorância de si mesmo, observada por Pascal e tratada no corpo deste trabalho.

REFERÊNCIAS

Bíblia Sagrada: Almeida Revista e Corrigida. Tradução de João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

CORTESE, João F. N. “Um nada em relação ao infinito”: o aniquilamento na comparação pascaliana. In: **Cadernos Spinozanos**. São Paulo, 2019.

DESCARTES, R. **Oeuvres Complètes**. Paris: Arvensa Éditions, 2018.

GOUHIER, H. **Blaise Pascal: conversão e apologética**. Tradução de Éricka Marie Itokazu e Homero Santiago. São Paulo: Discurso Editorial/Paulus, 2006.

GUEROULT, M. **Descartes selon l'ordre des raisons**. Paris : Editions Montaigne, 1953.

MADUREIRA, J. **Inteligência Humilhada**. São Paulo: Vida Nova, 2017.

MAGNARD, P. **Vocabulário de Pascal**. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

MANTOVANI, R. **Limites epistemológicos da apologética de Blaise Pascal**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 186. 2014.

OLIVA, Luiz C. G. Antecedentes filosóficos e teológicos do conceito pascaliano de natureza humana in: **Kriterion**, Belo Horizonte, nº 114, Dez/2006.

PASCAL, B. **As provinciais**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Filocalia, 2016.

PASCAL, B. **Do Espírito geométrico**. Tradução de Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Escala, 2006.

PASCAL, B. **Pensamentos**. Tradução de Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PONDÉ, Luiz Felipe. **Conhecimento na desgraça: ensaio de epistemologia pascaliana**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

POPKIN, R. **História do ceticismo de Erasmo a Spinoza**. Tradução de Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

RICOEUR, Paul. Philosophie et Prophétisme. In : RICOEUR, Paul. **Lectures 3: Aux frontières de la philosophie**. Paris: Éditions du Seuil, 1994.

SOUSA, J. **O papel do pirronismo nos “Pensées” de Pascal**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade São Judas Tadeu. São Paulo, p. 122. 2007.

ANEXO



UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS, COMUNICAÇÃO E ARTES
COORDENAÇÃO DO CURSO GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ATA DEFESA DE TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO

Aos **dois** dias do mês de **junho** do ano de **dois mil e vinte e um**, às **quinze horas**, na plataforma institucional Conferência web, endereço eletrônico <https://meet.google.com/srz-zyit-kig/> (excepcionalmente realizada deste modo em razão da pandemia de COVID-19), compareceu perante a Banca Examinadora composta pelos Professores Dra. Cristina Amaro Viana Meireles, Dr. Alexandre Torres Fonseca e Dra. Juliele Maria Sievers, o graduando **Igor César Nobre Messias**, matrícula nº **16211321**, para oficializar o resultado final da avaliação de seu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) intitulado: **“Conhecimento a partir do conceito de “coração” em Blaise Pascal”**.

Obtendo a média final de 10,0 (DEZ) tendo sido considerado aprovado por esta Banca Examinadora. E por estar conforme, eu, Cristina Amaro Viana Meireles, Presidente da Banca Examinadora lavrei a presente Ata, que vai por mim assinada e pelos demais Membros da Banca Examinadora:

1. Profª. Dra. Cristina Amaro Viana Meireles – Orientadora e Presidente
2. Prof. Dr. Alexandre Torres Fonseca - Membro
3. Profª. Dra. Juliele Maria Sievers - Membro

Profª. Dra. Cristina Amaro Viana Meireles
Presidente de Banca Examinadora

Prof. Dr. Alexandre Torres Fonseca
Membro da Banca Examinadora

Profª. Dra. Juliele Maria Sievers
Membro da Banca Examinadora



UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS, COMUNICAÇÃO E ARTES
COORDENAÇÃO DO CURSO GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ATA DEFESA DE TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO

Aos **dois** dias do mês de **junho** do ano de **dois mil e vinte e um**, às **quinze horas**, na plataforma institucional Conferência web, endereço eletrônico <https://meet.google.com/srz-zyt-kig/> (excepcionalmente realizada deste modo em razão da pandemia de COVID-19), compareceu perante a Banca Examinadora composta pelos Professores Dra. Cristina Amaro Viana Meireles, Dr. Alexandre Torres Fonseca e Dra. Juliele Maria Sievers, o graduando **Igor César Nobre Messias**, matrícula nº **16211321**, para oficializar o resultado final da avaliação de seu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) intitulado: “**Conhecimento a partir do conceito de “coração” em Blaise Pascal**”. Submetida à avaliação da Banca Examinadora composta pelos Professores:

1. Profa. Dra. Cristina Amaro Viana Meireles – Orientadora e Presidente
2. Prof. Dr. Alexandre Torres Fonseca - Membro
3. Profa. Dra. Juliele Maria Sievers - Membro

Que atribuíram as seguintes notas:

Obtendo a média final de 10,0 (DEZ) tendo sido considerado aprovado por esta Banca Examinadora. E por estar conforme, eu, Cristina Amaro Viana Meireles, Presidente da Banca Examinadora lavrei a presente Ata, que vai por mim assinada e pelo Coordenador do Curso de Filosofia – Licenciatura.

Prof. Dra. Cristina Amaro Viana Meireles
Presidente de Banca Examinadora

Prof. Dr. João Carlos Neves de Souza e Nunes Dias
Coordenador do Curso de Filosofia