UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FÁBIO CRISTIANO DE MORAES

AS RAZÕES DO CORAÇÃO

Um estudo sobre a centralidade do coração em Pascal

SÃO PAULO
2016

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FÁBIO CRISTIANO DE MORAES

AS RAZÕES DO CORAÇÃO

Um estudo sobre a centralidade do coração em Pascal

Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de doutor em Filosofia.

Área de concentração: História da Filosofia

Orientação do prof. Dr. Luís César Guimarães Oliva

SÃO PAULO
2016

FOLHA DE APROVAÇÃO

FÁBIO CRISTIANO DE MORAES

AS RAZÕES DO CORAÇÃO

Um estudo sobre a centralidade do coração em Pascal

Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de doutor em Filosofia sob a orientação

Área de concentração: História da Filosofia

Orientação do prof. Dr. Luís César Guimarães Oliva

Aprovado em:

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva - USP Assinatura:_____

Prof. Dr. Homero Santiago – USP Assinatura:_____

Prof. Dr. Andrei Venturini Martins – Externo Assinatura:_____

Prof. Dr. Ivonil Parraz – Externo. Assinatura:_____

Agradecimentos

Ao prof. Luís César Oliva, pela paciência, dedicação e atenção que teve comigo em todos esses anos. Foi, sem dúvida, um modelo de pesquisador e professor. Levarei comigo todas as nossas conversas, seus ensinamentos. Definitivamente, ele marcou minha história. Muito obrigado por confiar que eu seria capaz.

À Universidade de São Paulo, que me proporcionou a oportunidade de cursar o mestrado e o doutorado e disponibilizou excelentes cursos na pós-graduação. Na figura da Universidade, agradeço a todos os professores.

Ao prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva, por ter me dado a honra de estar em minha banca de qualificação e defesa, tanto no doutorado quando no mestrado.

Ao Prof. Dr. Homero Santiago, por ter aceitado estar em minha qualificação e da defesa. Suas observações despertaram a minha atenção para pontos fundamentais deste trabalho.

À profa Jaquet Chantal, por ter me recebido amavelmente em Paris, durante meu estágio.

Ao prof. Vincent Carraud, por ter me aceitado em seu curso e pelas maravilhosas aulas sobre Pascal.

Ao prof. Dr. Andrei Venturini Martins, por aceitar participar da banca, além do material fornecido para pesquisa e por ter estabelecido a ponte entre mim e o prof. Carraud.

Ao prof. Dr. Ivonil Parraz, por estar mais uma vez em uma banca me avaliando; por ter me apresentado Pascal; por ter me orientado nos primeiros passos neste filósofo; e, mais do que isso, pela amizade ao longo dos últimos doze anos.

A Michele Ferreira Tenório de Moraes, pela ajuda na redação.

À prof. Vanda Bartalini Baruffaldi, pela revisão do texto e pelas importantes correções textuais.

Às secretárias do departamento de filosofia que sempre foram solícitas com minhas necessidades, a todos, muito obrigado!

À CAPES pela bolsa a mim concedida no Brasil e na França.

En amour un silence vaut mieux qu'un langage. Il est bon d'être interdit ; il y a une éloquence de silence qui pénètre plus que la langue ne sauroit faire. Qu'un amant persuade bien sa maîtresse quand il est interdit (Discours sur les passions de l'amour, Pascal). À Michele, meu outro eu.

Alis volat propriis (adágio latino). À Melissa, a extensão de mim.

"Meu filho, escute o que teu pai te ensina e preste atenção no que sua mãe diz." (Prov. 1:8). Aos meus pais e familiares.

O coração tem razões que a
própria razão desconhece,
percebe-se isso em mil coisas...
Blaise Pascal

Resumo

MORAES, Fabio Cristiano de. *As razões do coração*: um estudo sobre a centralidade do coração em Pascal. 2016. 410 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

O conjunto de textos e fragmentos que compõem a obra de Blaise Pascal e também uma parte da tradição interpretativa deixam entender que há no pensamento deste filósofo certas cisões radicais. Assim, frequentemente, chega-se à conclusão de que, em maior ou menor grau, a filosofia de Pascal é fragmentada e descontínua. Por uma obra fragmentada ou descontínua, não entendemos aqui o inacabamento dos textos ou a estrutura em aforismos ou pequenas digressões aparentemente independentes (de fato presentes em Pascal), mas aquela obra a que falte um elemento comum entre os textos, a que falte o mínimo de continuidade temática e conexão argumentativa, ou seja, uma obra que careça de um solo mínimo para a leitura do conjunto de seus textos. Embora alguns temas em Pascal – notadamente a doutrina das três ordens – evoquem uma espécie de cisão, isso não nos parece ser verdade quando tomamos seu pensamento na totalidade. Não é claro que o pensamento de Pascal careça totalmente de organização interna. Com efeito, ao lermos com mais atenção a obra pascaliana, tomamos consciência da originalidade e importância que tem, em seus escritos, o conceito de "coração", entendido como a faculdade do sentimento. O que pensamos é que, embora não torne a filosofia do nosso autor um sistema fechado (à maneira cartesiana, por exemplo), o conceito de coração, na medida em que é definido pela capacidade de sentir – seja aos princípios, seja a Deus – , é capital na obra de Blaise Pascal e por isso nos oferece uma chave de leitura para entendermos os textos pascalianos em seu conjunto. Da ciência à teologia, passando pelo desejo de ser feliz e o divertimento, o conceito de coração cumpre papel central na filosofia de Pascal.

Palavras-chave: coração, razão, instinto, sentimento, inspiração.

Abstract.

MORAES, Fabio Cristiano de. *The reasons of the heart*: a study on the centrality of the heart in Pascal. 2016. 410 f. Thesis (Doctorate degree) – Faculty of Philosophy, Letters and Humanities. Department of Philosophy, University of São Paulo, São Paulo, 2016.

The set of texts and fragments that make up the work of Blaise Pascal and also a part of the interpretative tradition lead to understand that there is in the thought of this philosopher certain radical decisions. So, often, one comes to the conclusion that, to a greater or lesser extent, the philosophy of Pascal is fragmented and discontinuous. For a fragmented or discontinuous work, we do not understand here incompleteness of the text or structure in aphorisms or small seemingly unrelated digressions (actually present in Pascal), but that work that lacks a common element between the texts, that lacks the minimum thematic continuity and argumentative connection, that is, a work that lacks a minimum ground for reading the set of their texts. Although some issues in Pascal - notably the doctrine of the three orders - evoke a kind of rupture, it does not seem to be true when we take his thoughts in full. It is not clear that the thought of Pascal totally lacks internal organization. Indeed, when we read with more attention Pascal's work, we become aware of the originality and importance of, in his writings, the concept of "heart", understood as the faculty of feeling. What we think is that, though it doesn't make the philosophy of our author a closed system (in cartesian manner, for example), the concept of the heart, to the extent that is defined by the ability to feel - wether the principles, or God - is capital in the work of Blaise Pascal and therefore offers us a reading key to understand pascalian texts as a whole. From science to theology, through the desire to be happy and diversion, the concept of heart plays a central role in Pascal's philosophy.

Keywords/ key-words: heart, reason, instinct, feeling, inspiration.

Résumé

MORAES, Fabio Cristiano de. *Les raisons du cœur:* une étude sur la centralité du cœur chez Pascal. 2016. 410 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

L'ensemble des textes et fragments qui composent l'œuvre de Blaise Pascal et aussi une partie de la tradition interprétative nous laissent comprendre qu'il y a dans l´oeuvre de ce philosophe certaines divisions radicales. Donc, on arrive souvent à la conclusion que, dans une plus ou moins grande mesure, la philosophie de Pascal est fragmentée et discontinue. Sous un travail fragmenté ou discontinuu ne comprenons pas ici l'incomplétude des textes ou la structure en aphorismes ou petites digressions apparemment indépendants (en effet présents chez Pascal), mais une oeuvre qui manque d'un élément commun entre les textes, qui n'a pas le minimum de continuité thématique et connexion argumentative, c'est à dire un travail qui n'a pas de sol commun pour la lecture de tous ses écrits. Bien que certains thèmes chez Pascal - notamment la doctrine des trois ordres - évoquent une sorte de division, cela ne semble pas vrai quand on prend sa pensée toute entière. Il n'est pas évident que la pensée de Pascal soit totalement dépourvue d'organisation interne. En effet, lorsque nous lisons de plus près l'oeuvre de Pascal, nous nous rendons compte de l'importance et de l'originalité qui a, dans ses écrits, le concept de 'cœur', entendu comme la faculté de sentir. Ce que nous pensons c'est que, quoique il ne rende pas la philosophie de notre auteur un système fermé (à la manière cartésienne, par exemple), le concept du cœur, dans la mesure où il est défini par la capacité de sentir – soit les principes, soit Dieu –, est capital dans l'œuvre de Blaise Pascal et nous offre donc une clé pour comprendre la lecture des textes pascaliens dans son ensemble. De la science à la théologie, en passant par le désir d'être heureux et le divertissement, le concept de cœur joue un rôle central dans la philosophie de Pascal

Mots-clés: le coeur, la raison, l'instinct , le sentiment , l'inspiration.

SOBRE AS OBRAS DE PASCAL

Em todo texto, seguiremos as edições dos *Pensées* de Louis Lafuma e Brunschvicg. Quando citarmos um fragmento, daremos com referência L. para a primeira edição e B. para a segunda, de modo que fique da seguinte forma, L.110/B.282.

Quando, em alguns momentos, citarmos algumas obras que aparecem nas edições de Jean Mesnard, daremos, no início, o título do texto, seguido de *O.C* (Œuvres Complètes), número do tombo e página, de tal forma que aparecerá assim: *De Pascal a Fermat*. PASCAL, B. *O.C*, II, p. 1147. Para as obras citadas a partir da edição de Louis Lafuma, daremos primeiro o título, o autor, o ano da edição e a página, de modo que fique assim: *Prefácio ao tratado do vácuo*. PASCAL, B. 1963, p. 230;

As traduções dos *Pensées*, salvo exceções, são todas de Mario Laranjeira. Todas as outras traduções são nossas, quando não houve indicação diversa.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO. PASCAL: UMA OBRA FRAGMENTADA? 14

PARTE I 27

1. ..... DA ANTIGUIDADE À MODERNIDADE: O CONCEITO DE CORAÇÃO NA HISTÓRIA 28

1.1 As primeiras representações do coração: cultura egípcia. 29

1.2 A concepção semítica do coração. 32

1.3 A concepção grega do coração. 40

1.3.1 Empédocles de Agrigento: coração produz o pensamento. 44

1.3.2 Filistão de Locros: coração sede do pensamento. 48

1.3.3 Aristóteles: coração sede da alma sensível. 51

1.3.4 O Helenismo: epicurismo e estoicismo. 56

1.4 A concepção cristã de coração no Novo Testamento e nos séculos II e III 72

1.5 Santo Agostinho: *philosophia cordis.* 77

1.6 A concepção moderna, Descartes e Harvey e coração mecanizado. 91

2. PASCAL E AS RAÍZES TEÓLOGICAS DE SUA FILOSOFIA. 101

2.1 A Reforma Protestante: a guerra religiosa entre católicos e protestantes. 102

2.2 O Concílio de Trento. 104

2.2.1 O movimento de Contra-Reforma: os jesuítas e o card. Pierre de Bérulle. 109

2.2.2 A questão da graça: a divisão teológica 116

2.3. O Jansenismo: a queda arrasadora. 122

2.4. Origem do projeto: As cartas trocadas entre Saint Cyran e Jansenius 127

2.5 A obra Augustinus. 136

2.5.1 A heresia de Pelágio (Tomo I) 137

2.5.2. A queda e a condição humana (Tomo II) 145

2.5.3 A graça medicinal de Cristo (Tomo III). 159

PARTE II **171**

3. PRESSUPOSTOS DA FILOSOFIA DE PASCAL.....174

3.1 A incapacidade para conhecer os fundamentos. 177

3.2 O homem e suas contrariedades. 180

3.3 Da queda ao teatro de ilusões.....183

3.4 Costume e imaginação: a impossibilidade de um ponto fixo ou da falta de critérios para o julgamento. 193

3.5 O coração refém do moi tirânico 200

3.6 Tédio, divertimento, repouso: o homem em perpétuo movimento.....202

4. RAZÃO: "BOM USO E SUBMISSÃO" 228

4.1 A razão em Descartes.....228

4.2 A razão em Pascal 231

4.2.1 Prefácio sobre o tratado do vácuo. 232

4.2.2 A razão em Do espírito geométrico.....239

4.2.3 A razão nos Pensées 244

4.2.4 O bom "uso da razão": submissão.....256

4.2 *Vestigia Dei*: a possibilidade de uma teologia não racional.....271

5. A INCOMPREENSIBILIDADE DO CORAÇÃO NA OBRA DE PASCAL. 286

5.1. Leitura e contato com Port-Royal: a formação de Pascal.....287

5.2 Ocorrência em algumas obras de Pascal. 296

5.3.1. As obras científicas: coração como faculdade de conhecimento. 297

5.3.2 Opúsculos. 306

Comparação dos cristãos dos primeiros tempos com os de hoje: espaço dos desejos.306

Discurso sobre as paixões do amor: o coração-abismo. 307

Sobre a Conversão do Pecador: coração como ímã.....313

Prece para pedir a Deus o bom uso das doenças: coração e sentimento. 318

Carta sobre a morte do pai: coração iluminado pela fé. 324
5.3.3. Entrevista com senhor de Sacy.....327
5.3.5 O uso do coração nos Pensées.....332
5.3 O coração na tradição interpretativa de Pascal.....338

CONCLUSÃO. CORAÇÃO: INSTINTO, SENTIMENTO E INSPIRAÇÃO.....358
O diálogo de Pascal com a Tradição: bíblica, helênica e agostiniana.....360
Originalidade de Pascal.....364
Três eixos de interpretação.....366

REFERÊNCIAS 393

ÍNDICE REMISSIVO.....406

INTRODUÇÃO. PASCAL: UMA OBRA FRAGMENTADA?

Uma das principais dificuldades que se apresentam na obra[1] de Blaise Pascal é encontrar um eixo, um ponto central, a partir do qual ela possa ser pensada em conjunto. Dito de outra forma, a primeira realidade com a qual nos deparamos na filosofia deste autor do século XVII é o fato de ela não ser fechada num sistema, à maneira cartesiana[2]. Em face disso, o leitor iniciante – ou até mesmo aquele que já tenha certa proximidade com a obra pascaliana – não raras vezes chega a ter a impressão de que ela seja fragmentada. Por uma obra fragmentada ou descontínua, não entendemos aqui o inacabamento dos textos ou a estrutura em aforismos ou ainda pequenas digressões aparentemente independentes (de fato presentes em Pascal), mas aquela obra à qual falte um elemento comum entre os textos, um mínimo de continuidade temática e conexão argumentativa, ou seja, uma obra que careça de um solo mínimo para a leitura do conjunto de seus textos.

No entanto, o leitor que vir esta fragmentação na filosofia de Pascal tem suas razões, a começar pelo fato de que o filósofo aborda temas bastante diversos em sua filosofia, como,

---

[1] Há de se fazer uma distinção entre a obra e a filosofia de pascaliana. Nem todo texto de Pascal é de natureza filosófica. Sua obra perpassa o campo estritamente filosófico e se estende a outras áreas. Por isso, quando tomamos nesta tese o termo obra de Pascal pensamos no conjunto de toda a sua produção; quando nos referimos à filosofia de Pascal, a igual termo, nos referimos a sua forma de pensar que busca encontrar o fundamento da realidade a que está se referindo. Com isso, não buscamos classificar ou segmentar o filósofo, até porque pensamos não ser tarefa fácil nem frutífera para este trabalho. Contudo, por outro lado, não é fato que absolutamente todos os textos de Pascal sejam filosóficos. Embora comecemos pela obra – mostrando sua diversidade – a tese centra-se em trabalhar a filosofia de Pascal.

[2] É importante lembrar que o sistema cartesiano se funda na capacidade do *ego* em reduzir o mundo por meio de seu método de inspiração matemática. Para Descartes, o mundo – indefinido – pode ser representado pela *Mathesis Universalis* da mesma maneira que Deus pode ser conhecido pela ideia de infinito, presente no *ego*. Assim, o infinito (Deus) e o indefinido (mundo) estão, de alguma maneira, ao alcance do *ego*. Em Descartes, o *ego* encontra uma comunicabilidade com o mundo através das matemáticas e com Deus através da ideia de infinito. A filosofia cartesiana é um sistema, pois há uma linha de causalidade e/ou continuidade entre os entes da metafísica, a existência de um nos envia à existência do outro. Estes são os pressupostos básicos do sistema cartesiano. De fato, com as três ordens de conhecimento em Pascal, não podemos afirmar um sistema neste autor, como veremos mais à frente, porém – e nossa tese gira em torno desta ideia – isto não implica um pensamento fragmentado ou descontínuo.

por exemplo, ciência, teologia, ética, política, antropologia, história, entre outros. Ocorre que esta diversidade, com certa dose de razão, pode sugerir alguma descontinuidade. Vejamos.

No tocante às obras científicas – que compreendem os textos matemáticos e físicos, bem como diversas correspondências com sábios de sua época[1] –, o filósofo francês enfrentou os problemas relacionados à ciência de seu tempo. É válido destacar seus tratados físicos e seu envolvimento nas polêmicas sobre a existência do vácuo, suas contribuições sobre a pressão atmosférica, sobre a geometria projetiva, sobre a regra dos partidos e na criação do cálculo das probabilidades (ou Teoria das Chances), sem nos esquecer, é claro, de *La pascaline*[2]. No terreno da teologia, marcado, sobretudo, pelos *Escritos sobre a graça, As provinciais,* além de alguns opúsculos e cartas[3], Pascal – inserido num ambiente jansenista – travou importantes discussões com os teólogos de seu tempo a respeito de assuntos como a graça, a moral cristã, o Deus criador, o papel mediador de Cristo (Homem-Deus), o pecado, etc... No campo da ética e da política, Pascal também fez suas contribuições: em *Três discursos sobre a condição dos grandes*, o autor mostra que o acaso, marca de nossa existência humana, é o fundamento de nossa condição política e social.

Tratadas em opúsculos relativamente autônomos, estas grandes áreas de reflexão aventam a possibilidade de uma obra fracionada. Soma-se a este fato a própria natureza dos *Pensées.* Por conta de ser uma obra inacabada, os *Pensées* não passam de uma coleção de fragmentos. Ocorre que destes fragmentos pouco sabemos da ordem que o autor havia pensado em apresentá-los na *Apologia da Religião Cristã* – lembremos que há diversas edições da obra ordenadas de modo distinto. Assim, a situação na qual se encontra a obra de Pascal permite pensar na carência de um centro a partir do qual possa ser irradiada uma

---

[1] Alguns exemplos: *Essai sur les coniques; Génération des sections coniques; La machine d'arithmétique; Lettre dédicatoire à Monseigneur le Chancelier (Chancelier Pierre Segui) ; La règle des partis; Traité du triangle arithmétique; Histoire de la roulette; Expériences nouvelles touchant le vide; Fragment de préface pour le traité du vide; Récit de la grande expérience de l'équilibre des liqueurs.*

[2] Primeira calculadora mecânica do mundo, planejada por Blaise Pascal em 1642.

[3] Exemplos são: *Sur la conversion du pécheur; Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies; Abregé de la vie de Jésus-Christ; Comparaison des chrétiens des premiers temps avec ceux d'aujourd'hui; Le mémorial; Le mystère de Jésus.*

compreensão completa da obra em conjunto e, por isso, estaríamos diante de um filósofo que escreveu sobre muitos assuntos sem que nada os unificasse.

Se esta pequena apresentação da obra deixa margem para pensar nesta fragmentação que estamos desenhando no pensamento pascaliano, trechos de alguns textos parecem reforçar esta hipótese. Na *Décima oitava carta a um provincial*[1], o autor distingue três ordens de conhecimento a partir de seus princípios: a fé, a razão e os sentidos. Em face disso, o filósofo francês estabelece uma regra fundamental no campo dos conhecimentos: uma proposição revelada não pode ser objeto da razão, mas da fé; igualmente, nas proposições pertinentes à razão, apenas esta deve ser respeitada; tal como na fé e na razão, os sentidos também têm seu reino próprio, sobretudo na física. Logo, os sentidos (experiências) estão para física assim como a razão está para a geometria e a fé para a teologia.

No *Prefácio ao tratado sobre o vácuo*, de1647, Pascal retoma esta tripartição de regiões com princípios próprios. Com isto, o autor recusa o emprego de um método universal[2] ao afirmar que há métodos diversos para conhecer. Thomas Harrington, em seu livro *Vérité et méthode dans les Pensées de Pascal*, ao afirmar a impossibilidade de um método único, na sua exposição, defende a existência de sete métodos nos textos de pascalianos. Escreve Harrington:

> Nas obras estudadas, podemos compreender muitos métodos distintos (sete no total) descritos por Pascal. O primeiro é aquele que permite se convencer de certas verdades terrestres [...] O segundo é aquele que Pascal chama de arte de agradar [...] o terceiro é aquele que serve para fazer passar as verdades divinas da alma para o coração [...] o quarto método é aquele que se apoia sobre a autoridade [...] o quinto método consiste em aplicar o bom senso sobre o raciocínio [...] o sexto método, empregado nos *Écrits sur la grâce*, consiste em passar, pelo raciocínio, dos pontos não contestados aos pontos contestados na apresentação da verdade cristã [...] o sétimo [...] consiste em separar

---

[1] PASCAL, Blaise. *Œuvres complètes.* Présentation et notes de Louis Lafuma. Paris: Seuil, 1963. p. 461-468.

[2] Cf: LEBRUN, G. *Blaise Pascal:* voltas, desvios e reviravoltas. Editora Brasiliense: São Paulo, 1983. p. 32.

> os diversos sentidos das proposições da teologia a fim de encontrar o melhor [1].

Se as três regiões e princípios do conhecimento e a análise do método em Pascal parecem revelar que, em alguma medida, a filosofia deste autor pode carecer de um eixo central, o fragmento no qual Pascal trata das três ordens da realidade, L.308/B.793, ao dizer que "A distância infinita dos corpos aos espíritos figura a distância infinitamente mais infinita dos espíritos à caridade, pois ela é sobrenatural", definitivamente reforça a hipótese de que há na sua filosofia uma espécie de cisão.

Debrucemo-nos sobre este fragmento das três ordens. Neste excerto, Pascal mira a metafísica cartesiana. Segundo Marion,

> […] as três ordens representam os três objetos da metafísica especial (Deus, o mundo e o homem) [...] Pascal [...] estabelece que eles estejam dissociados, com efeito, longe de construir um sistema onde a existência de um envia à existência do outro por uma linha de causalidade eficiente ou implicação lógica. Aqui, na filosofia pascaliana, uma distância os separa definitivamente[2].

O fragmento sobre as ordens marca, de maneira inexorável, a heterogeneidade irredutível da realidade. Em todo o fragmento L.308/B.793, Pascal estabelece com rigor a autonomia das ordens e sua alteridade recíproca, cada uma delas se bastando a si mesma. De acordo com Jean Mesnard, neste fragmento, "o princípio da independência, da incomunicabilidade das ordens é assim estabelecido da maneira mais rigorosa" [3]. Pode-se falar de incomensurabilidade entre as ordens porque, como escreve Marion, "o infinito desta distância significa aqui a incomensurabilidade, portanto, a distância infinita […] elimina de uma só vez toda relação comensurável" [4].

As três ordens de coisas revelam o esfacelamento da homogeneidade do mundo cartesiano. Para Pascal, não se pode, por deduções matemáticas, conhecer o mundo físico, e

---

[1] HARRINGTON, T. M. *Vérité et méthode dans les Pensées de Pascal*. Paris: J. Vrin, 1972.p 9-10.

[2] MARION, J.L. *Sur le prisme métaphysique de Descartes:* Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésinne. PUF: France, 1986. p. 326-327.

[3] MESNARD, J. Le thème des trois ordres dans les Pensées. In: HELLER, L. M.; RICHMOND, I. M. (ed.). *Pascal. Thématique des Pensées.* Paris: Vrin, 1988. p. 34.

[4] MARION, J.L. *Op. Cit.*, 1986. p. 327.

por uma simples razão: as primeiras são da ordem do espírito, ao passo que o segundo é da ordem dos corpos[1]. Por isso, "A heterogeneidade absoluta que existe entre as ordens, escreve Chevalley, é garantia de autonomia para cada uma das ordens"[2]. Sendo a ordem dos corpos autônoma, a ordem do espírito, ou o conhecimento geométrico, não dá conta de conhecer a Natureza em sua totalidade. Conhecer o mundo (ordem dos corpos) através de raciocínios matemáticos é confundir as ordens. As ordens reforçam inequivocamente a hipótese de que a filosofia pascaliana seja fragmentada e marcada por uma tal cisão que não há, entre os diversos assuntos, nenhum solo comum.

Entretanto, nossa tese aponta para outra direção: nossas leituras indicam que há um solo comum, uma chave de leitura para os temas mais diversos da filosofia de Pascal. Acreditamos que o conceito de coração ofereça este solo comum. O que buscaremos demonstrar na tese será a imprescindível presença do coração na obra de nosso filósofo como articulador de seu pensamento.

*

Gostaríamos, antes, de fazer uma observação com relação à forma de organização deste trabalho: a tese está dividida em duas partes. Na primeira, composta de dois capítulos, a intenção é fornecer as bases para justificar as nossas interpretações e afirmações sobre Pascal, que estão presentes na segunda, por sua vez composta de três capítulos e a conclusão. Deste modo, poderíamos dizer que a primeira parte se centra, com mais acuidade, sobre os antecedentes da filosofia pascaliana e está, por esta razão, menos diretamente ligada a este

---

[1] É importante ressaltar que, embora todo conhecimento seja da ordem do espírito, isso não significa que não se possa produzir conhecimento sobre a ordem dos corpos; significa apenas que o conhecimento produzido na ordem dos corpos deve ser realizado por meio das experiências. Os comentadores não veem a física pascaliana como uma bela arquitetura dedutiva, mas sim como uma física visível que segue uma determinada ordem: as experiências efetivadas com instrumentos; destas experiências nascerão, por meio de anotações, máximas ou proposições; estas proposições deverão ser inseridas em uma comunidade científica. Com isso, segundo Chevalley, Pascal inverte a instância de legitimação: não é a geometria, mas somente a experiência que vale como fundamento do conhecimento. (Cf.: CHEVALLEY, C. *Pascal, contingence et probabilités.* Paris: PUF, 1995. p. 61-62). Pascal reabilita os sentidos nas ciências, único caminho seguro para obtermos algum conhecimento da ordem dos corpos.

[2] CHEVALLEY, C. *Op. Cit.* Paris: PUF, 1995. p. 58.

filósofo; já na segunda parte, nos debruçamos sobre a obra de Pascal com a finalidade demonstrar a tese que estamos a apresentar. As duas partes do trabalho se complementam. Dito isto, façamos uma brevíssima introdução aos capítulos.

No primeiro capítulo, nossa intenção é mostrar como, desde a antiguidade, a compreensão que se fez do coração passou de centro da personalidade (tudo o que o homem é) para a concepção de uma bomba impulsora de sangue, na modernidade: ou, por outra, como a metafisica do coração se perdeu e ele ficou reduzido a sua dimensão física. Para isso, trabalharemos a partir de três concepções históricas acerca do coração como centro da personalidade (a hebraica, a grega e a medieval) e seu destronamento[1] na Idade Moderna.

No primeiro momento, trabalharemos a concepção hebraica. Veremos com mais atenção que o coração (*leb*) representa, ao menos, duas instâncias precisas: ele é o princípio da vida biológica e sede das faculdades da alma, tanto as afetivas, quanto as intelectuais. A cultura hebraica não distingue com rigorosa precisão as dimensões espirituais das corporais, o que significa que no coração se conjugam a vida sensível (dimensão corporal) da afetiva e intelectual (vida do espírito).

As ideias hebraicas são novamente encontradas na cultura grega antiga. Em Homero e Hesíodo, o coração é a sede dos sentimentos das emoções e da atividade intelectual. O termo grego que tecnicamente mais representa a concepção dos gregos antigos – e que se aproxima do *leb* hebraico – é thymós. Por volta do século V. a.C, o termo *thymós* caiu em desuso e o *nous* assumiu gradualmente o seu lugar. Com o advento da filosofia, a questão que se apresentou aos filósofos foi a de encontrar aquilo que Platão denominou de princípio racional da alma e, outro o chamaram, de princípio diretor. Onde se encontra o *nous*? Duas grandes correntes de pensamento se apresentaram para oferecer uma resposta a esta resposta: uma dizia que este princípio diretor da alma, se tivesse um local, seria na cabeça. Este é o

[1] Essa expressão é cunhada por Dante Marcello Claramonte Gallian, no artigo: *O destronamento do coração: breve história do coração humano até o advento da modernidade.* O primeiro capítulo tomou, em certa medida, sua organização a partir deste artigo que dá as principais linhas históricas a respeito do coração. Cf: GALIAN, D. M. C. *O destronamento do coração:* breve história do coração humano até o advento da modernidade. Belo Horizonte: Memorandum, v 18, 27-36, 2010.

caso de Platão. Outra dizia que este princípio diretor está no coração. Este é o caso de Empédocles, Filistão, do Epicurismo e do Estoicismo. Aristóteles, embora hesite em associar diretamente o coração ao *nous*, se recusa igualmente a estabelecer o vínculo do *nous* com qualquer parte física do corpo. Em que pese o fato de o coração não ser a sede do *nous*, para o macedônio ele ainda é a mais nobre de todas as partes do corpo, porque é nele que reside o princípio da vida, do movimento e das sensações. É no coração, então, que mora a alma sensitiva, de sorte que ele, para Aristóteles, é a sede do conhecimento sensitivo, da memória e da imaginação. Vencido o trabalho com a cultura hebraica e grega, nos voltaremos ao pensamento de Santo Agostinho, na aurora na Idade Média.

Agostinho adotará para a palavra coração um sentido mais metafórico, definindo-o como um espaço interior no qual se desenrolara o drama da existência humana. Aos poucos, o bispo de Hipona colocará o coração na raiz da ação, aquilo que antecede a tudo. Se toda ação começa por um verbo, este nasce no coração, afirmará no Da trindade. Desta anterioridade do coração, Agostinho derivará a ideia de um local de intimidade profunda, um *intimum meum*, ou, como em outros escritos, o coração é visto como o cume da alma. É neste lugar de precedência a tudo e de profunda intimidade que Agostinho encontrará a experiência religiosa. Deus está no coração do homem.

Esta imagem poética do coração se perderá aos poucos ao longo da Idade Média. Na alvorada da Idade Moderna a doutrina segundo a qual o coração (físico ou metafórico) é a sede da vida física, afetiva e intelectual será de vez abandonada. Os trabalhos de Harvey sobre a circulação do sangue resultarão na mecanização do coração. Suas discussões com Descartes, sobre o coração, esvaziarão seu conteúdo moral, psicológico e intelectual. É neste contexto que gradativamente vai se construindo a ideia de um sujeito cerebral e Descartes é fundamental nesta construção. Vejamos! O homem, na opinião de Descartes, é um amálgama de duas substâncias: corpo e alma. Ainda mais estranha que a união substancial será a forma pensada por Descartes de comunicação entre elas: a glândula pineal. O contato da alma com o corpo não se dá no coração, mas no cérebro. Com isso, na modernidade a forma como se

compreendia o coração desde o Egito antigo foi deslocada, na sua maior parte, para o cérebro, ou melhor, para a razão.

A discussão a respeito da importância do coração ficou, por conta de sua mecanização, reduzida ao campo religioso. Assim, a religião, de alguma forma, se manteve como um dos últimos bastiões a resistir, até certo ponto, à redução do homem à sua razão. A forma de entender o coração, que estudamos no primeiro capítulo, de algum modo ainda sobreviveu no espírito da igreja. Isso posto, compreende-se a função do segundo capítulo.

A família de Pascal foi, sem sombra de dúvida, religiosa. Contudo, é através Port-Royal, num primeiro momento pelos escritos de Saint Cyran, depois pelo contato direto com aquela abadia, que Pascal conheceu uma forma mais intensa de viver cristianismo. Esta forma de viver a fé lhe permitiu ter uma experiência mística de Deus (descrita no Memorial), que não é, aos seus olhos, apenas autor das verdades geométricas. Os pontos de contato da vida de Pascal com o convento são tão fundamentais para o seu pensamento, que se faz necessário compreender as doutrinas que ali se faziam presentes. Para isso, deveremos recuar um século em relação à época de Pascal, e retomarmos brevemente a Reforma Protestante e o Concílio de Trento.

As teses de Lutero, ao que importa à nossa tese, trazem à agenda do dia a questão da graça: o homem depende, em absoluto, de Deus e nada pode fazer para alcançar a salvação se Deus não lhe der a fé. Tal doutrina desencadeou uma série de questionamento ao poder imperial da Igreja e, em certo sentido, implodiu a sua unidade. O movimento que ficou conhecido como a Contrarreforma foi a tentativa de Roma em estabelecer novamente sua unidade e poder. Como resultado deste momento, duas ordens tomaram a frente da defesa romana: de um lado os jesuítas e do outro a fundada pelo cardeal Pierre Bérulle. Muito embora elas fossem antagônicas, estas ordens religiosas ofereciam ao homem do seu tempo as bases para repensar a sua fé. Os jesuítas estarão frontalmente opostos a Pascal na maneira de interpretar o papel da graça na salvação. O card. Bérulle, fundador da Congregação do Oratório, introduziu na França uma forma mística de viver o cristianismo que se centra na abnegação de si e entrega total à pessoa de Cristo. A convivência e profunda amizade entre

Bérulle e Saint Cyran, diretor espiritual de Port-Royal, nos dá fortes indícios de que a espiritualidade sugerida por Bérulle tenha chegado àquela casa religiosa.

Com muito mais ênfase, as ideias que Jansenius defende em seu livro, Augustinus marcaram de modo indelével o convento. A construção do livro se deu no diálogo entre Jansenius e Saint Cyran (seu amigo íntimo). Reabrindo o debate sobre a graça, já encerrado pelo santo oficio, Jansenius tenta oferecer uma resposta para a questão da graça. Vê que em seu tempo a heresia de Pelágio – de que a graça é relativa – volta a grassar. Contra essa posição, Jansenius traz à agenda do dia o pensamento de Santo Agostinho. Faremos na medida do possível, visto não ser objeto de nossa tese, uma análise desta obra, com a finalidade de pôr em relevo elementos que influenciarão o pensamento de Pascal. Em especial, é pelo primeiro tomo do Augustinus que se explica a oposição de Pascal aos jesuítas; e pelo segundo, que se compreendem as bases sobre as quais é construída uma parte de sua filosofia. Essas bases jansenistas sedimentam o terreno para a crítica da razão (visto que a queda foi arrasadora) e abrem o espaço para regatar o coração como instância mais elevada do homem.

Terminada a primeira parte e estabelecidas as bases fundamentais, nos direcionaremos ao próprio Pascal. No terceiro capítulo, nossa intenção é trabalhar os pressupostos da filosofia pascaliana. Para isso, em primeiro lugar, colocaremos em discussão a falta de fundamentos teológicos ou racionais para a existência humana. Tentaremos evidenciar o sentimento de abandono que se depreende a partir da imagem da ilha deserta. Sem uma metafísica teológica ou o racionalismo cartesiano, Pascal toma o homem como um ser desprovido de qualquer referência. Ao alcançarmos a certeza de que o homem está abandonado a si, focaremos nossas atenções em revelar que o homem é um ser pleno de contrariedades, as quais tomam corpo nos opostos e na tensão que esses estabelecem no seu interior. Deste tema, o objetivo é que fique claro que a razão, não podendo conciliar estes opostos, ou seja, não os reduzindo aos seus limites, não pode dar uma visão clara do homem. Como sabemos, Pascal não recorrerá à pura razão para compreender o homem.

Em um segundo momento, seguindo o raciocínio pascaliano, buscamos rapidamente a causa da contrariedade na queda adâmica. Não há, contudo, uma exposição mais detalhada e aprofundada a respeito da queda neste capítulo, visto que esse tema já foi tratado no segundo desta tese, na análise da obra Augustinus... Focaremos, todavia, as consequências da queda: a perda da primeira natureza que, agora deformada e desorientada, faz o homem se apegar a qualquer objeto. A segunda natureza é entendida, à vista disso, a partir da perda da primeira. A ação deletéria do pecado inviabiliza quaisquer julgamentos, pelo fato de, na segunda natureza, faltar critério para discernir o verdadeiro do falso.

Sendo essa a condição do homem, nosso próximo passo será o de analisar como o vazio da segunda natureza é preenchido pela concupiscência do amor próprio e como esse amor próprio se tornará tirânico ao tentar sequestrar a estima do outro para si. Na intenção de viver na ideia do outro – o mais belo lugar do mundo – o homem criará um simulacro de si: escondendo suas imperfeições, expondo suas eventuais qualidades e, quando necessário, forjando aquelas que são apreciadas por todos. A vaidade junto com o divertimento – temas que cortam quase todo o capítulo – ganham sentido a partir desta dinâmica: queda, segunda natureza.

O costume e a imaginação, temas frequentes em Pascal, sedimentam o caminho para que o homem, tomado pela vaidade, finja e crie um simulacro de si para representar um papel social. As relações sociais são entre personagens construídos que representam um papel, em um teatro social. Queda, segunda natureza, vaidade, costume, imaginação, fingimento, todos esses temas se desencadeiam no pensamento pascaliano para afirmar a falta de um ponto fixo, a partir do qual se possa irradiar qualquer conhecimento, um ponto no qual o homem encontre uma base segura.

Em um quarto momento, nos debruçaremos sobre a consequência natural do teatro social: o divertimento. Sem as máscaras sociais, o homem, ao contemplar-se, perceberá todo o seu nada, seu abandono, sua insuficiência, sua dependência, sua impotência, seu vazio. O tédio, ao nascer desta visão dramática de si, trará a tristeza, a mágoa, o despeito e sobretudo o desespero. Para se desviar deste encontro catastrófico consigo mesmo, ele se lança no

divertimento, na fuga da consciência para o mundo ilusório. Usando dos libertinos, Pascal tentará convencer seu leitor que é nesta lógica de miséria, tédio e divertimento que mora o trágico da existência. Dito de outra forma, não tomar consciência de que as misérias são uma parte do homem, não sua totalidade, e perder-se no divertimento até a morte, fatalmente o fará condenar-se eternamente.

Por fim, se a miséria e o tédio não são opcionais, o divertimento – que leva o homem à condenação – talvez o seja, porque o tédio, como veremos, pode abrir as portas de uma nova perspectiva: Deus. Por isso, Pascal vê algo de salutar no tédio, na medida em que ele pode dispor o homem à conversão.

As reflexões presentes no terceiro capítulo traçarão uma imagem menos otimista do homem. Sendo assim, a intenção de nosso próximo capítulo é colocar a razão também sob estes horizontes menos otimistas. Isso é necessário para contrapor Pascal à compreensão bastante entusiasta que Descartes faz da razão. Se Pascal não pode assumir a posição cartesiana a respeito da razão, visto o que dissemos de sua filosofia no terceiro capítulo, é preciso, deste modo, compreender qual a concepção cartesiana de razão e qual será a pascaliana.

Este movimento nos permitirá traçar, com maior clareza, a posição de nosso autor em face de um dos principais filósofos de sua época, ao estabelecer um ponto de comparação, a razão. Todavia, o capítulo não se centra nesta comparação, sendo ela apenas introdutória ao objetivo principal. Assim a questão central e o objetivo mais amplo do quarto capítulo são mostrar que aquilo que parece ser contraditório com Descartes (a saber, que o bom uso da razão está na sua submissão) estará plenamente harmonizado em Pascal.

Nosso quarto capítulo dialoga com o terceiro, visto que a forma como nosso filósofo compreende a razão é fruto, em grande medida, da maneira como concebe a natureza humana; cria, ademais, as bases de compreensão para o quinto capítulo, que tratará da imprescindibilidade do coração dentro do pensamento de Pascal

No quinto capítulo, há três momentos fundamentais: em primeiro lugar iremos entrever as relações que Pascal alimentou com Port-Royal, suas experiências nela e, de modo mais amplo, suas leituras, por influência das pessoas ligadas àquele círculo. De início, portanto, afirmamos que grande parte do pensamento pascaliano é tributário das ideias que circulavam naquele convento, seja em razão da sua constante presença e amizade com os daquela casa religiosa, seja em razão das leituras que ele fez por conta do contato que tinha. Com isso, acreditamos ser possível compreender como a temática do coração, desta dimensão mais profunda do ser humano, foi se abrindo a Pascal à medida que ele ia vivendo com mais intensidade a sua fé, sobretudo no ambiente jansenista de Port-Royal.

Uma vez compreendida a proximidade de Pascal com Port-Royal, tomaremos, em um segundo momento, algumas de suas principais obras com a intenção de analisar a presença do coração nelas. Temos a intenção de ressaltar, a partir destas obras, que a presença do coração e as diversas formas como ele (ou ideia semelhante) garantem uma sequência argumentativa na filosofia de Pascal, de modo a refutar a hipótese de uma obra intrinsecamente fragmentada.

Por fim, nesse terceiro movimento do texto, analisaremos alguns dos comentadores mais importantes que formam o que podemos chamar amplamente de tradição interpretativa de Pascal. Por meio destes autores, buscaremos revelar a multiplicidade de interpretações a respeito do conceito de coração e principalmente aquilo que nos motiva nesta pesquisa: o tratamento marginal que se deu ao longo da tradição para este conceito.

Na conclusão, tentaremos demonstrar a validade de nossas hipóteses iniciais: grande parte os comentadores não deram a devida importância à presença do coração no pensamento pascaliano; o coração não é apenas mais um tema entre outros que Pascal desenvolve em seu pensamento; todas as temáticas da filosofia pascaliana são perpassadas pela do coração; num quadro mais geral, é a temática do coração que dá sentido à filosofia pascaliana.

Oferecemos uma interpretação que entenderá o coração a partir de três contextos: o primeiro contexto é aquele no qual o coração aparece como um instrumento de intuição natural, ou instinto; no segundo, o coração é tomado como uma faculdade que ama e deseja,

ou sentimentos; por fim, em um terceiro contexto, o coração será visto a partir da perspectiva da graça e da fé, e por causa disso é possível falar em um coração religioso ou nas inspirações.

Em nossa tese queremos demonstrar que o coração pascaliano é a sede do conhecimento íntimo, imediato e não demonstrável; é a sede das funções mais essenciais, seja porque ele é o ponto de partida de todos os outros conhecimentos (como no caso do conhecimento dos princípios da geometria), seja porque ele preside a vida (como no conhecimento das verdades primeiras e fundamentais), seja porque ele é o órgão da fé religiosa (local da ação de Deus no homem). Em suma, o conceito de coração é central da filosofia pascaliana.

PARTE I

1. DA ANTIGUIDADE À MODERNIDADE: O CONCEITO DE CORAÇÃO NA HISTÓRIA

Basicamente o presente capítulo retrata a história do conceito de coração por meio de sua evolução ao longo dos tempos, até Descartes. O conceito de coração que Pascal encontra nos textos a que tem acesso e nas conversas que mantém com os teólogos de Port-Royal é advindo, prioritariamente, de raízes cristãs. O coração cristão, por sua vez, é fruto de uma junção da tradição semita e com uma parte da grega[1]. Essa confluência de duas tradições é operada na Idade Média, principalmente por Agostinho. Este tem sua importância, porque deu ao coração um papel de destaque para compreender a interioridade do homem, além de desvincular o conceito de coração do órgão físico.

Com Agostinho, o coração é coroado como a instância a partir da qual se deve entender o drama da existência humana e as faculdades da alma, além de ser o espaço no qual Deus se faz presente nas criaturas. Contudo, no fim da Idade Média e início da Modernidade, no seio da Revolução Científica, em especial com os trabalhos da Anatomia, o coração perde seu sentido de centro da personalidade e assume apenas a função de órgão físico, tão-somente nuclear para a vida biológica. No lugar do coração, como centro da personalidade, passa a figurar o cérebro.

Com Harvey e sobretudo com Descartes, a razão se coloca como ponto central a partir do qual se irradia a compreensão do homem em suas mais diversificadas instâncias. Na modernidade, a razão ocupa o lugar da intuição, bem entendida como meio pelo qual o coração tem acesso às realidades exteriores a ele. O cérebro usurpará o status do coração.

---

[1] A interpretação a respeito da função e importância do coração não é homogênea nos gregos. Claramente há aqueles que fazem a opção por localizar a inteligência e a personalidade no coração; como há aqueles que acreditam que a inteligência e a personalidade devam ser localizadas no cérebro (essa é a tese platônica, por exemplo). Embora façamos menção a essa corrente, não nos aprofundaremos nela, visto que daremos em nossa análise mais espaço ao primeiro grupo de filósofos,

A função deste capítulo é demonstrar que, dentro dos ambientes intelectuais nos quais Pascal está inserido, o coração, tal como fora concebido ao longo da história, não tem mais espaço. Por isso, quando retoma o coração como faculdade fundante de sua filosofia, ele, sem sombra de dúvida, torna-se um ponto dissonante num ambiente que, em larga medida, é dominado pelo pensamento cartesiano, cujos fundamentos deitam raízes na razão. Não será apenas a originalidade de revisitar um conceito, mas Pascal o porá novamente em discussão, fazendo-o a partir das adequações pertinentes ao século XVII.

1.1 As primeiras representações do coração: cultura egípcia.

É comum encontrarmos na história da humanidade alguns símbolos ou analogias que se remetem às realidades mais profundas. Ao longo dos séculos, essas imagens foram criando, em parte, o grande repertório da linguagem humana. No colossal arcabouço das imagens que acompanham o homem desde sua origem, podemos perceber que algumas costumam ter um caráter mais central, em torno das quais outras imagens ou símbolos gravitam. Deste modo, voltando nossos olhos às imagens que fazem parte da representação do homem, é fácil perceber que uma das mais centrais é a do coração, em torno da qual giram outras imagens e símbolos.

Mircea Eliade[1], traçando uma arqueologia do conceito de coração, afirma que a referência a ele como centro da vida por excelência está explícita tanto nas pinturas rupestres que representam animais abatidos em cenas de caça quanto em rituais fúnebres de diversas culturas. Embora haja registro por meio das pinturas rupestres, como indicou Eliade, nossas informações sobre a importância do coração neste período são bastante escassas. As referências, contudo, mais abundantes e surpreendentes podem ser encontradas na cultura egípcia, em que as fontes são mais abundantes.

---

[1] ELIADE, Mircea. (Org.).*The encyclopedia of religion*. London: Macmillan Publishing Company, 1987. p. 234.

A cultura egípcia que floresceu no nordeste do continente africano, no terceiro milênio antes de Cristo, em virtude de seus avanços nos domínios social, técnico e científico, de alguma maneira, se tornaria o berço da humanidade. Grande parte de suas concepções permaneceu presente em outras culturas, como é o caso, por exemplo, da ideia que eles faziam do coração.

Alexandre Piankoff, em *Le 'cœur' dans les textes égyptiens depuis l'Ancien jusqu' à la fin du Nouvel Empire*[1], procede um estudo minucioso da função do coração na cultura egípcia. No seu primeiro capítulo, o mais importante para nossa tese, o autor analisa a terminologia *Ib* e *Hati* e suas diferenças, além de estudar a presença destes termos nos textos médicos, literários e religiosos[2]. De acordo com o autor, o termo *Hati* era usado em períodos pré-históricos para designar o peito. Recorrente nos textos sapienciais, ele aparece para representar o que está à frente. Durante o período histórico, em especial a partir do Antigo até o Novo Império, observa Piankoff, *Hati* é usado para representar o "coração físico"[3] dos homens ou dos animais; já nos textos médicos, o coração aparece como "centro do sistema anatômico do homem"[4].

O termo *Ib*¸ ao contrário de *Hati*, tem menos lastro físico e seu conteúdo é mais metafórico. As ocorrências que Piankff encontra apontam para a compreensão de que *Ib* aparece como coração-espírito, coração-razão. É no *Ib* que os textos egípcios centram a vida moral e a sede dos sentimentos: amor, coragem, vontade; além de ser também a sede das faculdades intelectuais do homem: sabedoria, espírito, inteligência, pensamento, memória, etc…[5]

---

[1] PIANKOFF, Alexandre. *Le cœur dans les textes égyptiens depuis l'Ancien jusqu' à la fin du Nouvel Empire.* Paris: Paul Geuthner, 1930.

[2] PIANKOFF, Alexandre. *Op. cit.* 1930. p. 128 – Table de Matières.

[3] PIANKOFF, Alexandre. *Op. cit.* 1930. p. 8-14.

[4] PIANKOFF, Alexandre. *Op. cit.* 1930. p. 14.

[5] O texto de Piankoff, resultado de sua tese de doutorado, centrara-se em analisar cinco características do coração para os egípcios: o coração como sede da inteligência e produtor de pensamento; o coração como representando o Grande-Espírito e como habitante da *Sia*. Neste caso em particular, Piankoff apresenta a ideia contida nos textos egípcios de que o coração, além de faculdade pensante, é também uma "parcela do Pensamento-Primordial", o coração participaria assim da

Embora, lembra-nos Piankoff, os dois termos frequentemente sejam empregados nos textos egípcios como sinônimos, são distintos na sua essência. É o contexto que permite determinar com exatidão o real sentido do uso deste conceito. Escrever Piankoff: "Nós acreditamos poder dizer que, em boa parte das vezes, o termo *Hati* significa coração, com uma certa preponderância do sentido físico, em outras vezes, *Ib* designa o coração com preponderância moral"[1].

Jean Doresse, no texto *La conception du coeur dans l'Égypte ancienne*, também afirma que o coração foi considerado na cultura egípcia, às vezes, como órgão anatômico dotado de uma função vital (*Haty*) e, outras vezes, como um símbolo espiritual e religioso (*Ib*). Em razão desta dupla fundação, o coração para o egípcio constitui um dos mais altos símbolos que definem a personalidade e a essência do homem[2]. O coração é, antes de tudo, de onde nascem os sentimentos. Com efeito, escreve Guy Rachet: "Se a vontade se exprime pela linguagem, é do coração que ela [a vontade] provém"[3]. De acordo com Doresse, para a civilização egípcia: "é dele [do coração] que jorram as fontes da vida"[4], ele não é apenas "órgão dos sentimentos, mas também da vontade, memória, personalidade, sabedoria e pensamento, que os egípcios não separavam dos sentimentos"[5]. É curioso que, no ritual fúnebre e mumificação dos mortos, o coração era o único órgão que, preservado, era depois recolocado no corpo, uma vez que, de acordo com o *Livro dos Mortos*, "é no coração do homem que sua vida se refugia na morte. E é nele que ela brota de novo para a vida eterna"[6]. Como centro da vida moral, as ações humanas nascem do coração e lá também se depositam,

---

"Sabedoria/Conhecimento/Inteligência primordial". O coração é habitado pelo criador. (Cf: *Op. cit.* 1930, p.80-87); em terceiro lugar, o coração como juiz do comportamento humano; em quarto, o coração como princípio autônomo e companheiro do homem, 'se minha alma e meu coração (ib) estão de acordo comigo, eu estou feliz' (cf: *Op. cit.* 1930, p. 79); por fim, o coração como faculdade ou propriedade da alma ou do espírito.

[1] PIANKOFF, Alexandre. *Op Cit.* 1930. p. 13.

[2] Cf : ZISKIND Bernard, HALIOUA Bruno. *La conception du cœur dans l'Égypte ancienne***.** M/S : médecine sciences, Volume 20, numéro 3, mars 2004, p. 367-373.

[3] RACHET Guy. *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*. Paris: Larousse, 1988. p 63.

[4] DORESSE, Jean. *Le cœur et les anciens Égyptiens.* In. Le Coeur: Études Carmelitaines. Paris: Desclée de Brouwer, 1950. p. 82.

[5] DORESSE, Jean. *Op. Cit.* 1950. p. 83.

[6] DORESSE, Jean. *Op. Cit.* 1950. p. 83.

seja para o bem seja para o mal. Desta forma, no trânsito entre a vida mortal e a eterna, é o coração humano que deve ser avaliado, pois, como escreve Doresse, é

> [...] por este coração que está nele que o homem se aproximará ou se distanciará da divindade durante sua vida terrestre. É pelo coração que ele viverá ou se condenará. É, pois, no outro mundo que se verá o desdobramento desta doutrina do coração.[1]

.

1.2 A concepção semítica do coração.

É fácil perceber, na linguagem comum e ordinária dos semitas, a importância e o uso frequente da palavra *leb* [,[לב que significa coração em hebraico. É imprescindível ressaltar que essa palavra é comum a todos os semitas, não se restringindo apenas aos hebreus. Antoine Guillaumont, no seu texto *Les sens des noms du coeur dans l'antiquité*, observa que: "a polivalência da palavra [coração] aparece nos modos de falar e denuncia maneiras diversas de pensar que não são apenas dos hebreus, mas são de fato de todos os antigos semitas e revelam uma psicologia comum nas civilizações antigas do oriente próximo"[2]. Com efeito, os assírio-babilônicos empregaram de maneira análoga *libbu* no lugar do *leb*. Os egípcios, parentes próximos dos semitas, usam *ib* como correspondente ao *leb*, como vimos nas últimas páginas. De toda forma, o que não devemos perder de vista, ao estudar o conceito de coração nos povos semitas, é que esse conceito é fruto, antes de tudo, de uma mentalidade partilhada pelas pessoas que habitam a região que hoje conhecemos como oriente próximo.[3] Por trás da palavra coração se esconde, como escrevera Guillaumont na citação acima, um conjunto de

---

[1] DORESSE, Jean. *Op. Cit.* 1950. p. 84.

[2] GUILLAUMONT, Antoine. *Le sens des noms du coeur dans l'Antiquité*. In. : AA. VV., *Le Cœur*: Études Carmelitaines Paris: Desclée de Brouwer. 1950. (pp. 41-81). p. 42.

[3] Não será nosso foco discorrer aqui longa e detalhamento acerca da relação que guardam os hebreus com os povos que os cercavam em relação ao conceito de coração. Todavia, mais informações podem ser buscadas, em especial, em dois livros sobre esse assunto. O primeiro é de Paul Dhorme, e tem por título *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien.* Un vol. in-8° de 183 p. Paris, Gabalda, 1923. O segundo texto é de Mubabinge Bilolo, *Le Créateur et la Création dans la pensée memphite et amarnienne*. Approche synoptique du Document Philosophique de Memphis et du Grand Hymne Théologique d'Echnaton, Kinshasa-Munich, 1988.

conhecimentos sobre a alma humana e sobre o homem que o comentador chama de uma psicologia.

De uma forma mais ampla,

> […] para os antigos semitas, o coração não é apenas um órgão indispensável à vida do corpo: ele é também todo centro da vida psicológica e moral, da vida interior; como ele é o mais importante dos órgãos internos, seu nome serve, em um emprego mais geral, para designar a interioridade do homem e nesse sentido ele torna-se o equivalente da palavra ברק (*qereb*), do assírio, que é a palavra própria para designar a interioridade. O paralelismo coloca em evidência a equivalência desses dois termos: 'eu coloquei minha lei no interior deles e a escrevi em seus corações' diz o profeta representando as palavras de Yahweh[1].

Esse conceito de coração serve, então, para reforçar a distinção que os antigos semitas fazem entre o interior e o exterior do homem. Encontramos essa oposição, por exemplo, quando pela boca do profeta Isaías reclama Yahweh da conduta do povo de Israel. Diz ele: "Pois que este povo se aproxima de mim e com a sua boca e com os seus lábios me honra, mas o seu coração se afasta para longe de mim e o seu temor para comigo consiste só em mandamentos de homens, em que foi instruído"[2]. Essa oposição entre a boca/lábios e o coração no fundo reflete a oposição que os semitas têm em vista entre o exterior (boca, lábios) e o interior (coração). Em outros momentos, os antigos semitas, para designar a totalidade do ser humano, usam a expressão "minha carne e meu coração"[3], que poderia ser entendido como "meu exterior e meu interior". No fundo, querem exprimir o conceito de minha alma e meu corpo, como diríamos atualmente. Se eles são opostos, conjuntamente, eles formam a totalidade do ser humano. Olhemos, contudo, com atenção. Ao dizer que o coração estabelece a distinção entre interior e exterior, não afirmamos que não haja no pensamento semita indistinção entre as realidades materiais e não materiais. Ao contrário, para os povos antigos

---

[1] GUILLAUMONT, Antoine. *Op. Cit.*, 1950 p. 42.
[2] Isaías 29, 13.
[3] Salmos 73, 26.

não são claros os limites destas duas áreas. Ficará apenas para Santo Agostinho o trabalho de depuração destes conceitos, como veremos mais à frente, ainda neste capítulo.

Estabelecida a distinção semita entre o interior e o exterior, resta-nos entender o que se encontra sob a conceito de coração para os semitas, em especial para o povo hebreu. Por isso, aprofundemo-nos no conceito bíblico de coração. Trabalharemos com mais detalhe a concepção bíblica de coração utilizando-nos do *Dictionnaire de la Bible*, editado por Fulcran Grégoire Vigouroux, no verbete *coeur*, escrito por See H. Lesêtre.

Como já salientamos atrás, de acordo com Lesêtre[1], a palavra hebraica *Lêb* (posteriormente *Lêbâb*) significa coração. Mais tarde esse termo hebraico será traduzido para o grego por *Kardia*, na versão conhecida como *Septuaginta*[2]*;* posteriormente receberá nova tradução para o latim como *Cor*, na tradução da Vulgata[3].

Considerado sob vários pontos de vista, segundo Lesêtre, o coração aparece na Bíblia, às vezes, sob outras expressões hebraicas como, por exemplo: *Kâbôd* – glória – como a parte mais nobre do homem[4]; *mê`îm* – entranhas – como a parte mais íntima do homem[5], *qéréb* – interior – como a parte mais profunda do homem[6]; *héléb* – gordura – para designar o coração pesado, sem inteligência[7]. Embora seja riquíssimo o campo semântico pelo qual a linguagem Bíblica expressa a ideia que ela faz do coração, podemos explorar ao menos três formas pelas quais o termo surge nos textos sagrados: I princípios da vida física; II sede das faculdades espirituais; III Local de ação de Deus sobre o homem.

---

[1] VIGOUROUX, Fulcran Grégoire. *Dictionnaire de la Bible*. Vol 2. Paris: Letouzey et Ané Éditeurs, 1912. verbete: coeur. p.822ss.

[2] Este era o nome dado à versão da Bíblia hebraica traduzida para o grego *koiné*, entre o terceiro e o primeiro século a.C., em Alexandria. Segundo a tradição, essa tradução recebeu esse nome de *Septuaginta* (também em alguns círculos conhecida como Versão dos Setenta) porque teria sido feita por setenta e dois rabinos e sido terminada em setenta e oito dias.

[3] Este é o nome dado à tradução latina da Bíblia feita por São Jerônimo no século IV d.C. Por muitos séculos, esta foi a única versão aceita pela Igreja católica como referência.

[4] Cf.: Salmos 16, 9; 30, 13; 57, 9; 108, 2.

[5] Cf.: Jo. 30, 27; Lm. 1, 20; Ct., 5, 4; Is., 16, 11; Sl., 40, 9.

[6] Cf.: Sl. 5,10; 49,12; 64, 7.

[7] Cf.: Sl. 17, 10.

Em primeiro lugar, o coração pode ser considerado enquanto princípio da vida física, além de sua dimensão material, ele era tomado como o princípio da vida corporal. Neste sentido, o coração é compreendido como um dos principais órgãos para que o homem viva. Assim, a qualidade da vida física está ligada, na concepção Bíblica, à qualidade deste órgão físico. A este respeito, Phillipe Sellier escreve: "o coração bíblico se encontra ligado à vida vegetativa, da qual ele é o princípio"[1]. Concebendo a palavra nesses termos, o autor do livro dos Provérbios escreve: "O coração tranquilo é vida para o corpo"[2]. Se o coração está bem, o corpo também estará; o contrário também é válido: se o corpo se encontra alimentado, o coração estará alegre. É essa ideia que encontramos quando lemos, no primeiro livro de Reis, o convite de Jezabel a seu marido, nas seguintes palavras: "Levante-se, coma, e seu coração se alegrará"[3].

Em segundo lugar, o coração pode ser considerado como sede das faculdades espirituais: seguindo a exposição de Lesêtre, vamos nos concentrar na dimensão que mais representa o coração na concepção bíblica. Para isso, façamos uma análise mais detalhada. É comum, na concepção contemporânea, tomar o coração como a sede dos sentimentos e do amor. Todavia na Bíblia o coração é tomado a partir de outras perspectivas, como: *1) sede do pensamento*: é no coração que o homem reflete e medita. Segundo os Salmos[4] e Lucas[5] é o coração quem medita; Isaías[6] apresenta o coração como a faculdade da reflexão, conceito que podemos encontrar também em Jeremias[7]. É no coração, de acordo com Jeremias[8] e Lucas[9], que nascem os pensamentos. Em tantas outras passagens o coração é considerado a sede da inteligência. Enquanto faculdade intelectual, é no coração que o homem reflete[10], descobre a

---

[1] SELLIER, Philippe. *Pascal et saint Augustin*. Paris : Colin, 1970. p. 118
[2] Prov. 14, 30.
[3] IRe. 21,7.
[4] Sl. 18, 15.
[5] Lc. 2,9.
[6] Is. 57,1
[7] Jr. 12,11
[8] Jr. 19,5
[9] Lc. 24,38.
[10] "Tremei, mas sem pecar; *refleti em vossos corações*, quando estiverdes em vossos leitos, e calai." Sl. 4, 5.

verdade e reconhece o bem e o mal[1]. Há muitas passagens na Bíblia nas quais "encontramos – escreve Sellier – expressões que fundem o coração à faculdade de conhecer do homem: os *'pensamentos do coração'*, o coração que '*medita'*, o coração é '*inteligente*[2]'etc.. É, portanto, o coração que reconhece a verdade da fé" [3]. Aos discípulos de Emaús, Cristo os chama de "coração sem inteligência"[4]. Guillaumont ressalta que é possível identificar uma tendência no pensamento semita, em especial no hebraico, de operar uma certa distinção entre as faculdades da alma, ou ao menos, "uma distinção entre a inteligência e os outros fenômenos da vida psíquica. Tende-se a atribuir um lugar próprio para a inteligência e este lugar é o coração; as emoções e os sentimentos são, então, localizados no ventre e em outras vísceras"[5]. Isso significa que, ainda de acordo com Guillaumont, para um semita o coração é antes de tudo e acima de tudo a própria inteligência. Deve-se entender a qual inteligência o hebreu antigo se refere. A inteligência do coração é essencialmente, afirma Guillaumont, uma inteligência intuitiva que, todavia, não exclui o cálculo e meditação. Escreve Guillaumont:

> É ela quem pensa, o pensamento sendo como o discurso interior; sem dúvida, sobretudo nos textos antigos, a expressão 'dizer em seu coração' equivale simplesmente a 'dizer a si mesmo', a palavra coração aqui designa apenas o interior; […] mas frequentemente 'dizer em seu coração' significa propriamente pensar[6].

É no coração, portanto, que ocorrem os pensamentos. Como sendo a sede deles, o coração não poderia deixar de ser também o lugar onde se recebe aquilo que os alimenta: a memória.

Em outras passagens da Bíblia, o coração é: *2) sede da sabedoria*. Biblicamente, a sabedoria é um dom dado por Deus à inteligência. É no coração humano, lugar onde nascem suas escolhas, que Deus coloca a sabedoria. Lemos no livro dos Provérbios: "[1]Meu filho, se

---

[1] "Criou [Deus] neles [homem e mulher] a ciência do espírito, encheu-lhes o coração de sabedoria, e mostrou-lhes o bem e o mal" Eclo 17,6.

[2] "[…] vou satisfazer o teu desejo; dou-te um coração tão sábio e inteligente, como nunca houve outro igual antes de ti e nem haverá depois de ti" I Re 3,12.

[3] SELLIER Philippe. *Op. Cit.*, 1970. p. 118.

[4] Lc. 24,25.

[5] GUILLAUMONT, Antoine. *Op. Cit.*, 1950 p. 45.

[6] GUILLAUMONT, Antoine. *Op. Cit.*, 1950 p. 45.

você aceitar as minhas palavras e conservar os meus preceitos, [2]dando ouvidos à sabedoria e inclinando o coração para o entendimento; [...] [10] Porque a sabedoria virá ao seu coração”[1].

Além de sede do pensamento e da sabedoria, também, na linguagem bíblica, o coração é: *3) sede da memória*. É no coração que o homem retém aquilo que a inteligência aprende. Lemos nos Provérbios: “[os preceitos de Deus] nunca os perca de vista e guarde-os em seu coração”[2]. É no coração que Deus inscreve seu preceito para que o homem não o esqueça. Ainda lemos no livro dos Provérbios “que o amor e a fidelidade não abandonem você. Amarre-os ao redor do seu pescoço e escreva-os na tábua do seu coração”[3]. Em Deuteronômio a formulação é mais clara ainda, quando diz “Os mandamentos que hoje te dou serão gravados no teu coração”[4].

A bíblia também vê o coração como: *4) sede da vontade*. O coração é o agir, é o princípio da ação. O homem faz aquilo que está no seu coração. Assim, na concepção bíblica, a vontade é dar o seu coração à ação, como escreve Isaías: “Mas ela não tinha essa intenção, e seu coração não se apegou a esse plano [...]”[5]; continua Isaías “Pois chegou o dia da vingança que estava no meu coração [...]”[6]. Se o coração é a sede da vontade, ter domínio sobre o coração é ter domínio sobre a vontade. Assim, o sábio é aquele que, por ter domínio sobre ele, tem domínio sobre sua vontade, o que significa que “o sábio se orienta bem, mas o insensato se desvia”[7]. O coração, entendido como vontade, torna-se grande todas as vezes que dirige a Deus suas preces. Todavia, sendo a vontade livre, ela pode se deixar levar pela tentação e resistir às ordens de Deus. Nestes casos, a Bíblia usa a imagem do coração duro; outras vezes o texto sagrado compara-o a uma pedra – um coração de pedra –, ou ainda, a um coração de diamante. No livro de Jó encontramos: “Os músculos do seu coração são compactos, são

---

[1] Prov, 2, 5.
[2] Prov, 4, 21.
[3] Prov, 33, 3.
[4] Deut 6, 6
[5] Is, 10, 7.
[6] Is, 63,4.
[7] Ecle, 10, 2.

sólidos e imóveis. Seu coração é duro como rocha e sólido como pedra de moinho”[1]. Mudar o coração de pedra para carne, na linguagem bíblica, é voltar a vontade a Deus. Por fim, enquanto sede das atividades volitivas, é o coração que define o princípio de toda ação. Na Bíblia, conforme Sellier, é do coração que nascem os desejos bons ou maus, ou a “inclinação do coração”. De acordo com o comentador, “todas as paixões, os sentimentos, que agem no homem têm sua fonte no coração”[2]. Deste modo, o coração também representa a consciência moral: uma vez que conhece o bem e o mal, ele pode querer evitar o mal e praticar o bem.

Ainda como sede das faculdades espirituais, encontramos o coração entendido como: *5) sede das paixões e dos sentimentos*. É no coração que nascem o orgulho, a discórdia, a ganância, o ódio, o pranto. É nele que também nascem os bons sentimentos como o amor, a coragem, a alegria e a felicidade que fazem o homem reviver. O coração pode desejar aquilo que é bom e permitido. Nestes casos, assim expressam os Salmos: “Que [Deus] lhe dê tudo o que seu coração deseja e realize todos os seus projetos!”[3]. Ao contrário, sob a influência da concupiscência, os desejos do coração podem ser maus, “que o coração – está escrito em Provérbios – não cobice a beleza dela, nem se deixe prender por seus olhares”[4]. Aqueles corações que se abandonam aos desejos são chamados, na linguagem bíblica, de ‘incircuncisos’. De maneira oposta, a circuncisão do coração, ou seja, a luta contra a concupiscência, é um dever de todos os crentes.

O homem deve se aplicar a Deus de ‘todo o seu coração’. Essa expressão, muito frequente na bíblia, significa que o homem por inteiro deve amar a Deus, buscá-lo, se converter e crer. Essa maneira de expressão bíblica significa que o homem deve aplicar-se a Deus com todas as faculdades da alma que estão reunidas sob a palavra coração; como vimos: a inteligência, a reflexão, a vontade, as paixões e a consciência moral.

Por fim, em terceiro lugar, o coração pode ser considerado o local da ação de Deus sobre o homem: conforme está escrito nos Salmos, 32,15, “ele [Deus] formou o coração de

---

[1] Jó, 41, 15-16.
[2] SELLIER, Philippe. *Op. Cit.*, 1970. p. 119.
[3] Sl, 19, 5.
[4] Prov, 6, 25.

cada um, e discerne todos os seus atos". Deus criou o coração de cada homem e, segundo as sagradas escrituras, o vê, o conhece, o sonda e o prova. Deus tem o coração humano, segundo Provérbios[1], em suas mãos; por isso, pode incliná-lo aos seus preceitos e dirigi-lo em seus caminhos. A ação de Deus no coração humano se dá através da graça. No sentido místico e religioso, é pelo coração que Deus forma, instrui e fala com cada homem.

Ao entendermos o coração como sede das faculdades espirituais, podemos perceber que "[…] nas Sagradas Escrituras, o coração é como o centro de todo homem, o princípio interno que faz a unidade concreta do homem e de onde partem suas atividades dinâmicas e sua determinação moral"[2]. Segundo Sellier, "o coração representa o dinamismo interior da pessoa na multiplicidade de seus atos, sem que seja possível estabelecer uma separação clara entre o corporal e o espiritual, nem entre as faculdades"[3]. O que é fundamental neste momento, segundo Jeanne Russier[4], é o fato de que o coração é o aspecto mais profundo do ser, é aquilo que de mais íntimo e essencial a pessoa possui[5]. Centro metafísico e cognitivo, ele integra todas as faculdades do ser humano. Irradiante e tudo penetrando, o coração se esconde em sua própria e misteriosa profundeza.

Segundo as notas explicativas da *Bíblia de Jerusalém*, o coração é o local onde nascem pensamentos e sentimentos, palavras, decisões e ações. Deus, e apenas Ele, conhece profundamente o coração humano[6]. Por isso, o coração representa o homem todo: segundo Guillaumont, "[ele] contém, então, os elementos constitutivos daquilo que chamamos a pessoa mesma"[7]. As palavras do teólogo Ferdinand Prat, em seu livro *La théologie de saint Paul*, definem sinteticamente o que estamos a expor; diz ele:

> O coração é para ele [São Paulo], como para os autores do Antigo Testamento, o centro de toda vida sensível, intelectual e moral, a sede

---

[1] Prov 21, 1-2
[2] VIGOUROUX, Fulcran Grégoire. *Dictionnaire de la Bible.*1912. p. 825.
[3] SELLIER Philippe. *Op. Cit.,* 1970. p. 120.
[4] RUSSIER, Jeanne. *La foi selon Pascal:*Tradition et originalité dans la théorie pascalienne de la foi. Paris: P.U.F, 1949. p. 153.
[5] Cf: RUSSIER, Jeanne *Op. Cit.*1949. p. 155-157.
[6] Cf: 1Sm 16,7; Sl 17,3; 44,22; Jr 11,20+
[7] GUILLAUMONT, Antoine. *Op. Cit.,*1950. p. 48.

> universal dos afetos e paixões, das lembranças e do remorso, da alegria e da tristeza, das resoluções santas e dos desejos perversos, o canal da presença do Espírito Santo. O santuário da consciência onde estão gravados os caracteres indeléveis das leis naturais, onde ninguém penetra, exceto os olhos de Deus […] O coração é a medida do homem, o coração é o homem mesmo[1].

De todas essas formas de compreender o coração na mentalidade semita, em especial no pensamento hebraico, destaca-se, na leitura de Guillaumont, que o coração deve ser entendido como a sede da vida sensível, da vida afetiva e da vida intelectual. Nesses dois últimos casos, seria equivalente a dizer: a vida do espírito. De uma indistinção entre os limites corporais e os espirituais, de acordo com Sellier[2], o pensamento hebraico caminha para uma clara distinção entre esses domínios, chegando mesmo, próximo da era cristã, em especial com São João, a associar o coração à vida intelectual, à consciência moral e à vida religiosa, afirma Guillaumont[3]. Em resumo, a psicologia dos semitas é, podemos dizer, de caracteres materialistas: eles designam os fatos da vida psíquica pelo organismo que eles consideram importante ou pelos efeitos que produzem por esse órgão; e esse órgão é, principalmente, o coração, que é assim a sede às vezes das emoções, às vezes, dos sentimentos, mas sempre da inteligência e do pensamento, da vida moral e religiosa.

1.3 A concepção grega do coração.

Reencontramos no grego antigo, a mesma indistinção entre a dimensão física e as realidades psíquicas que vimos nos semitas. Analisemos melhor essa afirmação.

---

[1] PRAT, Ferdinand, S.J. *La Theologie de saint Paul.* Paris: Beauchesne, 1923. p. 54.
[2] SELLIER, Philippe. *Op. Cit.,* 1970. p. 120
[3] GUILLAUMONT, Antoine. *Op. Cit.,* 1950 p. 48-50

Em Homero e Hesíodo – como também nos autores trágicos – o coração é usado para representar uma ampla gama de sentimentos e emoções, além das atividades intelectuais[1]. Escreve Guillaumont:

> […] é o coração assim nomeado que relaciona voluntariamente os fatos da vida da alma; é ele que experimenta as emoções e os sentimentos de felicidade, de tristeza, de dor, de desejo, de cólera; ele é a sede da valentia e da coragem[2]; não é apenas ele que ama, mas ainda é ele que imagina e reflete. Especialmente como sede do pensamento, mas também das emoções e sentimentos, o coração é mais frequentemente designado pela palavra *φρήν*[3], muitas vezes empregada no plural *φρένες*, que é propriamente o nome da membrana que envolva o coração, o pericárdio; na língua clássica, esse termo permanece como um dos nomes mais correntes da inteligência ou do espírito[...][4]

Outros termos são usados no grego antigo para designar os fenômenos psíquicos, como por exemplo a palavra *ἦτορ*, que significa pulmão, porém, de maneira figurativa, é usada no sentido de coração. A mesma metonímia ocorre com as palavras *στῆθος* e *στέρνον,* que podem ser traduzidas por peito, mas adquirem o sentido figurativo do coração. Novamente a lógica se repete no latim quando *pectus*, peito ou tórax, é usado metaforicamente no lugar de *cor*, *cordis*, coração.

Todavia, de acordo com Guillaumont[5], é a palavra grega *θυμός*[6] que mais se aproxima do sentido da palavra hebraica *leb*. Em seu sentido restrito, a palavra *θυμός*

---

[1] É possível, a partir de Guillaumont, fazer mapeamento do uso do termo nas obras clássicas. Cf: o coração enquanto sede das emoções e dos sentimentos: *Odisseia* de Homero: VII, 309, IX 480 (cólera); XX, 18 (paciência), I, 341; IX 459 (dor); XII, 270, (inquietude); *Os trabalhos e os dias* de Hesíodo: 451, (aflição e inquietude); *Alceste* de Eurípedes: 1067, (Aflição); *Ajax* de Sófocles: 686; *Odisseia*, XV, 339 (desejo); X, 67, XVII, 489 (tristeza e alegria). O coração como sede da coragem: *Odisseia* IV, 270 e 293; V 454; *Alceste*, 837. O coração como sede do pensamento: *Odisseia* IV, 427 e 572; V 398.

[2] Cf: SOFOCLES, *Antígona.* 88.

[3] Esta palavra grega pode ser traduzida por 'alma' ou, em alguns casos, por 'mente'.

[4] GUILLAUMONT, Antoine. *Op. Cit.*, 1950 p. 52.

[5] GUILLAUMONT, Antoine. *Op. Cit.*, 1950 p. 52.

[6] Esse termo grego, *thymós*, cumpre uma ampla grama de sentimentos: a rigor pode ser traduzido por raiva ou/e cólera. Mas também tem sentidos como coragem, ousadia, alma ou mesmo coração.

representa a respiração contida no peito. É dessa respiração que derivavam, na visão grega antiga, todos os movimentos interiores que fazem o homem experimentar os sentimentos: felicidade, desejo, alegria, coragem e, principalmente, a cólera. Como essa respiração, inscrita sobre o termo *θυμός,* podemos compreender também o pensamento, o conhecimento, a reflexão e a memória. Por sua vasta riqueza no grego antigo, *θυμός* é ora substituído por *καρδιά*, coração físico, ora, mais frequentemente, por *φρήν*, mente.

Por volta dos séculos VI e V a.C, na língua grega[1], *καρδιά* cai em desuso e *θυμός* passa a ter sua aplicação mais restrita. Começa a figurar nos textos a palavra *νοῦς,* no lugar de *φρήν*, para representar a mente e/ou espírito. A polissemia que encontramos nos termos na língua grega para representar o sentido que os hebreus deram à palavra *leb* é muito grande. Esse problema só será enfrentado com o advento do espírito filosófico, que na sua essência é a busca de discriminação, análise e distinção. O espírito filosófico tenderá a unificar os termos e, como resultado, conseguirá uma maior precisão nos conceitos.

Todo o esforço entre os filósofos será o de localizar o princípio que Platão chamou de λογιστικόν, princípio racional da alma, e que os filósofos chamaram também de ἡγεμονικόν, princípio diretor. Por esse princípio racional ou diretor da alma, deve-se entender

---

[1] É interessante observar a perda de sentido de *καρδιά*, pois seu paralelo latino, *cor*, se manteve na língua por mais tempo. Nela é facilmente encontrado o uso de *cor* como a sede da memória, donde deriva, por exemplo, a palavra re*cor*dar. Nos poetas, o uso de *cor*, com a variante *pectus* (peito) é reafirmada. Para Virgílio, *cor* é a sede das tormentas do amor. Escreve ele na *Eneida* (IV, 330-336): "Obediente ao mandado de Javé tinha ele no solo fixos os olhos e a custo a emoção no imo peito guardava — Jamais negaria tantos favores, Senhora, e outros muitos de que me recordas; nem nunca a imagem de Elisa sairá do meu peito, por quanto tempo consciência tiver de mim mesmo e com vida eu mover-me". Para Virgílio, *cor* também é a sede da dor: "Assim falou, oprimido de tantos cuidados; na fronte luze a esperança; no peito concentra-se dor indizível" (I, 210-211). Lucrécio compreende o *cor* como o lugar das emoções e sentimentos. No *A natureza das coisas*, ele, ao fazer um louvor à Natureza, em sua totalidade, escreve: "Todos os corações por ti se acendem/Do doce amor na irresistível flama" (*De rerum natura*, I, 13) ou ainda quando escreve: "Da morte o medo é tal que a alguns inspira/Tanto ódio contra a vida e luz etherea/Que no insofrido peito a morte entranham/ Olvidaram-se que essas anciãs vinham? D'esse temor; que era ele o que furioso/ Vexa a inocência, as amizades quebra/ E que a piedade aos corações arranca/ Tem sucedido aos infelizes homens" (III, 110-120).

a mesma ideia que Platão usa, em analogia, no *Fedro*, a respeito do cocheiro que conduz a carruagem, conhecida como parábola ou mito da biga. Assim escreve Platão:

> O que se move a si mesmo não pode ser outra coisa senão a alma, de onde se segue necessariamente que a alma é simultaneamente incriada e imortal. No que respeita à imortalidade da alma basta o que dissemos. Quanto à natureza, é necessário explicá-la da seguinte forma: Caracterizá-la daria ensejo a um longo e divino discurso, mas como se trata apenas de oferecer uma breve imagem, bastará um discurso humano de menores proporções, e nessa medida tentaremos falar: a alma pode comprar-se a não sei que força ativa e natural que unisse um carro a uma parelha de cavalos alados conduzidos por um cocheiro. Os cavalos dos deuses são de boa raça. Mas os dos outros seres são mestiços. Quanto a nós somos os cocheiros de uma atrelagem puxada por dois cavalos, sendo um belo e bom, de boa raça, e sendo o outro perecimento o contrário, de natureza oposta. Donde provém a dificuldade que há em conduzirmos o nosso próprio carro[1].

A discussão de onde se localiza essa 'força ativa e natural' que une o cocheiro ao carro, que é o princípio que conduz, será motivo de muita contenda entre filósofos e os médicos da Grécia Antiga. Infelizmente, para não fugir ao nosso tema, não nos aprofundaremos nas discussões a este respeito. Apresentaremos, contudo, o texto de Teodoreto de Cirro que, no século V[2], fez uma síntese das teorias a respeito de onde se encontrava esse princípio condutor da alma e seguiremos analisando a corrente que inscreve esse princípio no coração. Escreve Teodoreto:

> Hipócrates, Demócrito e Platão [dizem] que ele está no cérebro; Estratão [de Lâmpsaco, diz que está] entre as sobrancelhas; Erasístrato, o médico, [afirma que está] em torno da membrana do cérebro, que chamava do *cervelet*; Herófilo [sustenta que está] no ventrículo do cérebro; Parmênides e Epicuro em todo os tórax; Empédocles, Aristóteles e os estóicos lhe dá por sede o coração.[3]

---

[1] PLATÃO. *Fedro ou Da beleza.* Guimarães Editores: Lisboa, 2000. p. 58. (Seções 246a-b)

[2] Teodoreto de Cirro *Guérison des maladies grecques*, V, dans la Patrologie Graeca, de Migne, t. 83, p. 932

[3] GUILLAUMONT, Antoine. *Op. Cit.*, 1950 p. 54.

Cícero, no seu texto *Tusculanas*, primeiro tomo, ao tratar da morte, nas partes 18 a 22, discutirá a natureza e a localização da alma. Fazendo, como fizera Teodoreto, um recenseamento das opiniões dos filósofos acerca desta questão, ele escreve:

> […] para alguns – diz Cícero – o *animus* [a alma] está no coração, de onde se pode derivar os termos *excordes* [insensato] *vercordes* [tolo] e *concordes* [estar de acordo]; outros filósofos construíram teorias mais sutis: Empédocles, afirma Cicero, é da opinião que o *animus* está no sangue que penetra o coração; outros pensam que o *principatus animi* é uma certa parte do cérebro; outros não querem que o *animus* esteja no coração ou em qualquer parte do cérebro, mas creem que o *animus* tem apenas sua sede seja no coração seja no cérebro[1].

1.3.1 Empédocles de Agrigento: coração produz o pensamento.

O primeiro a dar uma contribuição pontual no sentido de estabelecer as razões pelas quais o pensamento encontra-se no coração ou, dito de outra forma, que o coração é a sede do pensamento, dentre outras coisas, foi Empédocles de Agrigento. No século V a. C., na Sicília, Empédocles conciliou suas reflexões filosóficas às suas pesquisas em medicina[2]. O filósofo inicia seus estudos centrando-se na natureza das sensações. Tomando por base o fato de que o corpo humano está repleto de poros, ele oferece um modelo, ainda rudimentar, para explicar a dinâmica dos sentidos. Teofrasto, no *De sensus*, nos oferece um resumo da teoria de Empédocles a este respeito, quando escreve:

> Empédocles fala de igual modo de todos os sentidos e diz que a percepção se deve às ‘emanações’ que se introduzem na passagem de cada um dos sentidos. E é por isso que um não pode julgar os objetos de outro, pois as passagens de alguns deles são excessivamente largas e as de outros excessivamente estreitas para o objeto sensível, de

---

[1] Cf.: GUILLAUMONT, Antoine. *Op. Cit.*, 1950 p. 54-55.

[2] Seu papel na medicina é de tamanha relevância que é considerado o fundador da escola médica italiana, conforme escreve John Burnet: “Empédocles de Agrigento foi o fundador da escola de medicina italiana, a qual se encontrava no mesmo nível das escolas de Cós e Cnidos”. A escola de Empédocles se estendeu até depois da época Platônica, durando cerca de cinco séculos. Cf. BURNET, John. *O Despertar da filosofia grega*. Tradução de Mauro Gama. São Paulo: Editora Siciliano, 1994. p. 162.

> modo que o último ora mantém seu curso do começo ao fim sem fazer contato, ora não pode absolutamente entrar [1].

O que jaz por detrás da defesa dos sentidos é a ideia de que através poros o homem tem acesso ao mundo e pode, a partir desse acesso, produzir conhecimento. Os sentidos captam o mundo, para Empédocles. É, portanto, possível para o homem captar as emanações dos distintos objetos graças aos poros dos sentidos[2].

Esta teoria das sensações de Empédocles é a base para suas ideias mais elevadas, tais como aquelas sobre a relação entre as sensações e a respiração, teoria trabalhada no famoso fragmento 100. Sendo comentado por Aristóteles, no *Da respiração*, a teoria acerca da respiração é exposta nas seguintes palavras:

> Assim todas as coisas inspiram e expiram. Todos são providos de canais de carne, pobres de sangue, sobre toda a superfície do corpo; e, em suas extremidades, a superfície extrema da pele é perfurada por muitos poros, de modo a reterem o sangue, permitindo contudo a livre passagem de ar. E quando o fino sangue se afasta (dos poros), penetra

---

[1] BURNET, John. *Op. cit.*, 1994. p.200
A interpretação empedocleniana é vista no *Menon* de Platão, quando lemos:
Sócrates: Não é verdade que falais de certas emanações dos seres, segundo [a teoria de] Empédocles?
Mênon: Certamente.
Sócrates: E também de poros, para os quais e através dos quais correm as emanações?
Mênon: Perfeitamente.
Sócrates: E, dentre as emanações, [não dizeis que] algumas se adaptam a alguns dos poros, enquanto outras são menores ou maiores?
Mênon: É assim.
Sócrates: E há também, não é?, algo a que dás o nome de visão.
Mênon: Há.
Sócrates: A partir disso tudo então, "atende ao que digo", [como] diz Píndaro. A cor é pois uma emanação de figuras de dimensão proporcionadas à visão e [assim] perceptível.
Mênon: Parece-me, Sócrates, teres dado, com esta, uma excelente resposta.
Sócrates: É que talvez tenha sido dada da maneira que te é habitual; e ao mesmo tempo, creio, percebes que serias capaz de, a partir dela, dizer também o que é o som, bem como o odor e muitas outras dentre as coisas deste tipo.
Mênon: Decididamente.
Cf: PLATÃO. *Mênon.* Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Editora da PUC-Rio / Edições Loyola, 2001. pp. 36-37 (72 c-e).

[2] BARNES, J. *Filósofos pré-socráticos***.** Tradução de Júlio Fischer. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1997. p. 211.

> neles impetuosamente o ar, para deles ser expirado novamente quando o sangue retorna; assim como quando uma menina brinca com uma clepsidra de brilhante cobre: enquanto conservar sua graciosa mão sobre a boca (da clepsidra) e mergulhá-la no macio corpo da água prateada, não entrará água no vasilhame, pois o peso do ar comprimido contra os estreitos orifícios o impedirá, até que (a moça) liberte a corrente de ar comprimida; então, deixa o ar um espaço vazio, que é ocupado em igual medida pela água. Assim também, quando a água encher por completo o corpo (da vasilha) de cobre, enquanto o pescoço e a boca permanecem bem fechados pela pele humana, - o ar exterior, que procura entrar, reprime a água, pela pressão em sua superfície, junto à entrada da boca, que deixa ouvir um som borbulhante, até que (a moça) retire a sua mão; então, ao contrário do que acontecia antes, o ar se precipita ao interior, e um volume correspondente de água escapa para lhe fazer lugar. Da mesma forma o tênue sangue, que percorre as veias, refluindo para o interior, precipita abundantemente a corrente de ar; mas quando, ao contrário, o sangue retorna, o ar é expirado em correspondente quantidade. [1]

A engenhosa argumentação pensada por Empédocles para dar conta de explicar a respiração prediz uma série de leis físicas que séculos mais tarde viriam a ser plasmadas em fórmulas e no método de experimentação dos modernos[2]. Não é nosso trabalho aqui fazer a

---

[1] BORNHEIM, G.A. *Os Filósofos Pré-socráticos*. 13ª. Ed. São Paulo: Editora Cultrix, 1999. p 77

[2] Não é o escopo de nosso trabalho discutir as teses levantadas pela citação, embora não seja possível furtar-se e silenciar diante das discussões que delas são decorrentes. O uso que Empédocles faz de um instrumento de sua época, a *Clepsidra* (clepsidra era um relógio antigo, de origem egípcia, que media o tempo pelo escoamento de água num recipiente graduado), e a partir dela sustentar sua argumentação, permite a John Burnet, em seu texto, *O despertar da filosofia grega*, e mais especificamente no segundo capítulo deste livro, sustentar que, entre os pré-socráticos, havia uma ligação entre experimento e reflexão, adiantando assim em, pelo menos, um milênio aquilo que encontramos na filosofia moderna: uma filosofia e/ou ciência de base empírica. Burnet escreve que: "Se pudemos apontar os casos em que indiscutivelmente se usou o método da experimentação e da observação, é legítimo supormos que outros houve dos quais nada sabemos por não terem interessado aos compiladores de quem estamos dependentes". Cf: BURNET, J. *O Despertar da filosofia grega.* Tradução de Mauro Gama. São Paulo: Editora Siciliano, 1994. p. 5. As teses de Burnet não passaram sem críticas. Francis Macdonald Cornford dirigiu-lhe pontuais críticas, reforçando a ideia de que a filosofia de Empédocles carece de qualquer experimentação. Lemos em seu *Principium sapientiae: as origens do pensamento filosófico grego*: "Ora, esta teoria [dos poros] podia ter sido posta à prova por qualquer pessoa que se sentasse em uma banheira, com água até o pescoço, e verificasse se havia bolhas de ar a passar através da água para dentro do peito, ou deste para fora, quando respirava. Por que razão ninguém procedeu a esta simples experiência antes de afirmar dogmaticamente que é assim que respiramos? Parece certo que ninguém o fez, nem para

análise destes aspectos, mas salientar que é em razão dos poros e por causa do movimento do sangue que ora se afasta, ora se aproxima deles é que ocorre a respiração. Ao entrar o ar do exterior nos corpos, que são naturalmente quentes pelo calor interno, o ar frio se aquece. Aquecido, o ar é expelido. Novamente o ar frio do exterior é inspirado pelos poros e, aquecido, mais uma vez expelido[1]. É esse movimento cíclico perene que mantém o homem – e todos os seres – vivo.

Da teoria da respiração, chagamos à circulação do sangue[2]. O sangue, trazendo ar do exterior, aquece-o ao passar pelo coração. Nesse sistema, temos então três termos fundamentais: ar, sangue, coração. É essa tríade que mantém a vida, aos olhos de Empédocles. Como fonte da vida, o sangue, passando pelo coração, produz o pensamento. Essa ideia é defendida pelo agrigento, no fragmento 105, ao escrever: "Nutre-se o coração na corrente sanguínea, ali onde está sediado o que é superior, e que pelos homens é denominado pensamento. Pois nos homens o pensamento é o sangue que rodeia o coração". O coração é a

---

provar, nem para refutar a doutrina". Cf: CORNFORD, F. M. *Principium sapientiae: as origens do pensamento filosófico grego*. Tradução de Maria Manuela Rocheta dos Santos. 3a ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989. p. 9.

[1] A teoria de Empédocles ganhou espaço e chegou a ser considerada por Platão. As mesmas explicações empedocleanas podemos ler no *Timeu* de Platão: "Voltemos a considerar o fenômeno da respiração, para estudar as causas que o deixaram como presentemente se encontra. É o seguinte: Uma vez que não há nada vazio, em que possa penetrar algum corpo em movimento, e que o ar respirado nos vem de fora, é evidente para todos que esse ar não entra no vazio, mas expulsa de seu lugar o ar circunjacente. Por sua vez, o ar assim impelido empurra seu vizinho, e como consequência dessa necessidade forçosa, todo o ar se desloca em círculo até atingir de novo o ponto de onde se inicia a respiração, aí penetra e ocupa o lugar deixado pelo ar expirado, o que ocorre simultaneamente à maneira do movimento de uma roda, visto não haver vazio em parte alguma. Consequentemente, sempre que o peito e o pulmão jogam para fora o ar, enchem-se com ar que envolve o corpo, o qual passa através das carnes porosas, em seu movimento rotativo; e o oposto: quando esse ar é rejeitado e atravessa o corpo, empurra para o interior do corpo o ar inspirado pelas passagens da boca e das narinas" PLATÃO. *Timeu*., p. 98 (79 b-c).

[2] Naturalmente que já havia alguns estudos anteriores a Empédocles a respeito da circulação do sangue pelo corpo humano. Um dos primeiros as fazer anotações a esse respeito foi Alcmeon de Croton. De acordo com Harris, no livro *The heart and the vascular system in ancient Greeck medicine: from Alcmeon to Galen*, Alcmeon foi o primeiro a fazer anotações acerca da função vascular. Contudo, especulava que a sede do pensamento não residia no coração, mas no cérebro. Fez essas especulações depois de dissecar cadáveres e encontrar terminações nervosas ligadas ao cérebro. Principalmente dissecando os olhos humanos, viu que eles tinham uma ligação direta com o cérebro e não passavam pelo coração. Cf: HARRIS, C.R.S. *The heart and the vascular system in ancient Greeck medicine*: From Alcmeon to Galen. Londres. Oxford at Clarendo Press. 1973.

sede do que há de mais superior no homem, o pensamento. Todavia, levadas ao limite, das ideias de Empédocles, é possível pensar numa inteligência ou num pensamento mais amplo e irrestrito. Com efeito, é o que vemos no fragmento 110: "[…] pois todas as coisas têm inteligência e participação no pensamento". A respeito do sentido de 'todas as coisas', Empédocles é claro ao dizer, ainda no fragmento 110: "Todos os seres são dotados de razão, não só os animais, mas também as plantas".

1.3.2 Filistão de Locros: coração sede do pensamento.

A medicina nascente da antiguidade grega é embebida de ideias que advêm do campo da filosofia. Hipócrates, utilizando-se de ferramentas do campo filosófico, opera o abandono do misticismo mágico-religioso e, com isso, consegue dar à medicina o status de ciência[1]. Ao lado da doutrina acerca da materialidade do homem, o pai da medicina aceita uma natureza imaterial do ser humano[2]. Ao corpo físico unir-se-ia uma substância imaterial, que regula todas as funções fisiológicas do organismo. Notemos que a medicina nascente grega acreditava na substância imaterial superior, ora denominada *psyché*, ora por *thymós* e até mesmo *nous* … Essa entidade superior é responsável pelas emoções, inteligência. Em suma, ela é a essência do homem.

Essa concepção dual do homem ficou conhecida na história como vitalismo e perdurará até o século XIX, como muitas variantes. Todavia, a questão do coração não é citada por Hipócrates; no máximo, encontramos em seu tratado de *Anatomia* a seguinte referência: "No meio do pulmão está fixo o coração, mais redondo que em qualquer outro animal. O coração se liga ao fígado por muitos tubos e, com estes tubos, uma veia chamada grande, pela qual todo o corpo é alimentado"[3]. Sublinha Marie-Paule Duminil que "o coração

---

[1] Ele cria um corpo doutrinário, descreve um método de proceder nos exames, além de oferecer uma classificação e prognósticos de doenças.

[2] Cf: TEIXEIRA, M. Z. *A natureza imaterial do homem*: *estudo comparativo do vitalismo homeopático com as principais concepções médicas e filosóficas*. São Paulo: Editorial Petrus Ltda., 2000. p. 15-57.

[3] *Œuvres Complètes d'Hippocrate* par E. Littré 10 vol. Paris. J.B Baillière 1839-1861 tomo VIII p. 539. Original "*Dans le milieu du poumon est fixé le cœur, plus rond qu'en aucun autre animal. Du*

demorou muito tempo para aparecer na *Coleção Hipocrática* como o centro do sistema de vasos e a situação só é plenamente reconhecida no tratado *O Coração*"[1]

Coube ao médico siciliano Filistão de Locros, com o tratado *Περί καρδίης* ou *Do coração,*[2] localizar no corpo a sede dessa essência imaterial do homem, que ele chamará de pensamento. Esse curto tratado sobre o coração se encontra hoje acrescentado ao *Corpus hippocraticum*[3]. Por alguma razão, ao que parece, na primeira versão do *Corpus hippocraticum,* o tratado *Do coração* não figurava entre suas obras. Sabemos disso porque, na vastíssima obra de Cláudio Galeno, médico e filósofo do século III d.C – e principalmente na sua obra *Comentários a Hipócrates* – são raríssimas as vezes que ele menciona o nome de Filistão e nunca alude a um tratado específico sobre o coração. No artigo *Une anatomie antique du cœur humain. Philistion de Locres et le Timée de Platon*, publicado em 1944, Bidez e Leboucq passam a conjecturar então que "as obras de Filistão estavam perdidas e não foram conhecidas senão por algumas pequenas citações do autor"[4]. Embora não seja nossa intenção entrar aqui na polêmica de sua autoria, o fato é que esse pequeno tratado, de apenas 12 parágrafos, dá uma descrição anatômica e funcional do coração muito superior a todos os registros de sua época. Porém, quando o autor oferece uma interpretação deste órgão para as funções psíquicas, encontramos implícita a ideia presente da sua época de que o coração é a sede do pensamento. Vejamos a posição de Bidez e Leboucq, que acerca disso escrevem:

---

cœur se rendent au foie beaucoup de tuyaux, et, avec ces tuyaux, une veine appelée grande, par laquelle le corps entier est nourri".

[1] DUMINIL, Marie-Paule. *Le sang, les vaisseaux, le cœur dans la Collection hippocratique***.** Paris, Les Belles Lettres, 1983. Vol 1. p. 295 (Collection D'Études Anciennes)

[2] Tomamos como certo que a autoria do tratado *Do coração* seja de Filistão, adotando como base a argumentação feita por Joseph Bidez G. Leboucq, no artigo *Une anatomie antique du coeur humain: Philistion de Locres et le "Timée" de Platon*, publicado In: Revue des Études Grecques, tome 57, fascicule 269-273,1944. pp. 7-40. Nesse artigo, Leboucq discute todas as teses contrárias à da autoria de Filistão acerca do tratado, e defende a ideia segundo a qual é bastante razoável que seu autor seja Filistão. Antes de Leboucp, o filólogo e médico Max Wellmann, do começo do século XX, já havia defendido a tese de que é altamente provável que o autor de *De Coeur* seja Filistão. Cf: WELLMANN, Max. *Die Fragmente der sikelischen Aerzte Akron*: Philistion und des Diokles von Karystos. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1901. p. 97-107.

[3] Conjunto de 70 obras, das quais algumas são consideradas escritas por Hipócrates, outras apenas atribuídas a ele.

[4] BIDEZ, Joseph; LEBOUCQ, G. *Une anatomie antique du cœur humain* : Philistion de Locres et le Timée de Platon. Revue des Études Grecques, tome 57, fascicule 269-273,1944. p.14.

> […] em algumas páginas essa pequena obra descreve a anatomia do coração com uma precisão que não é apenas inigualável em nenhum outro tratado hipocrático, mas nem se encontrará senão um século mais tarde com Herófilo e Erasístrato. O método de trabalho e a engenhosidade de aplicar o espírito na observação revelam nesse autor os dons de um excelente pesquisador de laboratório. De outra parte, quando se trata de ele interpretar as descobertas morfológicas e colocá-las no terreno da psicologia, esse autor não consegue superar as crenças de seu tempo.

O espírito de sua época pode ser encontrado plasmado nas linhas de seu tratado, ao escrever: "pois é no ventrículo esquerdo [do coração] que reside a inteligência do homem, assim como o princípio de toda a alma"[1]. O motivo que levou Filistão ser tão preciso a respeito de onde se localiza a inteligência do homem se deve ao fato de ele ter, no sexto parágrafo, adiantado a especificidade deste local, escrevendo:

> [...] os dois ventrículos são ásperos na parte interior e, um pouco corroído, o esquerdo é maior do que o direito, pois o fogo inato não está no ventrículo direito; não é então surpresa que o esquerdo seja mais áspero, uma vez que está pleno do fogo *intempéré.* Esta é a razão pela qual tem uma textura firme que o protege contra a intensidade do calor[2].

Para Filistão, na materialidade do coração, encontra-se a imaterialidade do homem, definido por sua inteligência.

A contradição aparente deste tratado ocorre pelo fato de que ele se encontra no *Corpus hippocraticum*, e este não comunga desta tese. Não é sem razão que Filistão se insere na escola italiana de medicina, da qual Empédocles é o fundador, como vimos páginas atrás. Portanto, a proximidade de seus pensamentos não é mera coincidência.

Gerard Verbeke, no livro *L'évolution de la doctrine du pneûma*, traça um paralelo entre as concepções da escola hipocrática e as da escola siciliana, incluindo nesta última também o estoicismo. Afirma Verbeke:

---

[1] BIDEZ, Joseph; LEBOUCQ, G. *Op. Cit*., 1944. p. 33. Observação: as citações ao tratado são tiradas do artigo mencionado que traz, além da tradução para o francês, comentários ao texto.

[2] BIDEZ, Joseph; LEBOUCQ, G. *Op. Cit*., 1944. p. 27-28.

> […] não é apenas na escola siciliana que o *pneûma*[1] tem um papel importante; ele ocupa igualmente um lugar de primeira ordem nos escritos hipocráticos: aí também atribuímos ao *pneûma* as funções vitais mais importantes. Há sobretudo dois problemas aos quais essas escolas têm dado uma solução divergente: de acordo com a escola hipocrática, a respiração é aspirada de fora e transformada em *pneûma psychique;* a escola siciliana ao contrário (e também os estóicos) pretende que o *sumfuton pneûma*[2] se exale do sangue; de acordo com a escola hipocrática, o *pneûma* está localizado no cérebro, enquanto que os médicos da Sicília (bem como os estóicos) fazem parte da corrente *pneumática* do coração, centro da vida humana.[3]

Apesar de Filistão ter um tratado no *Corpus hippocraticum,* suas concepções de fogo vital no coração e a partir do qual a vida está no corpo o aproximam da escola siciliana e dos estoicos, assim como também se liga a Aristóteles.

1.3.3 Aristóteles: coração sede da alma sensível.

Dois textos aristotélicos nos abrem a compreensão do estagira acerca do papel e da importância do coração em sua obra. São eles *As Partes dos animais* e *A história dos animais*. No primeiro, de caráter biológico, Aristóteles escreve:

> […] é necessário também que eles [os vasos sanguíneos] tenham todos um único princípio, pois onde é possível um único princípio é melhor do que muitos. Ora, é o coração que é o princípio dos vasos, pois é manifesto que eles têm sua origem no coração. A posição mesma dele é que convém para ele ser um princípio: ele está no meio do corpo, nem tão alto nem tão baixo. […] a natureza instalou aquilo que é mais precioso no lugar que tem mais apreço […] O coração é princípio e fonte do sangue [4].

---

[1] Entendido pelo autor como respiração vital.

[2] Poderia ser traduzido por ‘respiração inata’ ou ainda ‘respiração inerente’

[3] VERBEKE, Gerard. *L'évolution de la doctrine du pneûma du stoicisme à S. Augustin, étude philosophique*. Paris: Desclée De Brouwer, 1944. p. 15

[4] *As partes dos animais* 665b 7-8. As citações de Aristóteles serão feitas a partir da tradução portuguesa das obras completas, oferecida pela Impressa Nacional de Portugal. Cf.: ARISTÓTELES, Obras completas. Doord. de António Pedro Mesquita. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010 (Biblioteca de autores clássicos).

Em *A história dos animais*, Aristóteles descreve o coração afirmando: "há três cavidades […] a maior é a da direita, a menor a da esquerda e de tamanho médio, a do meio"[1]. Embora seja motivo de perplexidade de alguns a tripartição do coração – Descartes chega mesmo a negar essa possibilidade[2] – o fato é que os comentadores estabeleceram um paralelo entre a tripartição do coração de Aristóteles e a mesma partição da alma que encontramos em Platão[3]. Seja como for, a tripartição do coração para Aristóteles tem mais a ver com sua biologia e com a noção de meio (conceito essencial a sua ética), local onde há o calor, e menos com uma descrição da realidade. Essa parte mediana onde reside o calor que dá o movimento aos seres vivos é, antes de tudo, figuração da atividade ética, do justo meio. Meio aqui é, portanto, sinal de princípio (*ἀρχή*), ideia que reencontramos em *As partes dos animais* "[…] o meio e o ímpar formam um princípio único"[4].

No *Pequeno tratado de história natural*, Aristóteles é categórico ao afirmar: "Na verdade, é no coração que está o princípio soberano das sensações, em todos os animais de sangue, pois é no princípio que reside o órgão comum a todos os órgãos sensoriais"[5], e acrescenta ainda: "Além disso, os movimentos causados pelo prazer ou pela dor, em uma palavra, o conjunto das sensações, têm nele seu princípio e seu fim"[6]. Assim temos que, por um lado, para Aristóteles, o coração é o centro, o princípio, a origem do sangue e dos vasos sanguíneos e, por outro lado, ele é o princípio das sensações.

Aristóteles não atribui ao coração apenas propriedades ligadas à biologia, tais como origem do sangue e dos vasos sanguíneos. O estagira também o vê a partir da metafísica. Para o discípulo de Platão, o coração é, ao mesmo tempo, e principalmente, a residência da alma. Em seu pequeno tratado *Sobre a juventude e a velhice* (reunido na obra *Parva naturalia*), ele escreve: "[…] o princípio da alma sensível e da alma que faz crescer, e da alma nutritiva se

---

[1] *A história dos animais*, I, 17 – 496a.
[2] AT, XI, p 260.
[3] Cf.: D'arcy Wentwort Thompson, em sua edição *Historia animalium*, Oxford, 1910, citada por J. Tricot, na nota 2, p. 172 da edição L'*Histoire des animaux*, nota 3 p. 92.
[4] *As partes dos animais*. 666b, 32-34.
[5] *Parva naturalia*. 469a, 24-27.
[6] *As partes dos animais*. 665b, 10-15.

encontra às vezes nessa parte [o coração] e centro dessas três partes do corpo”[1]. O diafragma, para Aristóteles, separando o coração das entranhas, protege a alma sensível, afirma ele: “[…] o diafragma serve de divisória entre a cavidade abdominal e a região do coração, afim de que o órgão principal (*ἀρχή*) da alma sensível não sinta qualquer dano”[2]. A alma sensitiva causa no corpo o movimento por meio do coração, e esses movimentos geram o prazer ou a dor. As características do coração, como vimos atrás, são advindas da alma, que está, ao primeiro, vinculada.

Características essas que Aristóteles apresentou em *Sobre a alma*, como sendo próprias da alma, escrevendo:

> […] o ponto de partida da investigação [da alma] consiste em apresentar as características que mais especialmente se julga que pertencem à alma por natureza. Ora o animado parece diferir do inanimado principalmente em dois aspectos: no movimento e no percepcionar. E foram estas duas, aproximadamente, as doutrinas que os nossos antecessores nos transmitiram acerca da alma. A alma é, acima de tudo e em primeiro lugar, afirmam alguns, aquilo que move. Pensando estes, então, que o que não se move não é capaz de mover outra coisa, supuseram que a alma é um dos seres que se movem[3].

A esse respeito, é pertinente o que escreve Annie Bitbol-Hespériès, em *Le principe de vie chez Descartes*, “As duas características mais importantes da alma: o movimento e a sensação, se encontram no coração, uma vez que é partir do coração que a alma transmite ao organismo o movimento e a sensação”[4].

A alma, para Aristóteles, além de ser a causa primeira do movimento e da sensação é também responsável pelo calor. No *Da juventude e Da velhice*, escreve:

> […] é porque, quando eles vivem, eles parecem quentes, tanto que, quando eles estão mortos e privados de vida, é o contrário. É então necessário que o princípio desse calor se encontre no coração […]. É

---

[1] *Parva naturalia.* 472a, 20-25.
[2] *As partes dos animais.* 672b, 15-17.
[3] *Sobre a alma*, I, 2 403, b 20-28
[4] BITBOL-HESPERIES, Annie. *Le principe de vie chez Descartes***.** Paris: Vrin, 1990. p. 121.

> por isso que quando as outras partes se resfriam a vida permanece, mas quando essa região se resfria acontece a destruição total: com efeito, é de lá que depende, para os animais, o princípio do calor e da alma […]. É então necessário que resida nele [no coração] tanto a vida, que retém esse calor, quanto aquilo que chamamos morte, que é a destruição desse calor[1].

Nesse sentido, Aristóteles associa coração e alma, por meio desse calor[2]. A vida é assim definida, do ponto de vista biológico, pela presença do calor. O coração, ocupando uma posição mediana no organismo, faz a ligação entre a alma e o resto do corpo. O coração, "órgão principal do espírito sensível"[3] abriga a alma sensível[4]. Dito isso, podemos concluir que, de acordo com Aristóteles, o coração é a sede do movimento e da sensibilidade na medida em que ele abriga a alma[5].

A atenção, então, deve se voltar à natureza deste calor. Certamente, o calor que o coração emana não é o mesmo calor do fogo, do calor ordinário, obtido a partir da combustão, "o calor que reside nos animais não é do fogo […] e ele não tem seu princípio no fogo"[6]. O calor do coração é um 'calor psíquico', isto é, um "calor que vem da alma"[7]. Tal como o sol[1],

---

[1] *Parva naturalia*, 469a, 24-27. p.107

[2] Aristóteles escreve em As *partes dos animais* 652b: "O papel do cérebro: uma vez que tudo necessita de um contrário para haver equilíbrio e justa medida (é aí que reside a essência e razão das coisas, e não em qualquer um dos extremos isoladamente), eis porque, em contraposição à região do coração e ao calor que nela existe, a natureza criou também o cérebro [Este papel refrigerador é, em Platão, *Timeu*, 70c, dado aos pulmões.]; é para essa função que esta parte existe nos animais, em resultado da combinação de água e terra. Daí que todos os animais sanguíneos tenham cérebro, enquanto praticamente nenhum dos outros o tem, a não ser que se trate de algo análogo, como acontece com o polvo. É que todos estes animais, porque não têm sangue, têm também pouco calor. Portanto o cérebro controla o calor e a ebulição que existem no coração. E para que o mesmo cérebro mantenha uma temperatura equilibrada, vindos de cada um dos dois vasos, da veia cava e da que se chama aorta, os vasos sanguíneos desembocam numa membrana que rodeia o cérebro. Mas para que o calor que transportam o não danifique, em vez de veias grandes em número pequeno, é antes uma rede de vasos finos que o circunda, e em vez de um sangue abundante e espesso, um de tipo leve e puro. Eis por que os fluidos orgânicos têm a sua origem na cabeça e lá se produzem por as partes que cercam o cérebro serem mais frias do que a temperatura corporal média."

[3] *As partes dos Animais*, 672b, 14.

[4] BITBOL-HESPERIES, Annie. *Op. Cit*.,1990. p. 123.

[5] Cf: CANGUILHEM, Georges. *La formations du concept de réflexe aux XVIIe. et XVIIIe. e siècles.*Paris: Vin 1955, p. 9.

[6] *Da geração dos animais,* II, 3. 737 a 5-7.

[7] *Da geração dos animais,* II, 1. 732 a 18.

o calor da alma é gerado por "um princípio vital"[2]. O princípio vital que Aristóteles reconhece etar na raiz deste calor da alma é o *pneûma.* Escreve ele: "É assim que a natureza emprega a *respiração* [πνεύμα no original] para manter o calor interno à vida"[3]. O conceito de *pneûma*, que aparece em inúmeros textos aristotélicos[4], surge sob sua pena de Aristóteles "como instrumento nos seres naturais"[5] e tem sua sede no coração. Assevera ele: "É manifesto, de uma parte, que todos os animais possuem uma respiração inata e, de outra parte, que é a partir dela que eles extraem sua força. […] Como esse princípio está seja no coração, seja nos órgãos que lhe correspondem, esta é a razão pela qual a respiração inata está claramente lá [no coração] também"[6].

Em síntese, o coração está intimamente ligado à alma, de tal modo que entre eles há não apenas uma correspondência como também um comércio. É da alma que o coração recebe o calor, o movimento e a percepção. A alma, por sua vez, em sintonia com o *pneûma*, recebe dele a vida: para Aristóteles, "é na parte da frente e na parte mediana do corpo que está localizado o coração, onde nós dizemos que se encontra o princípio da vida, assim como os movimentos e todas as sensações"[7].

---

[1] A analogia com o Sol é muito interessante. De acordo com Aristóteles, o coração se assemelha ao sol porque ambos são centro: o primeiro, centro do universo; o segundo, centro do homem. Além disso, ambos têm em si a causa de seu calor. Possivelmente de inspiração aristotélica, a relação entre o sol e o coração encontramos em Fernand Hallyn, no seu livro *La Structure poétique du monde: Copernic, Kepler*. Paris: Seuil. 1987; Este, aliás, foi o tema de um congresso internacional que aconteceu em Bruxelas e suas apresentações foram publicadas com o título: *Le soleil à la Renaissance :sciences et mythes.* Paris: PUF. 1965. Havey, em *De motu cordis et sanguinis in animalibus*, utiliza sol-coração, como veremos mais à frente.

[2] *Da geração dos animais,* II, 3. 737 a 1-7.

[3] *O céu,* I, 3. Cf: *Da geração dos animais,* II, 736a 24-737a 34.

[4] Cf.: *Sobre a alma; Da geração dos animais; Sobre a respiração;* Em especial, há um artigo que dá conta de explicar a importância do *pneûma* na obra de Aristóteles, em particular a partir do texto *Problemas.* Cf: LOUIS, Pierre. *Transferts des sens du mot pneuma dans le Problèmes d'Aristote*. In._ GROULT, Martine; LOUIS, Pierre; ROGER, Jacques. *Transfert de vocabulaire dans les sciences*. Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1988. p. 187-193.

[5] *Da geração dos animais,* V, 8, 789b 8.13.

[6] *Do movimento dos animais,* X p. 66-67.

[7] *A parte dos animais,* 665a 10-13 op. cit. p. 74.

O que podemos recolher para nossa tese é que, para Aristóteles, o coração é sede do conhecimento sensível e, portanto, da memória e da imaginação[1]. Contudo, é importante que se pontue, o pensamento em si, a inteligência, em um termo o *nous* (νοῦς), o lugar das formas que é responsável por elaborar o conhecimento que advém dos dados sensíveis, não tem sua sede no coração, nem em qualquer outra parte do corpo. O *nous*, para Aristóteles, é transcendente, imortal tal como a alma[2]. Em outros termos, o *nous* é puro e sem contato com quaisquer órgãos ou mesmo sem quaisquer realidades materiais[3]. Guillaumont explica, escrevendo:

> Aristóteles, por outro lado, fazendo do coração a sede do conhecimento sensível, se aproxima da posição estoica; na verdade, sua tese foi uma consequência necessária da sua crítica à teoria platônica do conhecimento e da sua própria teoria sobre o papel da sensação no conhecimento; não era o conhecimento mesmo, muito menos o instrumento de conhecimento que ele colocou no coração, como o estoicismo, mas apenas elementos sensíveis a partir dos quais é elaborado conhecimento[4].

1.3.4 O Helenismo: epicurismo e estoicismo.

Outras duas correntes muito importantes da cultura grega, que também se filiaram à tese de que o coração é sede da vida psíquica – incluindo-se aí o pensamento e a inteligência – são o estoicismo e o epicurismo. Antes de adentramos nelas, façamos algumas ponderações sobre do contexto no qual elas se inserem.

É válido lembra que os estoicos e epicuristas não estão mais na mesma Grécia em que viveram Platão e Aristóteles, nem naquela de Empédocles. Desde as conquistas de Felipe e depois de seu filho Alexandre, O Grande, a Grécia não é mais aquele mosaico de cidades-estado que vivem por suas próprias leis, mas sua realidade agora é ser um pedaço do Império

---

[1] Citar: *A parte dos animais,* II 10 p 656a 28-29; também III, 3 p. 665; *Da juventude e Velhice*. III, p. 469 a 5.7. 10-27.

[2] *Metafisica,* XII, 3, p.1070a 21: "Devemos examinar se, de fato, algo subsiste posteriormente; em alguns casos, nada o impede, por exemplo, se é algo de tal tipo a alma, não toda alma, mas a inteligência, pois, certamente, é impossível que o seja toda alma".

[3] Cf: ROBIN, Léon. *Aristote*. Paris : P.U.F., 1944. p.194-195.

[4] GUILLAUMONT, Antoine. *Op. Cit.,* 1950 p. 58.

Macedônico. Em razão dessas conquistas, historicamente assistimos ao declínio da *polis* e ao esfacelamento dos valores fundamentais da vida espiritual da Grécia Clássica. Valores que foram consagrados na forma de virtudes civis na *República,* de Platão, e na *Política,* de Aristóteles.

A perda desses valores, tais como liberdade, autonomia, responsabilidade, entre outros, cria um distanciamento entre o homem e a cidade. Novas perguntas se colocam. Novas respostas se buscam. Ambas as escolas se inserem nesse contexto e, a partir dele, ganham expressão. Se os clássicos remetem, direta ou indiretamente, a existência humana à e na *polis*, o epicurismo a desvinculará desse lugar para ligá-la ao próprio homem; se o homem tem, para os clássicos, a responsabilidade de conduzir a *Polis*, para Epicuro ele tem a responsabilidade de conduzir a si próprio, devendo buscar a felicidade apesar das adversidades circunstanciais; se a liberdade dos clássicos toma forma à medida que os homens obedecem às leis da *polis*, no helenismo, em razão de a Grécia estar dominada pelos tiranos e pelo fato de as leis não serem senão manifestação da vontade deste tirano, a liberdade será localizada no interior do indivíduo: a liberdade interna leva o homem a ser senhor de si, e não escravo[1].

O pouco de prestígio que a Grécia mantinha sob o domínio Macedônico se perderá por volta da metade do segundo século antes de Cristo, quando então será reduzida a uma província do Império Romano.

> Como consequência da separação entre o homem e o cidadão, nasce a separação entre 'ética' e 'política'. A ética clássica, até Aristóteles, baseava-se no pressuposto da identidade entre homem e cidadão; por isso, baseava-se na política e até subordinava-se a ela. Pela primeira vez na história da filosofia moral, na época helenística, graças à descoberta do indivíduo, a ética se estrutura de maneira autônoma, baseando-se no homem como tal, na sua singularidade[2].

---

[1] Mais informações acerca dessa época podem ser obtidas em: GOMPERZ, Theodor. *Les penseurs de la Grèce*: histoire de la philosophie antique. Paris: F. Alcan; Lausanne: Payot, 1908-1910. Vol I, II, III. ZELLER, Eduard. *La philosophie des grecs*, vol. I et II, Paris : Hachette, 1882 ; GOULET, Richard. (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*. Paris: CNRS, 1989.

[2] REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia***:** filosofia pagã antiga, v. 1; trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus. 2003. p. 251.

Entendido o contexto no qual as duas escolas se movimentam, vejamo-las particularmente. Em primeiro momento o Epicurismo.

De acordo com Diógenes Laércio[1], a obra de Epicuro, principal referência da escola, pode ser compreendida a partir de três eixos: a lógica, também chamada de canônica, a física e a ética. Escreve Laércio que:

> A canônica [lógica] é uma introdução ao sistema doutrinário, e constitui o conteúdo de uma única obra intitulada *Cânon;* a física abrange toda a teoria da natureza e constitui a matéria dos trinta e sete livros *Da natureza* e, em suas linhas gerais, das *Epístolas*; a ética trata dos fatos relacionados com a escola e a rejeição, constituindo a matéria das obras *Dos modos de Vida, Epístolas* e *Do fim Supremo*[2].

Quer dizer, a lógica tem por função elaborar os critérios segundo os quais podemos reconhecer a verdade; o trabalho da física é entender a constituição da realidade; por fim, a ética volta-se para o fim do homem, a felicidade, e os meios para alcançá-la. Contudo, a lógica e a física estão em função da ética.

Para a base de seu pensamento, Epicuro toma de empréstimo a física dos atomistas, embora opere algumas modificações nela, o que, de modo mais claro, o diferirá dos pensadores atomistas, Demócrito e Leucipo. Segundo Epicuro, o mundo físico é redutível às partículas mais elementares, presentes dentro de um espaço infinito. Na carta a Heródoto, Epicuro escreve: "[…] o todo é constituído de corpos e vazio[…]"[3]. Por corpo, ele entende a parte mais elementar da matéria, ou seja, os átomos. Dos átomos nascem os compostos, aglomeração de átomos. No movimento inverso, os compostos podem ser diluídos, voltando a ser átomos. O átomo, por seu turno, dever entendido como indivisível e imutável, o que implica que jamais pode ser reduzido a partes menores de que ele. Na mesma carta citada acima, acrescenta Epicuro:

> […] com efeito, os átomos são dotados da forma necessária para permanecerem intactos e para resistirem enquanto os compostos se

---

[1] LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Intro. Notas Mário da Gama. Ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008. p. 289.

[2] LAÉRCIO, Diógenes. *Op. Cit.*, 2008. p. 289.

[3] LAÉRCIO, Diógenes. *Op. Cit.*, 2008. p. 290.

> dissolvem, pois são impenetráveis por sua própria natureza e não estão sujeitos a uma eventual dissolução. Consequência, os princípios das coisas são indivisíveis e de natureza corpóreas […][1].

Por vazio, Epicuro compreende o espaço infinito onde estão e movem-se os infinitos átomos que constituem o todo. Escreve ele: "Com efeito, se aquilo que chamamos vazio ou espaço, ou aquilo que por natureza é intangível, não tivesse uma existência real, nada haveria em que os corpos pudessem estar, e nada através de que eles pudessem mover-se, como parece que se movem"[2]. Átomos e espaço são infinitos e eternos. O filósofo assevera que: "O todo é infinito, […] o todo não se vê em confronto com outra coisa, e, portanto, não tendo extremidade, não tem limite e por não se ter limite deve ser infinito e ilimitado."[3]

A antropologia epicurista é formada a partir desse modelo atomista, pois, se tudo o que constitui a realidade são os átomos e o espaço, o homem não poderia fugir a esta lei. À vista disso, Epicuro dá à alma do homem uma dimensão material. Tanto o corpo – naturalmente que isso é evidente – quanto a alma são formados por átomos. Indiscutivelmente, a alma é formada de átomos diversos daqueles que constituem o corpo. A alma seria, para Epicuro, formada de átomos mais finos e sutis. Escreve ele, ainda na carta a Heródoto: "[…] é necessário considerar que a alma é corpórea e constituída de partículas sutis, dispersa por todo o organismo, extremamente parecida com um sopro consistente numa mistura de calor, semelhante em muitos aspectos ao sopro e em outro ao calor"[4].

Epicuro ainda elenca um terceiro elemento que dá a constituição do homem. A esse elemento, comenta Diógenes, chamou de "inominável" ou em grego *akatonômaston* (*ακατονόμαστον*). A respeito desse terceiro elemento, sustenta Epicuro: "Há também uma terceira parte que, pela sutileza de suas partículas, difere consideravelmente das outras duas, e por isso está em contato mais íntimo com o resto do organismo. Tudo isso é evidenciado pelas faculdades da alma e pelos sentimentos, e pela mobilidade da mente e pelos pensamentos e

---

[1] LAÉRCIO, Diógenes. *Op. Cit.*, 2008. p. 292.
[2] LAÉRCIO, Diógenes. *Op. Cit.*, 2008. p. 292.
[3] LAÉRCIO, Diógenes. *Op. Cit.*, 2008. p. 292.
[4] LAÉRCIO, Diógenes. *Op. Cit.*, 2008. p. 298.

por tudo aquilo cuja perda causa a morte”[1]. Assim, o homem é constituído de um corpo que é formado de átomos mais densos e de uma alma que é constituída por átomos mais sutis. A essas duas partes, soma-se uma terceira que, distinta dessas duas, as une. Essa terceira parte parece ser responsável pela vida[2], pois é ela que gere as faculdades da alma, os sentimentos, a mobilidade, os pensamentos. Em outros termos, este terceiro elemento inominado, além de garantir a união entre o corpo e a alma, é responsável por garantir à alma a habilidade de interpretação das percepções dos sentidos que são transpostas ao corpo através de uma co-sensação devido a sua união. Escreve Epicuro:

> Devemos ainda considerar que a alma desempenha o papel mais importante na sensação. *[64]* Tampouco a alma jamais teria sensações se não fosse de certo modo contida no resto do organismo. Mas, todo o resto do organismo, ao fornecer à alma a causa da sensação, participa também dessa propriedade que atinge a alma, embora não participe de todas as faculdades da alma. Por isso, com a perda da alma o organismo perde também a faculdade de sentir. De fato, o corpo não possuía em si mesmo tal faculdade, que lhe era suprida por alguma outra coisa, congenitamente afim a ele, ou seja, a alma, que, com a realização de sua potencialidade determinada pelo movimento, produz imediatamente por si mesma a faculdade da sensação e torna participante o organismo, ao qual, como já dissemos, está ligada por uma estreita relação de vizinhança e consenso[3].

É a alma que, intrinsecamente ligada ao corpo, é responsável pela interpretação das sensações no processo do conhecimento. O corpo, inexoravelmente atrelado à alma, lhe fornece as sensações e, portando, desencadeia a atividade própria da alma: selecionar, comparar e ordenar as sensações. Embora seja clara a relação entre o corpo e a alma, Epicuro preocupa-se ainda em localizar a mente, uma parte da alma. A alma, que é compreendida como ser corporal e mortal, é semelhante a um sopro (Epicuro usa *psychê* ou *pneûma* ao se

---

[1] LAÉRCIO, Diógenes. *Op. Cit.*, 2008. p. 298.
[2] Embora a vida não possa ser a denominação desta parte, visto ser inominável.
[3] LAÉRCIO, Diógenes. *Op. Cit.*, 2008. p. 298.

referir à alma[1]) quente espalhado por todo corpo. Nesse sopro quente, Epicuro distingue a mente. Por mente, entende a faculdade da alma que forma as sensações e pensamentos. Essa faculdade se localiza no peito[2]. Reinholdo Aloysio Ullmann no texto *Epicuro: o filósofo da alegria*, escreve:

> A alma, segundo Epicuro, distribui-se por todo o corpo. No entanto, para explicar a sensação e o pensamento, ele admite serem incompreensíveis, sem supor que, na alma, haja uma parte formada de material finíssimo, responsável pela formação da sensação e do pensamento e dos atos volitivos. Essa parte denomina-se mente e tem sua sede específica no peito, na região do coração[3].

A mente é uma parte da alma que, formada de um material muito fino, é responsável pela formação das sensações, pensamentos e atos volitivos. Se a alma, de um modo geral, se distribui por todo corpo, a mente, todavia, tem uma sede: o coração. É justamente isso que lemos, a partir do testemunho de um discípulo de Epicuro:

> Ele – Epitete, segundo as palavras de seu discípulo – diz em outra parte que a alma é composta de átomos extremamente lisos e arredondados, muito diferentes dos átomos do fogo; que a parte esparsa por todo o resto do corpo é irracional, enquanto a parte racional reside no peito, como podemos perceber claramente em nossos temores e em nossa alegria[4].

Lucrécio, importante epicurista, reafirmará, quase três séculos mais tarde, a localização cardíaca da alma no corpo do homem. Escrevendo no *Da* natureza, assevera:

> Digo a seguir que o espírito e a alma se mantêm ligados entre si e formam no conjunto uma só substância; mas o que domina no corpo todo, o que é, por assim dizer, a cabeça, é aquilo que nós chamamos a

---

[1] Cf: COBET, C. Gabriel. *Diogenis Laertii de Clarorum philosophorum vitis, dogmativus et apophtegametibus livre decem*. Paris: Editoribus Fimin Didot et sociis, 1929. p. 286. Essa edição está em grego e latim. Nela é possível ver os termos originais gregos usados por Epicuro.

[2] Cf: COBET, C. Gabriel. *Op. Cit.*, 1929 p. 269.

[3] ULLMANN, Reinholdo Aloysio**.** *Epicuro*: o filósofo da alegria. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. (Coleção Filosofia – 35). p. 56.

[4] LAÉRCIO, Diógenes. *Op. Cit.*, 2008. p. 298

> reflexão, o pensamento. E este está colocado na região *média do peito*. Aqui sobressaltam o pavor e o medo; é neste lugar *onde palpitam* docemente as alegrias; aqui, portanto, estão o pensamento e o espírito[1].

A outra escola a ter uma posição parecida é a estoica. Os estóicos convergem com os epicuristas em alguns pontos, porém, mesmo sendo escolas que compartilham dos mesmos objetivos e da mesma fé materialista – pois movem-se sobre o plano de uma negação da transcendência – em alguns momentos adotam posições contrárias. Ambas se aproximam na medida em que seus objetivos são idênticos: dar ao homem um manual de vida, um guia prático nos assuntos cotidianos. Como veremos, no que diz respeito às teses acerca da localização do pensamento no peito, ou mais especificamente no coração, ambas têm pensamentos similares.

O estoicismo, diverso do epicurismo, não tem como figura principal seu fundador, Zenão. Por isso, é mais justo entender estoicismo como um conjunto de pensamento proposto por Zenão, todavia acrescentado, revisto, repensado pelos seus discípulos de tal modo que é possível perceber uma evolução nos conceitos, embora resguardando alguns princípios fundamentais que identificam seus participantes como estóicos. Não é sem razão que há, dentro do estoicismo, duas vertentes de pensamento, uma grega e outra latina. Na primeira, estão as figuras de Zenão de Cítio e Crisipo de Solis, dentre outros; na segunda, estão

---

[1] LUCRÉCIO, Tito. *Da natureza*. In. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. v. 5.p. 146-147 (grifo nosso). G. Ribbeck, nas notas explicativas, escreve: “Lucrécio distingue entre o espírito e a alma, adotando uma concepção tripartida do homem, que se manteve até muito tarde […] Para ele existe um espírito (*animus*), que é também pensamento, mente (*mens)* e a alma (*anima*); o espírito, concentrado num ponto, o meio do peito, poderíamos dizer, o coração, a alma dispersa por todo o corpo. Em termos mais ou menos atuais, o espírito de Lucrécio corresponde à noção de alma, a alma, à noção de fluido ou princípio vital de certas escolas de pensamento”. Comentário na Coleção Os Pensadores. Nota 37.

Epiteto[1], Marco Aurélio e Sêneca. Há, além disso, uma divisão temporal na doutrina: estoicismo antigo, estoicismo médio e novo estoicismo[2].

Como os epicuristas, os estóicos também compreendem a filosofia a partir de três eixos principais: a lógica, a física e a moral. Diógenes Laércio dá-nos uma explicação do modo como essas três áreas se relacionam para os estóicos. Escreve ele:

> […] os estóicos comparam a filosofia a um ser vivo, onde os ossos e os nervos correspondem à lógica, as partes carnosas à ética e a alma à física. Ou então comparam-na a um ovo: a casca à lógica, a parte seguinte (a clara) à ética, e a parte central (a gema) à física. Ou comparam ainda a um campo fértil: a cerca externa é a lógica, os frutos são a ética, e o solo ou as árvores são a física. E nenhuma parte é separada das outras, como dizem alguns estóicos, mas, ao contrário, todas estão estreitamente unidas entre si.[3]

Há, como vimos na citação, uma profunda interconexão entre as partes da filosofia. Por isso, não parece ser verdadeiro pensar em três partes separadas, mas em três instâncias ou níveis, de um mesmo todo. Cada uma das partes, embora fundamental em si, é profundamente dependente das outras duas. Enquanto os estóicos deram atenção especial à lógica, pois "sustentam que sem uma sólida formação lógica seria impossível penetrar inteiramente na física e na ética"[4], isso não significa que a lógica seja superior às outras. A lógica é a porta de entrada ao sistema, ou a melhor porta de entrada. Embora a lógica aristotélica tenha dominado o pensamento medieval, houve nos últimos séculos uma volta aos textos estóicos sobre lógica e viram nele sistemas mais avançados e complexos do que aqueles de Aristóteles.

---

[1] Na verdade, Epiteto era grego, mas viveu grande parte de sua vida no Império Romano, como escravo de Epafrodito, cruel secretário de Nero que, conta a lenda, quebrou uma das pernas de Epiteto.

[2] Não é objetivo de nossa tese nos aprofundar no estoicismo, todavia é válido indicar como referência os seguintes livros para tal estudo. ARNIM, Johannes von (Org.). *Stoicorum veterum fragmenta.* Stuttgart: Teubner, 1968. 4 v. INWOOD, Brad (Org.). *Os estóicos.* Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006. GOLDSCHMIDT, Victor. *Le système stoïcien et l'idée de temps***.** Paris: J. Vrin, 1953. E a obra já citada: VERBEKE, Gerard. *L'évolution de la doctrine du pneuma*: *du stoicisme à S. Augustin.* Paris: Desclée de Brouwer; Louvain: Institut Superieur de Philosophie, 1945.

[3] LAÉRCIO, Diógenes. *Op. Cit.*, 2008. p. 190.

[4] LAÉRCIO, Diógenes. *Op. Cit.*, 2008. p. 201.

Entendido o modo como os estóicos compreendem a filosofia, o primeiro ponto a analisar é a sua visão dos seres vivos. Acerca disso, explica-nos Diógenes Laércio: "[…] os estóicos dizem que o primeiro impulso do ser vivo é o da sobrevivência, que lhe foi dado desde o início pela natureza"[1]. Por natureza deve-se entender, de acordo com Crisipo, tanto a natureza individual e particular da pessoa quanto a natureza universal e geral[2], aquela que está para todos e que é, no limite, o próprio mundo, o *cosmos*[3]. Tanto uma quanto a outra não são contrárias. Crisipo afirma em sua obra *Dos fins*, de acordo com o testemunho de Diógenes Laércio, que o primeiro bem que cada ser vivo possui é a sua própria constituição física e a consciência dela. Em outros termos, não é razoável pensar que a natureza tenha criado seres estranhos a si mesmos em tal grau que seja possível que esses seres se rejeitem. Por essa razão, continua Crisipo, é forçoso admitir que a natureza tenha criado seres que se reconhecem e que se desejam; à vista disso, o seu primeiro instinto é o da sobrevivência. Fica claro nesse ponto que os estóicos se desviam daqueles que colocaram o prazer como fim da vida. Bem entendido que, para essa escola, se houvesse prazer, ele estaria em segundo plano, uma vez que a sobrevivência está em primeiro.

A natureza que, de algum modo, dotou os homens de razão para se reconhecerem e buscarem a sua sobrevivência, deve também ter posto à disposição deles os meios pelos quais irão atingir o seu fim. Centrado nessa premissa, Zenão, em sua obra *Da natureza do homem*, aponta para ideia de que o homem deve viver de acordo com a natureza, ou seja, "viver

---

[1] LAÉRCIO, Diógenes. *Op. Cit.*, 2008. p. 201.

[2] Essa natureza em geral pode ser entendia como a causa interna do crescimento dos seres vivos. "A natureza – comenta Laércio – é a capacidade de ser movida por si mesma que, de conformidade com os princípios seminais, produz e conserva tudo que germina por si em períodos definidos, fazendo as coisas como elas são e obtendo resultados condizentes com suas fontes" (LAÉRCIO, Diógenes. *Op. Cit.*, 2008. p. 215)

[3] É preciso fazer algumas pontuações a respeito do sentido de cosmos para os estóicos. Sob a palavra cosmos, encontramos três sentidos: no primeiro, cosmos representa a natureza do próprio Deus; em segundo lugar, pode representar a ordem cósmica do universo; em terceiro lugar, o conjunto resultante de ambas essas partes, Deus e o mundo. Crisipo no seu livro *Da Providência*, afirma que o cosmos é ordenado pela razão e pela providência. "Deus é um ser imortal, racional, perfeito e inteligente, feliz e insuscetível de qualquer mal, solícito em sua providência, em relação ao cosmos e a tudo que está no mesmo, mas não tem forma humana". Crisipo no *Dos deuses* diz que a substância de Deus é todo o cosmo. É dessa ideia que se funda a máxima estóica, repetida por vários doxógrafos "[…] viver acompanhando a natureza"

segundo a excelência, porque a excelência é o fim para o qual a natureza nos guia”[1]. Por excelência, deve-se entender uma disposição espiritual harmoniosamente equilibrada, digna de ser escolhida em si e por si, e não por qualquer temor, esperança ou impulso exterior; o conhecimento, para os estóicos, é a melhor das excelências ao passo que a ignorância é a pior das deficiências[2]. No *Dos fins*, Crisipo partilha da ideia de Zenão de viver segundo a excelência, acrescentando: “que viver segundo a excelência coincide com viver de acordo com a experiência dos fatos da natureza, e que nossas naturezas individuais são partes da natureza universal” [3]. Séculos mais tarde, Proclo, em seu *Comentário à República,* afirmará: “se o mundo está contido por uma alma única, é necessário que haja simpatia entre suas partes componentes, pois cada animal tem, efetivamente, tal simpatia consigo que pode conhecer claramente a disposição de algumas de suas partes pela disposição de outras. Sendo assim, os movimentos podem transmitir sua ação apesar das distâncias, já que há uma direção dos agentes aos pacientes”[4]. Assim, é possível concluir que:

> […] o fim supremo pode ser definido como viver segundo a natureza, ou em outras palavras, de acordo com nossa própria natureza e com a natureza do universo, uma vida em que nos abstemos de todas as ações proibidas pela lei comum a todos, idêntica à reta razão difundida por todo o universo e idêntica ao próprio Zeus, guia e comandante de tudo o que existe. E nisso consiste a excelência do homem feliz, e consiste o curso suave da vida, quando todas as ações praticadas promovem a harmonia entre o espírito existente em cada um de nós e a vontade do ordenador do universo[5].

Temos assim que a natureza universal e geral não está em desacordo com a natureza individual e particular de cada ser. Entre esses dois polos, encontra-se a reta razão, ou seja, a capacidade infundida em cada um de reconhecer aquilo que é capaz de levar a natureza individual e particular ao encontro da natureza universal. O resultado da consonância entre estas duas naturezas é a felicidade e uma vida suave. Dito de outra forma, é nesse contexto –

---

[1] LAÉRCIO, Diógenes. *Op. Cit.*, 2008. p. 201.
[2] LAÉRCIO, Diógenes. *Op. Cit.*, 2008. p. 201-203.
[3] LAÉRCIO, Diógenes. *Op. Cit.*, 2008. p. 201-202.
[4] PROCLO, *Comentário à República*, II, pg 258, ed. Kroll. A respeito da Simpatia Universal: DUHOT, Jean-Jöel. *La conception stoïcienne de la causalité*. Paris: Vrin, 1989. p. 266ss.
[5] LAÉRCIO, Diógenes. *Op. Cit.*, 2008. p. 201-202.

de natureza e excelência – que deve ser entendida a reta razão, isto é, aquela capacidade de escolher coisas que devem ser escolhidas por si, e não por outro movido diverso. A respeito das coisas que devem ser escolhidas por si mesmas, explica-nos Diógenes Laércio: "São escolhidos por si mesmos os dotes naturais de habilidade, a capacidade de progredir e simulares"[1]. É importante dizer que, no conceito da reta razão, encontramos o conceito de dever.

Os estóicos entendem por dever "qualquer ato passível de ser justificado racionalmente, desde que seja conforme a natureza da vida e que se estende até as plantas e animais, pois, segundo eles, mesmo nelas e neles distinguem-se deveres"[2]. Os deveres nada mais são do que a incumbência dos homens de agir segunda a natureza. Por isso, os deveres são derivados dos atos racionais e indicam ao homem o caminho a trilhar. Por exemplo, um dever é viver segundo os ditames da excelência.

Por fim é também a partir desse horizonte que deve ser compreendido o conceito de bem, para os estóicos. De um modo geral, o bem pode ser compreendido como tudo aquilo de que advém alguma utilidade; com maior propriedade, podemos dizer que é idêntico ao útil ou, ao menos, não se distingue dele. Por isso, acreditam os estóicos que do bem é que deriva o útil.[3]

Esboçados os principais conceitos da doutrina estóica, partamos para o conceito de alma. É válido ressaltar que, como já mostrara Gerard Verbeke no livro *L'évolution de la doctrine du pneûma*, as concepções estóicas a respeito da alma deixam claro o quanto essa

---

[1] LAÉRCIO, Diógenes. *Op. Cit.*, 2008. p. 205. Além das coisas que devem ser escolhidas por si, os estóicos acrescentam aquelas coisas que, inferiores às primeiras, devem ser escolhidas por motivos diversos e aquelas que devem ser escolhidas por si e por motivos diversos. As da primeira categoria já apresentamos no corpo de texto; as da segunda – aquelas que devem ser escolhidas por motivos diversos – são a riqueza, a nobreza de nascimento e similares; as de terceira ordem – aquelas que devem ser escolhidas por si e por motivos diversos – são a força, a acuidade dos sentidos, a integridade física e similares. Cf.: LAÉRCIO, Diógenes. *Op. Cit.*, 2008. p. 205-206.

[2] LAÉRCIO, Diógenes. *Op. Cit.*, 2008. p. 206.

[3] LAÉRCIO, Diógenes. *Op. Cit.*, 2008. p. 201-203.

corrente é influenciada pela ciência médica e, até certo ponto, especificamente pela escola siciliana, na elaboração de suas teses[1]. Vejamos.

Os estóicos se interessaram de modo especial pela natureza da alma. Zenão e seus discípulos defenderam a natureza ativa da alma sobre o corpo, identificando-a com um fogo interno ou um calor vital. Lemos nas páginas de Diógenes Laércio: "Zênon de Cítion e Antípatros em suas obras *Da alma*, e Poseidônios definem a alma como um sopro quente, que nos permite respirar e mover-nos. Cleantes afirma que todas as almas continuam a durar até a conflagração do mundo, enquanto Crisipo, ao contrário, sustenta que somente as almas dos sábios sobrevivem até essa conflagração"[2]. Será Crisipo de Solis, discípulo direto de Cleantes e indireto de Zenão, quem mais avançará na reflexão acerca desse assunto. Verbeke explica que: "Zenão se baseava sobre a experiência imediata para admitir a característica pneumática da alma; Crisipo tenta dela fornecer uma prova silogística"[3]. Ainda que seu objetivo seja uma prova no plano conceitual, Crisipo não abandona a vocação materialista da escola. Seus pontos de partida serão todos empíricos, o que o levará a concepções materialistas da alma. Na esteira de seus predecessores, para Crisipo, é certo que o princípio vital da vida dos seres é material, pois argumentava que só é possível entender a separação entre a alma e o corpo, que se produz no momento, se se afirma o contato recíproco entre o corpo e a alma no curso da vida. A alma interage com o corpo, pois, tal como este, aquela é material[4].

Essa concepção materialista, levada às últimas consequências, afirma que a alma humana é uma substância que respira, a qual recebeu o nome de *pneûma psychique.* Sob este nome, Crisipo reúne, além das funções biológicas, também as funções cognitivas. Tal como o *pneûma* vivifica o homem, Crisipo projetou um *pneûma* próprio para o cosmo, como um princípio organizador, o *pneûma kosmos*. Cada sistema pneumático – o homem e o cosmos – tem o seu *hêgemonikón*, ou princípio diretivo, em partes específicas: o do homem localiza-se

---

[1] VERBEKE, Gerard *Op. Cit.*, 1945. p. 1-9 [introdução]
[2] LAÉRCIO, Diógenes. *Op. Cit.*, 2008. p. 216
[3] VERBEKE, Gerard. *Op. Cit.*, 1945. p. 62
[4] Certamente essa é uma solução mais prática – não obrigatoriamente mais certa – para o problema da interação alma/corpo, quando se considera a imaterialidade da alma, problema enfrentado por Platão e Aristóteles.

no coração (*kardia*) ao passo que o do *kosmos* está no *éter* (assim como queria Zenão e Crisipo[1]) ou no sol (assim como queria Cleantes[2]). No estoicismo, é fundamental a nossa tese grifar que a alma é dirigida por um princípio dominante que se situa no coração. Neste princípio dominante encontra-se, além da causa da vida, também os elementos cognitivos do ser humano. Por isso, não é falso dizer que a sede do conhecimento em geral reside no coração, ainda que não nos aprofundemos na natureza do conhecimento para os estóico. É possível perceber, a partir do que temos apresentado, que a psicologia (nela incluída sua epistemologia) estóica funde-se com sua física e cosmologia[3] ou, em outras palavras, a alma humana funde-se com alma do mundo, Deus. Há uma parte de Deus dentro de cada ser.[4]

Voltemos ao conceito de alma. Os estóicos dividem a alma do homem em oito partes: os cinco sentidos – audição, olfato, paladar, tato e visão –; o poder gerador[5] [sêmen]; a voz; por fim, a razão. Escreve Diógenes Laércio: "[…] os estóicos dizem que as partes da alma são oito: os cindo sentidos, o poder gerador existente em nós, a voz e a razão".

---

[1] Cf: ARNIM, Hans Friedrich August. *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vols., Leipzig, 1903-1924, II, nº 642.

[2] Cf.: ARNIM, Hans Friedrich August. *Op. Cit.*, 1903-1924, I, nº 499

[3] Por isso se faz necessário entender a física estóica. De acordo com o estoicismo, o mundo é organizado e absolutamente racional. Não há resíduo de irracionalidade. O acaso e as contingências que Platão e Aristóteles viram no mundo foram falhas de suas percepções. Tudo está, dizem eles, incluído numa ordem universal e, portanto, aquilo a que Platão e Aristóteles chamaram de acaso e contingências – longe de ser o índice da imperfeição ou do inacabamento do mundo – são sinais da ordem do mundo. No seu *Comentário às categorias*, Simplício da Cilícia, rebatendo Aristóteles, diz: "[…] o movimento é, em cada um dos seus instantes, um ato, e não uma passagem ao ato". (SIMPLICIUS, *Comentário às categorias*, 78 b (Arnim, II, nº489). O mundo, para os estóicos, nasce e se dissolve sem que sua perfeição seja atingida. A racionalidade desse mundo centra-se na capacidade da razão em submeter o movimento desse mundo a si. Essa razão, peculiarmente para os estóicos, é física e corporal, pois só um corpo tem a capacidade de agir ou reagir. Pela natureza ativa da razão, ela deve ser corporal. Embora os estóicos admitam a possibilidade da existência dos seres incorpóreos, como o tempo e o espaço, a estes, que são inteligíveis, eles relegam a impassividade.

[4] O panteísmo estóico, isto é, a ideia de que há uma alma no mundo, parece recolhida dos escritos de Platão, em especial do *Timeu*. Essa é a tese defendida por Joseph Moreau em seu livro *L'Ame du Monde de Platon aux Stoïciens*. Cf: MOREAU, Joseph**.** *L'Ame du Monde de Platon aux Stoïciens*. Paris, Les Belles Lettres, 1939.

[5] Esse poder gerador nada mais é que o sêmen, porque ele contém a alma da reprodução, "Os estóicos definem o sêmen como aquilo que é capaz de gerar produtos semelhantes ao ser de que se separou. O sêmen humano, que o homem emite com a umidade, mistura-se então intimamente com a parte de alma que transmite as características do progenitor" (LAÉRCIO, Diógenes. *Op. Cit.*, 2008. p. 217)

Essas oito partes não são equânimes. Há, dentre elas, uma que pode ser chamada propriamente de alma: "A parte principal da alma e guia da alma é a alma no sentido mais verdadeiro"[1]. É nessa parte onde ocorrem as apresentações e os impulsos, e dela decorrem todas outras, "nela se formam as apresentações e os impulsos, dela procede a razão. Sua sede é o coração"[2]. Portanto, para os estóicos, há uma parte na alma que é mais fundamental do que as outras e da qual dependem todas as outras. Há uma parte diretora no homem que tem sua sede no coração. Nesse sentido escreveu Émile Bréhier no texto *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*:

> Existem atos ou forças que, sem serem eles mesmos racionais, testemunham que uma atividade racional lhes deu nascimento: assim a linguagem, assim o gérmen que é capaz de se transmutar em uma alma nova; assim as sensações. Donde a divisão da alma em oito partes: as cinco sensações, a linguagem, a parte geradora; a oitava é a razão em si mesma, a parte diretora [*hegemonikón*] de onde emanam todas as outras[3].

Émile Bréhier associa a parte diretora com a razão e acrescenta: "A razão é o sopro quente que tem sua sede no coração; as partes da alma são emissões do sopro primordial através dos órgãos correspondentes"[4]. Diocles de Magnésia usa uma imagem que ajuda a entender a relação que os estóicos estabelecem entre as oito partes da alma. Diz ele que todas essas partes estão em profunda sintonia tal como uma teia e a aranha. A alma se espalha, diz Diocles: "como uma teia de aranha por todo o ser"[5] e a aranha – o coração – recebe as informações de todas as partes da teia[6]. Ilsetraut e Pierre Hadot, em *Apprendre à philosopher*

---

[1] LAÉRCIO, Diógenes. *Op. Cit.*, 2008. p. 217.
[2] LAÉRCIO, Diógenes. *Op. Cit.*, 2008. p. 217.
[3] BREHIER, Emile. *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*. Paris: Gordon e Breach, 1971. p. 28.
[4] BRÉHIER, Émile. *Op. Cit.*, 1971. p.165.
[5] ARNIM, Hans Friedrich August. *Stoicorum veterum fragmenta*. 4 vols., Leipzig, 1903-1924, II 71; II 59.
[6] Naturalmente que nesta analogia subjaz um conceito muito importante para os estóicos. Ao localizar no coração a sede da razão e dizer que é de lá que a razão comanda o corpo, os estóicos só podem chegar a essa afirmação, passando por outro conceito fundamental: a mistura total. Por 'mistura total' compreendem os estóicos que dois corpos podem se unir e se mesclar numa mistura total, ou seja, estendendo-se um através um do outro sem perder nada de sua substância e propriedades, de tal

dans l'antiquité, dá-nos uma explicação mais clara da relação entre o princípio diretor e as outras partes. Escrevem:

> Acabei de empregar a palavra 'alma'. Mas seria mais apropriado falar de princípio diretor o que os estóicos nomeiam de *hegemonikón*, e que corresponde à parte superior da alma, a parte que raciocina. Como uma aranha, no meio de sua teia, percebe todas as vibrações dos fios, o *hegemonikón*, situado no coração, percebe tudo o que afeta o corpo. Esse *hegemonikón* é um princípio de percepção crítica, pode-se dizer, mas também um princípio de movimento. Princípio de percepção crítica, porque não somente, como a aranha, percebe a ação de objetos exteriores sobre o corpo, mas exerce também uma atividade crítica: desenvolve um discurso interior, para exprimir o que sente emite juízos de valor, e dá ou não seu assentimento a esse discurso interior, a esses julgamentos de valor. Mas também princípio de movimento, porque, em função dos sinais recebidos e interpretados pelo *hegemonikón*, este dá impulso para se agir [*hormé*] desse ou daquele modo[1].

Os estóicos chamam de parte hegemônica, ou diretriz, da alma, ou ainda reflexão, esta parte onde se produz a representação, o assentimento e a inclinação; a representação é como um sopro ígneo localizado no coração. Dela emanam sete sopros ígneos; cinco se estendem até os órgãos de onde recebem as impressões sensíveis que transmitem ao centro; o sexto é o sopro da voz, que se propaga nos órgãos vocais; o sétimo, o sopro gerador que transmite ao engendrado uma parcela da alma do pai. Estas cinco faculdades são, além disso, menos partes subordinadas do que a própria alma diretriz se propagando através do corpo.

---

forma que encontremos ao mesmo tempo estes dois corpos em qualquer porção de seu espaço comum. É assim que o incenso se expande através do ar, o vinho através da massa de água com a qual se mistura, ainda que fosse do mar inteiro. (Cf: ALEXANDRE DE AFRODISIAS, *Sobre a mistura* ed. I. Bruns, p. 216ss (Arnim, II. Nº473). É também desta maneira que o corpo agente se estende através do paciente, a razão através da matéria e a alma através do corpo. A ação física não pode conceber-se senão graças à negação formal da impenetrabilidade; é a ação de um corpo que, por si só, penetra em outro e se encontra em todas as partes dele. Isto é o que dá ao materialismo estóico este caráter tão particular que o aproxima do espiritualismo. O sopro material (*pneûma*), que atravessa a matéria para animá-la, está disposto a converter-se em espírito puro.

[1] HADOT, Ilsetraut; HADOT, Pierre. *Apprendre à philosopher dans l'antiquité*: L'enseignement du Manuel d'Epictète et son commentaire néoplatonicien. Paris: Librairie générale française, 2004. p. 28.

Como temos visto, não é difícil de compreender a importância da doutrina do *hégémonikon*. É ele, aos olhos dos estóicos, o verdadeiro centro da vida moral, espiritual, intelectiva e afetiva. Não tem sua importância em razão de ser princípio animador do corpo, mas em razão de ele ser a dimensão que mais representa o homem na sua complexidade. A alma atravessa todas as coisas como princípio de coesão e inteligência. Sobre isso escreve Laércio:

> […] a mente penetra em todas as partes do cosmos, como a alma em nós. Entretanto, em algumas partes, penetra mais, e em outras menos. [139]. Com efeito, em algumas partes penetra como princípio de coesão – por exemplo, os osso e nervos; em outras penetra como inteligência – por exemplo, na parte principal da alma[1] .

Esse princípio gerador (hégémonikon) é, de acordo com o que Cicero escreve no *De natura Deorum*[2], a parte mais elevada de cada ser.

É clara a oposição que guarda o estoicismo com a escola médica hipocrática. Para esta, a parte do corpo onde reside o princípio diretor (e parte mais elevada do homem) é localizada no cérebro[3]. Todavia os estóicos não admitem essa localização do princípio diretor no cérebro e o transferem para o coração, como temos visto[4]; defendem que é a partir do coração que a mente, o princípio diretor, circula por todo corpo com o sangue que passa no coração, penetrando não apenas em todas as artérias, mais ainda nas menores partes[5].

---

[1] LAÉRCIO, Diógenes. *Op. Cit.*, 2008. p. 213.

[2] CICERO, *De Natura Deorum***,** II, 11, 29. "Existe, então, uma natureza que contém todo o mundo e protege, e ela certamente não é sem sensação e razão; de fato, é necessário que toda natureza que não seja isolada nem simples, mas unida e ligada a outro ser, tenha em si algum princípio dirigente, como no homem a mente, na besta algo semelhante à mente de onde nascem as inclinações para as coisas; ao passo que das árvores e daquelas coisas que se geram da terra é na raiz que se julga estar o princípio dirigente. E o princípio dirigente digo aquilo que os gregos chamam *hégémonikon*, ao qual nada em cada gênero nem pode nem deve ser superior; deste modo, é necessário que aquilo mesmo em que está o princípio dirigente da natureza inteira seja o melhor de todos e o mais digno de poder e domínio sobre as coisas".

[3] Cf.: WELLMANN, Max. *Die Fragmente der sikelischen Aerzte Akron***:** Philistion und des Diokles von Karystos. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1901. p. 77

[4] WELLMANN, Max. *Op. Cit.*, 1901. p. 142

[5] WELLMANN, Max. *Op. Cit.*, 1901. p. 79

1.4 A concepção cristã de coração no Novo Testamento e nos séculos II e III

Uma parte da concepção de coração do Antigo Testamento é, sem dúvida, adotada no Novo. A frase do Antigo Testamento, "Tu amaras Yahweh, teu Deus, de todo teu coração, de toda tua alma e de com todas as suas forças" (Dt 6,5), é reencontrada nas linhas do Evangelho de Marcos, com uma formulação parecida: "Amarás, pois, ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma, de todo o teu entendimento e de todas as tuas forças" (Mc 12,30). Todavia, há entre essas duas passagens um detalhe fundamental. O Antigo Testamento desencadeia os termos: coração, alma e força (o que, no pensamento semita, poderia ter traduzido por: inteligência, sensibilidade, atividade corporal, respectivamente). Em Marcos, mas também nos outro dois sinóticos, um quarto termo é acrescentado, entendimento[1], ficando assim: coração, alma, entendimento e força, com exceção de Mateus, que suprime força para dar lugar a entendimento.

Os redatores dos evangelhos sinóticos – ou seus corretores – claramente não viram o sentido de coração para o pensamento semita, Mateus suprime o terceiro termo (força) para dar lugar ao termo *dianoia*, ao passo que Marcos e Lucas o acrescentam. Isso denota, se não um desconhecimento do conceito semita (visto que coração, no pensamento semita, já incluía o entendimento e/ou inteligência), ao menos um afastamento, em parte, da tradição hebraica e um caminhar à cultura grega. Assim, o fato de os evangelhos repetirem duplamente o sentido hebraico de coração (καρδίᾳ e διανοίᾳ) faz Guillaumont concluir que "obviamente, para os

---

[1] O termo usado nos evangelhos sinóticos é dianoia. Em Mateus, 22,37: "ὁ δὲ ἔφη αὐτῶ, ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ[coração] σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ[alma] σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ***διανοίᾳ [razão]*** σου". Em Marcos 12,30 "καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας[coração] σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς[alma] σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ***διανοίας [razão]*** σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος[força] σου". Em Lucas, 10,27 "ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν, ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης [τῆς] καρδίας[coração] σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ[alma] σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ἰσχύϊ[força] σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ***διανοίᾳ [razão]*** σου". Por dianoia devemos entender, de acordo com Abbagnano, o conhecimento discursivo que procede pela inferência de conclusões a partir de premissas, tal como definiu Platão no livro da *República* (VI, 510b). Distinto do *nous*, faculdade de intuir os princípios de que partem os procedimentos racionais, a dianoia estaria mais próxima ao que conhecemos como razão discursiva.

autores destes textos, ou para os leitores aos quais eles se endereçam, a palavra καρδίᾳ não poderia designar senão a afetividade”[1]. Se isso é verdade, o sentido do coração no Novo Testamento começa a divergir, ao menos em parte, daquele que encontramos no Antigo.

No Novo Testamento, a palavra *kardia* passará a ser usada com mais frequência, em especial nos empregos metafóricos. Isso representa uma introdução passiva do conteúdo grego no pensamento semita. A influência da cultura e do pensamento grego sobre o semita sela-se a partir da tradução dos textos bíblicos do hebraico para o grego na Versão da Septuaginta, tradução esta que tem como finalidade a propagação da mensagem cristã a todo o mundo. Nela, nesta tradução, os conceitos semitas fundem-se indelevelmente aos gregos.

Nos Evangelhos sinóticos e nos Atos dos Apóstolos, encontramos inúmeros empregos da palavra *kardia*, na maioria das vezes usados no sentido semita. Assim, aparece o coração ligado aos sentimentos e, em especial, ao amor. É o caso, por exemplo dos discípulos de Emaús “Não estava o nosso coração ardendo quando ele nos falava pelo caminho, e nos explicava as Escrituras?” (Luc 24,32); em outro momento, vemos o coração tomado também como a sede da inteligência, Marcos escreve que os discípulos estavam espantados, “porque não tinham compreendido o acontecimento dos pães. O coração deles estava endurecido” (Mc 6, 52) ou ainda: “Mas Jesus percebeu e perguntou: ‘Por que vocês discutem sobre a falta de pães? Vocês ainda não entendem e nem compreendem? Estão com o coração endurecido?’” (Mc 8, 17.), passagens que olham o coração a partir do horizonte do raciocínio. A associação entre pensamento e coração no Novo Testamento é frequente, sobretudo a partir da tese de que é do coração que nascem os maus pensamentos. Além disso, o coração permanece como a sede da memória: “Sua mãe [Maria] guardava todas estas coisas no seu coração” (Luc. 2, 51), assim como também é do coração que nasce a orientação “onde está seu tesouro, está seu coração” (Mt 6,21). O coração designa em especial no Novo Testamento, a interioridade do homem. Guillaumont escreve que:

> […] a palavra coração designa frequentemente a interioridade do homem, por oposição a boca, o lugar das intenções, dos pecados

[1] GUILLAUMONT, Antoine. *Op. Cit.*, 1950. p. 64.

> secretos, por exemplo o adultério em pensamento e intenção. Todos esses empregos do nome coração são conforme, é fácil de ver, os usos semitas e bíblico. Essa palavra designa, enfim, a alma mesma[1].

Curiosamente, visto a profundidade teológica dos escritos joaninos, em São João, a palavra coração aparece, por alguma razão, com usos bastante restritos. O apóstolo não parece demonstrar muita preferência por esse termo. No mais místico e teológico dos evangelhos, a palavra se encontra às vezes para designar as emoções, ou seja, a felicidade e a tristeza[2]. Enquanto sede da inteligência, o termo coração aparece em uma retomada de um versículo de Isaías[3], ainda assim de modo muito incipiente. Enquanto consciência moral, há uma única menção em sua primeira carta. João, mesmo dirigindo parte de seus escritos aos bispos e cristãos da Ásia menor, poucas vezes recorre ou cita um conceito tão profundo e tão caro tanto à cultura hebraica quanto à grega.

Paulo, a partir de suas cartas, associa de modo inequívoco o coração à inteligência. Embora o termo coração não apareça na antropologia paulina – que se funda na tricotomia: carne, alma, e espírito –, o uso dele é frequente – ao menos quarenta e duas vezes – ao longo de suas treze cartas[4], sobretudo reforçando o sentido semita[5]. De modo geral, Paulo usa o termo para se referir às dimensões morais e espirituais do homem[6], mais precisamente ao homem interior. Por homem interior, o apóstolo dos gentios entende o homem espiritual com abertura ao transcendente, o oposto ao homem carnal. Essa distinção é revelada quando ele também opõe a circuncisão do coração à circuncisão da carne (Rm 2, 29)[7], oposição já

---

[1] GUILLAUMONT, Antoine. *Op. Cit.*, 1950. p. 65.

[2] "Não se perturbe o vosso coração. Credes em Deus, crede também em mim" (Jo 14,1); "Mas porque vos falei assim, a tristeza encheu o vosso coração" (Jo 16,6); "Assim também vós: sem dúvida, agora estais tristes, mas hei de ver-vos outra vez, e o vosso coração se alegrará e ninguém vos tirará a vossa alegria" (Jo 16,22); "Durante a ceia, - quando o demônio já tinha lançado no coração de Judas, filho de Simão Iscariotes, o propósito de traí-lo" (Jo 13,2).

[3] "Ele cegou-lhes os olhos, endureceu-lhes o coração, para que não vejam com os olhos nem entendam com o coração e se convertam e eu os cure Is 6,10" (Jo 12, 40).

[4] Incluindo neste número, além das sete cartas autênticas, as seis consideradas deuteropaulinas.

[5] No sentido intelectual ver: Romanos 1,21.

[6] "Quando se dá de bom coração segundo as posses (evidentemente não do que não se tem), sempre se é bem recebido". (II Coríntios 8, 12)

[7] "Mas é judeu o que o é interiormente, e verdadeira circuncisão é a do coração, segundo o espírito da lei, e não segundo a letra. Tal judeu recebe o louvor não dos homens, e sim de Deus".

presente em Jeremias[1]. Para Paulo é o coração que devemos purificar (Rm, 1, 24)[2], pois ele é o fundo da consciência do homem, local onde só Deus tem acesso e a perscruta (Rm 8, 27)[3]. É no coração que Deus escreve suas leis. Em um sentido mais amplo, o coração é, em Paulo, o lugar da consciência moral e religiosa e, por isso mesmo, o lugar de onde se eleva a prece (Ef, 5,19)[4] e de onde o homem recebe os dons de Deus: a fé.

Nos escritos do Novo Testamente, bem como naqueles do segundo século, o uso da palavra coração é ainda irrefletido e, até certo ponto, espontâneo. Às vezes, algumas passagens retomam a indiferenciação entre o físico e o não físico, presente no Antigo Testamente; outras vezes, aparece a influência do pensamento grego. Guillaumont escreve que, no primeiro e segundo séculos do cristianismo,

> […] a palavra [coração] é tomada mais frequentemente em seu sentido metafórico mais geral e designa a interioridade do homem, o lugar onde nasce e se desenvolve a vida espiritual […] Mas com os Padres dos séculos III e IV, nos quais o cristianismo se constitui como uma doutrina filosófica, fortemente influenciada de alguma forma pelo sistema helenístico, uma reflexão nascerá sobre o sentido dessa palavra[5].

Ocorre que, na passagem do século segundo para o terceiro, os pensadores cristãos enfrentam a dificuldade de conciliar sua herança bíblica do conceito de coração com as ideias advindas da cultura grega. Todo óbice reside no fato de que para os semitas o coração, além de muitas coisas, é a sede da inteligência; já para Aristóteles, o coração é a sede da alma sensível e, portanto, do conhecimento sensível. A inteligência propriamente dita transcende quaisquer referências físicas, como já vimos páginas atrás. Ao menos sobre esse ponto – não referência física à inteligência, nem mesmo por metáfora – Platão e Aristóteles estão de

---

[1] "O Egito, Judá e Edom, os filhos de Amon e Moab e todos os habitantes do deserto que rapam os cabelos das fontes. Porquanto, todas as nações (são incircuncisas, tais como) todos os da casa de Israel são incircuncisos de coração" (Jeremias, 9, 25)

[2] "Por isso, Deus os entregou aos desejos dos seus corações, à imundície, de modo que desonraram entre si os próprios corpos".

[3] "E aquele que perscruta os corações sabe o que deseja o Espírito, o qual intercede pelos santos, segundo Deus."

[4] "Recitai entre vós salmos, hinos e cânticos espirituais. Cantai e celebrai de todo o coração os louvores do Senhor"

[5] GUILLAUMONT, Antoine. *Op. Cit.*, 1950. p. 67

acordo. Tornou-se mais fácil, contudo, para conciliar a herança bíblica com a grega àqueles que se filiaram às escolas gregas, em especial ao estoicismo. Nesta conciliação da corrente semita com a grega três personagens são de extrema importância. Em primeiro lugar está Plotino[1], em segundo lugar, contemporâneo a Plotino e de alguma forma influenciado por ele, encontramos Orígenes de Alexandria[2], mais tarde, na esteira de Plotino e Orígenes aparecerá Gregório de Nissa[3]. Contudo, o maior expoente dessa corrente de pensamento, sem dúvida, será Agostinho.

---

[1] Nas primeiras décadas do séc. III, o neoplatônico Plotino empreenderá seus esforços na tentativa de conciliar a Revelação Cristã às correntes filosóficas gregas, em especial a platônica. Plotino defendeu a tese de que a inteligência é primeira e, portanto, superior à alma, porque ela está mais próxima ao *Uno*, o mais simples (*Enéadas*, V, 8, 31; 13, 1.). Contrariamente, a alma voltada para o mundo da multiplicidade é mais complexa. Por um lado, no homem há uma parte das atividades psíquicas voltadas para o alto, para a unidade, que é a inteligência, o *Nous*; por outro, há uma parte voltada para baixo, para a multiplicidade, que é alma, a qual contém toda a vida racional. A Inteligência de cada indivíduo está ligada à Inteligência que está acima dele. Plotino estabelece, deste modo, a inferioridade do pensamento discursivo frente àquela inteligência superior. Para ele, o raciocínio é utilizado por uma alma que está em dificuldade com a verdade, porque está perturbada com as coisas aqui debaixo. No alto, nada é escondido ou dissimulado e tudo aparece em simplicidade, sem a necessidade de recorrer ao raciocínio (IV, 4, 28). A Inteligência vê tudo. É nele que o raciocínio se apoia. Portanto, há para Plotino o raciocínio e uma outra parte que permite o raciocínio, que é a Inteligência superior. É importante esta distinção entre a Inteligência pura e o raciocínio, sendo que a função deste é compreender as coisas exteriores, as leis da natureza, a partir dos princípios fornecidos por aquela. Assim, a ciência é composta de teorema e de proposições encadeadas segundo a razão, porém a verdadeira sabedoria não é composta: ela é simples e inteiramente voltada para o Uno cf: PLOTINO. *Ennéades*. Texte établi et traduit par Émile Bréhier. Intoduction et notes de Jérôme Laurent. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

[2] "Orígenes identifica o ἡγεμονικόν estoico ou o νοῦς anaxagórico e platônico com a parte mais elevada do humano e o localiza fora da região intelectual. No coração (καρδιά), encontra-se o lugar da mais elevada dimensão humana. A assimilação do ἡγεμονικόν e do νοῦς ao coração (καρδιά), enquanto *principale cordis, principale mentis* ou *principale animae*, possibilita a passagem da conceitualidade filosófica à sabedoria bíblica. Embora o ἡγεμονικόν e o νοῦς decorram da filosofia grega e refiram-se diretamente à dimensão intelectiva, racional, da alma (Της Ψυχής), o Alexandrino conseguiu desenvolver seu segundo significado. Aquele referido à dimensão divina, iluminatória, presente em alguns textos como o de Anaxágoras, mas que estava em segundo plano na interpretação cursiva" (MARQUES, Lúcio Álvaro. *Da filosofia à filologia:* a revelação cristã do *logos* no *Contra Celso* de Orígenes. Dissertação apresentada ao Departamento de Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Belo Horizonte, 2010. p. 73-74)

[3] A este respeito consulte: GUILLAUMONT, Antoine. *Op. Cit.*, 1950. p. 68-70.

1.5 Santo Agostinho: *philosophia cordis.*

Santo Agostinho foi um dos principais pensadores a operar a metaforização do coração. Desde as raízes semitas, passando em parte pela cultura helenística, nós temos visto que o coração-órgão é a referência espacial (por estar no peito) ou física (o órgão propriamente dito) para se falar do coração enquanto princípio da vida biológica. A esta função, soma-se a de sede onde se abrigam as faculdades da alma. Dito de outro modo, o coração-órgão não apenas era o que dava a vida, mas também era uma figura daquilo que se passava na alma, ou a sede física da própria alma e de sua faculdade. Agostinho abandonará, como aconteceu com os Padres da Igreja, a referência física e espacial e adotará o termo coração mais num sentido metafórico do que propriamente literal. O coração-órgão pouca ou quase nenhuma importância terá em seu pensamento. Contudo, a sua desvinculação da tradição acerca do papel do coração se operará de forma gradual. Vejamos.

Guiar-nos-emos nas próximas páginas na tese de doutorado *El significado de 'cor' en san Agustin*, do padre jesuíta Edgardo De la Peza[1]. Junto dele, cotejaremos os textos de Philipe Sellier, *Pascal et Saint Augustin*, e Etienne Gilson, *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Nosso texto é construído apoiado em grande parte nestas três referências, dentre outras que citaremos em nota de rodapé.

O historiador francês da arte Louis Réau, no seu longo estudo sobre a arte cristã, *Iconographie de l'art chrétien*[2], analisa o brasão da ordem dos frades agostinianos e indica o significado do coração nele. Escreve Réau: "O emblema da ordem tem dois elementos fixos: o livro sagrado e o coração flamejante transfixado por uma flecha. Indubitavelmente, a imagem do coração é um dos símbolos mais fortes para se entender o pensamento agostiniano"[3]. Réau tem todo razão com esta análise. Com efeito, a palavra coração aparece na obra de Agostinho

---

[1] LA PEZA, Edgardo de. *El significado de 'cor' en San Agustín.* Paris: Etudes augustiniennes, 1962.
[2] REAU, Louis. *Iconographie de l'art chrétien*. – Iconographie des Saints, I, A-F – Paris, 1958. p. 150-151.
[3] REAU, Louis. *Op. Cit.* 1958. p. 150.

com tal força e em tal recorrência que levou alguns estudiosos[1] a acreditarem se tratar de uma filosofia do coração (*Philosophia cordis*). Por uma filosofia do coração, deve-se compreende um pensamento que defenda o coração como centro do homem, como ponto de unidade psicossomático. Por isso, ao defender a filosofia agostiniana como uma filosofia do coração, Anton Maxsein, em sua comunicação intitulada, *Philosophia cordis bei Augustinus*, no congresso internacional de Santo Agostinho, diz que: "o coração é o centro, a raiz, o núcleo essencial do homem no qual se coadunam, de maneira misteriosa, a vida do corpo e a vida da alma"[2]. O coração, na perspectiva de alguns comentadores, deve ser entendido, no pensamento agostiniano, como o órgão central, a potência fundamental na qual todas as formas da alma estão e a partir da qual se desenvolvem[3].

A importância e o papel do coração no pensamento agostiniano foi, em alguma medida, recorrente em alguns comentadores. Ajudados por Peza, passemos a um recenseamento das opiniões destes estudiosos, apenas do século XX.

Clemente Louis Hrdlicka, O.S.B. em 1931, no texto *A Study of the Late Latin Vocabulary and of the Prepositions and Demonstrative Pronouns in the Confessions of St. Augustine* analisa o uso da palavra '*cor*' em Agostinho e seus precedentes, tais como Tertuliano, Hilário, Ambrósio e Jerônimo, e afirma que estes autores, como também Agostinho, associaram o coração à alma. Cinco anos mais tarde, em 1936, Ephraem Hendrikx

---

[1] Cf: MAXSEIN, Anton. *Philosophia cordis*: Das Wesen der Personalität bei Augustinus. Salzburg, Müller 1966. LITTLEJOHN, Murray. *Augustinian Wisdom and the law of the heart.* Published 1996, p. 77-97; Além destes dois textos, é possível encontrar a tese da filosofia do coração nas comunicações feitas no colóquio *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino*. O conjunto destas comunicações está publicado em *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 32. Na sua edição do *Tratado sobre o Evangelho de São João*, o padre Marie-François Berrouard dedicou algumas páginas a estas questões sob o título 'Revenez à votre coeur??' (BA 72, n. 13, p. 733-735). O livro de José Anoz, que tem o título:"*Redite ad cor" una formula profética en la predicacions agostiniana*, Augustinus, 32, 205-299, propõe uma análise detalhada das três passagens que contêm a citação, 'Redite, praeuaricatores, ad cor' na obra agostiniana. A riqueza espiritual do sentido de coração é muito bem explorada por Isabelle Bochet, no artigo *Reviens à ton cœur*, na revista Psychologie et Foi, 9-10, janvier 1990, p. 17-27.

[2] MAXSEIN, Anton. *Philosophia cordis bei Augustinus*. In. Augustinus Magister: Congrès international augustinien. Paris, 21-24 septembre 1954. t. 3 - Actes/Paris: IEA Institut d'Études Augustiniennes, 1955. p. 360.

[3] MAXSEIN, Anton. *Philosophia cordis bei Augustinus. Op. Cit.* 1954. p. 364-365.

O.E.S.A, lapidaria a tese de Hrdlicka ao afirmar que, para Agostinho, como para os romanos antigos, o coração era a sede da inteligência, de tal modo que o termo coração poderia ser trocado por *intelectus* ou *mens* sem prejuízo de sentido. Com isso, Hendrikx exclui as dimensões afetivas da ideia de coração agostiniano. Noutras palavras, o coração seria apenas a sede da inteligência e não dos sentimentos. Ainda que existam passagens nas quais a ideia de uma possível sede dos afetos transparecesse sob a pena do filósofo, Hendrikx insiste em que devemos fazer uma leitura a partir da ideia de que o coração é a sede da inteligência, uma vez que o coração, como sede dos afetos, não é conhecido completamente pelos antigos romanos e, portanto, nem por Santo Agostinho.

Mais à frente, em 1949, o padre Saint-Martin publicou sua edição das *Œuvres de Saint Augustin*. Nas notas do livro *De continentia*, ele tocou brevemente no tema do coração. Para Martin, a palavra 'coração' nos escritos de Santo Agostinho é aplicada em diversos contextos e sob diversas condições, de tal forma que é impossível e impreciso encerrá-la numa definição única. Deste modo, o uso do termo coração é complexo e rico no pensamento agostiniano. Saint-Martin afirma que encontramos o uso da palavra como princípio dos atos bons e, nestes casos, coração estaria ligado à consciência moral; ao mesmo tempo, é possível encontrar o uso de coração como uma potência afetiva da alma, ou seja, para Martins, quando o coração se volta para Deus com a finalidade de amá-Lo, o coração seria usado no sentido de caridade; por fim, há ainda o coração como derivação de uma faculdade de conhecimento[1].

Um ano após o aparecimento da nota do padre Saint-Martin, o professor Antoine Guillaumont publicou um artigo intitulado *Les sens des noms du coeur dans l'antiquité* na revista carmelita de edição dedicada à temática do coração. Neste artigo, usado exaustivamente nesta tese, Guillaumont faz uma análise desde os primeiros usos do termo, passando por Santo Agostinho até chegar ao fim da Idade Média. Guillaumont, ao filiar Agostinho à corrente filosófica platônica, encontra nos seus escritos uma tendência intelectualista, que levaria Agostinho a preferir *mens* no lugar de *cor*, embora *mens* tenha a

[1] *Œuvres de Saint Augustin*. texte de l'édition bénédictine, introduction, traduction et notes de J. Saint-Martin. Paris: Desclée de Brouwer, 1949. p. 435. L'ascétisme chrétien; De continentia; De sancta virginitate; De bono viduitatis; De opere monachorum;

mesma função de *cor* no conjunto da obra; por outro lado, Guillaumont reconhece Agostinho como devedor da linguagem bíblica, para a qual o termo coração é mais adequado do que *mens* para expressar os impulsos no íntimo humano, conforme podemos acompanhar nas passagens das *Confissões*. No caso bíblico, para Agostinho, segundo Guillaumont, o coração é a imagem poética para se referir ao cume da alma. Voltaremos à tese de Guillaumont mais à frente.

Na esteira de Saint-Martin e de Guillaumont, em 1951, Fulbert Cayré publica *Dieu présent dans la vie de l'esprit*[1], no qual defende a tese de que para Agostinho o coração não é uma faculdade puramente afetiva, mas designa o conjunto das atividades espirituais superiores da alma. No coração, assevera Cayré, fundem-se a verdade e o amor. Por esta razão, é por meio dele, do coração, que se realiza na alma a presença de Deus, como podemos ler nas *Confissões*:

> ‘Amemo-Lo’. Ele, que não está longe, foi o criador destas coisas. Não as fez para depois as deixar, mas d'Ele vêm e n'Ele estão. Ele está onde se saboreia a Verdade. Está no íntimo do coração, mas o coração errou longe d'Ele. ‘Voltai, ó pecadores, ao coração’, e ligai-vos Àquele que vos criou[2].

Em 1954, durante o Congresso Internacional Agostiniano, não estranho às publicações referentes ao coração, Hans Meyer oferece o importante texto *Saint Augustin était intellectualiste ou mystique?*[3] no qual defende a tese de que o coração, entre diversas significações, é fundamentalmente o órgão do conhecimento religioso, ou seja, seus atos estão a serviço da fé. Com isso, Meyer argumenta que, no conceito de coração, estão incluídos *ratio* e *intellectus*. Assim, o coração, na filosofia de Santo Agostinho, segundo Meyer, não é uma experiência irracional ou sentimental, mas, ao contrário, do coração e pelo coração o homem pode obter um conhecimento claro e preciso das realidades que o cercam.

---

[1] CAYRE, F. *Dieu présent dans la vie de l'esprit*. Paris: Desclée de Brouwer, 1951. 238 p.

[2] *Confissões, IV, XII, 8.* As citações de Agostinho serão feitas a partir da edição Città Nuova, *Opera Omnia* (Tutte le Opere), as traduções do texto italiano, são nossas. SANT'AGOSTINO. *Opera Omnia*. Nuova Biblioteca Agostiniana. Cittá Nuova Editrice. Edizione Bilingue Latino e Italiano.

[3] *Augustinus Magister Op. Cit.* 1955. p. 433-435.

O jesuíta Johannes Baptist Lotz, em 1959, publica *Meditation im Alltag*. Neste livro, que pretende introduzir o seu leitor à meditação na vida cotidiana, Lotz o faz a partir do conceito de coração agostiniano. Para este, o coração nos escritos agostinianos equivale ao fundo da alma. Negando-o como potência operativa, o comentador coloca o coração indissoluvelmente na raiz das faculdades operativas: memória, intelecto e vontade. É do fundo da alma, onde se encontra o coração, que brotam os pensamentos e palavras os quais se expressam pela razão e vontade. Por isso, aos olhos de Lotz, é no coração que encontramos a unidade do ser humano.[1]

Vimos que os comentadores divergem na interpretação a respeito do coração, embora concordem com sua importância. Voltemo-nos agora às obras agostinianas com a finalidade de desenhar os principais traços do conceito de coração de Santo Agostinho que servirão a nossa tese.

De acordo com Peza, antes do batismo, todas as vezes que Agostinho emprega o termo *cor* – e seus derivados[2] – o faz a partir das referências dos autores clássicos[3]. Tendo o latim como língua materna, o bispo de Hipona demonstra profundo conhecimento dos grandes autores de sua época de modo que a influência destes sobre seu pensamento é evidente. Sem a presença da teologia cristã, *cor* e seus derivados[4], sob a pena do doutor da graça, indicam uma força interior. Esta força é a vigilância do homem sensato para preservar seus bens, *cordatus.* A este respeito lemos em *A vida feliz*

> Vês então, Licencio, disse eu sorrindo, que esse ricaço estava justamente impedido por suas próprias qualidades naturais de chegar à vida feliz. Quanto mais inteligente fosse ele, mais perceberia que poderia perder todos os seus bens. Esse receio o perseguiria e

---

[1] LOTZ, Johannes Baptist. *Meditation im Alltag.* Frankfurt: Knecht-Carolusdruckerei, 1959. 34ss.

[2] *Cordatus; concorditer; concordare; socordia; recordari;*

[3] Estes textos são: *Contra os Acadêmicos; A vida Feliz; A ordem; Solilóquios; A imortalidade da Alma*, além de algumas cartas.

[4] Cordatus; mediocriter; egregie; socordia; vecordia; cordi est; corde aliquid gerere; miserum cor; concordia; e discordia; recordatio.

> verificar-se-ia o dito popular: 'A um homem sem segurança, seu próprio mal o torna conformado'[1]

Quando mais vigilante e, portanto, mais sensato for homem, Agostinho o qualifica como *egregie cordatus*[2], que nos horizontes do seu pensamento pode ser traduzido por excelência, ainda que essa sensatez ou excelência não bastasse para o fazer sábio. Ao contrário, o homem que não usa a sua força interior para a vigilância não é, portanto, sensato. Agostinho o chama de *mediocriter*[3]*cordati*, o contrário de excelente. Essa força interior age com lentidão no *'pinguia corda'*[4], traduzido por coração gordo, porém com mais propriedade por coração lento. A razão desta lentidão é o adormecimento do coração, *socordia*, que impede a inteligência de buscar a verdade ou mesmo de querer buscá-la[5]. Assim, antes de sua conversão ao cristianismo, Agostinho transita sob o plano de pensamento dos romanos clássicos, para os quais o coração, em linhas gerais, é uma força interior na vida, que se apresenta em intensidades diferentes. Essa ideia de uma força interna será, de algum modo, preservada no pensamento posterior à conversão.

Após sua conversão ao cristianismo, nos seus primeiros escritos, Agostinho se prenderá às representações bíblicas, sobretudo àquelas advindas de São Paulo. Com o passar o

---

[1] *A vida feliz*, IV, 26. Città Nuova, *Opera Omnia.*

[2] De acordo com Varron, *egregie*, em latim, é um advérbio de modo e é normalmente traduzido por 'notavelmente' ou 'perfeitamente'. Escreve Agostinho, "Neque ullo modo siverit Domini nostri misericordissima providentia, ut a catholico Christi grege tu vir tam bonus et *egregie cordatus* alienus sis" (Cartas 19). Cf: VARRON. *La langue latine*, trad. P. Flobert. Paris: Les Belles Lettres, 2004. T. II : livre VI, XLI-228 (Coll. des Universités de France)

[3] Também à luz de Varron, *mediocriter*, advérbio de modo na língua latina, pode ser traduzido por 'moderadamente' ou 'com moderação'. Escreve Agostinho em *Costumes da Igreja católica e dos maniqueus* "Nihil prorsus aliud suspicabuntur vel *mediocriter cordati* homines, si hoc feceris" (I, XXIX, 61) .

[4] Em *A música*, II, I 1. "Atqui scias velim totam illam scientiam, quae grammatica graece, latine autem litteratura nominatur, historiae custodiam profiteri, vel solam, ut subtilior docet ratio; vel maxime, ut etiam *pinguia corda* concedunt" (grifo nosso)

[5] Contra os Acadêmicos, II, I, 2. "Sed quia sive vitae huius multis variisque iactationibus, Romaniane, ut in eodem te probas, sive ingeniorum quodam stupore, vel *socordia* vel tarditate torpentium, sive desperatione inveniendi;". Na Carta 12, escreve Agostinho: "aut iterum desidiosissime transcurri. Et tamen cum me penitus totum et mente et corpore *socordia* possideret, si qua ut adsolet divinarum rerum quaestio inter Christi famulos me coram fuisset". (grifo nosso)

tempo, caminhará para o abandono desse modelo paulino e constituirá seu próprio modelo, um coração mais metafórico e menos físico. Vejamos.

Num pequeno texto intitulado *A continência,* escrito em 395 – poucos anos após sua conversão –, ao refletir sobre as realidades envolvidas na continência, recorre à realidade do coração. Escreve ele:

> Frequentemente, denomina-se continência a castidade que refreia os movimentos sexuais. Pois bem, não poderá se produzir nenhuma violência se se mantém no coração essa continência superior de que estamos falando. Por isso, disse o Senhor que do coração saem os maus pensamentos. Ele disse quais sãos esses maus pensamentos, a saber, assassinato, adultério etc… não os mencionou todos; mencionou alguns para servir de exemplo, e nos convidou a entendê-los todos. Nenhum deles pode ser feito a menos que seja precedido pelo mau pensamento, que autoriza o que quer que seja feito. Ao sair o decreto da boca do coração, já mancha o homem, ainda que não executem os membros do corpo por falta de poder para fazê-los. Colocada, portanto, a continência na porta do coração, deixando tudo o que contamina o homem, nada impuro pode sair[1].

Vemos nesse trecho dois modelos distintos de interioridade. O primeiro, mais ligado às referências fisiológica, é aquele de São Paulo, para o qual nosso psiquismo deve ser pensado a partir das referências corporais, mãos, cabeça, boca etc…; o segundo, o de Agostinho, deixa as referências corporais como 'boca do coração' para caminhar para 'porta do coração'. Não é trivial essa pequena alteração, porque quando ele fala de uma 'continência superior', precisa se afastar o quanto possível das referências corporais para a atingir. Conjugam-se nesse trecho, mas também em todo o breve tratado, o pensamento agostiniano que ainda está tomando forma, com o modelo paulino.

Agostinho, além disso, se afasta de Paulo à medida que vai dando novos significados ao termo coração. No tratado citado, o filósofo dará uma dimensão positiva à continência, que via de regra era tratada apenas como abstinência de prazeres sexuais. Embora não elimine

---

[1] *Da continência.* II, 5.

essa interpretação negativa, o Bispo de Hipona aponta para uma ‘continência superior’, uma continência que reúne as pessoas. Nas suas *Confissões*, diz:

> Concede-me o que ordenas e ordena-me o que queres. Exiges de nós a continência. Diz alguém: E sabendo eu que ninguém pode *ser continente se Deus não lho conceder, era já fruto da sabedoria o saber de quem era este dom* [Sabedoria 8:21]. Efetivamente, pela continência saímos da dispersão e somos reconduzidos à unidade, da qual nos dissipamos em muitas coisas. Na verdade, ama-te menos aquele que, ao mesmo tempo que a ti, ama alguma coisa, que não ama por causa de ti.[1]

A continência aparece sob a pena de Agostinho como a atividade de unificação de nosso ser. Nesse sentido, ela permite uma passagem crucial no pensamento do filósofo: a associação entre continência e consciência. O opúsculo *A continência* é uma profunda reflexão que parte do versículo 3 do Salmo 141, no qual se pede a Deus que Ele coloque a porta dos lábios “Ponde, Senhor, uma guarda em minha boca, uma sentinela à porta de meus lábios”[2]. Escreve Agostinho,

> Para que ninguém pense que tão somente é necessário esperar de Deus a continência sexual, canto o salmo ‘*coloca, senhor, um guarda em minha boca e uma porta de continência em meus lábios’*. Se neste testemunho da palavra divina damos ao termo boca a máxima extensão, aparecerá como dom de Deus a continência que ali se menciona. Dentro se abre a boca do coração, e para ela pede a Deus guardas e portas o salmista ao formular sua petição e ao consegui-la para que a repitamos em nossas orações. Existem coisas que com a boca do corpo calamos, mas com o coração gritamos. Ao contrário, não brotará palavra alguma da boca quem tiver o coração silenciado. O que dentro não soa, fora não ressoa. O que brota dentro, quando é mau, mancha a consciência, ainda que não remova a língua. Ali há de se pôr a continência, onde até mesmo os mudos falam à consciência. Em suma, a porta da continência é a que impede de brotar do interior algo que contamine a vida da mente ainda que estejam selados os lábios da carne[3].

---

[1] *Confissões*, X, 29, 40. Grifo no original.
[2] Salmos 141:3
[3] *Da continência.* I, 2

É fácil perceber que Agostinho, aos poucos, deixa os símbolos exteriores para penetrar nas realidades interiores. O filósofo percebe que não é nos lábios, ou antes, na boca do coração que se deve colocar a guarda, mas sobretudo "o lugar em que devemos colocar a continência é o lugar onde, mesmo naqueles que fazem silêncio, fala a consciência"[1]. Embora não cite diretamente, a consciência se refere às realidades do coração, uma vez que toda ação no mundo, acredita Agostinho, e toda palavra maldosa proferida nasce de um consentimento interior, que é, portanto, anterior a toda ação e palavra. O homem consente com seu desejo de humilhar e dominar antes que essas ações se façam na realidade. Pensando nisso, escreverá

> De fato, ao dizer '*coloca, senhor, um guarda em minha boca e uma porta de continência em meus lábios* – acrescentou – *para que não deseje que meu coração se incline a palavras malignas'*. O que significa inclinar o coração senão consentir? Nada diz quem não consente, quem não cede o coração às sugestões com que o solicita o ambiente. Mas, se consentiu, já soou algo em seu coração, ainda que nada tenha soado em seus lábios. Nem a mão, nem membro nenhum do corpo se dedicou a mover e já se dá por certo tudo aquilo que tem determinado a fazer. […] É réu pela decisão que seu coração pronunciou ainda que seu corpo não tenha nada executado. Na verdade, não se pode mover um membro para consumar uma ação se não se precede de uma decisão no íntimo, como princípio da execução. Com justiça se escreveu que toda ação se inicia por um verbo. Há muitas coisas que os homens fazem com a boca fechada, quieta a língua, a voz muda. Mas o corpo não começa a executar qualquer ação sem antes receber um decreto do coração. Assim, existem no pronunciamento interior muitos pecados que não se revelam nem são consumados. Porém, não há nenhum pecado em obras exteriores que não tenha seu precedente nos pronunciamentos interiores. Portanto, quando se coloca nos lábios interiores a porta da continência, em ambas zonas se guarda a pureza e a inocência.[2]

Alguns anos mais tarde, em 399, Santo Agostinho começaria a escrever sua monumental obra, *De trinitate*, que duraria 20 anos. A ideia de que toda obra se inicia por um verbo voltaria a aparecer neste livro. Toda ação é o consentimento que damos a uma palavra

---

[1] *Da continência*. I, 2.
[2] *Da continência*. I, 2.

interior que produzimos em nosso coração[1], defendia Agostinho. Agir ou não, portanto, é competência da vontade e da liberdade[2].

Assim, para Agostinho, o coração tende a ser tomado em um sentido metafórico enquanto imagem de alma ou espírito[3]; na esfera mais existencial e mística de sua obra, particularmente em suas *Confissões*, o termo coração aparece com insistente frequência, significando a intimidade mais profunda da pessoa, a palavra pela qual se define a individualidade de nosso ser: "Mas os seus ouvidos não me auscultam o coração, onde eu sou o que sou"[4]. Nesta frase se esconde o sentido bíblico de coração, que inclui, como vimos, todas as instâncias do homem, desde o físico ao não físico. Assim, quando o teólogo dá lugar

---

[1] A partir destas ideias, é lícito, em um certo sentido, fazer uma leitura de Santo Agostinho como um pensador agônico. E só é possível entender os fundamentos de uma tal leitura se se compreender o que seja o coração para ele. A vida humana é um grande combate com as forças internas, aquelas que querem arrastar o homem da presença de Deus, e essas forças localizam-se no coração; porém, ao mesmo tempo, as forças inversas também fazem sua morada no coração. A agonia humana, ou melhor, a contradição humana está neste exato fato: é no coração do homem que mora a paz e a guerra. No *Comentário aos salmos*, 35, 5, Agostinho escreve sobre esse duplo terreno do coração: "Nosso quarto é nosso coração: é onde sofremos o tumulto da má consciência, e onde também encontramos repousos, quando a consciência é boa"

[2] Cf: *Do espírito e da letra*, 34,60. Cf.: *Patrologie latine*. "Deus agit cum anima rationali, ut ei credat - neque enim credere potest quodlibet libero arbitrio, si nulla sit suasio vel vocatio cui credat -, profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine 393 et in omnibus misericordia eius praevenit nos, *consentire autem vocationi* Dei vel ab ea dissentire, sicut dixi, *propriae voluntatis est*.(44, p.240, grifo nosso).

[3] Agostinho evita em seus tratados filosóficos (Em especial no *Contra os acadêmicos, A vida feliz, A ordem, Soliloquio, Da imortalidade da alma, A dialética, O livre arbítrio, A música e Do mestre*) o uso da palavra coração no lugar da palavra alma ou inteligência. Uma das razões para essa recusa se deve ao fato de que para ele, assim como para Plotino, a imaterialidade da alma impossibilita a sua localização em qualquer parte do corpo, cf: *De quantitate animae liber unus*, XIII. 22. Já em seus tratados teológicos e de exegese bíblica, o bispo de Hipona explica o fato de Deus, no momento da criação, ter soprado sobre a face humana a vida. Escreve Agostinho, em *Sobre a interpretação literal do Gênesis* (*De genesi ad litteram*): "Cap. XVII Por que se diz que Deus soprou na face do homem? É nesta região da frente que se encontra colocada a primeira parte do cérebro, centro de todas as operações dos sentidos: é na face que estão dispostos os aparelhos de sentido, excetuando o toque que está por toda a pele […] eis por que, penso eu, Deus soprou no rosto a hálito da vida, quando foi feito alma vivente" (*De genesi ad litteram*, XVII, 23). Embora Deus tenha assoprado sobre a face do homem para lhe infundir a vida, não é no cérebro, nem em qualquer outra parte do corpo, que está a sede da alma. A alma, escreve Agostinho (XVIII, 24), age por meio dos órgãos sem, contudo, se identificar com nenhum deles. Cf: GILSON, Etienne. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Paris, J. Vrin, 1943. p. 63-64, nota 3. Cf. : GUILLAUMONT, Antoine.*Op. Cit.*, 1950, p. 72 e ss.

[4] *Confissões* X, 3,4.

ao filósofo, a palavra que surge é *cor* no lugar de *mens* ou *intellectus*. Na famosa frase "inquieto está nosso coração enquanto não repousar em vós"[1], podemos novamente ver o sentido bíblico sendo tomado em sua plenitude, pois a inquietude do coração, como o livro demonstrará, pode ser de ordem moral e/ou intelectual[2]. Por esta razão, é fácil encontrar nas páginas das *Confissões* o sentido bíblico de coração[3]. Santo Agostinho depurará o sentido deste termo – fazendo com que perca sua ligação com o coração corpóreo – e o enriquecerá, dando-lhe novo sentido. Sob a pena agostiniana, o coração passará a significar uma realidade interior, tal como escreve:

> Ali, onde me irava comigo mesmo, no recôndito da alma onde me compungia, onde Vos oferecera um sacrifício, imolando-Vos a minha concupiscência, onde, cheio de esperança em Vós, começara a meditar na minha renovação, aí mesmo principiastes a fazer-me saborear as vossas doçuras, 'dando alegria ao meu coração'. Saía-me em exclamações, quando, lendo estas palavras fora de mim, as entendia no meu interior. Não desejava enriquecer-me de bens terrenos, devorando o tempo e sendo por ele devorado, pois possuía, na eterna simplicidade, 'outro trigo, vinho e azeite'[4].

O coração retrata a intimidade mais secreta pela qual se define a personalidade de cada ser. Esta dimensão mais privada é apresentada por Agostinho pela imagem de quarto[5] secreto. Escreve ele:

---

[1] *Confissões* I, 1,1. Noutro momento, Agostinho reformulará essa frase, todavia trocando por alma, "Entre todas estas coisas que percorro, depois de Vos consultar, só em Vós encontro um reduto para a minha alma. Nela se reúnem os meus pensamentos dispersos, e nada de mim se afasta de Vós". (X, 40, 65) As duas frases expressam a mesma ideia, embora a partir de formulações distintas. Nelas alma equivale a coração.

[2] Cf: TANTARDINI, Giacomo. *Il cuore e la grazia in sant'Agostino*: Distinzione e corrispondenza. Roma: Città Nuova, 2006, pp. 247-344

[3] O sentido bíblico da palavra coração aparece nas *Confissões*, ao menos, nas seguintes passagens: I, V, 5; II, III, 16; III, XI, 19; IV, VI, 11; IV, VII, 12; IV, XI, 16; IV, XIV, 21; V, XII, 22; VI, II, 2; VI, XI, 20; VII, I, 2; VII, II, 3; VIII, V, 15; VIII, XII, 29; IX, IV, 7; IX, XIII, 34; X, III, 4, X, VI, 8; X, XXXIX, 64; X, XII, 66; XII, II, 3; XII, X, 10; XII, XI, 2. Em alguns momentos é possível encontrar o termo *pectus*, sendo usado no sentido de coração, como é o caso de: V, IX, 17; VI, III, 4; VII, V, 7.

[4] *Confissões*, IX, IV, 10

[5] Também o coração do homem no pensamento agostiniano é amiúde comparado com uma sala secreta, com uma morada interior, ou ainda com a morada de marfim. Para Agostinho, o coração é

> Então, no meio daquela grande refrega que, na minha casa interior, no meu quarto – o coração –, violentamente tinha travado contra a alma, precipito-me sobre Alípio, exclamando, perturbado no rosto e no espírito: 'Por que sofremos? Que significa o que acabas de ouvir? Os ignorantes levantam-se e arrebatam o céu'[1]

A imagem do quarto é colhida da Bíblia; em Mateus 6,6, o autor escreve: "Quando orares, entra no teu quarto, fecha a porta e ora ao teu Pai em segredo; e teu Pai, que vê num lugar oculto, recompensar-te-á.". Ao comentar o versículo quinto do salmo 33 (Consultei o Senhor e ele me respondeu) Agostinho pergunta: "De onde respondeu o Senhor? De dentro de ti. Onde ele se está?" e ele mesmo responde:

> Dentro de ti. É ali de onde ora, é ali de onde é escutado, é ali onde encontra a felicidade. Fez a oração foi escudado: está feliz; e aquele que está ao seu lado não se dá conta; tudo se passa em segredo, como disse o senhor no evangelho, entra em teu quarto, fecha porta e ora em segredo, e teu Pai que vê no secreto te recompensará. Quando entra em teu quarto, entra em teu coração[2].

Por essa razão, é tão cara a Agostinho a passagem de Isaías 46,8: "lembrai-vos disso, sedes razoáveis, e entrai em vós mesmos, pecadores"[3]. O retorno ao coração (ou, na tradução para o portugues, o entrar em si mesmo) é a entrada no próprio quarto, onde se faz descobrir a si mesmo, visto que não se encontra no interior senão aquilo que se conheceu desde sempre.

---

um 'abismo insondável' do qual apenas Deus tem conhecimento e acesso. Outra imagem que às vezes aparece é o coração tomado como um 'campo' (*Confissões*, VII, VIII, 19; X, II, 2; II, III, 5) que Deus visita e dele pede frutos. Este campo pode estar cheio de espinhos, na medida em que o homem planta concupiscências, ou de bons frutos quando o homem, com a ajuda de Deus, planta a caridade. Outras vezes, Agostinho compara o coração com as profundezas do mar. Para ele, o coração do homem é como um mar tempestuoso pelo qual passam os ventos da paixão. Só Deus, tal como o Cristo que acalma as águas do Mar da Galileia, pode acalmar as profundezas agitadas e tempestuosas do coração.

[1] *Confissões*, VIII, VIII, 19.

[2] *Comentário aos Salmos*, 33, 2, 8.

[3] Uma informação importante: embora na língua portuguesa tenha sido traduzido por 'entrai em vós mesmos', tanto a tradução grega – versão septuaginta – quanto a latina – versão São Jerônimo – traduzem com precisão *al-lêb* hebraico, por *τῇ καρδίᾳ* na primeira, e *ad cor*, na segunda. Assim, na grega, podemos ver: "μνήσθητε ταῦτα καὶ στενάξατε μετανοήσατε οἱ πεπλανημένοι ἐπιστρέψατε *τῇ καρδίᾳ*", já em latim: *"redite, praevaricatores, ad cor"*. Há, todavia, discussões mais profundas acerca de a qual versão Agostinho teria tido acesso. Por isso, indicamos o estudo filológico desta questão no artigo: DELÉANI, Simone. *Un emprunt d'Augustin à l'Écriture*: *'Redite, praeuaricatores, ad cor'*. Paris : Révue des Études Augustiniennes, 38, 1992. p. 29-49.

O esquecimento desta vida interior e anterior é fruto do exílio em que o homem vive, temática profundamente explorada no primeiro livro das *Confissões*[1]. Para Agostinho, estas realidades interiores são tão concretas que os termos filosóficos abstratos (*mens* ou *intellectus*) não dão conta de representá-las. Por isso, ainda que imperfeito, o termo coração designa aquilo que Agostinho chama de *intima mea*[2].

Entrar no *intima mea* é uma etapa existencial necessária, única via de encontro da Verdade e do Absoluto[3]. Porém, essa é apenas uma etapa e não é um fim em si mesmo, visto que "o caminho para a interioridade, para o centro de si, longe de conduzir a se reconhecer como fonte, convida a ultrapassar aquilo que eu tenho de mais alto ou de mais profundo e me descobrir, no sentido forte, habitado ou habitação de outra presença que não sou eu[4]". Por isso, a finalidade é entrar para ultrapassar a si em direção ao completamente Outro, que é, acredita Agostinho, mais íntimo dele do que ele mesmo[5]. Com efeito, como já apontamos em Guillaumont, no pensamento agostiniano, frequentemente, o coração é o equivalente poético ao *cume da alma*, local onde se desenrola todo o drama da existência humana, da conversão e da salvação. Com isso, as palavras de Guillaumont são justas ao escrever: "[…] o coração é, então, por excelência, para Santo Agostinho, o lugar da experiência religiosa." [6]

Em todas estas acepções, Santo Agostinho parece imaginar o coração como um *espaço interior*[7]. O Doutor da Graça faz este *espaço interior* passar pelos julgamentos mais severos: o coração é depravado, perverso, endurecido, lento. Se, por um lado, o bispo de Hipona vê no

---

[1] "A experiência de Deus foi para ele [Agostinho], se assim podemos dizer, uma experiência de transcendência, onde se descobre a fossa que o separa de Deus. Agostinho reconheceu que se encontra 'na região da dessemelhança' (*Confissões* VIII, X, 16)". (BLOND, Jean Marie. *Op. Cit.* 1950. p. 140).

[2] "Et inde admonitus redire ad memet ipsum intravi in *intima mea* duce te et potui, quoniam factus es adiutor meus" *Confissões*, VII, X, 16.

[3] BLOND, Jean Marie. *Les conversions de Saint Augustin*. Paris, Aubier, 1950. p. 139-160 (Coll. Théologie, 17).

[4] CHRETIEN, Jean-Louis. *L'espace intérieur*. Paris : Les Editions de Minuit, 2014. p. 60.

[5] "Vós, porém, éreis mais íntimo que o meu próprio íntimo e mais sublime que o ápice do meu ser" Confissões, III, 6, 11)

[6] GUILLAUMONT, Antoine. *Op. Cit.* 1950, p. 73.

[7] Expressão retirada de CHRETIEN, Jean-Louis. *L'espace intérieur*. Paris: Les Editions de Minuit, 2014. Especificamente nos capítulos dois e três da primeira parte, Chretien faz uma profunda análise do quadro do coração em São Agostinho.

coração estas qualificações negativas, por outro, vê o coração sendo modelado por Deus, pouco a pouco, com doçura. De acordo com Sellier, o coração agostiniano permanece sempre em um mundo que não é aquele dos corpos, embora esteja associado às imagens corporais. Diz Santo Agostinho:

> [...] eu não ignoro que quando somos exortados a amar a Deus de todo o coração, isto não concerne àquela parte de nossa carne que está escondida sob nossas costelas, mas àquela dinâmica, de onde nascem os pensamentos. Ela porta este nome com razão, pois da mesma forma que o movimento não cessa no coração (físico), da mesma forma, sem repouso, nosso pensamento está sempre agitado[1].

Desta citação agostiniana fica claro que são os movimentos e as palpitações da alma que aparecem sob a palavra coração. Segundo Éric Dubreucq, em seu livro *Le coeur et l'écriture chez Saint Augustin*[2], o coração sobre a terra estará sempre em movimento, sempre correndo para Deus. A partir da citação agostiniana e da asseveração de Dubreucq, há, portanto, uma importante afirmação de que o coração pode ser entendido – e deve ser entendido – por meio do conceito de movimento perene, tal como um rio. O coração, aos olhos de Agostinho, é o homem interior agindo: por isso designa a dinâmica específica da alma racional, tendendo a um fim, com uma orientação boa ou má. Em resumo, para Agostinho, o coração é a alma em ação.

A partir deste percurso, é possível afirmar, junto com Sellier[3], que a palavra *coração* em Santo Agostinho não corresponde à mesma noção bíblica deste termo. Isto quer dizer que o bispo de Hipona não usa a palavra para designar as atividades psicológicas do homem. A noção do termo, neste filósofo, é tomada num sentido claramente metafórico para designar a dinâmica específica da alma racional, dotada de uma orientação boa ou má. Sellier escreve que "a realidade designada por essa palavra [*coração*] é correspondente a uma força interior, um dinamismo complexo da alma, que age com maior ou menor intensidade e segundo uma

---

[1] *De anima e ejus origine***,** IV, VI, 7.

[2] DUBREUCQ, Éric. *Le coeur et l'ecriture chez Saint Augustin***:** *enquête sur le rapport à soi dans les Confessions,*Villeneuve-d'Ascq, P.U. du Septentrion, coll. Philosophie, 2003,. p. 89.

[3] SELLIER, Philippe. *Op. Cit.*, 1970, p. 121.

orientação determinada da qual depende a qualidade moral do homem, sua felicidade ou sua miséria”[1]. Em síntese, coração pode ser entendido por meio do conceito de movimento ou inclinação da alma racional. Segundo Guillaumont, essa noção determinou o desenvolvimento de duas concepções que marcaram a história do cristianismo: a concepção “mística platônica” e a concepção da “mística do coração”, tal como será chamada mais tarde por São Tomás de Aquino, mística à qual ele mesmo se filiou.

A “mística do coração”, segundo Guillaumont, encontrou, no cristianismo do oriente, um terreno mais fértil para o seu florescimento[2] do que no ocidente, se bem que ela ainda deixará marcas profundas em alguns místicos do ocidente, especialmente os de Port-Royal, e, como veremos, em Pascal. Durante a Idade Média, e a despeito da influência de pensadores como Agostinho, começa a aparecer uma reinterpretação do termo que o relega mais à figura metafórica de vida, afetiva e menos à expressão da totalidade da personalidade humana. Guillaumont afirma que:

> [...] apesar da influência do estilo bíblico e de certos autores como Santo Agostinho e Cassiano – outro representante desta linha – e apesar da persistência de certas expressões que na linguagem corrente perpetuam ainda os antigos significados da palavra “coração”, há uma tendência a limitar o emprego metafórico do termo coração a uma designação da vida afetiva [...] conforme um esquema psicológico de origem platônica[3].

1.6 A concepção moderna, Descartes e Harvey e coração mecanizado.

A descaracterização do coração – enquanto sede da própria personalidade –, que aos poucos vai acontecendo ao longo da Idade Média, só será cristalizada na entrada da Idade

---

[1] SELLIER, Philippe. *Op. Cit.*, 1970, p. 121

[2] Uma das referências orientais da mística do coração é o Hesicasmo, ou a oração do coração. Sobre o desenvolvimento da mística do coração no cristianismo oriental, consultar o artigo de Guillaumont, já fartamente citado, principalmente entre as páginas 74 a 81, onde conclui assinalando os desdobramentos desta mística bizantina na mística russa dos séculos XIV a XIX, de maneira particular nos *Récits d’un pélerin russe*. Para Guillaumont, é quase impossível não ver a influência desta mística na obra de Dostoievski.

[3] GUILLAUMONT, Antoine. *Op. Cit.*, 1950, p. 78.

Moderna. Deste modo, é possível afirmar, junto com Guillaumont, que o processo de abandono do coração começa a ser germinado durante a Idade Média e se constitui, na Idade Moderna, definitivamente com René Descartes. Com o pai da modernidade, o coração deixa a cena para dar lugar ao cérebro, metáfora da razão.

Neste processo, na aurora da Modernidade, alguns personagens do movimento que ficou conhecido como a Revolução Científica foram de fundamental importância para o desuso do termo coração, como caracterização da personalidade humana. Dentre estes personagens, encontramos Willian Harvey, responsável pelos estudos que levaram a conhecer o funcionamento do coração e da circulação do sangue. Podemos dizer, a partir do que Thomas Fuchs escreve no seu texto *The mechanization of the heart: Harvey and Descartes*[1], que Harvey contribuiu de maneira fundamental para o que Fuchs chama de a mecanização do coração[2]. Com seu importante escrito *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*[3], publicado pela primeira vez em Frankfurt no ano de 1628, Harvey, ao mesmo tempo em que se coloca na vanguarda do método científico fundamentado na observação empírica e na experiência, também sedimenta o caminho para a corrente que reduzirá o coração à peça de um sistema[4].

Em seu texto, Harvey abandonará as discussões filosóficas [às vezes, teológicas] acerca da função e importância do coração, para colocar no lugar as observações a partir de seu trabalho de dissecações de diversos animais. Fará, como ele mesmo escreve nos primeiros

---

[1] FUCHS, Thomas. *The mechanization of the heart: Harvey and Descartes*. New York: The University of Rochester Press. 2001. p. 59ss.

[2] A importância de Harvey é fundamental, mas isso não exclui que ainda leiamos em suas páginas resquícios da interpretação que a tradição deu ao coração durante séculos. Na dedicatória de sua obra prima ao Rei Charles I, ele escreve: "O coração dos animais é o fundamento de suas vidas, o soberano de todos os seus órgãos, o sol do microcosmo, fonte da qual todo crescimento depende, todo poder e toda a força emanam. O Rei, da mesma forma, é o fundamento do seu reino, o sol do seu microcosmo e o coração do seu Estado (original: *Reipublicæ cor est)*, dele todo o poder emana e toda a graça provém". Essa analogia já apontamos em Aristóteles páginas atrás.

[3] Usaremos a tradução deste tratado feita por Regina André Rebollo, publicada nos Cadernos de Tradução (FFLCH-USP), 1999.

[4] FUCHS, Thomas. *Op Cit.* 2001, p. 89.

parágrafos no *De motu cordis,* incontáveis dissecações de toda a sorte de animais. Anotará suas observações e delas deduzirá a fundação de cada órgão, em especial a do coração.

Delineando a função do órgão, escreve Harvey em *De motu cordis:*

> O movimento do coração se ajusta inteiramente a esse modo e a sua única função é a de transportar o sangue através das artérias até as extremidades. Por isso, a pulsação que nelas sentimos nada mais é do que o resultado do impulso procedente do coração, que leva o sangue até elas. […] É, pois, necessário concluir que o sangue nos animais se agita com um movimento circular e perpétuo e que a única causa desse movimento está no coração, que exerce esta ação ou função por meio da compressão ou pulsação[1].

Nestas linhas não há nada que não encontrássemos, mesmo que de modo implícito, em outros autores. Como já vimos em Aristóteles, por exemplo, o coração é razão da circulação do sangue também. Julgamos que a originalidade e importância de Harvey se deve ao fato de ele ter, desta tese que está a afirmar – acerca da circulação do sangue –, uma experiência empírica para sustentar seu discurso. Com a força empírica de seu argumento, Harvey dá um passo a mais no seu raciocínio e tira dos horizontes científicos a antiga interpretação acerca do coração e nisso se separa virtualmente de todos os que o precederam. Ele escreve:

> Se, por acaso, o coração, além de transportar e executar o movimento local e distributivo do sangue, lhe acrescenta alguma outra coisa, seja calor, espíritos ou algo que o torne mais perfeito, isto é algo que deixaremos para averiguar mais tarde, ao deduzir de outras observações. No momento, fica demonstrado que o coração, por meio de sua pulsação, transporta o sangue das veias através de seus ventrículos, levando-o às artérias e distribuindo-o para o corpo todo[2].

A tarefa prometida, a saber, de que investigaria se o coração, além de transportar o sangue, acumularia outras funções mais nobres, que o tornaria mais perfeito, não foi realizada.

---

[1] HARVEY, William. *Estudo anatômico sobre o movimento do coração e do sangue nos animais*. Tradução, apresentação e notas por Regina André Rebollo. Cadernos de Tradução (FFLCH-USP) n. 5, 1999. p. 35; 68.

[2] HARVEY, William. *Op. Cit.* 1999. p. 35

Muito embora pareça conceber a existência de espíritos imateriais em diversos momentos do *De motu cordis*, Harvey não apresenta nenhuma explicação plausível para a sua origem e formação, deixando mesmo essas ideias soltas e subentendidas. Todavia, mesmo se tentasse apresentar quaisquer provas empíricas desses espíritos, o propósito seria em vão na medida em que buscaria apresentar demonstrações físicas de realidades metafísicas. De toda forma, importa-nos o fato de ele centrar sua pesquisa na função biológica do coração e produzir observações a partir das quais se fundamentará a visão mecanicista do homem.

É por essa razão que, por meio de seus estudos rigorosos e metódicos, Harvey, aos olhos Fuchs, estabelece as bases que, de algum modo, permitirão tempos depois ao espírito moderno compreender o coração como uma bomba responsável pelo sistema circulatório[1]. A implicação destes estudos é que, por meio deles, a Idade Moderna esvazia o conceito e coração de conteúdo psicológico, epistêmico e moral, tal como foi entendido desde a aurora da humanidade, para reduzi-lo a uma peça de uma engrenagem. Por outro lado, as descobertas de Harvey, segundo Fuchs, confirmam, com base científica, observável, experimental, as antigas concepções sobre o papel central do coração para a vida física, tal como já vimos páginas atrás.

A obra de Harvey, por seu caráter inovador, desencadeará um movimento intelectual que, ao dessacralizar o coração, não o entende mais como órgão da personalidade. O primeiro passo neste sentido parece dar-se a partir do debate que se estabelece entre Harvey e Descartes em torno do papel do coração na circulação do sangue e seus desdobramentos[2].

---

[1] FUCHS, Thomas. *Op Cit.* 2001, p. 92.

[2] De acordo com Fuchs, a história mostrará que Descartes estava errado no debate com Harvey, já que o desenvolvimento posterior da fisiologia cardiológica demonstrou ser correta a tese de Harvey. Todavia, Descartes, graças a sua crítica racional, acabou por vencer do ponto de vista essencialmente filosófico. Ou seja, "procurando cobrar de Harvey uma coerência radical aos seus pressupostos empíricos e experimentais, Descartes demonstra a inconsistência de sua perspectiva vitalista, resquício, segundo ele, de superstições místicas e fantasiosas. Desta forma, ainda que equivocado do ponto de vista empírico-experimental, Descartes determinou a nova postura intelecto-racional que acabou por estabelecer as próprias bases filosóficas da 'Nova Ciência'. (FUCHS, Thomas. *Op Cit.* 2001, p. 123).

Seguindo o caminho aberto por Harvey, Descartes indica os rumos do novo método que redunda fundamentalmente na visão mecanicista do homem e do universo. Uma vez depurada pelo rigor do método, a descoberta de Harvey poderá, a partir daí, ser retomada e desenvolvida num processo que culminará na definição do coração como uma bomba biomecânica, tarefa que será levada a cabo pelos fisiologistas dos séculos seguintes[1]. No artigo *O sujeito cerebral*: *um esboço histórico e conceitual*, Fernando Vidal explica que, desde de o século XVII, filósofos da matéria e da identidade pessoal, tais como Willis, Locke, Descartes e Bonnet, começam a estabelecer as bases para a construção do sujeito cerebral. É neste contexto que, paralelamente a este processo de rebaixamento do coração a um simples órgão, é fácil perceber o processo que levou aos poucos o cérebro a tomar o lugar do coração. Em outros termos, no lugar o coração, na Modernidade, o cérebro passará a figurar como, se não o principal, no mínimo o mais fundamental elemento para compreender o homem.

Como sabemos, as questões que se colocam aos filósofos da aurora da modernidade dizem respeito à sede da alma. Considerado desde muito tempo, o coração já foi tomado com a sede da alma. A partir de sua descrição fisiológica do coração, Harvey elevará a questão – a respeito da sede da alma – para outro nível de discussão.

Descartes, na esteira de Harvey, dará sua contribuição a essa discussão. O primeiro ponto para entender a tese cartesiana é começar pela sua noção de mundo, em especial a partir de seu tratado *Le monde de M. Descartes ou le traité de la lumière*[2]. O interesse de Descartes é compreender o mundo a partir de princípios racionais. Com essa intenção, em seu tratado, o filósofo apresenta uma explicação geral dos princípios de sua física e cosmologia. Apoiado nestes princípios, deduz uma explicação para a formação do Sol, das estrelas e dos planetas e

---

[1] Cf.:FUCHS, Thomas. *Op Cit.* 2001, p. 123.

[2] Esse tratado, na verdade, constituía a primeira parte de um outro tratado, *Le traité de l'homme*. Próximo de sua publicação, sabendo da condenação de Galileu, Descartes impede sua publicação. Assim, o texto só foi publicado, postumamente, em 1664. Ao padre Mersenne, Descartes explicará as razões que o levaram a impedir sua publicação. Nesta carta, faz ver a relação existente entre esse texto, *O mundo ou O tratado da luz*, e a parte que se seguia, *O tratado do homem*. Escre ele: "Todas as coisas que expliquei em meu tratado, incluindo-se a doutrina do movimento da Terra, eram de tal modo interdependentes, que bastaria descobrir que uma só é falsa para chegar à conclusão de que todos os argumentos utilizados são infundados. Embora eu saiba que se calcaram todos em provas muitos certas e evidentes […] Desejo viver em paz" (AT, I, p. 285)

para o seu funcionamento. Além disso, Descartes estende esses mesmos princípios à natureza dos fenômenos básicos, tais como o da luz e o do calor. As conclusões deste trabalho são de que: 1) o universo não se compõe de leis misteriosas; 2) a estrutura do universo é simples; 3) em virtude de sua simplicidade, "todos podem conhecer o universo tão perfeitamente quanto possível"; 4) aplicando a mesma lei da física, o universo se produz sempre e em toda parte da mesma forma, o que lhe confere assim como a tudo regularidade e uniformidade. Ainda aquilo que nos parece caótico, não o é. Explica Descartes: "As leis da física são suficientes para fazer com que as partes do caos se desvencilhem e se acomodem em tão boa ordem que terão a forma de um mundo bastante perfeito"[1]. Ao subordinar a cosmologia à física – e não mais à teologia –,desfaz a ideia de que o universo todo esteja em função de uma causa final[2] embora não negue diretamente que ele seja fruto de criação divina[3]. O universo funciona como uma máquina cujas operações acontecem automaticamente e obedecem às leis inscritas em toda a matéria e, assim, em todo universo.

Explicada a estrutura do mundo em termos mecânicos, Descartes volta-se ao homem, segunda parte do tratado. A concepção de homem cartesiana é bastante delicada, visto que sua ontologia admite apenas duas substâncias: a *res cogitans* e a *res extensa*, que são, por natureza, inconciliáveis. Pois se "esse 'eu' que me faz ser o que sou"[4] (*res cogitans*) é radicalmente distinto deste corpo que se tem, que não passa de "uma certa configuração de membros e outros acidentes do gênero"[5] (*res extensa*), então a implicação desta ontologia é que: 1) Descartes choca-se diametralmente com a tese de Aristotélica e com parte da tradição, que define o homem como um animal racional; 2) essa dualidade das substâncias obriga o

---

[1] AT, XI, 34.

[2] Conforme Aristóteles em *A metafísica* 1013a 32. A causa final é o fim para o qual algo foi criado.

[3] É fácil perceber que, em diversos momentos, Descartes hesita na sequência lógica de seu pensamento com a finalidade de salvaguardar o papel de Deus. Com prudência, muitas vezes ele usa uma linguagem oblíqua para tratar de questões que, para alguns, estavam rendendo condenações, como é o caso de Galileu. Assim, embora defendesse um universo frio e governado pela impessoalidade das leis físicas, no artigo 36 dos *Princípios*, ele reserva o lugar de Deus no mundo: Cf.: *Princípios*, Parte II, art. 36.

[4] AT, VI, 33.

[5] AT, VII, 14.

filósofo a dar uma resposta que, em parte, diminuirá a importância do corpo[1]. Dito com outras palavras, a ontologia dualista de Descartes implica não tomar o homem como um todo orgânico, mas como uma amálgama desconfortável entre dois elementos incompatíveis que, de alguma maneira, formam uma unidade[2]. Em uma ponta, há a *res cogitans*, dotada de intelecção e volição[3] e, na outra, há a *res extensa*, dotada de extensão e movimento. Da união da primeira com a segunda tem-se a possibilidade da experiência sensorial, que em si não é fruto nem da mente sozinha nem do corpo, mas apenas da união do dois. A essa justaposição de duas instâncias, duas substâncias irredutíveis, Descartes chamou de união substancial[4] e é a partir dela que deve ser entendido o ser humano, como afirmou numa carta a Regius, em 31 de janeiro de 1642:

> [...] os seres humanos são feitos de corpo e alma, não pela mera presença ou proximidade que um mantém em relação ao outro, mas por uma verdadeira união substancial […]. Se um ser humano é considerado, em si mesmo, como um todo, ele é uma unidade essencial, pois a união que interliga um corpo humano e uma alma não é acidental a um ser humano, sendo antes essencial, uma vez que um ser humano sem ela não é um ser humano[5]

Essa ideia já aparecera na carta a Elisabeth:

---

[1] As sensações – como a fome, a sede, a dor ou o prazer – indicam a união entre o corpo e a mente. Essas experiências sensoriais, afirma Descartes, são "modos confusos de pensar, que surgem da união, e, por assim dizer, mistura entre a mente e o corpo" (AT, VII, 81). As sensações, como também a imaginação, são parte "especial" da consciência "e não um constituinte necessário de minha própria essência, isto é, da essência de minha mente" (AT, VII, 73). Quando afirmamos que o corpo perde importância no pensamento cartesiano, estamos querendo afirmar que o corpo é condição necessária para o homem, mas não suficiente.

[2] Jonh Conttingham, em *Dicionário de Descartes*, assinala que alguns discípulos de Descartes assumiram a tese da desintegração da unidade orgânica. Henricus Regius defendeu a tese, apoiado em Descartes, de que o ser humano não é uma unidade essencial e, se é assim, é possível defini-lo apenas pela *res extensa*. Descartes, todavia, não chegou a essa tese. Em algumas passagens, ele reabilita o corpo na perspectiva de fazer dele parte do ser humano. Por isso, sua famosa frase na *sexta meditação*: "A natureza me ensina que não somente estou alojado em meu corpo assim como um marinheiro está num navio, mas que me encontro estreitamente conjugado a ele, e por, assim dizer, a ele misturado, de tal modo que eu e o corpo formamos uma só unidade" (AT, VII, 81).

[3] O intelecto e a volição são "modos de pensamento" (*Princípios*, Parte I, art 32).

[4] Ao escrever sobre o malabarismo da união substancial, Descartes tenta unir o que ele mesmo separou.

[5] AT, III, 508.

> No que diz respeito ao corpo, temos somente a noção de extensão, que implica as noções de figura e movimento; quanto à alma em si, temos somente a noção de pensamento, que inclui as percepções do intelecto e as inclinações da vontade; finalmente no que diz respeito à alma e ao corpo juntos, temos somente a noção de união, da qual dependem nossas noções do poder que a alma tem para mover o corpo, e do poder que o corpo tem para atuar sobre a alma e causar suas sensações e paixões[1]

A união substancial traz à baila uma outra questão mais problemática: como é possível a interação entre essas duas substâncias? A resposta será a glândula pineal. A visão cartesiana do corpo do homem como uma máquina se completa de modo misterioso na defesa de um local onde a alma se encontraria e se comunicaria com o corpo. Em *As paixões da alma*, ele escreve:

> é preciso reconhecer que, embora a alma esteja unida ao corpo como um todo, há neste uma parte em que ela exerce as suas funções mais particularmente do que em todas as outras […] após um cuidadoso exame das questões, penso ter demonstrado que essa parte não é o coração, ou o cérebro no seu conjunto, mas apenas a parte mais interior do cérebro, que é uma pequena glândula, situada no meio de sua substância e acima do canal por onde os espíritos das suas concavidades anteriores comunicam-se com aqueles das suas concavidades posteriores.[2]

O cérebro, ou antes, a glândula pineal, não é por excelência a sede da alma, mas é o lugar onde alma e corpo interagem, a natureza imaterial da alma impedindo que ela se fixe em qualquer lugar, visto que isso seria reservado aos corpos. Todavia a alma exerceria sua faculdade por meio desta região. A defesa que Descartes faz a respeito da escolha desta glândula pode ser observada em sua carta ao Pe. Mersenne, em 21 de Abril de 1641. De acordo com Descartes, o órgão físico no qual a alma exerce suas funções deveria ser "muito móvel, para que pudesse receber todas as impressões oriundas dos sentidos, mas deveria mover-se apenas pelos espíritos transmissores de tais impressões"[3]. Os espíritos transmissores destas impressões são aquilo que Descartes chama de espírito animais. Os espíritos animais,

---

[1] AT, III, 665
[2] *As paixões da alma*. AT, XI, p. 345, art. 31.
[3] AT, III. 1. 263

embora o nome possa enganar, não são imateriais, mas são elementos corpóreos[1] (portanto não espirituais) que têm a função de transmitir a informação pelo corpo. No artigo sétimo do tratado *As paixões da alma,* Descartes assim os explica: "Sabe-se que todos esses movimentos dos músculos, assim como todos os sentidos, dependem dos nervos, que são como pequenos fios ou como pequenos tubos que procedem, todos, do cérebro, e contêm, como ele, certo ar ou vento muito sutil que chamamos 'espíritos animais"[2]. Assim Descartes explica que as "partes mais sutis do sangue compõem os espíritos animais" e esses têm "a força de mudar a figura dos músculos"[3].

De acordo com o que escreveu no *Tratado sobre o homem*, a alma racional, que está presente na glândula pineal, funciona, de algum modo, como um zelador de repuxo. Noutras palavras, a alma racional inspeciona o fluxo da água em sistemas artificiais de condutores e tubulações e seria capaz de direcionar o fluxo dos espíritos para um membro ou para outro de modo a produzir os movimentos no homem. Descartes assevera: "Quando a alma racional está presente na máquina, tem sua sede principal no cérebro"[4]. Por isso, Lívio Teixeira, em *Ensaio sobre a moral de Descartes*, acredita que a alma deve ter sua sede em um órgão que governa o movimento dos espíritos animais. Em outras palavras, na glândula pineal.[5]

Se está no cérebro o ponto de contato entre a alma (e suas potência) e o corpo, qual seria, portanto, a função do coração? A resposta cartesiana a esta pergunta está descrita no artigo 7 do tratado *As paixões da alma*.

> Para tornar isso mais inteligível, explicarei, em poucas palavras, a forma toda de que se compõe a máquina de nosso corpo. Não há quem já não saiba que existem em nós um coração, um cérebro, um estômago, músculos, nervos, artérias, veias e coisas semelhantes; que seja, da medicina sabem, além disso, como se compõe o coração e como todo o sangue das veias pode facilmente correr da veia cava para seu lado direito, e daí passar ao pulmão pelo vaso que

---

[1] Art 10 de *As paixões da alma* "[…] pois o que denomino aqui espíritos não são mais do que corpos e não têm qualquer outra propriedade, exceto a de serem corpos muito pequenos […]"
[2] *As paixões da alma*, AT, XI, p. 332, art 7.
[3] *Tratado sobre o homem*, AT, XI, p. 129.
[4] *Tratado sobre o homem*, AT XI, p. 131. Cf: também em *As paixões da Alma*, art. 12.
[5] TEIXEIRA, Lívio. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

> denominamos veia arteriosa, depois retornar do pulmão ao lado esquerdo do coração pelo vaso denominado artéria venosa, e, enfim, passar daí para a grande artéria, cujos ramos se espalham pelo corpo inteiro. […] e que quiseram abrir os olhos para examinar a opinião de Harvey no tocante à circulação do sangue, não duvidam de que todas as veias e artérias do corpo sejam como regatos por onde o sangue não para de correr muito rapidamente, começando seu curso na cavidade direita do coração pela veia arteriosa, cujos ramos se espalham por todo o pulmão e se juntam aos da artéria venosa, pelo qual ele passa do pulmão ao lado esquerdo do coração; depois segue daí para a grande artéria, cujos ramos, esparsos pelo resto do corpo, se unem aos ramos da veia que levam de novo o mesmo sangue à cavidade direita do coração, de sorte que essas duas cavidades são como eclusas, através de cada uma das quais passa todo o sangue em cada volta que faz pelo corpo[1].

O coração é compreendido dentro de um sistema mecânico, que é o corpo do homem. Sua função se resume a uma peça dentro de uma engrenagem. Nada de sede do pensamento ou da alma e suas faculdades e instinto. Nada de presença divina. As palavras de Dreyfus-Le Foyer, ao descrever a compreensão cartesiana do corpo humano, no artigo *Les conceptions médicales de Descartes*, são precisas: a fisiologia cartesiana é mecânica, pois

> […] consiste essencialmente em um sistema térmico, com um foco de calor - o coração; um misturador - o fígado; um aparelho de condensação - os pulmões. O sangue espesso vindo do tubo digestivo através do fígado e chegando ao coração pela veia cava é aí destilado pelo calor cardíaco. Essa destilação tem por consequência um aumento da tensão dos vapores ventriculares e, por um contrachoque, a dilatação cardíaca. É essa dilatação que projeta os vapores sanguíneos do ventrículo direito para o pulmão e o sangue líquido, vindo do pulmão, do ventrículo esquerdo para a grande circulação[2].

Após este percurso para compreender como o coração foi compreendido ao longo da história, voltemos nossa atenção às discussões teológicas do século XVII, que terão peso na filosofia de Pascal.

---

[1] *As paixões da alma*. AT, XI, p. 332, art 7.

[2] FOYER, Dreyfus-Le. *Les conceptions médicales de Descartes*. Revue de Métaphysique et de Morale T. 44, No. 1 (Janvier 1937), p.244.

2. PASCAL E AS RAÍZES TEÓLOGICAS DE SUA FILOSOFIA.

O convento de Port-Royal des Champs, embora seja muito anterior às questões nas quais viria a se envolver nosso autor, foi o local onde Pascal teve acesso ao cristianismo em uma das suas versões mais radicais no século XVII, o Jansenismo. Pascal assume, se não em sua integralidade, ao menos uma boa parte das ideias que Jansenius defendera em seu livro, tais como: sua concepção da condição humana, os efeitos da queda adâmica sobre o homem e suas capacidades, além da relação entre o homem e Deus. Ideias essas que se apresentam como um aprofundamento da doutrina agostiniana. Ademais, Pascal recebeu, via Saint Cyran, uma profunda influência da escola francesa de espiritualidade, fundada pelo cardeal Pierre de Bérulle. É a partir dela que se explicam a fé cristocêntrica de Pascal e a ideia do aniquilamento do homem diante de Deus, ou seja, do finito diante do infinito.

Dois assuntos complementares predominam neste capítulo: o Concílio de Trento, em razão de seus efeitos na vida dos homens, e a análise do livro *Augustinus*, de autoria de Jansenius. Esse segundo tema é a ocasião para mostrarmos que Pascal pode, senão construir, ao menos aprofundar a sua concepção da natureza humana. É a partir noção de natureza humana, em nosso entender, que é possível traçar as linhas mais seguras acerca do conceito pascaliano de coração.

O homem sem Deus, na visão de Pascal, é um nada e pode menos ainda sem a sua ajuda, entenda-se, a Graça. A queda anula qualquer força humana, lançando o homem no reino da miséria: essa é a condição humana. Pascal transportará, conforme acreditamos, a ideia da miséria humana exposta no segundo tomo do *Augustinus* e o aniquilamento do homem diante do infinito (conforme o Card. Bérulle) à base de sua filosofia. A estas premissas aceitas como verdades – embora se admita que sejam incompreensíveis –, Pascal encontra no coração seu lastro de verdade. Com tristeza, ele reclama: “[…] o coração é oco e

cheio de lixo", fragmento L.148/B.425; mas também verá no coração, senão a saída a esse estado, ao menos a mitigação desta condição.

2.1 A Reforma Protestante: a guerra religiosa entre católicos e protestantes.

Inúmeros fragmentos dos *Pensée*s, assim como uma parte da obra de Blaise Pascal, contêm indicação das polêmicas que seu autor viveu nos mais diversos campos de conhecimento. Essas polêmicas forjaram, em partes, o pensamento de Pascal. Por esta razão, é pertinente voltar nossa atenção à história e ao contexto no qual este filósofo se insere, com o objetivo de recriar o horizonte sobre o qual ele pensa e as ideias que aceita ou rejeita. Com isso, queremos dizer que seria absolutamente infrutífero compreender o autor dos *Pensées* sem ter uma visão concisa do pensamento que borbulhava na França do século XVI e XVII. Por ora, voltemos nossas atenções ao século XVI e retomemos rapidamente a Reforma e a Contrarreforma, a fim de compreendermos os impactos destes eventos no pensamento francês e, no limite, no próprio Pascal.

Sobre o plano religioso, podemos dizer que o século XVII é, em alguma medida, o século de reconquista da hegemonia católica, que havia sido abalada no século anterior pela Reforma Protestante. Uma vez minimizadas as guerras religiosas que colocaram a Europa, em especial a França, em fogo e sangue, o século de Pascal é, sem sombra de dúvida, a reafirmação daquela supremacia da Igreja Romana. Vejamos com mais detalhes essa afirmação.

No século XVI, a unidade da cristandade medieval foi minada pelo movimento de contestação que ficou conhecido como a Reforma Protestante. Começando com John Wycliffe (1328-1384), passando por John Huss (1369-1415) até chegar ao ápice com Martinho Lutero (1483-1546) e posteriormente aprofundado com João Calvino (1509-1564), passou-se a questionar a validade de alguns dogmas e cerimônias dentro da Igreja Romana. As críticas se voltaram principalmente para a autoridade religiosa: questionava-se a

autoridade papal e episcopal; o privilégio de somente alguns poderem ler e interpretar os Livros Sagrados; se Deus teria investido o papa com o direito de ungir e coroar reis e imperadores; os dogmas e ritos como a missa, o batismo e até mesmo a eucaristia. Em suma, colocaram sob o olhar da desconfiança as bases sobre as quais a Igreja Romana se erguia.

A Reforma, por meio desses questionamentos, levou a Europa a uma longa e dolorosa guerra religiosa entre católicos e protestantes, que manchou de sangue o solo europeu. A França, em particular, foi profundamente dividida por diversas batalhas. O auge desses conflitos foi o trágico episódio que ficou conhecido na história como *Le massacre de la Saint-Barthélemy*[1].

A França foi banhada com sangue dos cristãos até que, das duas partes, surgiu o desejo de trégua[2]: católicos e protestantes firmaram um armistício. O *Edito de Nantes*, assinado em 13 de abril de 1598, pelo então rei francês Henrique IV, tornou possível, ao menos em um breve tempo, a tolerância entre as duas igrejas[3]. O Edito concede aos protestantes (huguenotes) liberdade religiosa – embora limitada – e a autorização para assumir cargos públicos, entre outros direitos. Ainda que este documento não tenha resolvido os problemas entre católicos e protestantes na França do século XVI, é fato que ele pôs fim temporariamente às guerras entre estas duas igrejas cristãs[4]. Todavia, décadas mais tarde, em 23 de outubro de 1685, o Edito de Nantes seria revogado pelo *Édito de Fontainebleau*, assinado pelo por Luís XIV, e a perseguição aos protestantes na França voltaria à agenda do dia.

---

[1] Na noite de 23 para 24 de agosto de 1572, o Rei da França, Carlos IX, ordenou o massacre de milhares de huguenotes (protestantes calvinistas). Morreriam naquela noite por volta de três mil protestantes e, segundo alguns historiadores, milhares de outros viriam a morrer em todo país nos dias que se seguiram, Cf.: ESTEBE, Janine. *Tocsin pour un massacre*: la saison des Saint-Barthélemy. Paris: Éditions du Centurion, 1968. e MIQUEL, Pierre. *Histoire de la France*. Paris: Arthéme Fayard, 1976. p.156ss

[2] WANEGFFELEN, Thierry. *L'édit de Nantes*. une histoire de la tolérance du XVIe au XXe siècle. Paris, 1998.

[3] THOMAS, Danièle. *L'édit de Nantes*. Texte intégral en français moderne. Commenté par Jean-Louis BOURGEON. Bizanos, 1998.

[4] CUILLIÉRON, Monique. *Les textes de pacification de la fin du XVIe siècle*. Revue de Pau et du Béarn, n°28 2000. p. 9-58.

2.2 O Concílio de Trento.

No plano das ideias, muito menos amistoso do que o das batalhas armadas, assistimos à afirmação da autoridade da Igreja Romana por meio do Concílio de Trento, 1545-1563. Para entendemos sua razão de ser, voltemos às primeiras décadas deste século.

Em 31 de outubro de 1517, Martinho Lutero publicara as noventa e cinco teses, nas quais atacava diretamente a venda de indulgências pela Igreja Romana. Naturalmente essas teses são frutos de uma longa história e envolvem uma série de acontecimentos distantes demais de nosso interesse. Não é nossa intenção, portanto, detalhar esses eventos, sob pena de sairmos de nosso itinerário. Basta-nos recolher o que há de essencial a nossa pesquisa: o fundamento sobre o qual se apoia a tese de Lutero. Sobre isso podemos dizer que estas noventa e cinco teses são derivadas de uma interpretação que ele faz do versículo 17 do primeiro capítulo da carta de Paulo aos Romanos Neste trecho, o autor bíblico afirma que: "Porque nele se descobre a justiça de Deus de fé em fé, como está escrito: mas o justo viverá pela fé"[1]. A partir dessa passagem, Lutero tem seu *insight*. Calcado nessa asserção bíblica, o justo vive pela fé, o reformador afirma que a justificação de Deus é de concessão imerecida ao pecador, dispensando-o, então, das boas obras. Essa tese é diametralmente oposta às que afirmavam as obras são a condição *sine quo non* para a salvação. É também pelas suas obras que os homens obtêm o merecimento da salvação da alma. Aos olhos de Lutero, só pela fé, e apenas por ela, é que o pecador se une ao Cristo. Essas afirmações luteranas ficaram conhecidas como a Doutrina da Justificação[2]. Basicamente, foi esta doutrina a espinha dorsal que separou as igrejas.

Em reação a essas teses, o papa Leão X edita, em 15 de junho de 1520, a bula *Exsurge, Domine* (Erguei-vos, Senhor), na qual revê as ideias luteranas. Nesta bula, o

---

[1] Romanos, 1, 17.

[2] No limite, com a doutrina da justificação, Lutero chega à negação do livre arbítrio, pois se o homem pudesse decidir por si mesmo seria seu próprio salvador e não precisaria de Cristo. Alguns viram o Jansenismo e mesmos algumas dimensões do pensamento de Pascal muito próximos das teses luteranas. Cf.: MICHON, Helène. *L'ordre du cœur*. Philosophie, théologie et mystique dans les 'Pensées' de Pascal, em especial no capítulo terceiro da segunda parte, "Pascal Luthérien?"

pontífice aponta quarenta e um erros teológicos e de interpretação bíblica, classificando as teses como: “heréticas, escandalosas, erradas, ofensivas para ouvidos piedosos, sedutoras de almas simples e contrárias à doutrina católica”. Ao fim do texto, o líder da Igreja Romana condena as teses luteranas e ameaça de excomunhão seu autor, bem como aqueles que a elas ou a ele aderirem. Leão X escreve:

> Com o conselho e consenso desses nossos veneráveis irmãos, com deliberação amadurecida sobre cada uma das proposições supra, e pela autoridade do Deus Todo-Poderoso, dos santos apóstolos Pedro e Paulo, e de nossa própria autoridade, nós condenamos, reprovamos, e rejeitamos completamente cada uma dessas teses ou erros como heréticos, escandalosos, falsos, ofensivos aos ouvidos piedosos ou sedutores das mentes simples, e contra a verdade católica. Listando-os, nós decretamos e declaramos que todos os fiéis de ambos os sexos devem considerá-los como condenados, reprovados e rejeitados [...]. Nós os proibimos a todos em nome da santa obediência e sob as penas de uma automática excomunhão. […]

Continua o a advertência,

> Proibimos a todos e a qualquer um dos fiéis de ambos os sexos, em nome da santa obediência e sob as penas acima em que incorrerão automaticamente, de ler, sustentar, pregar, louvar, imprimir, publicar ou defendê-los. Incorrerão nessas penas se ousarem apoiá-las de qualquer maneira, pessoalmente ou através de quem quer que seja, direta ou indiretamente, tácita ou explicitamente, pública ou ocultamente, seja em suas casas ou em outros lugares públicos ou privados. Na verdade, imediatamente após a publicação desta carta, essas obras devem ser procuradas onde possam se encontrar, cuidadosamente, pelos ordinários e outros (eclesiásticos e regulares), e sob todas e cada uma das penas acima deverão ser queimadas pública e solenemente na presença dos clérigos e do povo[1].

Todavia, Lutero, tendo 60 dias – a partir da publicação da *Exsurge Domine* – para rever suas posições, não se retratou de suas teses e, ao receber a bula que condenava seus escritos e ameaçava-o de excomunhão, decide queimar o texto papal. No dia 10 de dezembro

[1] Bula apostólica *Exsurge Domine*, do papa Leão X, Roma, 15 de junho de 1520.

de 1520, em frente ao Portão Elster, em Wittenberg, diante de cerca de 400 estudantes, Lutero publicamente atirou ao fogo a bula *Exsurge Domine*, juntamente com *Corpus Iuris Canonici* (Código de Direito Canônico) e o livro *Chrysopassus Praedestinationis,* de seu principal adversário, o teólogo, do sul da Alemanha, Johannes Eck. Naturalmente que, com esta reação de Lutero, a resposta da Cúria Romana não poderia ser outra: no dia 03 de janeiro de 1521, a sua excomunhão foi efetivada com a bula *Decet Romanum Pontificem.* Nela o papa Leão X estendeu a excomunhão a todos aqueles que, de modo direto ou indireto, aderissem ou dessem algum suporte a Lutero. Nestas palavras, escreve Leão X:

> Ele [Lutero] já foi declarado herege e, assim também, todos os outros, independentemente da sua autoridade e hierarquia, que rejeitaram sua própria salvação ao, publicamente e aos olhos de todos os homens, se tornarem seguidores de Lutero e de sua perniciosa seita herética. Todos aqueles que lhe deram aberta e publicamente ajuda e favor, encorajando-o no meio das pessoas a sua desobediência e obstinação, ou dificultando a publicação de nossos decretos: tais homens incorreram nas punições estabelecidas na missiva *[Exsurge Domine]* e devem ser tratados legitimamente como hereges e evitados por todos os fiéis cristãos […] [devemos] anunciar publicamente e fazer com que seja anunciado por todos em suas igrejas, que Martinho e todos seus seguidores são excomungados, amaldiçoados, condenados, hereges. […] os cristãos fiéis devem ser intimados estritamente a evitar esses homens[1].

Essas palavras acabaram atingindo grande parte dos príncipes alemães que, de algum modo, nutriam certa simpatia pelas propostas de Lutero, pois viam nelas a possibilidade de concretizar seus objetivos políticos, vale dizer, livrar-se da autoridade papal e, outrossim, limitar o poder do imperador.

Diante desses acontecimentos, o imperador Carlos V (Carlos de Habsburgo), defensor do catolicismo, tentou por diversas vezes a convocação de um Concílio para dirimir as controvérsias que estavam levando a Igreja a um cisma iminente. Todavia, o papa Clemente VII, sucessor de Leão X, morto em 1521, recusava peremptoriamente a ideia de

---

[1] Bula apostólica *Decet Romanum Pontificem,* do papa Leão X, Roma, 03 de janeiro de 1521.

qualquer Sínodo. A bula de Leão X (*Decet Romanum Pontificem),* e a posterior negligência de Clemente VII selam a divisão religiosa e política entre a Alemanha e Roma. Ocorre que essa divisão passou a própria fronteira da França, país que, a princípio, não estava envolvido nesta polêmica.

Com a morte de Clemente VII, em 25 de setembro de 1534, é eleito, em 13 de outubro de 1534, o papa Paulo III. Este pontífice se mostrou mais favorável ao concílio do que seus predecessores. Mais do que isto, ele fez todos os esforços necessários para a convocação do 19º Concílio Ecumênico da história da Igreja Católica. Embora o início dos trabalhos do Concílio tivesse sido atrasado por diversos motivos, dentre eles a guerra travada entre Alemanha e França[1], no dia 13 de dezembro de 1545, foi dado o início no Concílio tão aguardado, na cidade de Trento[2].

Conforme bem faz lembrar Georges Goyau, em seu volume *Histoire religieuse*, da coleção *Histoire de la Nation Française*, coleção conduzida por Gabriel Hanotaux, havia, então, um sentimento comum na igreja que era aquele de "consertar, para depois pregar"[3]. É nesse espírito que se germina um dos mais importantes Concílios da história da Igreja Romana. A grande missão desse Sínodo será o de responder aos questionamentos daquela época de maneira incisiva. As palavras do teólogo Rudolf Zinnhoble ajudam-nos a entender o evento:

> Trento pode ser visto como a coroação de todos os esforços reformistas [...]. Foi ao mesmo tempo expressão do revigoramento interno da Igreja Católica e de sua autoconfiança reconquistada. Por outro lado, deve ser entendido também como resposta aos múltiplos desafios da Reforma. Delimitou, esclareceu, mas endureceu também as oposições confessionais; forneceu as fórmulas de fé para a Contra-

---

[1] DURANT, Will. *A Reforma*: história da civilização europeia de Wyclif a Calvino: 1300-1564. 3 ed. São Paulo: Record, 2000. p.167.

[2] Há uma razão política para que o Concílio fosse realizado na cidade de Trento. A cidade fica ao norte da Itália, mais próximo a Lutherstadt Wittenberg, cidade do epicentro da Reforma, do que Roma. Ao realizar o concílio às portas das cidades reformistas, que na sua grande parte são alemãs, a Igreja Romana procura afirmar sua presença.

[3] HANOTAUX, Gabriel. *Histoire de la Nation Française.* Tome VI. *Histoire religieuse,* por GOYAU, Georgés, de l'Académie française. Paris: Plon-Nourrit, 1922. p. 363.

> Reforma, fundamentando na doutrina e na legislação uma forma moderna de consciência católica, como não existia antes de 1517[1].

O Concílio de Trento teve, entre seus principais objetivos, a missão de restabelecer a união da Igreja e impedir o avanço das ideias protestantes. Em razão da efervescência que a Europa vivia naquele momento, o Concílio foi interrompido por diversas vezes. Por esse motivo se estendeu por 18 anos, de 1545 até 1563. Nesse longo tempo – o maior Concílio da história, em termos de tempo –, os padres conciliares reviram as bases da doutrina católica à luz das críticas protestantes. A partir daí, estabeleceram a doutrina oficial, condenaram aquilo que eles acreditavam ser desvios da sã doutrina e desfilaram uma série de condenações àqueles que se opunham à doutrina católica. No caso específico de Lutero e sua doutrina da Justificação, a condenação se deu nas seguintes palavras:

> Cân. 9. Se alguém disser que o ímpio é justificado somente pela fé, entendendo que nada mais se exige como cooperação para conseguir a graça da justificação, e que não é necessário por parte alguma que ele se prepare e disponha pela ação da sua vontade – seja excomungado[2].

Como vemos no cânon, o pressuposto que embasa essa condenação à doutrina protestante está na ideia de que, para os padres conciliares, a justificação não se dá *apenas* em virtude da fé, embora essa seja indispensável. Todavia, é necessário que o homem se prepare por uma disposição da vontade e das ações. O que se está colocando em jogo aqui é o entendimento que cada um faz da doutrina Graça divina. Voltaremos mais à frente a esta discussão, mas, pelo momento, basta-nos pontuar o seguinte: na teologia católica, são necessárias a fé e as obras para a salvação; na protestante, apenas a fé; na teologia católica, a salvação de algum modo tem a participação humana; na protestante, é em razão da graça imerecida que Deus concede ao pecador.

Do ponto de vista da organização, Trento proibiu a intervenção dos príncipes nos negócios eclesiásticos e a acumulação de benefícios; também definiu o pecado original e

---

[1] LENZENWEGER, Josef et. al. *História da Igreja Católica*. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 240.

[2] Concílio Ecumênico de Trento (1545-1563). Sessão VI, Cânones sobre a justificação, Cân. 9.

declarou como texto bíblico autêntico a tradução de São Jerônimo denominada *Vulgata* (popular, ou de uso popular, em latim); os sete sacramentos foram mantidos, assim como o celibato clerical, a indissolubilidade do matrimônio, o culto dos santos e relíquias, a doutrina do purgatório e as indulgências, recomendando a criação de escolas para a preparação dos que quisessem ingressar no clero, denominando-as seminários. Ao contrário dos dezoito concílios anteriores, foi estabelecida neste a supremacia dos papas, tendo o papa Pio IV que ratificar suas decisões. Neste sentido, o papa está acima de qualquer decisão do conjunto dos bispos do mundo.

As primeiras nações que aceitaram incondicionalmente as resoluções do Concílio foram Portugal, Espanha, Polônia e os estados italianos. A França, dividida pelas lutas entre católicos e protestantes, demorou mais de meio século para acolher oficialmente as normas e dogmas instituídos pelo Concílio, sendo mesmo um dos últimos estados europeus a fazê-lo. Todavia, na altura da promulgação dos tratados do Concílio de Trento, as ideias protestantes já haviam se espalhado por toda a Europa Ocidental e Setentrional. Também o propósito do Concílio tridentino de reafirmar as doutrinas tradicionais e reorganizar o predomínio católico foi seguido de reações distintas. No entanto, a cristandade, a partir, daí permaneceria definitivamente dividida entre católicos e protestantes.

2.2.1 O movimento de Contra-Reforma: os jesuítas e o card. Pierre de Bérulle.

Como já salientamos há alguns parágrafos, o Concílio está imerso no espírito que podemos resumir na frase: ‘primeiro consertar, para depois pregar’. Por isso, no momento posterior ao Concílio, nascem algumas ordens religiosas com a finalidade de defender e espalhar o catolicismo pelo mundo, de modo a fortalecer a Igreja Romana. Experimentou-se nesta época um forte otimismo religioso favorecido por um fervor intenso e uma mística renovada. Vejamos estes frutos do Concílio.

A Companhia de Jesus é um símbolo forte da Reforma Católica operada por Trento. Embora a ordem religiosa seja anterior ao Concílio – e tenha dele[1] participado de modo ativo –, sem sombra de dúvida, ela foi uma das primeiras ordens a assumir na sua plenitude as disposições de Trento, o que não poderia ser diferente visto o carisma de obediência militar dos jesuítas ao papa.

O início da ordem se deu em 15 de agosto de 1534[2], quando o basco Íñigo López de Loyola (Inácio de Loyola) e outro seis amigos – que conhecera na Universidade de Paris – na cripta de Saint-Denis, na Igreja de Santa Maria em Montmartre, na cidade de Paris, fizeram os votos que dariam início ao que mais tarde viria a ser a Companhia de Jesus[3]. Aos votos de viver a pobreza, a castidade, também fixaram a intenção de ir a Jerusalém, experiência que Inácio já tivera em 1523, além de consagrar-se à salvação das almas. Especificamente, se a viagem a Jerusalém fosse frustrada por algum motivo, eles firmaram o desejo de viajar a Roma, a fim de se colocarem à disposição absoluta do papa.

Em razão de não poderem ir a Jerusalém, como desejo inicial, seguiram para Roma. Mais tarde nasceria, a partir deste fato, o quarto voto do jesuíta: obediência ao Papa, voto que apenas esta ordem faz. A consagração deste primeiro grupo à salvação das almas, de algum modo, nos revela o que viria a ser a Companhia: uma ordem religiosa que estará presente em todos os campos de ação do cristianismo, da missão de evangelização à, mais tarde, academia. Mais tarde, os Jesuítas e Pascal irão travar, através do conjunto de cartas chamado *As Provinciais*, um debater intelectual público a respeito das temáticas que envolvem a graça, esta que foi uma das mais importantes discussões teológicas do século XVII.

---

[1] Dois jesuítas tiveram papeis importantes no desenrolar do Concílio: o padre Claude Le Jay, que defendera a necessidade da criação de seminários para formação do clero, e o Padre Pedro Fabro, que se tornara quase como um conselheiro do papa durante os trabalhos. Cf: HANOTAUX, Gabriel. *Histoire de la Nation Française*. Tome VI. *Histoire religieuse*, par GOYAU, Georgés, de l'Académie française. Paris: Plon-Nourrit, 1922. p. 367.

[2] CÂMARA, Jaime de Barros. *Apontamentos de história eclesiástica*. Editora Vozes, Petrópolis: 1957. p. 32.

[3] Estes amigos que Inácio fez na Universidade de Paris que, às vezes, também são chamados de seus seguidores, são: Pedro Fabro (importante dizer que este era o único sacerdote do grupo), Francisco Xavier, Alfonso Salmeron, Diego Laynez e Nicolau Bobedilla, todos eram espanhóis, e Simão Rodrigues, que era português.

Em 27 de setembro de 1540, Paulo III com a bula *Regimini militantis Ecclesiae* reconhece oficialmente a ordem religiosa[1]. A partir deste momento, os consagrados à Companhia são enviados ao mundo para difundir o catolicismo tal como ele foi definido em Trento, num movimento chamado de Contrarreforma. Basicamente, a companhia estava a serviço da fé católica, irrestritamente em todas as fronteiras, fossem elas geográficas ou intelectuais. Fazemos menção de modo especial aos jesuítas, pois eles serão importantes nas querelas teológicas do século XVII que envolverão a Abadia de Port-Royal e Pascal.

Todavia, os jesuítas não tiveram o monopólio da defesa da fé romana. Outras personalidades também se engajaram neste movimento de advocacia das bases católicas. Em especial na França, é o caso, por exemplo, do cardeal Pierre Bérulle. Hostil aos jesuítas, o clérigo foi uma figura iminente na Contrarreforma Católica. Fundador do *Oratório da França*, Bérulle fornece ao catolicismo francês uma síntese teológica que influenciaria toda a França no decorrer do século seguinte. Como escreve Tullo Goffi, no livro *Problemas e perspectivas de espiritualidade:* "A escola francesa de espiritualidade começa com o cardeal

[1] LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil***.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1950. p. 12.

Bérulle”[1]. Chamemos atenção a esse cardeal e a esta escola de espiritualidade, pois será possível perceber a marca deles na espiritualidade de Pascal[2].

Durante a vida, o cardeal Pierre Bérulle, em razão de sua disposição espiritual, representou uma oposição radical à ordem dos carmelitas, aos jesuítas e também ao cardeal Richelieu. Devemos então entender qual é esta posição espiritual do cardeal. Bérulle começou com uma espiritualidade de submissão total a Deus. Antes dos 18 anos, ele escreveu: *Traité sur l'abnégation volontaire.* Esta abnegação se traduz numa submissão que reconhece, em suma, a grandeza de Deus e a pequenez do homem pecador. Esta ideia se encaminha a um desapego de si cada vez maior.

---

[1] GOFFI, Tullo. *Problemas e perspectivas de espiritualidade***.** São Paulo: Edições Loyola, 1992. p. 87. Chamemos a atenção ao fato de que a ‘escola francesa de espiritualidade’ é um conceito forjado pelo jesuíta Henri Bremond nos anos 1920 para tentar entender o movimento de Contrarreforma que se desenvolveu em solo francês. Este conceito foi recusado por Louis Cognet, no texto *Les origines de la spiritualité française au XVIIe siècle,* argumentando que aquilo que Bremond chama pelo conceito ‘escola francesa de espiritualidade’ é, na verdade, apenas uma corrente de espiritualidade que nasce com Bérulle, Cf.: L. Cognet, *Les Origines de la spiritualité française au XVII*[e] *siècle*, Paris, La Colombe, 1949 ; id., *Histoire de la spiritualité chrétienne*, t. III-2: *L’essor de la spiritualité moderne : 1500-1650*, Paris, Aubier, 1966. A despeito das discussões nesta área, neste texto, usamos, a partir de Bremond, o conceito ‘escola francesa de espiritualidade’ para designar um movimento que dá ênfase ao mistério da encarnação e assenta sua vida espiritual na relação especial com o verbo. Portanto, uma fé que se torna cada vez mais cristocêntrica, alijada em certo sentido de um racionalismo frio. Cf: BREMOND, Henri. *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours***.** Tomo III - La Conquête Mystique et L'école Française. Paris : Librairie Bloud et Gay, 1923. p. 24-46. Cf: POTTIER, Aloys. *Essai de théologie mystique comparée :* le père Lallemant et les grands spirituels de son temps, t. III, Paris, 1929, p. 24-25.

[2] KRUMENACKER, Yves. *L’école française de spiritualité*. Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes. Paris: Le Cerf, 1998. p. 88ss. Lembremo-nos que Saint Cyran foi amigo íntimo do Cardeal Bérulle e podemos até mesmo dizer que, pela forte presença de Bérulle, foi, em alguma medida, seu discípulo. As marcas da espiritualidade de Bérulle podem ser percebidas na espiritualidade de Saint Cyran. Essas marcas chegarão, de algum modo, a Pascal. Alguns comentadores, é verdade, não aceitam a tese de que o convento de Port-Royal tenha recebido influência da espiritualidade do cardeal, nem mesmo via Saint Cyran, e, portanto, Pascal não a teria. Nossa interpretação vai ao encontro do pensamento que vê, em Pascal, marcas da espiritualidade de Bérulle, como por exemplo, a abnegação total e irrestrita a Deus; a fé cristocêntrica; e a aniquilação do finito diante do infinito. Tendo como mediação Saint Cyran, não parece ao acaso que essas ideias estejam em Bérulle e em Pascal. Com isso, também não estamos a afirmar que Pascal seja um adepto incondicional e verdadeiro discípulo de Bérulle, mas que eles guardam certas afinidades na sua forma de viver o cristianismo.

Mais tarde, em seus escritos de velhice como, por exemplo, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, de 1623, Bérulle faz apologia a uma espiritualidade da encarnação, insistindo sobre a humildade de Deus, que se aniquila fazendo-se homem. Para ele, o modelo de perfeição cristã é a imitação de Cristo em seu aniquilamento.[1] Com isto, Bérulle nutre e prega uma fé cristocêntrica. Iniciado com Bérulle, ficará a cargo de seus seguidores aprofundá-la e dar novos traços à espiritualidade francesa. Sinteticamente, três foram os principais expoentes da escola francesa de espiritualidade: Charles Condren (1588-1641), Jean Jacques Olier (1608-1657) e João Eudes (1601-1680). Em síntese:

> Bérulle defende uma adesão de certo modo mais geral à Pessoa do Verbo Encarnado; Condren, em especial adesão a Cristo morto e Ressuscitado; Olier, uma adesão ao mais profundo, mais religioso, mais perseverante e, consequentemente, ao mais ativo e eficaz anulamento ao Sagrado Coração de Jesus, do qual foi o mais eminente promotor do séc. XVII; e enfim, Eudes renovou imagem do Cristo nos mais necessitados.[2]

Aprofundemo-nos com mais cuidado no pensamento da escola francesa de espiritualidade. Retomemos uma imagem que o cardeal Bérulle descreve para adentrarmos os princípios desta mística. Bérulle, em livro *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, ao citar Nicolau Copérnico, diz que este quis manter o sol e não a Terra no centro do universo. Segundo as palavras do cardeal, este *excellent esprit* – Copérnico – afirma que é a Terra que se move em torno do sol e não o contrário. A partir desta afirmação, Bérulle acrescenta: "[…] esta nova opinião, pouco seguida na ciência dos astros, é útil e deve ser seguida na ciência da salvação"[3]. Deus no centro é a realidade para a qual tudo deve convergir. Por esta razão, ainda continuando a analogia com o sol, escreve o cardeal: "Jesus, junto com o seu Pai, e estando à

---

[1]Cf.: QUINSON, Marie-Therese. *Dicionário cultural do cristianismo*. São Paulo: Loyola, 1999.p. 61-62. Este é o conceito do *Kenosis* (esvaziar), um conceito na teologia cristã que trata do esvaziamento da vontade própria de uma pessoa e a aceitação do desejo divino de Deus. Em especial esse modelo de esvaziar-se é o de Cristo, relatado na carta aos Filipenses: "Seja a atitude de vocês a mesma de Cristo Jesus, que, embora sendo Deus, não considerou que o ser igual a Deus era algo a que devia apegar-se; mas esvaziou-se a si mesmo, vindo a ser servo, tornando-se semelhante aos homens" (Fl. 2.5-7)

[2] BREMOND Henri. *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours.* T.III - La Conquête Mystique et L'école Française. Paris : Librairie Bloud et Gay, 1923. p 490.

[3] BERULLE, Pierre. *Oeuvres complètes***.** p. 161.

sua direita, é imóvel como ele (o sol). Jesus é verdadeiramente o centro do mundo e o mundo deve se direcionar para ele em um movimento contínuo. Jesus é o sol de nossas almas, do qual elas recebem toda graça e luz”[1]. Com uma imagem muito simples, o cardeal reorganiza a posição da criatura para o seu criador.

Ao usar o modelo copernicano como referência para a vida espiritual, implicitamente, o cardeal aponta para um dos pilares desta escola de espiritualidade: uma fé cristocêntrica. Cristo é o centro de tudo e o lugar para onde tudo deve convergir; segue-se daí que, para Bérulle, o fim do homem é em Deus e apenas Nele. Esta verdade fundamental implica uma antropologia – uma definição do *telos* do homem – de inspiração agostiniana[2]. O modelo proposto por Bérulle é uma retomada, talvez com certa dose de consciência, da experiência agostiniana, ao menos em parte[3], que chegou até ele por meio dos filósofos medievais, principalmente São Boaventura. Vejamos.

Lembremo-nos das palavras do bispo de Hipona no final do primeiro parágrafo no início das *Confissões:* “Todavia, esse homem, particulazinha da criação, deseja louvar-Vos. Vós o incitais a que se deleite nos vossos louvores, porque nos criastes para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousa em Vós”[4]. Embora este trecho revele uma alma[5] profundamente angustiada, no sentido de afirmar a inquietude da criatura e de apontar que sua

---

[1] BERULLE, Pierre. *Oeuvres complètes***.** p. 161.
[2] Cf.: BREMOND, Henri. *Op. Cit.*, 1923. p. 25.
[3] Em parte, porque, para Agostinho, o fim do homem é Deus, indubitavelmente. Toda a criação deve se dirigir a Ele. Contudo, Agostinho trata o mistério do homem com maior profundidade, como veremos.
[4] SANTO AGOSTINHO. *Confissões.* Trad. J. Oliveira Santos e A Ambrósio de Pina. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
[5] Etienne Gilson, no livro *Introduction à l’étude de Saint Augustin*, p. 56 a 72, tem uma explicação clássica para o conceito de alma em Agostinho.

única saída é seu criador[1], as palavras também revelam uma dinâmica de relacionamento com Deus: o homem é criado por Deus, e é em Deus que o *eu*[2] encontra seu fim.

Perpassando os séculos, o pensamento agostiniano reverberará na escolástica, primeiramente de modo indireto em São Tomás de Aquino, mas de um modo direto em São Boaventura[3]. O franciscano Boaventura está em busca de uma filosofia que alimente sua religiosidade. Essa religiosidade plasma-se num misticismo teológico que se vale da razão em favor da fé. Essa ideia é fundamental, pois é a partir dela que São Boaventura pensa no homem[4]. O doutor da Igreja defende que Deus está presente na criação "de tal modo que as criaturas se apresentem 'como um livro', ou seja, compondo diferentes níveis de expressão e significação. Assim, os diferentes níveis de realidade constituem não só 'graus de participação', no sentido formal e arquetípico, mas também autênticos níveis de expressão e significação (do divino), de acordo com a sua maior ou menor proximidade ontológica"[5]. Isto é fundamental, pois, ao partir do princípio que Deus é Criador, São Boaventura estabelece, como que numa consequência lógica, a dependência ontológica dos seres criados em relação ao seu criador. Dentro desta metafisica, encontramos uma graduação dos seres, na qual o homem assume o topo, visto ser a imagem de Deus. É no topo que o homem se volta a Deus, pois racionalmente o reconhece como superior a ele.

A partir destes dados, tratemos propriamente daquilo que mais nos interessa. A escola francesa, a partir de Bérulle, compreende o homem a partir da referência divina, isto é, de sua

---

[1] Já sabemos desde o primeiro capítulo desta tese que o coração do homem, para Agostinho, sente nostalgia de Deus, sente sua falta e, por isso mesmo, se dispõe a procurá-Lo. A angústia da existência é resolvida em Deus. Este tema aproxima Agostinho de alguns filósofos existencialistas cristãos, como por exemplo Kierkegaard, Jaspers, Marcel. O homem na sua agonia de existir clama pelo Ser.

[2] Sobre esta questão é fundamental esclarecer que o *eu* agostiniano deve ser pensado sempre em sua ordenação existencial em relação a Deus. Há, sem dúvida, uma vinculação da antropologia de Agostinho com sua personalidade e experiência espiritual, cujo caminho é uma 'aventura da razão e graça' como bem mostrou André Mandouze, em seu texto: *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce.* Cf: MANDOUZE, André. *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce.* Paris : Les Études Augustiniennes, 1968.

[3] GILSON, Etienne. *La philosophie de saint Bonaventure*. Paris: Vrin, 1953. p. 59.

[4] REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia*: patrística e escolástica, vol. II. São Paulo: Paulus, 2003. p. 258.

[5] CASTRO, José Acácio. *O homem como "Imagem de Deus" na antropologia bonaventuriana*. Humanística e Teologia, vol 17, 1996. p. 9

finitude diante do infinito. Em grande parte, essa compreensão é uma retomada a Santo Agostinho, lido a partir de uma matriz, se não pessimista, ao menos pouco poética do homem. Em todo caso, estamos mais perto daquilo que Jansenius viria a esboçar em seu livro – que veremos mais à frente –: uma visão mais cética a respeito das virtudes humanas, do que da teologia mais humanista dos jesuítas. Na verdade, essa divisão na espiritualidade é um espelho também da divisão teológica-teórica. Acompanhemos.

2.2.2 A questão da graça: a divisão teológica

O resultado, do ponto de vista teológico, mais impactante do Concílio de Trento foram os tratados doutrinais, em particular aqueles concernentes à graça, isto é, a ajuda sobrenatural que torna o homem capaz de cumprir a lei divina, permitindo assim a sua salvação. Toda dificuldade reside no fato de saber se o homem é livre para participar de sua salvação ou se toda a iniciativa vem somente de Deus. Longe de ser apenas um jogo de palavras, esta questão em particular é espelho de todas as divisões entre católicos e protestantes, como já salientamos atrás quando retomamos as palavras de Trento a respeito da doutrina da Justificação.

Não resolvida com propriedade durante o Concílio de Trento, a questão da graça irá marcar também divisões no próprio seio católico, com o nascimento do jansenismo. Embora pareça ser trivial tal discussão, é fundamental a nossa tese, pois é ela que aponta para uma concepção de homem e mundo sem as quais a filosofia pascaliana não faz sentido. Iremos trabalhar com maior profundidade tais ideias durante análise da obra *Augustinus.* Por ora, vejamos a história destes debates até Jansenius.

Tudo parte dos versículos bíblicos que narram a criação e o pecado original. No Gênesis, Deus cria o homem puro e sem pecado. Se Adão não tivesse pecado, ele seria imortal. Como o texto bíblico deixa entender, Adão teria uma vida feliz sem conhecer a maldade nem a morte. Apenas uma condição era necessária para o primeiro homem se manter neste estado puro: não comer do fruto da árvore do Bem e do Mal. Conhecemos, contudo, o

desfecho desta história: Eva, tentada pela serpente, come do fruto da árvore proibida e o dá ao seu marido. Na concepção bíblica, a ruína, ou o estado de penúria no qual a humanidade se encontra, é resultado desta desobediência. O pecado de Adão e Eva os lança – e a seus descendentes – no império da desgraça, do mal e, no fim, da morte. Embora a transmissão deste pecado original seja misteriosa, fato reconhecido por Pascal, o cristianismo defende que os descendentes de Adão e Eva estão irremediavelmente cumprindo as condenações dos primeiros pais.

Feito o diagnóstico da miséria humana, a parte positiva do cristianismo é afirmar que Deus, em sua infinita misericórdia, quis resgatar o homem pecador e, por esta razão, enviou seu filho unigênito, Jesus, que, ao morrer sobre a cruz, toma para si o pecado do homem, libertando-o por esse ato das consequências do pecado adâmico. Na cruz, e pela cruz, Cristo redimiu a humanidade. Como consequência da paixão da cruz, o homem está liberto do pecado adâmico: "[…] a libertação do pecado pela redenção em Cristo reconcilia a pessoa com Deus [...] como o pecado original e o pecado atual representam essencialmente uma rebelião contra Deus e a vontade divina, a redenção restabelece a paz e a comunicação entre o ser humano e o Criador"[1]. Ressuscitando da morte, Cristo redime o homem. Ao redimi-lo, Cristo o libertou das correntes do pecado que o prendia à morte. Pela graça de Cristo, os homens novos, libertos, redimidos, podem esperar uma vida feliz tal como aquela vivida, antes do pecado, por Adão: a vida projetada no momento da Criação.

Estes parágrafos resumiram, muito grosseiramente, os dados mínimos sobre os quais, no século XVII, todos os cristãos estão de acordo. A questão que os divide é outra. Qual seja: todo esforço é saber em qual medida o pecado original corrompeu as faculdades humanas. A questão fica mais clara assim: as faculdades humanas foram totalmente afetadas pelo pecado original, ou apenas foram parcialmente prejudicadas? Por exemplo, a razão do homem: pode ela, sem auxílio, chegar à verdade? Sua vontade é naturalmente capaz de algum bem, ou se lança, por uma força maior, sempre para o mal? O homem pode participar de alguma maneira

---

[1]COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Teologia da redenção*. Tradução: José A. Ceschin. São Paulo: Loyola, 1997, p. 71.

de sua salvação? Estas perguntas estão na base dos grandes embates teológicos no século XVII. Todavia, mais do que simples confrontos de ideias teológicas, estes embates se fundamentam em uma concepção de homem, de mundo, de sociedade que serão de suma importância à nossa tese. Vejamos a posição daqueles que acreditam que o pecado de Adão corrompeu absolutamente as faculdades humanas e vejamos também aqueles que afirmam o contrário. Observemos, desde já, que estas posições teológicas não são conciliáveis; antes, elas se oporão vigorosamente.

Uma das marcas mais importantes do pensamento de Agostinho é o seu combate às teses de Pelágio e o fato de ele ter saído vencedor[1]. Embora Agostinho tivesse combatido outras correntes de pensamento como, por exemplo, o maniqueísmo, o donatismo ou até mesmo os acadêmicos, boa parte de sua obra se desenvolve a partir das polêmicas travadas contra Pelágio. As doutrinas da graça e da liberdade encontram-se no coração dessas contendas entre estes dois pensadores. É importante retomarmos em termos breves o que foi essa discussão e por que as teses de Agostinho renascem com tanta força no século XVII.

Pelágio opera uma exaltação da liberdade humana e das forças da sua natureza[2]. A natureza humana, pensada por ele, é capaz de viver santa e dignamente sem o auxílio divino. Por isso, defende a ideia de que o homem encontra em si tudo o que precisa para viver uma vida moralmente boa. Pelágio exclui todos os socorros interiores – a graça – como imprescindíveis à vida do homem. A partir disto, julga que qualquer forma de predestinação é contrária à justiça. Em resumo, os dois pilares fundamentais sobre os quais se ergue o pensamento pelagiano são: a liberdade humana e a justiça divina. Dito de outra forma, todos os homens devem se governar pela sua vontade e pelo seu livre-arbítrio particular. O padre jesuíta Louis Patouillet, em *Storia del Pelagianismo...* escreve: “Ele [Pelágio] ensinou que o

---

[1] Os papas Inocêncio I, Zózimo, Bonifácio I, Celestino I e finalmente o Concilio de Orange, em 529, assumiram a posição agostiniana com relação às ideias pelagianas. Em verdade, a posição agostiniana será, indiscutivelmente, a posição da igreja neste assunto.

[2] Observemos que este parágrafo tem por intenção expor sucintamente os dados fundamentais da teoria pelagiana, à qual o pensamento agostiniano se opõe. Uma análise mais detida será oferecida nas próximas páginas, ainda neste capítulo, quando estudarmos o primeiro tomo do livro de Jansenius. A mesma orientação é pertinente quanto a Agostinho no próximo parágrafo, que será trabalhado no segundo tomo do mesmo livro.

homem foi criado neutro – nem santo nem pecador – e com a capacidade de escolher livremente se irá pecar ou fazer o bem”[1]. Deus não pode lhe ordenar nada que lhe seja impossível de ser realizado, sob pena de se tornar injusto. Também a ideia de uma predestinação pela qual, por critério secretos e preferenciais, Deus salvasse uns e condenasse outros não harmoniza com o conceito de um Deus justo, (mais à frente vamos esmiuçar a doutrina de Pelágio, à luz de Jansenius).

Para Agostinho, antes de mais nada, a natureza do homem é indelevelmente marcada pelo pecado original. O pecado, segundo o bispo de Hipona, além de ter corrompido a vontade, também enfraqueceu o desejo de fazer o bem. Assim, sem a graça, o homem é incapaz, na leitura de Agostinho, de qualquer ação de bondade. Fazer o bem é se submeter de coração à graça divina. As teses agostinianas acerca dessa questão estão trabalhadas em quatro tratados escritos em 426 e 427, que são: *Da graça e do livre-arbítrio*; *Da correção e da graça*; *Da predestinação dos Santos* e *Do dom da perseverança*. Estes textos são absolutamente importantes no Concílio de Trento e depois ao Jansenismo[2].

No segundo Concílio de Orange[3], em 529, as teses pelagianas foram solenemente condenadas como heresias. Os dois primeiros cânones, ao tratarem da condição do homem após a queda adâmica, o faz em termos agostinianos. Vejamos o que diz:

> Cân. 1. Se alguém diz que o homem, pela deterioração que vem da prevaricação de Adão, não foi ‘mudado para pior’[4] *inteiramente* [grifo nosso], isto é, segundo corpo e alma, mas crê que somente o corpo, este já sujeito à corrupção, permanecendo ilesa a liberdade da alma, ele se opõe, enganado pelo erro de Pelágio, à Escritura que diz: ‘A alma que tiver pecado, ela mesma morrerá’ (Ez. 18,20); e: ‘Não sabeis que, oferecendo-vos como escravos para obedecer a alguém, sois

---

[1] PATOUILLET, Louis SJ. *Storia del Pelagianismo*... Rome: Nabu Press. 2012. p. 138

[2] FÉRIER, Francis. *Dictionnaire des philosophes*. Paris. P.U.F., 1984. Termo Augustin, T. I, p. 139-140

[3]As citações dos documentos doutrinais serão feitas a partir da clássica obra: DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral***.** Traduzido por José Mariano e Johan Konings. São Paulo: Paulinas, 2007.

[4] A expressão ‘mudado para pior’ é de Agostinho e se encontra em *De nuptiis et concupiscentia* II 34, n. 57. *Natura hominis in deterius commutata generat peccatores.*

> escravos daquele a quem obedeceis?' (Rm 6,16); e: 'Por quem alguém é vencido, a ele é entregue também como escravo' (2Pd, 2,19)[1].

O primeiro cânon é bastante claro ao dizer que a corrupção de Adão afeta o homem por inteiro. Na morte do corpo e na liberdade da alma. Nesta concepção, a alma humana não é livre, mas sim escrava do pecado:

> Cân. 2. Se alguém afirma que a prevaricação de Adão prejudicou somente a ele e não também à sua descendência, ou que decerto passou a todo o gênero humano só a morte do corpo, que é o castigo do pecado, não, porém o pecado, que é a morte da alma, atribui a Deus uma injustiça[2], contradizendo o Apóstolo, que diz: 'Por um só homem o pecado entrou no mundo e com o pecado a morte, e assim *ela* [a morte] passou a todos os homens, já que nele todos pecaram' (Rm. 5.12)[3]

A queda adâmica contamina sua descendência. Assim, para o magistério, fundamentado em Agostinho, os descendentes de Adão sofrem as mesmas privações do ascendente. Daí toda a humanidade estar enferma no corpo e na alma, conforme os termos do primeiro cânon. Não é nosso objetivo fazer uma análise detalhada dos cânones de Orange, mas revelar a influência de Agostinho na tradição da Igreja e, seus ecos, em Trento. Assim, é bastante claro que os cânones acima mostram que sua redação e lógica seguem aquela que encontramos nos escritos de Agostinho. Esta influência será muito mais acentuada nos cânones que tratam especificamente da graça. É o caso, por exemplo, do cânone 5, que, em sua grande parte, é um resumo das teses que encontramos no *De praedestinatione sanctorum*:

> Cân. 5 Se alguém diz que, como o crescimento, assim também o início da fé e a própria inclinação de crer, pela qual cremos naquele que justifica o ímpio e chegamos à [re]generação do sagrado batismo, está

---

[1] DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos Símbolos….* n. 371, p. 140.

[2] Esta argumentação também se encontra em Santo Agostinho: Cf: *Contra duas epístolas pelagianorum*, IV 4, n 4-7.

[3] DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos….* n. 372, p. 140.

> em nós, não pelo dom da graça – isto é, pela inspiração do Espírito que corrige a nossa vontade da incredulidade à fé, da impiedade à piedade –, mas pela natureza, se mostra adversário dos ensinamentos apostólicos, já que o bem-aventurado Paulo diz: 'Confiamos que aquele que iniciou em vós a boa obra a leve a termo até o dia de Jesus Cristo' [Fl. 1,6]; e ainda: 'A vós foi dado não só que creiais em Cristo, mas também que sofrais por ele' [Fil. 1,29]; e: 'pela graça fostes salvos mediante a fé e isto não vem de vós, pois é dom de Deus' [Ef. 2.8]. Aqueles, de fato, que dizem que a fé com a qual cremos em Deus é natural afirmam que os que são estranhos à Igreja de Cristo, em certo sentido, são todos crentes[1].

A fé, afirma o cânon, não é um dado da natureza e, por isso, não se inscreve em leis determinadas. Se assim fosse, aqueles que não são cristãos teriam a fé cristã intrínseca a sua natureza, e se salvariam; também a categoria de incrédulos tem de deixar de existir, visto que a fé seria um dado da natureza e eles, assim, a teriam. Contra essa tese, o magistério católico defende que a fé é um dom da graça divina. E se a graça da fé depende de Deus, não há nada que o homem possa fazer, em tese, para obtê-la. Sendo a fé condição necessária à salvação, os incrédulos não poderiam ser salvos, visto confessarem não ter fé. A salvação, assim, é obra de Deus, mediante a fé concedida de modo imerecido ao homem pecador. O justo ainda assim depende da graça (que dá a fé) para se salvar[2].

---

[1] DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos Símbolos*…. n. 375, p. 141

[2] Como já sabemos dos tratados de Trento, não basta a fé à salvação, é necessária uma disposição interior. No capítulo seis do Compêndio do Concílio, que trata sobre o modo de se preparar, lemos: "A preparação para a justificação se efetua do seguinte modo: excitados e favorecidos pela graça divina, recebem a fé pelo ouvido (Rom 10, 17) e erguem-se livremente paras Deus, crendo ser verdadeiro o que foi revelado e prometido por Deus [cân. 12-14] especialmente, que o pecador é justificado por meio da graça de Deus, pela redenção, que está em Jesus Cristo (Rom. 3, 24). Quando eles, então, reconhecendo-se pecadores, são abalados proveitosamente pelo medo da justiça divina [cân. 8], lembram-se da misericórdia de Deus e firmam-se confiantes na esperança de que Deus lhes há de ser propício por amor de Cristo. Então começam a amá-lo como fonte de toda a justiça e a se insurgir por isso contra os pecados com ódio e detestação [cân. 9], isto é, pela penitência, que se deve fazer antes do Batismo (At. 2, 38); finalmente, se propõem a receber o Batismo, a começar uma nova vida e a cumprir os mandamentos de Deus. Sobre esta disposição está escrito: Quem se achega de Deus, deve crer que ele existe e que é remunerador dos que o buscam (Heb. 11, 6); e: confia, filho, os teus pecados te são perdoados (Mt. 9, 2; Mc. 2, 5); e: o temor de Deus expulsa o pecado (Ec. 1, 27) e mais: fazei penitência e cada um de vós seja batizado em nome de Jesus Cristo, para a remissão dos vossos

Embora não estivesse fora de alguns debates durante a Idade Média, será no Renascimento e no Concílio de Trento que as discussões sobre a graça e a liberdade humana tomarão forma novamente. Agora sob a pena de Lutero e dos protestantes, os mesmos termos voltam à cena.

Portanto, a Reforma protestante levantou a controvérsia acerca da graça e da liberdade humana. Pensado para dirimir as objeções da Reforma, o concílio de Trento não foi capaz de resolvê-las. Elas voltaram à agenda do dia, nos últimos anos do século XVI e na maior parte do século XVII. Buscando uma resposta a esta questão, o professor da Universidade de Louvain, Miguel Baio, recorre ao pensamento de Santo Agostinho a respeito da graça e defende a ideia de que o homem, depois da queda, está irremediavelmente corrompido, sua natureza está doente. Os jesuítas acusaram-no de negar o livre arbítrio e de se aproximar do calvinismo. Precedido do padre jesuíta Leonardo Léssio, que defendia as mesmas teses, o padre jesuíta Luís Molina escreve o livro *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, no qual estabelece que a liberdade humana é anterior à graça. Na salvação, cooperam o homem e Deus. Anos de intensa discussão levaram o Santo Ofício, em 1625, a proibir a publicação de qualquer material escrito sobre a graça sem uma permissão especial deste departamento eclesiástico. Naturalmente esta decisão não será respeitada ao se publicar *Augustinus* e assim reacender os debates sobre o tema.

2.3. O Jansenismo: a queda arrasadora.

Principalmente nos Países Baixos e, depois, a França conheceram nos séculos XVII a XVIII[1], no seio da Igreja Católica, um movimento religioso de extrema radicalidade

---

pecados e recebereis o dom do Espírito Santo (At. 2, 38) e ainda: Ide, pois, ensinai a todas as gentes, batizando-as em nome do Padre, e do Filho e do Espírito Santo, ensinando-as a observar tudo o que vos tenho mandado (Mt. 28, 19) e finalmente: Preparai ao Senhor os vossos corações (1 Rs. 7, 3)" (Sessão VI, de 13 de janeiro, de 1547, Decreto sobre a justificação).

[1] Isto não exclui por completo o século XVI, pois questões polêmicas próximas das do Jansenismo já haviam sido discutidas na Holanda por Michel Baios e pelo padre jesuíta Luís Molina, como já tratamos nas páginas anteriores. Embora o conteúdo da questão seja, quase que na sua totalidade, o

dogmática, moral, espiritual e com implicações, até certo ponto, políticas[1]. Inspirado na monumental obra *Augustinus, seu doutrina Sancti Augustini de humanae naturae, sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses*, publicada postumamente na Holanda em 1640, escrita pelo bispo de Ypres, Cornelius Otto Jansenius, esse movimento ficou conhecido como: jansenismo. O uso do termo, portanto, qualifica aquelas pessoas que partilham das teses de Jansenius desenvolvidas na obra *Augustinus*. Num primeiro olhar, ao julgar pelos frutos, temos tudo para concluir que se trata de mais uma heresia na história do pensamento cristão. Pois vejamos.

A obra foi publicada em 1640 e, dois anos após seu aparecimento, sofreu a primeira condenação. Em 6 de março de 1642, com a bula *In Eminenti Ecclesiae* do papa Urbano VIII, o livro passou a figurar no *Index Librorum Prohibitorum*. Após mais de uma década de debates e discussões, em 31 de maio de 1653, é selado o destino do texto de Jansenius e de seus defensores, que a esta altura já eram muitos. Naquele ano, o papa Inocêncio X condena, por meio da bula *Cum occasione*, as cinco teses depreendidas do livro de Jansenius como heresias, tese essas que – frisemos bem esta informação – os jesuítas alegavam estar contidas no *Augustinus*. Como consequência, uma vez proclamada a condição herética de uma posição,

---

mesmo, ainda não podemos chamar essas contendas do século XVI de Jansenismo. Esta é a razão pela qual indicamos o século XVII e XVIII como o centro da doutrina jansenista.

[1] A Bula *Unigenitius Dei Filius*, publicada em 13 de julho de 1713, foi desastrosa. A bula, que a princípio era dirigida aos jansenistas, acabou, por causa de seus termos, atacando todo o clero. Uma parte do clero de Paris rejeitou a bula e apelou ao Concílio Geral. Este fato ficou conhecido como os padres 'apelantes'. Esse grupo de clérigos tinha o apoio do parlamento francês e recorreram à *Declaração do Clero Galicano*, publicada em 1682. Essa declaração, composta de quatro artigos, basicamente dizia que a plenitude dos poderes do papal estava circunscrita ao poder espiritual, de tal modo que os reis e príncipes, detentores do poder temporal, não se encontravam sob seu domínio. Assim, no primeiro artigo, lemos: "O Papa recebeu de Deus um poder meramente espiritual. Os reis, em questões temporais, não estão sujeitos, nem direta nem indiretamente, a alguma autoridade eclesiástica; por isto não podem ser depostos em nome do poder das chaves nem os seus súditos desligados do juramento de fidelidade". Sentindo que a bula ferira a autonomia galiciana, o clero francês reage à ação de Roma. O jansenismo, que a princípio se opunha a esta posição do galicanismo, agora se alinha a eles. Assim, no século XVIII, o jansenismo toma cada vez mais uma posição política e menos teológica. Cf.: TAVENEAUX, René. *Jansénisme et politique*. Armand Colin, 1965, p. 185. Outros dois textos que trabalham a relação do jansenismo com a política são: CHURCH, William F. *Richelieu and Reason of State***.** Princeton University Press, 1973; e LE GUERN, Michel. *Le Jansénisme:* une réalité politique et un enjeu de pouvoirs. Recherches de Science Religieuse, 2003/3 Tome 91, p. 461-488.

dentro da igreja, não há mais espaço para os debates acerca do tema. Ainda assim os defensores do jansenismo irão continuar o debate em outros termos[1]. Mais tarde, em 1713, na bula *Unigenitis Dei Filius* o papa Clemente XI proclamou a condenação de mais 101 sentenças que se encontravam nos escritos dos teólogos jansenistas.

Em síntese, o livro de Jansenius conquistou muitos adversários, massivamente da companhia de Jesus – mas não só –, foi alvo de condenações por parte da estrutura eclesiástica; todavia, o mesmo livro serviu de orientação para um grupo de pensadores e religiosos. Será esta toda a história do jansenismo? Não haveria nada neste movimento de legítimo ao pensamento? E, a despeito das condenações, o que chamou a atenção de Pascal a ponto de se engajar numa polêmica com as estruturas eclesiásticas? O que tanto o encantou nesta doutrina? Sem o jansenismo, teríamos o Pascal que conhecemos? Haveria alguma influência desta doutrina sobre sua concepção de coração? Investiguemos as bases teórico-filosóficas do jansenismo e seus pressupostos a fim de reencontramos Pascal sob uma nova ótica.

Por prudência, antes de prosseguirmos, devemos fazer duas advertências: a primeira é sobre a expressão 'movimento jansenista'. Sob este termo, reúnem-se diversos modos de debate teológico, de tal modo que não é verdadeiro ver na expressão 'movimento jansenista' um todo coeso e organizado. Isso nos leva a compreender, como bem mostrou Monique Cottret no artigo *La querelle janséniste*[2], que não há um jansenismo puro, seria mais adequado falar em jansenismos, no plural. Feita esta ressalva, uma segunda ideia que devemos ter em mente é que o termo 'jansenista' foi forjado no interior da polêmica entre os jesuítas e aqueles que defendem as ideias presentes no livro de Jansenius que, basicamente, se

---

[1] Essa é a famosa discussão acerca questão de *direito* e de *fato.* Sinteticamente, assim argumentavam os defensores do jansenismo: a igreja, infalível em matéria de fé, condena legitimamente as referidas proposições. Esta é, portanto, uma questão de *direito.* Porém, saber se as mesmas proposições se encontram ou não no livro *Augustinus* não está mais no campo da infalibilidade papal, que se restringe ao campo da fé, mas está no campo *do fato.* Embora o papa tenha condenado as proposições, de direito, ocorre que, de fato, elas não estão presentes no livro.

[2] COTTRET, Monique. *La querelle janséniste*. In__MAYEUR, Jean-Marie, et. al. *L'âge de raison* (1620-1750): Histoire du christianisme. Paris: Desclée, 1997. p. 351.

encontravam na Abadia de Port-Royal[1]. É do nome do autor do livro que se deriva o termo jansenista ou jansenismo; mesma lógica usada no termo calvinistas, ou seja, aqueles que defendem ou seguem as ideias de João Calvino. O interessante a notar, no caso especial do jansenismo, é que a expressão é tecida pelos opositores das teses de Jansenius. São os inimigos da obra *Augutinus* que denominam os seus defensores de jansenistas[2]. Porém chamamos atenção a este detalhe: aqueles que são chamados de jansenistas não se reconhecem por este título. Ao contrário, eles afirmam ser discípulos de Santo Agostinho. Não é trivial essa consciência. Ao se reconhecerem ligados a uma tradição milenar, no fundo, eles estão apontando para uma posição mais teórica do que de preferência por pessoas, Agostinho ou Jansenius. Augustin Gazier, em 1922, no texto *Histoire générale du mouvement janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours*, é muito claro ao explicar a que propriamente os jansenistas estão se opondo. Grazier escreve que:

> […] isso que chamamos impropriamente jansenismo não é outra coisa que um movimento de reação contra as ímpias teorias daqueles que exaltam o livre arbítrio em detrimento ao poder divino; é uma proclamação dos direitos de Deus oposta a uma audaciosa declaração dos direitos do homem[3].

---

[1] Há uma linha muito tênue que separa o Convento de Port-Royal do movimento jansenista. Naturalmente estas duas histórias estabelecem profundos laços, mas não é verdade que o movimento jansenista se limite à Abadia ou que a Port-Royal seja assumidamente jansenista. Historicamente, a identificação da abadia com o movimento foi defendida por Racine, na clássica obra *Abrégé de l'histoire de Port-Royal*. Quase dois séculos mais tarde, Charles-Augustin Sainte-Beuve, na monumental obra *Port-Royal*, reafirma esta tese de Racine. Todavia, os historiadores modernos têm certa cautela em reduzir um ao outro. Vincent Carraud, em um conferência no ERF AUTEUIL-Église Réformée d'Auteuil intitulada, *Le Jansenisme*, (posteriormente publicado pela *Société des Amis de Port-Royal*) se preocupa em separar o jansenismo do convento de Port-Royal.

[2] Laurence Plazenet no texto *Port-Royal*, afirmou que o substantivo 'jansenismo' e o adjetivo 'jansenista', fortemente associado a Port-Royal, começou a aparecer no início de 1650. Esses termos figuraram, ainda segundo a mesma autora, em um panfleto de François Vavasseur, sub o título *Lettre à un ami touchant le Jansénisme*, publicado em Paris, em 1651. Nesse impresso o próprio autor, François Vavasseur, dá a definição da nova palavra nos seguintes termos: "estas pessoas que chamamos jansenistas deve seu nome a Jansenius, seu autor". PLAZENET, Laurence. *Port-Royal*. Paris: Flammanrion, 2012. p.14 . O termo é forjado, portanto, em referência a Jansenius.

[3] GAZIER, Augustin. *Histoire générale du mouvement janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours*. Paris: E. Champion, 1922. p. 17.

Os ‘discípulos de Agostinho’ recorreram a seu mestre para reivindicar o direito de Deus, como Gazier diz na citação. Portanto, a posição não revela apenas ser adepto de um livro, ou de uma pessoa. Ao se reconhecer como jansenista, a pessoa tem clareza dessa questão de fundo, e concorda com a solução dada por Santo Agostinho. E por que escolheram Santo Agostinho?

Os jansenistas acreditavam que o pelagianismo havia sido ressuscitado, escondendo-se por detrás de um humanismo, de uma reinvindicação dos direitos do homem frente aos de Deus. Portanto, Agostinho seria o mais adequado para o combate. Por isso, novamente o bispo de Hipona volta com mais força para combater o que se acreditava serem desvios da sã doutrina. Fato é que, embora na história do pensamento Ocidental, o doutor da graça estivesse sempre presente, no séc. XVII, a influência do seu pensamento foi tamanha que alguns historiadores chegam a designar esse século como o século de ouro de Agostinho[1].

Se, por um lado, o nome é inscrito pelo adversário na história, por outro lado é também pelos adversários que o movimento entra para a história. Possivelmente, se os jesuítas não tivessem se voltado contra as teses de Jansenius, o movimento morreria na abadia de Port-Royal. Porém os ataques tiveram efeito contrário ao esperado: ao sair em defesa dos ataques, o movimento se fortaleceu[2]. No campo teológico, os opositores foram os jesuítas; no campo político, foi o cardeal Richelieu. Bastante contrário a Port-Royal e de longa data inimigo de Saint-Cyran, o cardeal, em 1638, manda prender Saint-Cyran. Apoiado no princípio recomendado por Jean-Louis Guez de Balzac, no texto *Le Prince*: “Não vale mais impedir os inocentes de falharem, do que ser conduzido a esta triste necessidade de condenar os culpados? A utilidade pública se faz frequentemente prejudicando os particulares”[3], o cardeal Richelieu faz assim o primeiro ‘mártir’ do movimento. A história se repetirá com Arnauld e sua expulsão da Sorbonne. Centremo-nos nas origens e no conteúdo de *Augustinus*.

---

[1] No prefácio, escrito no outono de 1994, a sua obra, *Pascal et Saint Augustin*, Phillipe Sellier dá uma visão geral do fervor de publicações no século XVI e XVII das obras de Agostinho e acerca delas.
[2] Cf : MICHEL, Marie-José. *Jansénisme et Paris*, Klincksieck, 2000. p .25-28
[3] BALZAC, Jean-Louis Guez de. *Le Prince*. Paris: Louis Billaine, 1677. p.136.

2.4. Origem do projeto: As cartas trocadas entre Saint Cyran e Jansenius

Nas origens do jansenismo, encontramos dois homens e um livro. O livro, como já sabemos é *Augustinus*: um dos homens é seu autor, Jansenius, e o segundo, de fundamental importância, é Jean-Ambroise Duvergier de Hauranne, mais comumente conhecido como abade de Saint Cyran, amigo íntimo de Jansenius e diretor espiritual de Port-Royal. Analisemos estes elementos

A obra indiscutivelmente é de um árduo trabalho. O título já dá a ideia exata do seu conteúdo: *Augustinus, seu doctrina sancti Augustini de humanae natura, sanitate, aegritudine, medicina, adversus Pelagianos et Massilienses.* Em português poderiam traduzir por: *Agostinho, ou a doutrina de Santo Agostinho sobre a natureza humana, a saúde, a doença, a medicina, contra os pelagianos e Marselheses*[1]. O título é fundamental para adentramos a obra, pois ele mostra que o texto toma toda sua referência no pensamento agostiniano. Com um pouco mais de 1300 páginas, o autor sistematiza as temáticas agostinianas com relação à salvação, à graça e à natureza humana, o que está presente no título. Entretanto, todos esses conceitos são pensados a partir da medicina. O objetivo maior de Jansenius é entender a natureza humana a partir do modelo medicinal, doença *vs* saúde. É a partir deste parâmetro medical que a natureza humana é entendida na obra e que lhe dará todo sentido. Portanto, Jansenius escreve uma magistral obra, fundada no pensamento de Santo Agostinho, utilizando o modelo medical para explorar a natureza humana. A partir disso, julgará o que ele acredita serem desvios, ou heresias pelagianas.

Nascido no final do século XVI, em 1585, Jansenius iniciou, a partir de 1617, sua docência das Sagradas Escrituras na Universidade Católica de Louvain[2], na Bélgica. Neste período, escreveu duas obras de extrema importância: a primeira é *Tetrateuchus, ou*

---

[1] Os *Marselheses* são os semipelagianos da região da Marselha.

[2] COGNET, Louis. *Le jansénisme*. Paris: PUF, collection "Que sais-je?" n° 960, 1967. É importante lembrar que, conforme escrevera Sellier (*Pascal et Saint Augustin* p. 13), os dois maiores centros de estudo sobre Santo Agostinho na Europa do século XVI e XVII se encontravam em Paris e na Universidade Católica de Louvain. Assim, Jansenius está no epicentro dos assuntos relacionados a Agostinho.

comentários sobre os quatros Evangelhos[1] (*Tetrateuchus, seu commentarius in quatuor Evangelia*), publicada em 1639; a segunda, *Pentateuco ou comentário aos cincos livros de Moisés, (Pentateuchus sive commentarius in quinque Libros Moysis)* publicado em 1641, todas as duas publicadas postumamente. Embora Jansenius tenha escrito outras obras majoritariamente bíblicas[2], esses dois textos são importantes para revelar o mote de sua pesquisa; neles não encontramos nenhum vestígio, ao menos explícito, das discussões sobre a liberdade, graça e natureza humana. São obras de exegese bíblica perfeitamente alinhadas à doutrina ortodoxa católica. O que nos leva a supor que, ao menos nas primeiras obras, a opção pelo agostianismo e pelo combate ao humanismo dos jesuítas não está presente no jovem Jansenius. Portanto, não é em seus trabalhos de juventude que encontramos explicitamente o interesse pelos assuntos tratados no *Augustinus*.

A respeito da amizade entre Jansenius e Saint Cyran, devemos recorrer ao conjunto de cartas trocadas entre eles para entendermos a proximidade e a afinidade teórica que mantinham. É neste material que podemos entrever o *Augustinus* em estado embrionário e o progresso de sua escrita[3].

---

[1] Conforme já salientamos há algumas páginas, de acordo com Clémencet e Lafuma, Pascal conheceu essa obra, visto que seu texto *Abrégé de la vie de Jésus-Christ* tem forte inspiração da obra *Tetrateuchus*.

[2] Tais como: *De interioris hominis reformatione oratio*, publicada em 1631; *Analecta in Proverbia Salomonis, Ecclesiasten, Sapientiam, Habacuc et Sophoniam*, publicados em conjunto em 1644. Além de duas obras de natureza polemista: *Alexipharmacum civibus sy vaeducensibus propinatum adversus ministrorum fascinum*, e *Spongia notarum quibus Alexipharmacum aspersit Gisbertus Voetius*. Estas obras foram feitas com o objetivo de responder as críticas feitas por Gisbert Voet, um calvinista. Há também uma obra escrita por Jansenius, sob o pseudônimo de Armacanus, intitulada: *Alexandri Patricii Armacani theologi Marte Gallicus seu de justitia armorum regis Galliae libri duo*. A razão da publicação sob o pseudônimo se deve ao fato de que é uma obra de sátira e duras críticas à política externa do cardeal Richelieu, primeiro-ministro de Luís XIII, homem de muito poder e influência na França. Jansenius deixou ainda uma série de cartas que ele trocou com Saint-Cyran, de extremo valor à história ao jansenismo. Essas cartas foram publicadas algumas décadas depois sob o título de: *Naissance du jansénisme découverte, ou Lettres de Jansénius à l'Abbé de Saint-Cyran depuis l'an 1617 jusqu'en 1635*. Cf.: Artigo, jansenism, da *Catholic Encyclopedia* Vol. 8 pp 310-312. Cf.: FELLER, François Xavier de. *Biographie universalle ou dictionnaire historique:* Des Hommes qui se sont fait un nom. Tome Troisième. Paris: Besançon, Outhenin-Chalandre Fils, 1839. p. 634 ss

[3] A título de exemplo, podemos dizer que, pelas cartas, é possível localizar a época da escrita dos dois primeiros tomos do livro: em 1630, Jansenius envia uma carta a Saint-Cyran com um resumo do

Jansenius trocou intensa correspondência com Saint-Cyran. Essas cartas somam um total de 172, que perfazem o espaço de tempo de dezoito anos, de 7 de fevereiro de 1617 até 26 março de 1636. Saint-Cyran tornou-se amigo de Jansenius em Paris, quando ambos encontravam-se ali para seus estudos. Após esse encontro, eles jamais se distanciariam, mantendo o vínculo, na maior parte vezes, pelas cartas. Assim, essas correspondências são capitais para entendemos a história do nascimento do jansenismo e seu autor.

Aqui seguiremos as análises sugeridas por Jean Orcibal na obra *Les origines du jansénisme I: correspondance de Jansénius*[1] e o clássico texto de Saint-Beuve, *Port-Royal.* O primeiro fato que se impõe deste conjunto de cartas é a profunda ligação entre Jansenius e Saint-Cyran. A amizade deles se reveste de uma importância para ambos a ponto de Jansenius manifestar sua decepção por não ver o amigo, devido a uma viagem que Saint Cyran faria à Espanha, em 1620. Assim escreve: "Agora, para dizer a verdade, eu perdi a esperança de te ver neste ano"[2]. Em outros momentos, Jansenius externa seu descontentamento com os atrasos nas respostas de Saint Cyran. Por vezes, Jansenius reconhece que disse alguma palavra

---

primeiro tomo; no fim de 1634, em outra carta, anuncia o fim do segundo tomo. Infelizmente as cartas param, por causa da guerra, e não temos mais notícias da finalização da obra, com seu terceiro tomo.

[1] ORCIBAL, Jean. *Les origines du jansénisme I:* correspondance de Jansénius. Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique, fasc. 25. Louvain, Bureaux de la Revue, et Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1947.

[2] ORCIBAL, Jean. *Op., Cit.,* Carta 53, p. 52. A numeração das cartas segue a edição: JANSENIUS, Cornelius. *Lettres de M. Cornelius Jansenius, évêque d'Ipres, et de quelques autres personnes, à M. Jean Du Verger de Hauranne, abbé de S. Cyran***.** Chez Pierre le Jeune, 1702, que é reproduzida por Orcibal. Para deixar clara a origem dessas cartas é importante dizer que a primeira vez que elas foram publicadas, inicialmente em Caen, em 1653 e depois em Louvain, em 1654, vieram a público por meio das mãos dos jesuítas. Conforme nos mostra Saint-Beuve no seu texto, *Port-Royal,* a publicação dessas cartas era parte do material probante de um complô contra Saint-Cyran. Sob o título: *La naissance du jansésnime découverte,* publicado por um certo Préville, as cartas foram selecionadas para publicação. Ainda de acordo com Saint-Beuve, este Préville é o pseudônimo de Padre Pinthereau. René Rapin é mais detalhista ao relatar a história, conforme podemos ler em sua obra: *Histoire du jansénisme,* p. 61ss. Segundo Rapin, o Padre Rocooly, após a morte de Saint-Cyran, 1643, é informado da existência das cartas que Saint-Cyran mantinha em seu gabinete. O padre, reitor do colégio da Campainha em Tours, consegue ter acesso às cartas por meio de Jean Martin de Laubardemont, magistrado responsável pelo inquérito e prisão de Saint-Cyran. Laubardemont confiscou todo o material de Saint-Cyran após sua morte. O padre Rocooly, demasiadamente ocupado com a administração do colégio para se deter em analisar o conteúdo das cartas, passou o material às mãos do Padre Pinthereau, que aplica tempo em organizar e selecionar as cartas. Assim, dez anos após a morte de Saint-Cyran, Pinthereau as publica.

mais dura e se desculpa com o amigo, como podemos ler na carta LVIII: "É por isso que eu estou mais confortável com o seu afeto, que aparece em resposta. Eu estou triste por lhe ter ofendido"[1]. As cartas revelam a proximidade que estes dois personagens mantêm. Esta proximidade se desdobra nas confissões, de um para com o outro, de suas inquietações filosóficas e teológicas. Assim, estas cartas constituíram-se em um canal pelo qual os dois amigos debateram suas ideias e demonstram a profundidade enciclopédica que têm em relação aos assuntos teológicos e filosóficos. Dessa maneira, concordamos com Orcibal quando afirma que, na origem do jansenismo, está uma amizade extraordinária de duas pessoas extraordinárias.

Uma segunda observação que devemos fazer é quanto ao estilo de escrita de Jansenius. Segundo Saint-Beuve[2], nas cartas, a redação é truncada, mal é possível decodificar ou ler fluentemente algumas frases. Às vezes, alguns trechos, segundo ainda Beuve, beiram o ininteligível. As estas dificuldades somam-se os códigos criados por Jansenius e Saint-Cyran a partir de um determinado momento, no fim de 1621, para terem privacidade em suas correspondências, visto se tratar de um assunto – o da graça – extremamente polêmico e proibido. As primeiras cartas trocadas entre ambos são escritas, apesar das críticas de Beuve, na língua ordinária, sem o uso de códigos ou figuras.

Embora não seja possível precisar com exatidão quando combinaram os códigos, sabemos que, de março a novembro de 1621, Saint Cyran foi a Louvain se encontrar com Jansenius. Nesse encontro, pelo que tudo indica, observa Beuve[3], eles criaram um arcabouço de palavras para substituir, em suas cartas, as pessoas e o projeto, tornando cada vez mais difícil penetrar no significado do conteúdo sem conhecer o código. A partir desse momento, as cartas começaram a ser escritas em códigos. Assim, a palavra *Pilmot* passou a ser codinome do projeto do livro *Augustinus*, Jansenius se referia a si mesmo pelas palavras: *Sulpicio* ou *Boecio.* Saint Cyran passou a ser chamado de *Celias, Solion, Durillon,* ou *Rongeart.* Santo Agostinho é invocado por: *Nosso Mestre, Seraphi, Aelius.* A companhia de

[1] ORCIBAL, Jean. *Op., Cit.*, Carta 58, p. 61.
[2] Cf.: SAINT-BEUVE. *Op. Cit.* p. 302
[3] SAINT-BEUVE. *Op. Cit.* p. 309.

Jesus era reconhecida por: *Gorphoroste*, e os jesuítas por *le fin.* Vejamos, por exemplo, o uso de um desses codinomes numa carta de 16 de abril de 1622[1]. Nela Jansenius escreve: "Eu estou muito feliz pelo fato do *Pilmot* estar avançando, mostrando assim que Deus vai assisti[-lo]"[2]. Jansenius e Saint-Cyran têm muitas razões para adotar essa estratégia, pois vivem num momento onde qualquer discussão sobre a graça fora banida do debate teológico.

As cartas também mostram a maneira como Jansenius vê os acontecimentos de seu tempo e as suas primeiras inclinações. É o caso, por exemplo, do Sínodo Calvinista de Dordrecht, ocorrido na Holanda entre 1618 e 1619. O Sínodo tinha como objetivo condenar a doutrina de Armínio e reafirmar as teses calvinistas. Para Jacó Armínio (*Jacobus Arminius),* inspirador da Remonstrância, a doutrina calvinista centra-se em cinco pontos fundamentais: eleição condicional; expiação ilimitada; depravação total; graça preveniente; preservação condicional. Contra essas ideias se levanta o Sínodo. O resumo do Sínodo, como nos oferece Alderi Souza de Matos no livro *Fundamentos da teologia reformada*, foi o seguinte:

> Os cânones condenaram a predestinação baseada na previsão da escolha humana. Negaram que a graça seja resistível ou aceitável pelo ser humano; afirmaram a profundidade do pecado original; defenderam a eficiência numericamente limitada da obra expiatória de Cristo; e afirmaram a perseverança dos eleitos pela graça. Eles foram uma interpretação normativa da síntese confessional reformada então existente. Conclui-se que as doutrinas arminianas estavam claramente fora dos limites da ortodoxia confessional reformada[3].

A situação holandesa[4] não era, nesse período, das mais fáceis e Jansenius acompanha de perto esse debate e o transcreve a seu amigo. Jansenius se mostra atento às conclusões do Sínodo e o aprova quase que por inteiro. Escreve ele na carta XII no início de 1620: "O concílio de Dordrecht acabou há tempos, mas ainda está flamejando, eu não o consegui em latim para te enviar. O tratado do concílio segue quase inteiramente a doutrina católica sobre a

---

[1] ORCIBAL, Jean. *Op., Cit.*, Carta 62, p.73

[2] É possível ver a lista completa das palavras e a quem elas se referiam em: PANDURO, Lorenzo Hervás. *Causas de la revolución de Francia en 1789***.** Madri, 1807. Tomo II. p. 331ss

[3] MATOS, Alderi Souza de**.** *Fundamentos da teologia reformada***.** São Paulo: Mundo Cristão, 2008. p. 186.

[4] Para mais detalhes dessa situação holandesa consulte: CHAUI, Marilena. *A nervura do real***.** Nota 63, p. 13, do segundo tomo.

predestinação e a reprovação, removendo tudo o que estava 'amargo' das opiniões de Calvino"[1]. Não há dúvida de que esses debates do Sínodo protestante e suas conclusões, de algum modo, mexeram com Jansenius. Uma das críticas que farão ao jansenismo, vale dizer, é a de que ele se aproxima sensivelmente das teses protestantes.

Concomitantemente aos debates nessa época, Jansenius, diz ele nas cartas, se ocupa cada vez mais com a leitura de Santo Agostinho. O trabalho estafante do colégio é compensado pelo estudo e leitura dos textos agostinianos, sua única distração. Nas cartas, elogia o bispo de Hipona e, quando o faz, não lhe poupa títulos e adjetivos, como vemos aqui: "[…] ele [Santo Agostinho] é o padre dos padres, o doutor dos doutores, o primeiro depois dos escritores canônicos, verdadeiramente seguro entre todos, sutil, irrefragável, angélico, seráfico, muito excelente e inefavelmente admirável"[2]. Em outro momento, escreve sobre as descobertas que tem feito nos textos de Agostinho: "Se os princípios que descobri [em Agostinho] são verdadeiros, como eu julgo serem, porque até agora li uma boa parte da obra de Santo Agostinho, essa descoberta será de surpreender o mundo todo. Gostaríamos de ter semanas inteiras para falar do assunto"[3]. Esses princípios que Jansenius diz encontrar na leitura dos textos agostinianos dizem respeito ao combate da versão moderna do semipelagianismo[4], que tinha sido adotado em seu tempo pelos jesuítas, como será acusado em *Augustinus.* Assim, o que Jansenius está a dizer é que Agostinho lhe abre os olhos para a versão moderna do semipelagianismo.

A partir de uma iluminação obtida com esses princípios, mergulha fundo nos textos do bispo de Hipona. Nesses mergulhos, nasce-lhe um desejo que toma forma, consistência, a

---

[1] ORCIBAL, Jean. *Op., Cit.*, Carta 12, p. 58.

[2] ORCIBAL, Jean. *Op. Cit.*, Carta 62, p.73. Estes adjetivos reaparecerão detalhadamente na introdução do segundo tomo para justificar as credenciais agostinianas a respeito da discussão da graça.

[3] ORCIBAL, Jean. *Op. Cit.*, Carta 64, p.75.

[4] A doutrina pelagiana tinha a firme convicção de que o homem não necessitava de qualquer auxílio (entenda-se graça) para cumprir os mandamentos e perseverar na vida santa. Essa doutrina implica em tornar a graça irrelevante à salvação. Já no semipelagianismo, a graça ocupava um papel pequeno. O início da boa vontade para cumprir os mandamentos e perseverar na vida santa é dado pela graça, porém cumprir e perseverar de fato são de escolha da liberdade do homem. O semipelagianismo tenta salvaguarda o núcleo da doutrina de Pelágio, a saber, a liberdade humana, sem abandonar a graça. Jansenius vê nos jesuítas um novo semipelagianismo.

saber: o firme propósito de combater o pensamento não cristão que circunda a igreja de seu tempo.

Na carta de 5 de março de 1621, ao que tudo indica, antes do encontro, com Saint Cyran, Jansenius parece fazer um balanço de seus avanços na leitura dos textos de Agostinho e as motivações que têm nascido do seu contato cada vez mais intenso com o bispo de Hipona. Escreve ele:

> Eu prossigo nos estudos que comecei há um ano e meio ou dois mais ou menos, isto é, o trabalho com Santo Agostinho, o qual li com um estranho desejo e tirei [na minha opinião] bons frutos. Cheguei até o sétimo tomo de sua obra. Após ter lido os livros mais importantes duas ou três vezes […], eu não posso lhe dizer o quanto eu mudei de opinião e de julgamento em relação a ele e aos outros. Eu me surpreendo todos os dias com a altura e com a profundidade deste espírito. Sua doutrina é tão pouco conhecida entre os sábios, não apenas deste século, mas de todos os séculos passados. […], eu considero fortemente que, depois dos hereges, não há pessoas no mundo que tenham corrompido mais a teologia do que aqueles que fazem barulho na escola, os quais você conhece. A todos estes faltam conhecimentos sólidos na doutrina de Santo Agostinho[1].

Contra a heresia, Jansenius indica Agostinho, bem como àqueles que corrompem a teologia. É por não conhecer os textos de Agostinho que os teólogos de seu tempo corrompem a teologia ao defender heresias. O autor não cita nominalmente, mas, ao falar da teologia corrupta, está a fazer referência indireta a quem está dentro da Igreja Católica e proferindo ensinamentos que julga perigosos. No livro, ficará claro que esses, dentre outros, são os jesuítas. Lembremo-nos, como já assinalamos atrás, que Jansenius é professor de Sagradas Escrituras em Louvain e suas primeiras obras são de exegese bíblica. A partir desta confissão, é possível precisar o momento em que Agostinho entra na vida de Jansenius e as questões referentes à graça e à liberdade humana começam a se tornar objeto de reflexão. Na mesma carta, continua Jansenius a falar de Agostinho:

---

[1] ORCIBAL, Jean. *Op. Cit.*, Carta 64, p.75.

> Isso me faz admirar grandemente as maravilhas que Deus faz para livrar sua Esposa [a igreja] do erro. Eu gostaria de vos poder falar a fundo [dos escritos de Agostinho], mas para isto nós teríamos a necessidade de muitas semanas e talvez meses. Tanto li Agostinho que eu ouso dizer ter descoberto por estes princípios imóveis que as escolas de teologia não fazem nada além de vagar; todas estão longe da verdade quanto mais longe estão de Santo Agostinho[1].

A crítica de Jansenius a parte dos teólogos de seu tempo centra-se no fato de eles se apartarem da doutrina agostiniana. Como já dito há poucas páginas, o interesse por Santo Agostinho, em especial no século XVI e XVII, renovou-se e tornou-se mais intenso. Todavia, ocorre que também a versão das ideias de Pelágio reaparece nestes séculos. Revestidas sob o mando do humanismo, a exaltação das forças humanas ganha espaço entre os teólogos. É esta oposição que está velada no trecho da carta, mas que ficará explícita no livro. Na verdade, esse afastamento de Agostinho é exposto no primeiro e segundo tomos. Ainda na mesma carta, mostra-se hesitante em anunciar ou denunciar o que ele julga ser erro, a posição perigosa de alguns teólogos. Diz ele:

> Não me atrevi a dizer a ninguém o que eu acho – segundo os princípios de Santo Agostinho – a respeito de uma grande parte das opiniões deste tempo, e particularmente daquelas sobre a graça e a predestinação, para que não me façam ir a Roma, como fizeram com outros autores[2]. Não me é permitido falar mais. Ficaria extremamente feliz de sair deste labirinto de opiniões que a presunção destes autores introduziu nas escolas[3].

Duas ideias importantes: Jansenius tem consciência das implicações caso decida manifestar quaisquer ideias referentes à graça e à predestinação. Sabemos, desde o subtítulo sobre a graça e a divisão teológica, que, em 1625, o Santo Ofício proibiu qualquer publicação acerca destes assuntos. Mesmo sabendo a inibição por parte de Roma, o que o incomoda é o labirinto de opiniões e as confusões que podem levar à heresia. Essa situação o conduz a uma decisão, conforme escreve:

---

[1] ORCIBAL, Jean. *Op. Cit.*, Carta 64, p.75.

[2] De acordo com Saint-Beuve, Jansenius se refere a Michel Baio. Cf.: SAINTE-BEUVE, Charles-Augustin.*Port-Royal*. 3 vol. Paris, Gallimard, 1954. p. 307.

[3] ORCIBAL, Jean. *Op. Cit.*, Carta 64, p.76.

> […] este estudo me fez perder inteiramente minha ambição, que era de poder conseguir alguma cadeira na Universidade; é muito claro que devo ou me trair ou me colocar ao acaso, buscando uma saída para o labirinto das opiniões: porém minha consciência não me permite trair a verdade conhecida. […][1]

Quase como um dever de consciência, Jansenius, a despeito de clima em seu tempo, renuncia a uma carreira que poderia ser profícua na academia para se lançar na busca de uma saída para o labirinto das opiniões. O que fará? Descobertos os princípios da fé cristã sob a pena de Agostinho, sugerirá uma correção nas opiniões presentes em seu tempo à luz dos escritos do bispo de Hipona.

Após termos descoberto o momento no qual Jansenius toma a decisão de sair de sua área de especialidade – Sagradas Escrituras – e lançar-se à apologia da fé, resta-nos compreender um último ponto. Durante as correspondências, os autores desenvolvem um conceito de homem de fundamental importância. Escreve Jansenius: "Pois aquilo que nós começamos requer o homem inteiro e mais"[2]. Dois pontos fundamentais: 'aquilo que começamos' (*l'affaire que nous avons commencé*) e 'mais' (*davantage*). Neste trecho, revela as bases do seu projeto: uma profunda concepção do homem. Coloca no ponto de partida a necessidade de encontrar o homem em sua totalidade, sem o reduzir a interpretações parciais. Este 'e mais' apresentado nesta carta é profundamente jansenista, segundo Orcibal, na medida em que, ao encontrar o homem tal como ele é, este conhecimento levará ao conhecimento de Deus, como autor do homem. Assim, a partir das considerações do homem encontra-se Deus, este 'mais' que está inscrito no homem. Embora pouco elaborada, aqui está, guardadas as devidas proporções, a raiz das discussões de Pascal sobre a grandeza e pequenez do homem. O homem não é redutível apenas a uma visão.

Assim, Jansenius afasta qualquer tendência de reduzir o homem a apenas um sentido. Nele, expresso neste 'mais', o homem encontra abertura para o transcendente. A descoberta deste homem 'por inteiro' se dá no interior destas cartas. Segundo Orcibal, até 1622, 'aquilo que nós começamos' está muito claro a Jansenius. Na carta de 1622, expressa sua

---

[1] ORCIBAL, Jean. *Op. Cit.*, Carta 64, p.76.
[2] ORCIBAL, Jean. *Op. Cit.*, Carta 51, p. 58. Cf : ORCIBAL, Jean. *Op., Cit.*, p. 238, análise da carta.

preocupação em estar trilhando o caminho certo e sua decisão de lançar-se no projeto, como vimos na carta atrás. Revestido de um sentimento de prudência, ele é tomado de uma descoberta extraordinária dos princípios da fé, descoberta que marcará sua vida até o fim.

2.5 A obra *Augustinus.*

Só é possível falar em jansenismo por causa desta obra. Neste sentido, é de extrema importância, nas próximas páginas, determo-nos na análise dos principais pontos daquele texto. Devido a sua extensão e visto não ser o objeto de nossa tese, usaremos aqui a dissecação tão bem detalhada feita por Jean Carreyre e presente no *Dictionnaire de théologie catholique*[1], que acreditamos ser suficiente para nosso propósito. Carreyre faz uma análise "passo a passo, livro por livro, capítulo por capítulo e suprimidas apenas as repetições inúteis"[2]; por isso, é um texto satisfatório que serve aos nossos intentos. Ao lado de Carreyre, também recorreremos às passagens mais fundamentais da própria obra de Jansenius. Quando oportuno, usaremos outros autores.

Como é indicado no longo título, o livro todo é dedicado a combater a heresia pelagiana e semipelagiana, por meio da teologia agostiniana. A razão dessa empreitada é que, segundo Jansenius, muitos doutores de seu tempo se puseram a escrever livros sobre Pelágio e, sem perceber a sutileza dos deslizes pelagianos, consideraram esta interpretação muito católica. É preciso, assim, de acordo com Jansenius, corrigir esses erros. O desejo, portanto, que o alimenta é o de "expor ao sol a serpente tenebrosa, arrancando-a de seu esconderijo, a fim de que as pessoas que passeiam pelo campo da doutrina não sejam mordidas pela serpente escondida"[3]. A serpente tenebrosa são os erros da doutrina pelagiana que está a reaparecer na teologia. Jansenius quer evitar que estes erros (essa serpente) sejam aceitos como a mais pura

---

[1] VACANT, A.; MANGENOT, E.; AMANN, E. *Dictionnaire de théologie catholique*: contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire. Vol 30 Paris: Letouzey et Ané, 1903-1950. Vol XI, parte II. p. 330ss.
[2] CARREYRE, Jean. *Op. Cit.* 1924. p. 331.
[3] JANSENIUS, Cornelius Otto. *Augustinus.*… Louvain, 1640. Tomo I, prefácio.

doutrina católica. Detivemo-nos em analisar os principais pontos do livro. Iniciemos pelo primeiro tomo.

2.5.1 A heresia de Pelágio (Tomo I)

O primeiro tomo do *Augustinus* é formado por um conjunto de oito livros, cada livro com inúmeros capítulos, todos tratando de algum aspecto do pelagianismo e de sua vertente, o semipelagianismo. Aos olhos de Jansenius, Pelágio parte do pressuposto de que a liberdade é constitutiva da natureza humana, tanto antes como depois do pecado original; o homem goza de pleno livre arbítrio que o torna mestre do todas as suas ações. Na própria constituição da natureza humana encontramos, como elemento cabal, a liberdade.

Essa liberdade se reveste, para Pelágio, de um poder absoluto para moderar e determinar os movimentos da alma, principalmente aqueles que podem tornar o homem bom ou mau. Jansenius explica que Pelágio vê esta característica da natureza humana como "sementes naturais de virtudes". Assim, segundo Jansenius escreve no capítulo VI deste primeiro tomo, Pelágio vê que, na própria natureza humana, há poder, se o homem assim o quiser, de pecar ou não. Isto implica que – chamamos atenção a esta afirmação – o homem decaído tem o poder de cumprir todos os mandamentos divinos, se assim ele o quiser.

A queda, do ponto de vista de Pelágio, pouco ou quase nada alternou a constituição do homem, que guarda, após a queda, quase as mesmas condições de Adão. Por sua inteligência, tanto Adão quanto o homem atual podem naturalmente conhecer o bem e o mal, acredita Pelágio. A concupiscência, para ele, constata Jansenius no capítulo X, existia antes do pecado original, porque ela é parte integrante e constituinte da natureza humana. É por esta via, intrínseca à natureza do homem que entrou o pecado no mundo. Em suma, Jansenius chega à conclusão de que, para Pelágio, Adão antes do pecado é o mesmo que após o pecado.

Como consequência desta conclusão, Jansenius explorará os dogmas pelagianos referentes ao homem decaído. Pelágio, neste aspecto, não é nada ortodoxo. Apoiado na sua

concepção de natureza humana, que não se alterou após a queda, o monge bretão, recusando a possibilidade da transmissão do pecado, indiretamente nega o pecado original. Se o pecado, defende Pelágio, requer uma completa indiferença em relação ao bem ou ao mal, não sendo assim admitida qualquer inclinação do agente, então, para que um ato seja pecado o homem deve ter a mesma condição de praticá-lo ou negá-lo. Todo pecado pressupõe, raciocina Pelágio, a violação de um preceito conhecido e a liberdade em querer violá-lo, de modo que não podemos imputar um pecado àquele que não era livre para evitar a ação. Sendo assim, se houve o pecado original, é impossível que ele tenha sido transmitido. O contrário a essa tese seria dizer que é possível impor à criança todo pecado cometido pelos seus parentes[1]. Nestes termos, Jansenius resume:

> No homem caído, a necessidade de pecar não pode existir, pois não podemos lhe imputar o pecado de uma ação na qual ele não é livre; nele não haveria o ponto de inclinação ao pecado, e Deus não poderia lhe infligir, como punição do pecado, uma facilidade em pecar; apenas os maus hábitos pessoais criam a dificuldade para fazer o bem; não podemos mesmo conceber um pecado que fosse a punição de outro pecado, porque Deus, soberanamente justo, não pode infligir ao homem, em punição de um pecado passado, uma enfermidade que o inclina ao mal[2].

De algum modo, as ideias pelagianas naturalizam aquilo que era exterior à natureza humana. Suas teses vão em direção à afirmação de que as concupiscências, os prazeres na comida e bebida, nas sensações, revelam o que somos. A ignorância, tanto quanto as outras misérias, é parte de nossa natureza. Assim, a morte não é punição pelo pecado adâmico, afinal

---

[1] No capítulo III do terceiro livro do primeiro tomo, Jansenius exporá os doze argumentos apresentados por Pelágio para negar a realidade da transmissão do pecado original; no capítulo IV, se aprofundará naquilo que ele chama de "absurdezes" destes argumentos.

[2] CARREYRE, Jean. Artigo: "Jansénisme". *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VIII, Paris, 1924. p. 333. Pelágio não leva suas ideias ao extremo, pois reconhece que, sem a fé no Cristo, não é possível ao homem fazer obras sobrenaturais; porém ainda sem o Cristo, o homem pode fazer obras boas, pois nele, no homem, há germes da virtude que Deus nele plantou. A liberdade nela mesma já é um destes germes presentes na natureza do homem. É nessas afirmações que Pelágio se separa do semipelagianismo, uma vez que este último admite que no homem decaído, ainda permanece a inocência e a capacidade do estado anterior à queda; todavia o homem precisa da graça apenas para acessar essa inocência e força. Pelágio é radical: se estão em nossa natureza estas capacidades, em nada a graça se faz necessária.

vimos a impossibilidade de sua transmissão, é um dado da nossa condição. Nem concupiscência, nem misérias, nem morte, Adão deixou à posteridade apenas seu mau exemplo[1].

Jansenius faz observar que o ponto crucial da heresia pelagiana – equiparidade do homem antes e depois da queda – implica duas ideias danosas: a primeira é a de que, se o homem não se altera em virtude da queda [negação da transmissão do pecado original], ele pode, pela sua razão, conhecer e distinguir o bem do mal; a segunda é que a vontade, que não está corrompida, pode perfeitamente querer o bem e rejeitar o mal se assim a razão lhe mostrar. Dito de outra forma, o homem após a queda pode e quer fazer o bem ou o mal. Isso implica que a natureza humana pode chegar à verdadeira justiça e à vida eterna sem precisar necessariamente de Deus, uma vez que as duas faculdades humanas, razão e vontade, podem, acredita Pelágio, conhecer e amar a Deus[2].

Essas posições pelagianas são vistas por Jansenius como extremamente perigosas, posto que levam o homem a considerar-se acima de Deus, pois, escreve Jansenius: "[…] uma natureza que pode pecar ou não pecar e que sempre vence é certamente superior àquela que não pode pecar, porque lhe é impossível"[3]. Jansenius vê nas ideias de Pelágio um gigantesco orgulho e escreve: "[…] como Noé, embriagados por um vinho muito puro, os pelagianos quiseram revestir a natureza humana de grandeza e eles colocaram-na vergonhosamente

---

[1] Expondo a tese pelagiana, Jansenius não pode deixar de notar aonde essas ideias levaram: a um homem que tem acesso a Deus, por dele ter um conhecimento natural e a vivência de uma moral natural.

[2] A queda não gerou deficiência tal que tenha tornado o homem incapaz de vencer as tentações. Pela sua liberdade, marca indelével de sua natureza, o homem pode – se assim o quiser – evitar o pecado e chegar à perfeição, pois Deus não deu ao homem – com a queda – uma condenação impossível de ser cumprida. Jansenius nota que Pelágio relativiza a queda adâmica. Embora Pelágio não afirme explicitamente que não houve a queda, ele a enquadra em outros horizontes. À ideia bíblica de que, em razão da queda, nenhum homem é livre do pecado é tomada por Pelágio de modo mais brando. O monge distingue 'ser' pecador de 'poder ser' pecador. A queda não é uma determinação absoluta ao pecado. Ao contrário, ela abre a possibilidade de o homem poder ser, se assim o quiser, pecador. O contrário também é válido. Pelágio afirma não só a possibilidade de se evitar o pecado, mas que o poder de o fazer já está presente na natureza do homem e à sua disposição.

[3] JANSENIUS, Cornelius Otto. *Augustinus*… Louvain, 1640. Tomo I, livro IV.

exposta em seu orgulho”[1]. Carreyre nos oferece uma síntese: “Vimos até agora que o pelagianismo repousa sobre dois erros fundamentais: um erro diz respeito à natureza da graça, que se identifica quase com a natureza; um erro sobre a maneira como a graça age, sempre submissa à vontade. Tudo se passa como se Adão não tivesse pecado”[2]

Nos livros finais do primeiro tomo, Jansenius expõe a história do pelagianismo, dividindo-a em quatro fases. As duas primeiras são as fases que Santo Agostinho conheceu, e que foram para ele a ocasião de compor seus tratados acerca da graça. Carreyre nos apresenta um resumo destas duas fases:

> O pelagianismo funde, em um primeiro instante, o paganismo com a filosofia. Ele prega a natureza pura e suprime a graça. Na segunda fase, o pelagianismo fala, é verdade, em confiar na graça, mas identifica a natureza e a graça. Esse é o semipaganismo que exalta a natureza e o livre arbítrio, que são as graças dadas a todos os homens: cristãos, judeus, pagãos. É para lutar contra essa forma de pelagianismo que Santo Agostinho compôs o *Da Natureza e da Graça*[3]

Na terceira fase, mais importante, Jansenius abordará a questão mais teórica do tomo – e uma das mais importantes de todo livro – que será a distinção entre a graça eficiente e a graça eficaz. Embora afirme a presença da graça[4], Pelágio nega à necessidade dela para os atos humanos. Formalmente em contradição com a doutrina católica, Pelágio é obrigado oferecer uma explicação mais detalhada da graça. É bastante claro ao monge bretão, de acordo com Jansenius, que há um auxílio (socorro) de *possibilidade*, que fortifica a vontade

---

[1] JANSENIUS, C. *Augustinus…*, 1640. Tomo I, livro IV.
[2] CARREYRE, Jean. *Op. Cit.* 1924. p. 333.
[3] CARREYRE, Jean. *Op. Cit.* 1924. p. 335.
[4] Quando Pelágio toma a natureza do judaísmo, ele afirma que a graça concedida aos judeus são os mandamentos divinos, ou seja, a Lei. A partir destas considerações, Pelágio distingue, segundo Jansenius, três condições da natureza humana: a primeira ocorre quando o homem vive sob a natureza; a segunda, quando vive sob a lei; e, por fim, a terceira quando vive sob a graça. Nestes três estados, a graça intervém como um auxílio, primeiramente para a remissão dos pecados e, especialmente, pela fé em Cristo. A vida de Cristo e seu exemplo, para Pelágio, constitui-se em uma outra graça. A graça de Cristo toma diferentes nomes em função dos efeitos que ela produziu: ela ensina, ela abre os olhos, revela as armadilhas, ilumina, persuade, promete uma recompensa.

de querer e de agir, e um auxílio da vontade e da ação, que faz com que a vontade e a ação produzam os fins esperados. No primeiro caso, a vontade é indeterminada no querer e no agir; no segundo caso, ela é determinada para uma ação específica, por exemplo, cumprir algum mandamento específico; no primeiro caso, a vontade é mestre de si; no segundo, ela está em relação ao fim, sempre dependente da graça para o atingir. Jansenius especifica essas distinções dizendo que, no primeiro caso, essa graça pode ser identificada com a graça suficiente dos teólogos modernos; no segundo caso, ela está mais próxima da graça eficaz.

A distinção é bastante sutil. Para os pelagianos, a 'graça da possibilidade' pode ajudar o homem a poder agir, mas não o fazer agir efetivamente. Assim, Pelágio satisfaz a ortodoxia e salvaguarda o fundamento sagrado da sua tese: a liberdade. O monge não nega completamente a existência de uma graça, dom de Deus, mas a coloca à disposição da vontade humana e de sua liberdade em fazer uso dela se assim julgar necessário. Ao subordinar a graça à vontade, ele a torna, em certo sentido, desnecessária. Todo este movimento é para salvaguardar a liberdade humana[1]. É neste sentido que Jansenius sintetiza as ideias de Pelágio: "É livre aquilo que está em nosso poder; ora certamente uma ação não está em nosso poder quando os socorros necessários para poder dependem absolutamente da vontade outro"[2].

Tentando proteger a liberdade humana, Pelágio, ao olhos de Jansenius, aponta duas contradições de uma graça atuante: a primeira é que o homem nesta situação seria reduzido à condição de uma ferramenta da graça divina, perdendo sua condição de pessoa; segundo é que, se tudo é obra divina, se desfaz a ideia de mérito, "pois se esses auxílios – escreve Jansenius – dependem apenas de Deus, é inútil fazer esforço pessoal; caímos em um auxílio perigoso que engendra uma paralisia, suprime-se o mérito e a recompensa"[3]

---

[1] Deus cria o homem livre. Essa liberdade intrínseca à natureza humana confere ao homem o poder de agir ou não agir. Ora, se para agir ou querer agir, o homem tem necessidade de algo externo a ele, necessidade de algum auxílio, ainda que seja gratuito, destituem-se todas as características da criação divina. No limite, os efeitos produzidos pelo homem que tenha sido socorrido pela graça não podem ser obra humana, mas obra daquele que o auxiliou no querer e no fazer.

[2] JANSENIUS, C. *Augustinus*…, 1640. Tomo I, livro IV.

[3] JANSENIUS, C. *Augustinus*…, 1640. Tomo I, livro V.

Nesta terceira fase, Jansenius aponta que os pelagianos admitem uma graça habitual, que apaga os pecados e produz na alma uma renovação. É a graça, por exemplo, recebida no batismo. Ao lado da graça habitual, os pelagianos aceitam ainda, segundo Jansenius, a graça atual. Por graça atual, entendem uma força que aumenta os poderes da vontade, mas a vontade nela mesma e a ação não dependem em nenhum momento desta graça atual. A graça atual, assim, intervém nos movimentos por deliberação da vontade, fortalecendo-a[1].

Na sua quarta e última fase, o pelagianismo se afasta do cristianismo e se torna uma espécie de semicristianismo. Nesta fase, as teses de Orígenes[2], associadas às do nestorianismo[3], levam os pelagianos, de acordo com Jansenius, a afirmar que Jesus Cristo se tornou Deus em virtude dos méritos de seu livre arbítrio. Dito de outro modo, a graça de Cristo, ainda segundo os pelagianos, deve-se inteiramente à sua doutrina e seus exemplos de virtudes. A consequência desta tese é que a predestinação não é gratuita, uma vez que a salvação depende apenas da liberdade de cada pessoa, como foi o caso de Cristo[4]. No limite é

---

[1] É fundamental entender, destaca Jansenius, que os pelagianos não rejeitam a graça nela mesma, mas apenas a sua intervenção quando se coloca acima da vontade humana. A graça, acreditam os pelagianos, não pode estar acima da natureza, mas de algum modo está determinada por ela.

[2] No final do livro sexto, Jansenius faz uma arqueologia do pensamento, buscando os precursores do pelagianismo. Nesta busca, ele encontra Rufino de Aquileia, presbítero do norte da Itália que ficou bastante conhecido pelas traduções de obras gregas para o latim. Também vê teses maniqueístas, além de teses dos padres do deserto, os Euchites. Porém, Jansenius vê como principal fonte do pelagianismo as ideias de Orígenes, que, segundo Jansenius, é o pai de todas as heresias acerca do livre arbítrio, da lei, da natureza, dos méritos, da graça, da predestinação e do pecado original. Orígenes é apontado por Jansenius como a principal fonte próxima a Pelágio. Os filósofos pagãos, o pitagorismo, os estóicos e principalmente Aristóteles são denunciados por Jansenius como as fontes mais distantes. É nos filósofos que nascem os dogmas pelagianos e é lá que são forjadas as armas que servem aos heréticos na defesa de suas teses pelagianas. A crítica aos filósofos antigos é retomada no início do segundo tomo do livro.

[3] A doutrina de Nestório, patriarca de Constantinopla, inscreve-se no conjunto de doutrina cristológicas dos cinco primeiros séculos do cristianismo, que foram consideradas heréticas. No caso específico do nestorianismo havia a negação da união hipostática em Cristo, que teria apenas a natureza humana. O logos divino habitava a natureza humana de Cristo. Portanto, o título de Maria Theotókos, mãe de Deus, não tinha razão de ser. O terceiro Concílio Ecumênico de Éfeso resolveu a questão. São Cirilo, enviado pelo papa Clemente I, abriu o concílio fazendo uma defesa sobre a divindade de Cristo, para salvaguardar o título de Maria. Para mais informações há um texto fundamental: *História da Igreja Católica*, de Josef Lenzenweger, editado pela Loyola das páginas 95 a 97. E

[4] Jansenius ainda faz uma observação importante. Os pelagianos fazem uma fundamental distinção: de um lado, estão aqueles eleitos pelos seus méritos, ou seja, aqueles que foram eleitos em virtude da

dizer: Cristo não estava salvo desde todo o sempre, mas em virtude de seus méritos, e apenas por eles obteve a salvação[1]. A conclusão de Jansenius desta fase é que o pelagianismo conserva uma característica inconfundível: um imenso sentimento de orgulho.

Ao fim do primeiro tomo, tudo se encaminha para apontar os jesuítas como herdeiros desta heresia. Nesta retomada histórica que faz, Jansenius chegará ao seu século e colocará a Companhia de Jesus no centro da questão. Todas as vezes que se referir aos *Les Marseillais* – nome presente no título da obra – ele está se referindo ao semipelagianismo e à versão moderna da heresia, à qual, ao seu ver, os jesuítas são simpáticos. O fim do primeiro tomo é assim dedicado aos *Les Marseillais*

No oitavo livro, último do primeiro tomo, a preocupação de Jansenius é traçar a linha tênue que separa os pelagianos dos semipelagianos, e como estes últimos se aproximam do catolicismo. Neste momento, Jansenius relacionará o semipelagianismo de Marselha à doutrina de Molina, a qual, em diversos momentos, Jansenius faz alusão. A primeira distinção que Jansenius opera entre o pelagianismo e o semipelagianismo é que o primeiro quis introduzir no seio da igreja a filosofia pagã, notadamente – já apontamos algumas notas de rodapé atrás – aquela dos estóicos e de Aristóteles –, ao passo que o segundo se preocupa em conservar a graça de Cristo, admitindo que o pecado original tenha marcado a natureza humana. Com isso, o semipelagianismo quer dizer que, a partir do pecado original, a natureza humana tornou-se fraca (*blassé*). A alteração na natureza, produzida pela queda, tornou o

---

observação da lei e das preces; de outro, estão os eleitos pela graça, ou seja, aqueles que gratuitamente são chamados à salvação pela fé. Mesmo neste último caso, a eleição é determinada pelos méritos pessoais antecedentes. Uma predestinação absolutamente gratuita, para os pelagianos, é sinal de eliminação da liberdade humana. Portanto, mesmo a predestinação não está acima, em nenhum dos dois casos, da natureza humana.

[1] A predestinação, para os semipalagianos, não é senão o fatalismo pagão. De acordo com Jansenius, para esta seita, admitir a predestinação é negar o fundamento de sua doutrina, pois, se há um decreto divino que determina a vontade e predestina uma parte à salvação e a outra à perdição, não há espaço para viver a liberdade, nem mesmo no caso de Cristo. A predestinação, aos olhos dos semipelagianos, torna inútil quaisquer obras de caridade, oração, conversão, correção, prece. Dividiria os homens em dois grupos. Para os semipelagianos essa é uma reedição do maniqueísmo. Cf.: JANSENIUS, C. *Augustinus…*, 1640. Tomo I, livro VII. Segundo Jansenius, Agostinho escreveu pouco em relação à predestinação, porque sabia da obscuridade particular desta questão. Assim, o semipelagianismo não encontrou uma oposição mais forte pelo doutor da graça, tendo ainda, mesmo antes de se tornar bispo, assumido algumas das teses semipelagianas provisoriamente.

homem, ainda de acordo com a leitura de Jansenius do semipelagianismo, incapaz por ele mesmo de fazer alguma obra justa, incapaz também de praticar a virtude. Embora o homem esteja em um estado doentio, para o semipelagianismo, permanecem na sua natureza ainda alguns poderes para fazer o bem. Estes poderes intrínsecos, ajudados pela graça suficiente, podem fazer o homem seguir o Evangelho e adquirir a Fé em Deus. Deste ponto de vista, Deus e a graça são acessórios do homem que se encontra, em algum grau, deficiente em razão do pecado original. As categorias pelagianas, como o mérito, ainda permanecem, pois a fé não é gratuita, puramente dom divino, mas o homem a atinge em cooperação com Deus. O conceito de cooperação ainda resguarda outra categoria extremamente cara para os pelagianos: o livre arbítrio. A graça e o batismo só são necessários na medida em que contribuem para que o homem possa fazer boas obras. Os auxílios são tomados com parciais e não absolutos[1].

Jansenius busca fazer ver que os semipelagianos não são como os pelagianos, pois não são, de partida, inimigos da graça. De algum modo, eles a admitem sob a condição de que ela seja auxiliadora. Admitem uma graça geral e suficiente pela qual eles explicam a predestinação. Esta forma do semipelagianismo é assumida, de acordo com Jansenius, por teólogos modernos, que neste contexto, cita, pela primeira vez nominalmente, o padre jesuíta Molina.

---

[1] No segundo capítulo deste último livro, Jansenius discute a relação do semipelagianismo com a graça. Explica que eles distinguem duas formas dos decretos divinos: um geral, que é condicional, e outro particular, que é incondicional. Por um decreto geral, Deus dá a graça a todos os homens de modo suficiente para fazer o bem; eis a graça suficiente. A todos é dada uma graça exterior e outra interior. Deus concede a todos os homens a graça do batismo, da redenção etc.. A primeira destas graças gerais, dadas a todos os homens de modo indistinto, é a pregação do Evangelho, o conhecimento da doutrina. Contudo, se esta graça não chega a todos os homens, é em virtude da ciência condicional pela qual Deus conhece aquele que teria se salvado se tivesse vivido (caso das crianças, por exemplo) ou que teria crido se tivesse ouvido a pregação do Evangelho (caso dos adultos); a segunda graça geral é formada pelo que sobrou da integridade primitiva da nossa natureza. Permanecem ainda nos homens traços da natureza antes da queda que abrem a possibilidade de o homem fazer o bem ainda que não tenha recebido as primeiras graças da pregação e do conhecimento da doutrina; a terceira graça geral é a graça atualmente interna, suficiente para fazer o homem crer, mas não para o fazer agir. Esta graça interna é trabalhada pelo semipelagianismo com muito cuidado. Eles buscam reforçar que a graça interna não tira em nenhum momento a liberdade da vontade. Jansenius aponta os dois maiores defensores desta tese: Genádio de Marselha (Gennadius) e João Cassiano (Joannus Cassianus).

A perseverança é um dom divino obtido pela prece, todavia, como a prece depende da liberdade em orar, é possível concluir que a perseverança, em última análise, é dependente apenas do homem. Mesmo a fé e a oração sendo efeitos da graça, os Marseillais, semipelagianos, reduzem o espaço da graça, visto a graça ser obtida pelo bom uso da liberdade. Para Molina, aponta Jansenius, durante esta vida, nossa salvação depende sempre do bom uso da nossa liberdade. Este é o erro fundamental denunciado por Jansenius no final do primeiro tomo: para os semipelagianos, e neles prefigurados os Marselhais, a vontade precede a graça. Os bons atos merecem vêm da natureza humana, no exercício de sua liberdade. Partindo dessa tese, estendem seu conceito à predestinação: a predestinação é consecutiva da previsão dos méritos; Deus escolhe aqueles que ele previu que perseverariam até o fim, em razão do exercício de sua liberdade. No fundo, declara Jansenius, esta predestinação se mostra mais como uma retribuição, uma recompensa, àquele que, por sua liberdade, poderia ter produzido a fé e, por conseguinte, a perseverança na fé e na graça pela oração.

Assim, Jansenius termina o primeiro tomo no seu livro, que buscou tratar dos erros de Pelágio e do semipelagianismo.

2.5.2. A queda e a condição humana (Tomo II)

No segundo tomo da obra *Augustinus*, o autor se dedicará a estudar a verdadeira doutrina católica sobre a graça. A primeira intenção de Jansenius é caracterizar o método em teologia e a autoridade de Santo Agostinho nas questões acerca da graça e da predestinação. Jansenius defende a tese de que o método da teologia é diverso daquele usado na filosofia, pois, enquanto a teologia se faz pela memória, autoridade e tradição, a filosofia se faz revelando contradições e levando-as às discussões. A contradição na filosofia, de acordo com Jansenius, convida às discussões. O resultado dessas discussões são mais discussões, porque, sendo obra humana, está permeada de contradição, a exemplo da escolástica. Profundamente cético com o método filosófico, Jansenius adverte que, quando a filosofia entra em terrenos

teológicos, ela tende a ser extremamente danosa. Esse é o caso de quando Orígenes buscou fundamentar as verdades cristãs a partir do pensamento de Platão e Aristóteles. Outro exemplo dessa confusão entre filosofia e teologia, apontara Jansenius no primeiro tomo, é inspirado em Orígenes, a saber, a doutrina de Pelágio, que compreende a natureza humana a partir de princípios da filosofia pagã e não da doutrina cristã[1].

Não obstante Jansenius ter sido claro na distinção entre os métodos em filosofia e teologia, o autor, nessa introdução, acrescenta, ao lado da Tradição e das Escrituras, um método que é, de acordo com Carreyre, "uma forma de iluminação". Essa proposta levou certos comentadores a olhar com alguma estranheza as ideias de Jansenius. Resta-nos perguntar o que ele quer dizer com essa iluminação. Escreve Jansenius no *Augustinus*

> Há no início dois métodos para penetrar os mistérios que a Revelação nos propõe: um é aquele do raciocínio humano, seguido pelos filósofos: ele está sujeito a muitos erros; o outro método parte da caridade inflamada no coração e pela qual o homem é purificado e iluminado de maneira a penetrar nos segredos de Deus, que estão contidos nas Escrituras Sagradas e nos princípios revelados por Ele. Esse modo de compreender é bastante familiar aos verdadeiros cristãos.[2]

---

[1] Vale dizer, Jansenius não advoga contra a filosofia, em especial contra aquela que ele chama de pagã, mas lhe dá o devido lugar nos assuntos teológicos. Para o autor do *Augustinus*, o desejo de Deus não era fazer dos homens sábios, mas de lhes dar simplesmente o conhecimento das verdades divinas, da trindade, da encarnação. Verdades que, a princípio, não estão submetidas à razão e, portanto, não são objetos da filosofia. A filosofia é sempre válida dentro das verdades naturais. Aprofundar as pesquisas das verdades sobrenaturais, por meio da razão, leva inevitavelmente às discussões. É tratar de assuntos que ultrapassam as capacidades racionais. Para Jansenius, a filosofia, nos assuntos teológicos, simplesmente não faz sentido! A razão trabalha a partir dos três princípios: de identidade, de não-contradição e do terceiro excluído. Na teologia, esses princípios não têm o mesmo peso e valor que têm na Filosofia, pois, na primeira, as Escrituras e a Tradição são as únicas fontes da revelação. Por isso, os limites da teologia foram colocados pelos primeiros Concílios e os Padres dos primeiros séculos. A crítica fundamental de Jansenius a Pelágio é de que este saiu dos limites da teologia (Escrituras e Tradição) e quis fazer teologia a partir de princípios filosóficos, recolhidos do pensamento aristotélico (identidade, não-contradição e terceiro excluído).

[2]JANSENIUS, C. *Augustinus…*, 1640. Tomo II, Introdução. Cf: CARREYRE, Jean. *Op. Cit.* 1924. p. 341.

Jansenius avalia que esses dois métodos levam a resultados distintos. Escreve ele: "[…] o primeiro [da filosofia] conduz às verdades espinhosas, áridas, especulativas e, por seguinte, frívolas e inúteis; o segundo [da teologia], ao contrário, contém verdades que, sejam relacionadas com Deus, sejam relacionadas com a ordem social ou ainda com a regra moral, são saborosas e influenciam profundamente a caridade de onde elas haviam saído"[1]

Tendo exposto o método da ciência teológica, o autor dará as razões pelas quais Santo Agostinho deve ser o fundamento de alguns aspectos da teologia. Descartando os pensadores escolásticos, por acreditar que seus livros não passam de elucubrações metafísicas de forte influência aristotélica[2], dentre eles os de São Tomás de Aquino[3], abraça os primeiros Concílios e os Padres da Patrística. Nesses primeiros cinco séculos do cristianismo, Jansenius encontra o doutor da graça e se encanta com seu pensamento[4]. Como já vimos nas cartas, em relação ao tema da graça, Santo Agostinho ultrapassa todos os escritores, sejam eles latinos ou sejam gregos, por sua profundidade e clareza no assunto. Para Jansenius, a doutrina agostiniana sobre a graça é evangélica, apostólica, católica e de uma autoridade irrefutável. Santo Agostinho, por isso, fez escola[5]. Jansenius não mede limites ao elogiá-lo. Como vimos antes, chega mesmo a dizer que Agostinho é: "O Padre dos Padres, o doutor dos doutores, o primeiro após os escritores canônicos, verdadeiramente seguro em tudo, sutil, irrefutável,

---

[1] JANSENIUS, C. *Augustinus…*, 1640. Tomo II, livro, Introdução.

[2] O fundo da crítica jansenista, aqui, remonta ao discutido acima sobre os métodos. A escolástica está embebida do método filosófico, de acordo com Jansenius, por isso as inúmeras e profundas discussões. Essas infindáveis discussões já foram objeto de crítica por parte também de René Descartes.

[3] Tomás de Aquino também será alvo de crítica de Pascal, nas *Provinciais*.

[4] Segundo Jansenius, Santo Agostinho contribuiu, principalmente, com quatro teses fundamentais para o cristianismo: a primeira delas é a defesa da unidade da Igreja, pela figura do papa; a segunda é a unidade do corpo da Igreja, como esposa de Cristo; a terceira é sobre a unidade do batismo, que incorpora as pessoas à Igreja; e, por fim, a unidade da graça. De acordo com Jansenius, nessas quatro teses, Agostinho foi absoluto. Em especial na última, Agostinho é o primeiro a abrir aos fiéis e à Igreja a inteligência da graça divina.

[5] Todos os doutores, após ele, aprenderam a graça e a teologia a partir de seus escritos. Assim, de acordo com Jansenius, tudo o que há de sólido nos padres gregos, a respeito da graça, vem de Santo Agostinho. Nos Padres latinos, a influência de Agostinho é ainda mais sentida. Tomás de Aquino, no tocante à graça, não fez, em sua *Summa*…, nada mais do que resumir o bispo de Hipona, pois Santo Agostinho, assevera Jansenius, com seus escritos, fixou os limites da ciência teológica.

angélico, seráfico, muito excelente e inefavelmente admirável”[1]. O próprio Jansenius nos oferece um detalhamento desse trecho acima. Suas palavras resumem bem o sentimento que guarda acerca de Agostinho. Escreve:

> Santo Agostinho é *seguro*, porque fundamenta em princípios imutáveis todas as suas doutrinas a respeito do chefe e do corpo da Igreja, da Trindade, do batismo, da graça; é *sutil*, porque difunde uma luz brilhante sobre os pontos mais obscuros, particularmente sobre a graça; *irrefutável*, porque, na defesa dos mistérios da graça e da predestinação, sustentou a autoridade inabalável dos papas, dos cânones sinodais da Igreja e esmagou todos os heréticos; *angélico*, porque viveu como um anjo e brilhou com um clarão celeste; *seráfico*, porque ninguém, depois dos Apóstolos, fugiu mais das paixões deste mundo e se entregou à verdade e irradiou as chamas do amor divino; *muito excelente e inefavelmente admirável*, porque, doutor da graça, depois dos escritores sagrados, penetrou, explicou mais claramente, mais profundamente.

Por fim, para não nos alongarmos muito nesta introdução, é fundamental entender que, para Jansenius, Santo Agostinho é seguramente o doutor infalível e, em particular sobre a questão da graça e da predestinação, sua autoridade é absoluta. Por isso, o fim de Jansenius no livro não é outro que o de redescobrir os ensinamentos de Santo Agostinho com respeito à natureza humana, à graça e à predestinação. Carreyre nos diz que Jansenius não está preocupado com a verdade ou falsidade de uma proposição; ele está atrás apenas dos ensinamentos de Agostinho. Escreve: “[…] ele [Jansenius] não se pergunta se tal e tal proposição são verdadeiras ou falsas, mas se elas são de Santo Agostinho”[2]. Jansenius sacraliza a obra agostiniana e dela fará, de agora em diante, uso irrestrito.

No primeiro tomo, Jansenius expôs, à sua maneira, a doutrina pelagiana e a semipelagiana; no livro introdutório do segundo tomo, explicou o método em teologia e a autoridade de Agostinho. Esta segunda parte se organiza a partir de três temas, da seguinte forma: em primeiro lugar, Jansenius considera o estado inocente do homem e dos anjos; a seguir, ocupa-se do assunto que diz respeito a natureza decaída; por fim, tratará do conceito de natureza pura. Vamos, contudo, analisar os dois primeiros.

---

[1] JANSENIUS, C. *Augustinus…*, 1640. Tomo II, Introdução.
[2] CARREYRE, Jean. *Op. Cit.* 1924. p. 346.

- *O estado inocente.*

Jansenius, como Agostinho, se sustenta na premissa de que Deus criou o homem em um estado de inocência, que era, em outras palavras, um estado de graça, santidade, justiça e retidão perfeitas. Neste estado, não haveria qualquer espécie de miséria, tais quais se encontram no homem após a queda. É um estado no qual a natureza era íntegra, a graça penetrava naturalmente a vontade e fazia-a amar a Deus, por um amor casto. Nesse estado, a paz estabelecia na alma uma harmonia perfeita entre todas as partes do ser: não havia revolta da parte superior com a inferior, do interior com o exterior. Essa harmonia era sinal de que, nesse estado, a concupiscência não existia. O homem ainda não tinha pecado. Em uma palavra: "é uma completa subordinação que constitui o estado de justiça original"[1]

A morte, lembra Jansenius apoiado em São Paulo, é um castigo em virtude do pecado praticado. Não apenas a morte, mas todos os males que acompanham o homem são consequências imediatas do pecado. Portanto, no Adão não pecador, a morte e, tantos outros males, não deveriam estar presentes, uma vez que esses males, acredita Jansenius, não são de instituição divina. Carreyre explica que:

> Jansenius escreve que o homem era mortal pela condição de sua natureza, mas ele foi liberto da morte pela graça: ele poderia não morrer, porque tinha um corpo de vida, mas após o pecado ele não tem senão um corpo de morte; antes do pecado, ele tinha a primeira mortalidade que é a de poder morrer; após o pecado, ele tem a segunda mortalidade que é a necessidade de morrer[2].

Embora Adão inocente fosse dotado de todas as capacidades para assim se manter, Jansenius sustenta que, ainda neste estado, lhe era necessária a graça para se preservar, dirigir e guardar sua liberdade. Por isso, Adão era assistido por uma graça que tinha a função de *regere et custodire* (governar e guardar) a liberdade com a finalidade de vencer as tentações.

---

[1] CARREYRE, Jean. *Op. Cit.* 1924. p.346
[2] CARREYRE, Jean. *Op. Cit.* 1924. p. 347

Ocorre que o homem não pode fazer nada sem o auxílio da graça[1]. Sendo assim, o livre arbítrio, por mais poderoso que seja, é insuficiente para escolher o bem e evitar o mal[2]. Essa impotência de fazer o bem sem a graça, mesmo no estado inocente, se dá em razão da natureza do próprio homem e não em virtude da dificuldade da obra a ser realizada. O homem, tirado do nada, conserva sempre uma tendência para o nada. Assim a matéria da qual ele é feito não basta, por si só, não o ajuda a fazer o bem. Diz Jansenius, "O olho não é suficiente para ver, porque não é apenas necessário que ele esteja aberto, mas também que haja luz suficiente que venha do exterior"[3]. A liberdade, por mais perfeita que seja, é incapaz de fazer o bem e evitar o mal sem o auxílio divino.

O bom uso da liberdade é uma graça de Deus e, por isso, a recompensa da vida eterna, decorrente do bom uso da liberdade, é atribuída no limite também à graça. Carreyre explica-nos que: "Com efeito, Santo Agostinho atribui à graça dada ao homem e aos anjos todas as características que os novos teólogos atribuem à graça do Salvador"[4]. Nesse último capítulo, Jansenius se afasta cada vez mais de Tomás de Aquino. Carreyre nos oferece uma síntese bastante clara acerca desse livro. Escreve ele:

> A graça dada a Adão é a graça suficiente dos modernos; ela comunica apenas o poder de agir e consegue o consentimento do homem; é a liberdade que se determina à ação. Ao contrário, a graça do Salvador é eficaz; ela dá, com o poder, o querer e a ação; ela muda a vontade, fazendo-a consentir e cooperar; é a graça que determina a liberdade da ação. Dessa diferença profunda entre as duas graças é que vem a diferença entre a natureza inocente e a decaída. A natureza inocente é santa e vigorosa; ela não tem nenhum movimento de concupiscência […]. Após o pecado, a natureza enferma é doente e enfraquecida: escrava do pecado e da concupiscência, ela tem a necessidade de uma outra graça, a eficaz, que o faz querer e agir.[5]

---

[1] Evangelho de São João, 15:4-5. "Estai em mim, e eu em vós; como o galho por si mesmo não pode dar fruto, se não estiver na videira, assim também vós, se não estiverdes em mim. Eu sou a videira, vós os galhos; quem está em mim, e eu nele, esse dá muito fruto; *porque sem mim nada podeis fazer*.

[2] "*Ad solum malum suis viribus sufficit; ad bonum nihil omnino nisi alienis viribus adjutum potest.*" JANSENIUS, C. *Augustinus…*, 1640. Tomo II, livro I.

[3] JANSENIUS, C. *Augustinus…*, 1640. Tomo II, livro I.

[4] CARREYRE, Jean. *Op. Cit.* 1924. p. 347.

[5] CARREYRE, Jean. *Op. Cit.* 1924. p. 348.

Jansenius passará, a partir de agora, a enfrentar a questão do estado da natureza decaída. Por isso, se voltará à natureza e à essência do pecado original. Filiado a uma longa tradição, para ele, o pecado, a queda e a transmissão são premissas das quais não abre mão. Mesmo com todas as santas condições nas quais Adão é criado, estas não foram suficientes para fazer com que ele não pecasse. Adão peca e isso terá, para si e a sua posteridade, imensa consequência.

De acordo com Jansenius, o pecado original se configura como uma concupiscência criminal, ou seja, paixões e desejos carnais que levam o homem ao pecado, manchando assim sua alma; ao pecar, a concupiscência fortalece novamente as paixões e as condições do pecado[1]. "O batismo e a confissão apagam as manchas, mas não eliminam a concupiscência: a iniquidade se apaga, a concupiscência permanece"[2]. Permanecendo na alma humana após o pecado, a concupiscência, para Jansenius, se apresenta como uma força que, desviando o homem de Deus, lança-o ao reino das criaturas. Faz do homem escravo e submisso a um amor desordenado pelas criaturas, ao deleite (*delectatio)* das criaturas, que só é vencido por um outro deleite, o celestial. É a primeira vez que Jansenius cita os dois deleites que disputam a alma humana.

Jansenius, retomando Agostinho, precisa explicar a questão de como as crianças recém-nascidas recebem o deleite para as criaturas, ou seja, como é infundido nelas o pecado original. Para Agostinho, como também para Jansenius na esteira do mestre[3], o pecado não vem da vontade pessoal da criança, mas da de Adão que, pelo pecado, viciou a natureza humana até as suas raízes mais profundas. Isso implica que o pecado é transmitido simplesmente pela concupiscência da carne, que corrompe a natureza e se transmite por ela.

---

[1] Tal como em um círculo vicioso, o homem é levado a pecar por um desejo intrínseco, o pecado cometido mancha sua alma e fortalece o desejo, que o levará a pecar novamente, manchando sua alma e fortalecendo do mesmo modo o desejo. O ciclo volta a se repetir. A concupiscência é o desejo primeiro que gera toda a cadeia cíclica.

[2] JANSENIUS, C. *Augustinus…*, 1640. Tomo II, livro I, cap. III.

[3] É importante salientar que, neste ponto, conforme lembra Carreyre, Jansenius se separa da teoria de Baio.

Noutra palavras, o pecado original é transmitido às gerações como uma doença hereditária, da qual nem mesmo os mais santos estariam livres, uma vez que a concepção de cada um é feita no interior de um ato concupiscente, o sexo[1].

As dificuldades de explicar a transmissão do pecado original por um ato concupiscente, como se pode perceber, são inúmeras. Por esse motivo, Agostinho dá outras razões para aclarar o contágio. A concupiscência, definida por Santo Agostinho como *perturbationes autem appetitus sensitivi* (perturbações de apetites sensíveis), pode aumentar ou diminuir como um hábito, mas nunca desaparecer. Ela adere com tal firmeza à natureza que passa a fazer parte dela, tornando-se, por assim dizer, uma qualidade da natureza, uma *qualitas affectionatis* (qualidade afetiva). Desse ponto de vista, Agostinho quer dizer que o pecado original é transmitido às crianças tal como são transmitidas as outras qualidades presentes na alma: os desejos, a imaginação, a razão etc…

Entendida a transmissão, as atenções se voltam às penas que advêm do pecado original. Jansenius analisa, em primeiro lugar, a ignorância que invade a alma humana, mesmo naquelas coisas necessárias à vida. Às sombras de Santo Agostinho, retoma sua tese de que a ignorância é uma das penas do pecado primeiro. A graça não suprime os efeitos do pecado, embora ajude a vencê-lo. Este tipo de pensamento gera fortes críticas, pois nestas condições, poderíamos dizer que a punição do pecado original poderia ser duplicada, uma vez que, se a ignorância leva ao pecado e sendo a ignorância já uma punição, ocorre que o homem passa a ser punido duplamente, punido pelo pecado original que o coloca em situação de pecar novamente, gerando novas punições.

Jansenius aprofunda estas ideias fazendo uma distinção. Segundo ele, há uma ignorância do direito e outra ignorância do fato. A ignorância do fato é perdoável, ao passo que a ignorância do direito não o é, uma vez que o direito natural está inscrito no coração do homem e provém de Deus. O direito divino, ou da natureza, é imperceptível, porque está

---

[1] Por esta razão, Cristo não teria herdado o pecado de Adão, a saber, em razão de sua geração, enquanto homem, não ser mediante o ato sexual de Maria e José, mas de vir de uma virgem. Agostinho expõe com mais detalhes sua tese no primeiro livro de *De Nuptiis et Concupiscentia*.

obscurecido no homem decaído em razão do pecado, mas não é anulado pela queda[1]. Da pena do pecado que vela o direito natural emerge a necessidade da Lei[2].

Além da ignorância como punição ao pecado original, Jansenius analisará com lupas a concupiscência, consequência direta do pecado. Por concupiscência, também chamada pelos antigos de volúpia, Jansenius entende a corrupção produzida na alma, em razão do pecado original, que infecta todas as suas potências e comanda todas as suas ações. Definida como corrupção, a concupiscência está mais ligada a uma enfermidade da alma – que a torna voltada às coisas carnais, inclinada às criaturas – do que a uma condição que lhe seja intrínseca, como queriam os pelagianos. Esta moléstia, que inclina a alma às coisas inferiores, engendra um mau hábito, '*habitus malus*', que se traduz na tendência do homem em produzir o mal e evitar o bem. Jansenius acredita que a concupiscência

> […] é um transtorno, uma desordem, um reverso da ordem estabelecida por Deus, pois a vontade procura as criaturas para as relacionar consigo mesmo. A concupiscência nos encaminha para tudo aquilo que não é Deus, o único verdadeiro, o único Bem para a criaturas razoáveis. Santo Agostinho a definiu: uma inclinação para desfrutar das coisas inferiores [3]

---

[1] Nas discussões sobre o direito da natureza inscrito na alma, há uma ideia muito cara a Pascal: o direito natural preso à natureza humana revela que, mesmo após o pecado, na alma humana ainda permanecem as imagens de Deus, vestígios do criador que não foram totalmente apagados. Jansenius afirma, com isso, que permanecem no homem traços, às vezes confusos, de virtude, de justiça e honestidade que lhe são naturais. O homem não pode distingui-los com clareza em razão de sua cegueira do intelecto e da vontade, principalmente quando essa é tomada pela concupiscência. Tanto uma cegueira quanto a outra só podem ser curadas pela graça de Jesus Cristo. Ainda que de naturezas diferentes, ambas as cegueiras não são motivo de desculpar o homem do pecado cometido em razão delas.

[2] Jansenius distingue quatro fases do homem: *Antes da Lei*: momento em que o homem, cego, segue apenas as suas paixões carnais de modo livre; *Sob a Lei*: momento em que o homem conhece o preceito da lei. A lei que vem de Deus é pura, mas do outro lado encontra o homem, que guarda nele a concupiscência. Nesta contradição, instala-se o conflito: se transgredir a lei, impulso a que a concupiscência o instiga, não há forma de se desculpar, alegando ignorância. Apenas a graça pode fazer com que o homem possa vencer o conflito entre sua natureza má e a lei boa; *Sob a graça* e *Na paz*, embora sejam citados estes dois estados, Jansenius não fala nada sobre eles, talvez porque quisesse mostrar que, nos dois primeiros, a ignorância do direito natural, que é vencível ou invencível, não é perdoada.

[3] CARREYRE, Jean. *Op. Cit.* 1924. p. 353. Cf: JANSENIUS, C. *Augustinus…*, 1640. Tomo II, livro I, cap. VII.

A partir desta definição geral de concupiscência, Jansenius procura estabelecer uma classificação dos múltiplos aspectos pelos quais a concupiscência se manifesta. Há uma concupiscência da carne, relacionada aos cinco sentidos, que ele chama de *Libido sentiendi*; há uma concupiscência dos olhos, que se apresenta como curiosidade em saber, que o autor chama de *Libido Sciendi*; e, por fim, há a concupiscência do orgulho, a *Libido excellendi*. Esta última, dentre todas, é a mais perigosa e perniciosa. Travestida de uma falsa espiritualidade, a *libido excellendi* não aparece aos homens como sendo uma concupiscência. Jansenius é peremptório ao afirmar que na fonte de todos os pecados está uma, ou mais, desta tríplice concupiscência. Embora não possamos anular em nós os efeitos da tríplice concupiscência, o importante é que não seja o fim de nossas ações[1].

A definição de concupiscência leva Jansenius a empreender uma análise psicológica da moral. Nesta inspeção o autor conclui que o elemento essencial da concupiscência é o amor. Partindo do princípio de que o amor é o fundamento de todas as afecções humanas, ensina que a criatura não deve ser amada nela mesma, pois esse amor que se volta às criaturas é o contrário daquele estabelecido por Deus. Daí ser o desapego às criaturas um dos princípios basilares do cristianismo. De acordo com Santo Agostinho, assevera Jansenius, todos os pecados têm raízes no amor às coisas terrenas. Este amor às coisas passageiras é oposto à caridade que nos leva a unir-nos com aquele que não é passageiro, Deus. O amor, neste sentido mais rasteiro – amor às criaturas –, engendra o prazer, o desfrute e o deleite[2].

---

[1] Assim exemplifica Jansenius atacando o pensamento dos escolásticos e pelagianos: o ato conjugal, apenas por prazer, é pecado. Este ato, contudo, não é pecado se tem por objetivo a procriação.

[2] "Amor est initium fruendi et fruitio finis amandi". JANSENIUS, C. *Augustinus…*, 1640. Tomo II, livro I, cap XVI. É importante fazer algumas observações sobre a relação entre o amor e o pecado. Desfrutar é amar ou aderir àquelas coisas por amor. Desfrutar é repousar naquilo que se tinha desejado. Assim, na raiz está o amor, em forma de desejo, e o fim está no repouso. Em outros termos, o desfrute é o amor que chega a repousar, *dilectio mansoria*; o uso é o amor que passa, *dilectio transitoria*. Desta definição agostiniana, Jansenius crava: não é permitido ao homem o desfrute das criaturas, uma vez que apenas em Deus se encontra a felicidade. Apenas Deus deve ser amado e desejado nele mesmo, nele apenas podemos encontrar repouso, e dele apenas podemos desfrutar. Deste modo, o desfrute da criatura é pecado na medida em que inverte a ordem estabelecida por Deus. Na ordem divina as criaturas estão a serviço do homem, por isso, nessa ordem, o homem pode, e deve, se utilizar das criaturas, mas não as desejar, nem nelas buscar repouso. Cf: CARREYRE, Jean. *Op.*

Jansenius, denunciando os movimentos da concupiscência no homem, que o arrastam às criaturas, sugere contra a escravidão desta enfermidade da alma o uso da razão, pois, tomando as rédeas dos desejos, a razão ensina o homem a usar as coisas inferiores na medida em que lhe são necessárias. A razão consegue reconhecer que as coisas são meios e não fins em si mesmos. Reconhecidos os movimentos da concupiscência que movem o homem e a possibilidade de ele regular a sua vida pela razão, Jansenius acredita que o pecado deve ser entendido a partir do consentimento do homem aos desejos concupiscentes. Carreyre acrescenta que "todo pecado é precedido de uma tentação e toda tentação vem de uma parte íntima submissa aos movimentos da concupiscência; todo pecado, assim, é a adesão da consciência que se dá a algum deleite"[1]. Há, portanto, uma relação de causalidade entre concupiscência e pecado. Todavia, esses dois polos apenas se tocam através do consentimento.[2]

- *A natureza decaída: o declínio do livre arbítrio.*

Sempre sob as palavras agostinianas, Jansenius defende a presença do livre arbítrio no homem decaído. Contudo, o livre arbítrio que permanece após a queda não é, do ponto de vista da qualidade, o mesmo daquele presente antes da queda. Como tudo no homem, o livre arbítrio se transformou devido ao pecado original. A queda destruiu a indiferença entre o bem e o mal. Para Agostinho, e também Jansenius, Adão inocente não estava sob a servidão do pecado. Uma vez livre da concupiscência, Adão inocente poderia querer o bem sem o auxílio da graça. Assim, seu livre arbítrio é pleno. Ao contrário, no homem decaído, sendo escravo do

---

Cit. 1924. p. 354. Cf. : MIQUE, Pierre. *L'expérience spirituelle dans la tradition chrétienne.* TH n°108. Paris : Editions Beauchesne, 1999. p. 52ss.

[1] CARREYRE, Jean. *Op. Cit.* 1924. p. 355.

[2] Analisando a concupiscência, Jansenius a filia ao pecado. Dessa constatação, o autor conclui que, ao contrário do que dizia Pelágio, a concupiscência não estava no Adão inocente. A alma em Adão inocente e seus desejos estavam voltados para Deus. Seu querer buscava aquilo que mais o aproximava de Deus; Jansenius escreve: "ela [a concupiscência] é uma pena do pecado, de sorte que, de agora em diante, na natureza corrompida, o amor de si, a partir do pecado, é a origem de todo pecado" JANSENIUS, C. *Augustinus…*, 1640. Tomo II, livro I, cap. XXV.

pecado, o mesmo livre arbítrio não tem espaço para existir. Adão inocente contava apenas com a graça suficiente, que lhe bastava para a ação. No Adão pecador, a graça suficiente não basta para agir. Jansenius usa uma vez mais a analogia do olho, que é bastante pedagógica, diz ele que o Adão pecador é como um olho doente que não pode enxergar. Embora esteja cercado de luz (graça suficiente), sem que lhe seja dado um colírio (graça eficaz) para curá-lo de sua enfermidade, não poderá exercer sua função. A situação do homem, conforme pinta Jansenius, é pior do que o exemplo do olho acima. Diz ele:

> Nós não estamos apenas privados da luz e das forças para o bem. Nós estamos cegos. Ora, o cego não tem a necessidade da luz, que para ele é inútil, mas necessita de cura. Assim, o auxílio que bastava a Adão inocente é completamente inútil. Devemos, antes de tudo, curar nossa cegueira pela graça de Jesus Cristo[1].

O pecado, de acordo com Agostinho e Jansenius, fez com que o homem perdesse a liberdade para se inclinar ao bem, embora permanecesse sua liberdade para o mal. O julgamento desses autores é que o pecado reina nos corpos e é vitorioso entre as almas, uma vez que a natureza é fraca e as forças estão perdidas: a ignorância e a concupiscência dominam. Neste estado Agostinho diz que não temos mais um livre arbítrio, mas um servo arbítrio, *servum arbitirium, serva voluntas*[2]. Com isso, Jansenius chega às seguintes conclusões, a partir de Agostinho: que a liberdade no estado decaído do homem não é uma liberdade plena, tal como era para Adão inocente; esta liberdade não experimenta mais a indiferença entre o bem e o mal, mas, ao contrário, só é capaz do mal. É diante dessa condição que Jansenius começa a pensar a natureza da graça do Cristo[3].

---

[1] CARREYRE, Jean. *Op. Cit.* 1924. p. 355. Há dois estados, assim, que podemos facilmente distinguir: um primeiro estado no qual a vontade, livre das concupiscências, é perfeitamente equilibrada e pode ir aonde ela quer: estado de inocência de Adão; e um segundo estado no qual a vontade, manchada pelo pecado, cai escrava da concupiscência e já não mais tem domínio sobre si, tal como no primeiro estado. A escravidão da vontade no segundo estado é tal que a impede de não só de querer, mas de fazer o bem. A vontade se volta para o mal.

[2] Carreyre observa que esses termos, encontrados em Agostinho, foram mal interpretados por Lutero. Mas Agostinho define melhor *"arbitrium liberum justitiae, peccati autem servum" Patrística - A Graça (II) - A graça e a liberdade, vol 13, da Paulus, parágrafo 42.*

[3] A graça de Cristo, segundo Jansenius, confere à vontade a liberdade do bem, perdida pela queda; todavia, esta graça, de algum modo, supõe a fé. Apenas o deleite das coisas celestiais livra o homem

Para os pelagianos, ao contrário de Agostinho, a liberdade supõe apenas o poder de escolher, com indiferença, entre o bem e o mal. Contra essa tese, Agostinho afirma que o livre arbítrio subsiste, ainda que a vontade não possa fazer, escolher, ou querer um ato determinado, com indiferença. Por isso, Deus, os anjos e os bem-aventurados são livres, mesmo não podendo fazer senão o bem, assim como o demônio, os infiéis e aqueles sem a graça, embora só possam fazer o mal, ainda assim são livres[1]. A liberdade no homem decaído, certamente, não é mesma de Adão inocente. Tanto para Agostinho quanto para Jansenius, a necessidade de fazer o mal nasce da concupiscência, pena do pecado, todavia, ela não suprime totalmente a liberdade no homem decaído. Explica Jansenius que

> […] o pecado original tirou do homem o poder de fazer o bem e agora, antes da fé e da graça, ele não pode senão fazer o mal, absolutamente da mesma maneira que os bem-aventurados não têm senão o poder de fazer o bem, e não têm o poder de fazer o mal[2].

No homem decaído, assim, a vontade é livre para fazer o mal.

---

do deleite das coisas terrenas. O deleite com as coisas espirituais infundido na alma pelo Espírito Santo dá o poder ao homem de dominar e subjugar a cobiça. Assim, unicamente o amor da justiça torna o homem verdadeiramente livre. O medo da pena não basta, uma vez que ela não é senão uma forma de concupiscência e de amor às criaturas. Assim, a definição de liberdade dada por Santo Agostinho conduz a uma conclusão: é livre todo ato em que o agir está ao alcance do homem. Antes da graça, o bem não está no poder do homem. A vontade não é livre de não pecar e de fazer o bem. Ele deve ser capaz de cumprir toda a lei; ora, a vontade, sem a fé é e sem a graça, não pode cumprir toda a lei, mas apenas uma parte dela. Esta é a terceira proposição pela qual os jesuítas acusaram o livro de ser herético.

[1] É necessário lembrar que, embora os infiéis e os demônios sejam postos lado a lado nesse exemplo, não há uma identificação entre ambos, haja vista que, para os primeiros, os demônios, não há possibilidade nenhuma de a graça tocá-los, ao passo que, para os infiéis, a graça lhes é possível.

[2] CARREYRE, Jean. *Op. Cit.* 1924. p. 358. Por estas definições, Agostinho também responde a acusações do pelagianos de que suas ideias são profundamente maniqueístas e estão longe da doutrina católica. Contra essas acusações, Agostinho, profundo conhecedor da doutrina maniqueísta, afirma que, para os maniqueus, o homem, composto de dois elementos, é naturalmente escravo da maldade; ao contrário, na doutrina cristã, a servidão da alma ao mal é uma servidão voluntária, uma servidão que não está presente no homem desde sua criação, mas é tão-somente condição temporária da pena do pecado. Assim, para Agostinho, esta servidão não é senão acidental, passível de ser anulada pela graça, opção que é impossível aos maniqueístas.

O pecado, vai mais longe Jansenius, não só destruiu no homem a liberdade para fazer o bem como ainda eliminou o poder de se abster do mal, *periit libertas abstinendi a peccato*[1]. O pecado contamina o homem com a necessidade de pecar, e só a graça do Cristo o liberta dessa condição[2].

Apenas é boa, de acordo com Jansenius, uma ação que tem como fim o amor a Deus. Qualquer outro motivo será uma ação pecaminosa, pois se não se tem Deus como fim, mas uma outra criatura, e como já foi discutido páginas atrás, todo amor às criaturas é sempre um amor vicioso (na conclusão deste trabalho, ao entender o coração como amor, reveremos essa discussão em Pascal). Este amor ocupa o primeiro plano em todas as obras dos infiéis, que amam mais a criatura do que o criador, mais o mundo do que Deus. Os infiéis obedecem mais à cobiça do que à caridade, por essa razão todas as suas obras são más em si mesmas. Observa Carreyre que "Jansenius consagra os últimos capítulos desse livro a precisar essa tese: sem a

---

[1] Em sua *Segunda Apologia a M. Jansenius*, Antoine Arnauld, retomando essa frase de Jansenius - *periit libertas abstinendi a peccato*, - perdeu liberdade para se abster do pecado - explica que a liberdade deve ser entendida de forma mais ampla. Tal perda não é senão de uma parte da liberdade. Assim, o homem não cai no determinismo absoluto em fazer o mal, porém não se encontra tampouco com sua capacidade intocada. Cf: ARNAULD, Antoine, *Œuvres de messire Antoine Arnauld :* docteur de la maison et société de Sorbonne. Paris: Hachette Livre BNF, 2013. Vol 17. p. 264-268.

[2] Jansenius se preocupa em explicar melhor, a partir do pensamento de Agostinho, como o pecado leva à perda da liberdade em fazer o bem e escraviza o homem às ações malignas. Essa é, a bem da verdade, uma das teses centrais de Agostinho. Resume Jansenius: "Pelo pecado original, nossa liberdade de fazer o bem é perdida, a tal ponto que, antes de recebermos a graça, não apenas o homem não pode observar integralmente a lei de honestidade moral, mas nenhuma única lei, nem pode, também, fazer uma única obra boa: bem mais, não pode fazer um ato qualquer sem pecar, nem mesmo quando ele parece guardar a lei". JANSENIUS, C. *Augustinus…*, 1640. Tomo II, livro II, cap. XVII. Ora, se assim é, Jansenius se depara com a necessidade de enfrentar uma questão filosófica bastante delicada: se há a necessidade de pecar, o pecado, assim, não pode deixar de existir; ora, se no interior da necessidade não há liberdade, então não há responsável. Conclusão: o homem não pode ser culpado pelo pecado. A necessidade de pecar, escreve Jansenius, não exclui o pecado. A necessidade de a vontade pecar não é a de fazer um pecado em particular, mas de se abster do pecado em geral, pois, mesmo o fato de evitar um pecado em particular, faz com que ela caia noutro pecado, seja o orgulho ou o medo. Essa necessidade considera o pecado em geral e não um pecado particular. A vontade é livre no seu exercício, mas, ao agir, sempre agirá tendo com resultado um pecado. Sua liberdade não é mais plena, ilimitada, pois é de algum modo coagida pela concupiscência. Os pecados só podem ser evitados pela fé e pela graça do Cristo, que liberta a alma da servidão do pecado. É o Cristo que dá a liberdade de fazer o bem. Caso contrário, estamos condenados a fazer o mal seja pela cegueira que nos impede de ver a verdade e o bem, seja pela concupiscência que oprime nossa vontade e nos arrasta ao pecado. Em ambos os casos, a condenação divina é justa. Cf: JANSENIUS, C. *Augustinus…*, 1640. Tomo II, livro II, cap XXI. CARREYRE, Jean. *Op. Cit.* 1924. p. 365.

fé e a graça, o homem pode observar materialmente os mandamentos, mas o faz por orgulho ou por medo, isto é, sob o impulso de uma cobiça terrena”[1]. Assim escreve Jansenius “Evitamos um pecado para cair fatalmente em outro, talvez mais grave e mais perigoso por que está mais escondido”.[2] As tentações são vencidas tão-somente pelo amor de Deus; em resumo, por uma outra tentação, não mais terrena. Em nós, afundados na concupiscência, o vencimento dela não pode vir de nós, mas apenas da caridade de Deus.

Após a análise da liberdade do homem depois da queda, Jansenius, na última parte do segundo tomo, composta de quatro livros, se debruça sobre a estado de natureza pura. Sua intenção, antes de tudo, é mostrar que este estado de natureza pura é impossível, senão, outrossim, uma ficção do espírito. Para isso, centra suas análises no desejo de felicidade do homem, no desfrute da beatitude e na concupiscência e, por fim, nas misérias presentes no corpo. Por não ser necessária a nossa tese, não trataremos desta parte.

2.5.3 A graça medicinal de Cristo (Tomo III).

No prefácio do terceiro tomo, Jansenius escreve que uma das condições para a cura de uma enfermidade é o seu conhecimento. Nesta lógica, foi construído o texto: nos dois primeiros, a análise da doença e no terceiro a proposta de cura. Vale ressaltar que, embora o terceiro seja o tomo mais importante da obra, não o é para nossa tese. Importou-nos a descrição do homem do segundo tomo em oposição às pretensões de Pelágio, expostas no primeiro tomo. Os textos de Pascal retomam em muitos momentos essas ideias. Em alguns casos, o texto pascaliano é espelho do *Augustinus*. No terceiro tomo, Jansenius, ao falar da graça e, a nosso ver, ao adentrar temas essencialmente teológicos, afasta-se demasiado do nosso interesse filosófico. Contudo, há nele ideias que serão retomadas por Pascal em sua filosofia, o que não nos permite eliminar este tomo da análise. Centrar-nos-emos nestas ideias.

---

[1] CARREYRE, Jean. *Op. Cit.* 1924. p. 359.
[2] CARREYRE, Jean. *Op. Cit.* 1924. p. 359. *Omne quod non est ex fide peccatum est*. – tudo o que não é pela fé é pecado. JANSENIUS, C. *Augustinus…*, 1640. Tomo II, livro III, cap. XX.

Aos olhos de Jansenius, o remédio para a natureza corrompida pelo pecado de Adão é a graça de Jesus Cristo. Se assim é, torna-se imperativo compreender, ainda que não exaustivamente, essa graça. O erro de alguns filósofos a respeito da natureza humana, a começar por Aristóteles e passando pelos pelagianos e escolásticos – que se apoiaram em Aristóteles –, é de confiarem que no homem estão todas as condições para que ele seja plenamente livre e atinja a felicidade, o conhecimento e, sobretudo, a verdade. Jansenius censura estes filósofos por acreditar que eles consideraram seriamente o real estado da natureza humana. Isso fez com que se precipitassem no orgulho e se aprofundassem na ignorância[1].

O plano das ideias do terceiro tomo se desenvolve da seguinte maneira: o autor estudará a natureza humana, as propriedades e os efeitos da graça nos cinco primeiros livros; a seguir, passará à análise do livre arbítrio no estado de natureza reparada, nos livros seis e sete; em seguida, no livro oitavo, sua atenção se volta à conciliação da liberdade com a graça. Finalmente, no livro nono, tratará da predestinação e, no décimo, que fecha a obra, sua preocupação será sobre a reprovação, a condenação eterna. Importa-nos, neste tomo, a primeira parte, composta dos cinco primeiros livros. A razão deste recorte se deve ao fato de Jansenius defender a presença suave e eficaz da graça no homem. Pascal lhe dará o local: o coração.

Sabemos que o tomo anterior tentou demonstrar, dentre outras teses, as nefastas consequências que o pecado original produziu no homem. Dentre essas consequências, a mais

---

[1] Guardadas as devidas proporções, estes filósofos são como os escravos no fundo da caverna da alegoria de Platão, que, por não reconhecerem sua condição, fazem concurso para saber qual dentre eles é o mais sábio e melhor conhece a realidade, que não passa de sombra. Escreve Platão: “Sócrates: Quanto às honras e louvores que eles se atribuíam mutuamente outrora, quanto às recompensas concedidas àquele que fosse dotado de uma visão mais aguda para discernir a passagem das sombras na parede e de uma memória mais fiel para se lembrar com exatidão daquelas que precedem certas outras ou que lhes sucedem, as que vêm juntas e que, por isso mesmo, era o mais hábil para conjeturar a que viria depois, acha que nosso homem teria inveja dele, que as honras e a confiança assim adquiridas entre os companheiros lhe dariam inveja? Ele não pensaria antes, como o herói de Homero, que mais vale “viver como escravo de um lavrador” e suportar qualquer provação do que voltar à visão ilusória da caverna e viver como se vive lá?” PLATÃO. *A República*. trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Col. Os Pensadores).

grave de todas foi a penhora do livre arbítrio à concupiscência, ou seja, a entrega do poder de decidir pelo bem ao deleite das coisas que se transformou numa prisão do pecado. Se assim é, o principal efeito da graça do salvador é, então, essencialmente a libertação da vontade dos grilhões da concupiscência. No segundo tomo, uma das principais intenções foi ratificar, apoiado em Agostinho, a servidão da vontade frente à concupiscência, que a dobra às coisas terrenas.

> A libertação – escreve Carreyre – consiste, antes de tudo, na ruptura das amarras da concupiscência, na supressão deste doce deleite às criaturas nas quais a vontade está acorrentada, até o momento onde ela se eleva ao amor das coisas sobrenaturais, quando a celestial doçura da graça quebrar as amarras da concupiscência[1].

Assim entendida, a graça recebe outros nomes, em razão de sua função na obra de Jansenius: há momentos nos quais ele a chama de libertadora, há ainda qualificações de reparadora e transformadora. A graça, assim, liberta o homem da servidão, quebra as amarras que o prendem às coisas inferiores, livra o corpo da morte e da lei do pecado, repara a liberdade perdida com o pecado original e transforma o interior do homem[2]. Esta graça, com todos esses adjetivos, não é apenas possível, mas é necessária ao homem. É a condição *sine qua non* para que os atos humanos sejam moralmente bons, uma vez que a graça faz o homem se voltar às coisas sobrenaturais.

Jansenius vai de encontro ao adágio escolástico segundo o qual se diz: *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam*[3]. Nestes termos, o livre arbítrio poderia alcançar, por suas forças, a graça; ocorre que a graça, aos olhos de Jansenius, não é dada como que por uma lei àquele que fez tudo o que podia pelas suas forças naturais. O homem – e isso é muito importante para o autor de *Augustinus* – pode se preparar para a graça, mas não esperar que tenha os méritos de obtê-la, a julgar pelo seu esforço.

---

[1] CARREYRE, Jean. *Op. Cit.* 1924. p. 377.
[2] Cf: JANSENIUS, C. *Augustinus…*, 1640. Tomo III, livro I, cap. III.
[3] JANSENIUS, C. *Augustinus…*, 1640. Tomo III, livro I, cap. IV: "Àquele que faz o que está dentro de si, Deus não nega a sua graça"

Cumpre olhar com mais detalhes a graça da forma como a entende Jansenius. O autor fará uma distinção, a princípio, de duas ações da graça: de um lado temos a ação da graça quando se relaciona com a vontade e, neste caso, o resultado é a libertação da vontade da servidão da concupiscência; de outro lado, temos a graça que se relaciona com a inteligência e, neste caso, ela toma uma dupla forma: exteriormente, quando chega à inteligência por meio dos sentidos. É o caso, por exemplo, da pregação, exortação, persuasão, promessa de recompensa, punição. Na outra ponta, tem-se a interior, que é manifesta ao homem e, neste caso, ela chega à inteligência pela revelação da sabedoria e o conhecimento da verdade, que nos homens, de acordo com Jansenius, se faz por conhecer a *lei*. Debrucemo-nos sobre a segunda com mais cautela.

De acordo com Jansenius, a graça da inteligência faz o homem conhecer a lei. O conhecimento da lei se desdobra em três objetivos fundamentais: em primeiro lugar, o homem descobre o seu pecado[1]. Todavia, essa graça não lhe dá a força para o evitar. Assim, ela o faz conhecer a doença sem lhe dar o remédio. Além disso, essa graça destrói a ignorância, porque faz conhecer aquilo que se deve fazer e aquilo que se deve evitar, não obstante o conhecimento da lei não diminui a força da concupiscência: faz o homem conhecer suas fraquezas, seus deveres e seus erros, mas em nada o ajuda a superar essa condição; em segundo lugar, a lei torna, de alguma forma, a observação dos preceitos mais difíceis, uma vez que excita a concupiscência. Ao contrário dos teólogos do seu tempo, para os quais a inteligibilidade da lei ajudava no seu cumprimento, Jansenius acredita que tal conhecimento mais inflama do que acalma o desejo de pecar. Desprovido da graça, e consciente da lei, a tendência é aumentar a inclinação para o mal, de acordo com Jansenius; por fim, em terceiro lugar, o efeito da lei é aumentar o pecado e impor uma servidão mais estreita, visto que o conhecimento da lei aumenta a concupiscência sem conceder, de outra parte, o auxílio para cumpri-la, conduzindo fatalmente ao pecado: ou bem o homem peca porque evita o mal por medo das penas – como já fora tratado páginas atrás – ou bem peca mais gravemente ainda violando um preceito conhecido. Portanto, a partir desses três princípios, o homem carnal –

[1] Este movimento de conhecer as fraquezas para delas saltar a outro nível de compreensão é reencontrado na lógica, ao menos sugerida por Pascal, da exposição da sua *Apologia*

aquele desprovido da graça e entregue às fraquezas de sua natureza – que tem capacidade de conhecer, por sua inteligência a lei, é condenado inexoravelmente a pecar[1]. Carreyre resume escrevendo:

> […] pois se ele quer observar [a lei], comete um pecado escondido, perigoso, ordinariamente um pecado de orgulho; se ele não a quer observar, comete um pecado ainda mais grave, uma vez que viola um preceito com conhecimento. Em suma, apenas a caridade pode fazer evitar o pecado[2]

De toda forma, Jansenius reconhece na lei um elemento pedagógico – *pædagogus ad gratiam per terrorem* – na medida em que ela conduz à graça pelo medo. A lei é uma espécie de guardiã – *custodie* – do povo, uma vez que o impede de recorrer aos ídolos. Embora seja por ameaça e medo, a lei induz o homem ao conhecimento da graça de Cristo.

Jansenius, se aprofundando na economia da lei, afirma que sua a função é a de justificar e salva o homem. Sua implicação direta e imediata é, por um lado, fazer o homem conhecer precisamente a regra de conduta. Conhecendo os limites da conduta e as penas de suas transgressões, a lei, por um outro lado, leva o homem, por medo, a pedir a graça do libertador, da qual está privado. A lei também tem o mérito de, de alguma forma, esmagar o orgulho na medida em que ela faz o homem reconhecer suas muitas faltas. Na sua infinita sabedoria, acredita Jansenius, Deus sabe que à luz da lei o homem percebe a necessidade de curar o orgulho e se livrar da concupiscência; por essa razão o autor do *Augustinus* chega a dizer que*: Lex data est ut gratia quæreretur, quæ data est ut lex impleretur*[3]. Conclui

---

[1] Jansenius, na sequência destas afirmações, corrige uma possível interpretação. Se por um lado a lei, como demonstrado nos três princípios atrás, faz abundar o pecado, não é porque ela faz o homem cair em pecado; ao contrário, ela mostra como o homem cai em pecado. Sabendo quais são as fraquezas da natureza humana, a lei, de acordo com Jansenius, intervém para inibir os movimentos da concupiscência. Assim, o pecado, o mal, não vem da lei em si, mas da concupiscência; na natureza viciosa do homem, Jansenius afirma que: "lex non est fomes, sed limes; sed ex limite exardescit concupiscentia" a lei não é um incentivo, mas um limite; a concupiscência é acessada a partir do limite" JANSENIUS, C. *Augustinus…*, 1640. Tomo III, livro I, cap. X.

[2] CARREYRE, Jean. *Op. Cit.* 1924. p. 378-379.

[3] CARREYRE, Jean. *Op. Cit.* 1924. p. 379. JANSENIUS, C. *Augustinus…*, 1640. Tomo III, livro I, cap. X: "A lei foi dada para que se procure a graça; a graça foi dada para que se cumpra a lei". Essa dinâmica da lei, Jansenius a vê não só na história da humanidade, mas também na existência de cada homem individual. Deus, de acordo com Jansenius, conduz o homem e a humanidade por degraus de

Carreyre, sumariamente "[…] a lei é útil para o homem, porque ela o fez tomar consciência de sua fraqueza e doença, ao mesmo tempo que o anima para buscar o remédio"[1]. Retomando a conclusão agostiniana, Jansenius escreve: "O fim da lei é a humildade que destrói o amor a si, é o conhecimento dos males e faz o homem clamar pelo médico"[2].

Reconhecido o estado de penumbra no qual o homem se encontra, ou seja, estado no qual consegue inteligir pela lei seu dever, mas é incapaz pela vontade de cumpri-la, Jansenius volta-se à graça da vontade, ao auxílio para fazer o homem cumprir a lei que compreendeu através da graça da inteligência.

Os teólogos no tempo de Jansenius fazem, via de regra, uma distinção a respeito da graça: de um lado, eles colocam a graça habitual e, de outro, a graça atual. Essas distinções são conhecidas de Jansenius, mas ele as rejeita. O autor do *Augustinus* preferirá fazer outras distinções, colocando de um lado a graça dada à natureza santa, sadia, e de outro lado a graça dada à natureza corrompida, doente. São duas graças absolutamente distintas em sua natureza. Entender essa distinção é primordial, pois, como explica-nos Carreyre:

> A distinção entre duas graças forma o ponto capital da disputa entre Pelágio e Santo Agostinho: para o primeiro, que nega o pecado original, a natureza não foi corrompida pelo pecado e ela conservou todos os seus poderes primitivos: ela pode fazer o bem e o mal, como antes da queda; para o segundo, a natureza está viciada, a liberdade contraiu um mal e ela tem a necessidade de um salvador, de uma graça medicinal para retornar ao poder de querer e de fazer o bem. O homem decaído está como que cego e surdo. Santo Agostinho afirma

---

virtude. Mais uma vez é retomada aqui aquela classificação, já trabalhada no segundo tomo. Para Jansenius, antes da lei o homem habita a completa ignorância, neste caso não há combate entre a carne e o espírito, portanto, não há vencedores ou perdedores; sob lei, e em razão dela, o homem sabe discernir o bem do mal, porém não pode agir certo escolhendo o bem e evitando o mal, porque falta-lhe a graça; Sob a Graça o homem reconhece suas fraquezas e recorre ao médico. Nesse caso há combate entre o corpo e o espírito, mas, por ajuda da graça, há a vitória; na paz desse estado o homem é plenamente feliz e vitorioso. É o fim do combate e a paz vitoriosa. Esses quatro estados, já inspirados em Agostinho, existem tanto na humanidade quanto no homem: o primeiro é o estado adâmico até Moisés; o segundo de Moisés a Cristo; o terceiro de Cristo até os dias atuais; e o quarto e último será o fim dos tempos, a *parusia*.

[1] CARREYRE, Jean. *Op. Cit.* 1924. p. 379.

[2] CARREYRE, Jean. *Op. Cit.* 1924. p. 380, JANSENIUS, C. *Augustinus…*, 1640. Tomo III, livro I, cap. XIV.

> categoricamente que a graça é necessária não apenas para anular o pecado, mas ainda e primeiramente para dar as forças suficientes a fim de triunfar sobre a concupiscência[1]

Jansenius recorre a numerosas citações de dois textos agostinianos *De natura et Gratia* e *De perfectione justitiæ* para sustentar a tese de que a graça de Cristo é medicinal na medida em que nos livra da morte deste corpo – como fala São Paulo em suas cartas – e das feridas do pecado.

As graças dadas à vontade são distintas, porque a vontade também é distinta após a queda. A vontade do primeiro homem, antes do pecado, como já fora demonstrado no primeiro tomo, era plenamente indiferente ao bem e ao mal. Adão inocente podia querer ou não querer algo, sua vontade e liberdade estavam em harmonia. Ao cair em pecado, tornou-se escravo da concupiscência, ficou envolvido em trevas. É possível que no primeiro estado, a graça para Adão fosse prescindível, é impossível que, no estado atual, a graça seja igualmente prescindível ao homem. Após o pecado, o homem perdeu suas prerrogativas, de modo particular, do poder para fazer o bem. Tornou-se servo do pecado pelo amor (deleite) às criaturas. A concupiscência, neste estado, grassa. A liberdade, todavia, permanece, mas de modo diverso daquela de Adão inocente: ela agora é livre para escolher dentre um leque de pecados, visto que sua escolha para o bem é impossível. Pecando, o homem se deleita com as criaturas. Este círculo vicioso só é quebrado quando Deus lhe inspira um outro deleite pelas coisas do alto; no fim das contas, pelo próprio Deus[2]. Agostinho chamava este rompimento do círculo vicioso do pecado de *Delectatio victrix*. Usando mais uma vez a imagem pedagógica dos olhos, como fez páginas atrás, Jansenius afirma que não se trata mais de uma questão de luminosidade. O homem está com o olho doente, não totalmente cego, mas gravemente

---

[1] CARREYRE, Jean. *Op. Cit.* 1924. p. 381.

[2] A graça habitual, geral, que libertava a vontade da concupiscência é perdida junto com o estado da inocência de Adão, afirma Jansenius, apoiado em diversos textos agostinianos. Para o atual estado do homem, é necessária uma graça atual, uma moção (*motio*) para cada ação. Essa graça atual é dada para fortalecer a vontade contra os movimentos – também atuais – da concupiscência, que destrói a graça habitual. Jansenius conclui a partir dos textos agostinianos, que a graça de Jesus Cristo é necessária ao homem decaído para lhe dar o querer e o fazer. Essa graça não é a graça habitual, pois se assim fosse a obra – e os méritos – seriam atribuídos à vontade – intacta após o pecado – dos homens. A graça habitual não tem poder para influenciar a vontade de modo determinante; se assim fosse, Adão não seria livre. Assim, a graça de Cristo não é a graça habitual.

enfermo. A graça deste estado deve reparar o olho e não lhe oferecer luz. Esta é fundamentalmente a distinção que Jansenius faz com relação à graça dada a Adão e ao homem decaído. A Adão a graça lhe era auxiliadora; no homem decaído ela é reparadora.

A partir de Santo Agostinho, devemos distinguir duas formas de auxílio: o auxílio sem o qual uma coisa não pode ser feita, ou seja, o *adjutorium sine qua non;* e o outro auxílio pelo qual uma coisa é feita, o *adjutorium quo*. Mais uma vez, Jansenius usa um exemplo para ilustrar a distinção: a comida é um auxílio *sem o qual* não podemos continuar vivendo fisicamente (*adjutorium sine qua non*); a luz é auxílio pelo qual o olho vê, mas a falta dela não afeta fisicamente o olho, apenas o impede de cumprir sua função, a luz é um auxílio pelo qual o olho pode enxergar (*adjutorium quo*). A graça dada aos anjos, afirma Jansenius, e ao primeiro homem é o *adjutorium quo*, ajuda o homem a querer o bem; a graça de Cristo é bem diferente, é o *adjutorium sine quo non*[1]: sem ela, é impossível o homem querer o bem. Carreyre sintetiza dizendo que:

> Em resumo, a diferença das graças se entende pela diferença de estado. No estado inocente, a vontade é mestra da graça. Ela pode fazer o bem, quando ele lhe agrada, porque ela é perfeitamente indiferente. No estado de pecado, a vontade má está sob o império das criaturas, ela necessita de auxílio mais poderoso para vencer as dificuldades que estão sobre ela e se livrar da servidão; a graça torna-se mestre do querer. No primeiro estado, Deus quis mostrar aquilo que poderia a graça sob o império da vontade; no segundo, mostra aquilo que pode a vontade sob o império da graça.[2]

Com a finalidade de colocar em evidência as profundas distinções entre as suas graças, Jansenius analisará cada uma dela pelos efeitos. Em primeiro lugar, diz ele, a graça dada a Adão não era a causa principal de sua ação, mas sim sua vontade. A graça, para Adão, era

---

[1] A graça que convém ao homem decaído é uma graça atual – e não habitual –, que inspira o homem a querer e a agir, purifica-o da concupiscência e inflama nele o deleite pelas coisas celestiais. É neste mesmo sentido que, tanto o papa Zózimo quanto a Igreja, se acordam com Agostinho. No caso específico da Igreja, na sua oração, pede-se a Deus a graça atual da vontade e da ação.

[2] CARREYRE, Jean. *Op. Cit.* 1924. p. 380, Cf: JANSENIUS, C. *Augustinus…*, 1640. Tomo III, livro IV, cap. IV.

apenas um instrumento do qual poderia se servir, tal como a visão é a causa de o olho ver e não, diretamente, a luz. Ao contrário, a graça do estado atual é a principal e determinante causa da ação. A graça neste estado se serve da vontade, fazendo-a agir. Logo, é preciso concluir que é Deus quem dá o mérito pela graça; em segundo lugar, continua Jansenius, os méritos adâmicos são méritos humanos, pois provêm da sua vontade; os méritos no estado atual são divinos, pois provêm da graça divina; em terceiro lugar, acrescenta Jansenius, a felicidade, a bem-aventurança eterna, para Adão, teria sido a recompensa de seu mérito; no estado atual, ao contrário, a bem-aventurança é dom da graça divina. Deus havia coroado seus dons coroando as boas obras, em Adão; agora, no homem atual, ele coroa suas boas obras coroando seus dons. A felicidade, em outras palavras, é uma recompensa dada ao mérito que o homem atual recebeu pela graça que lhe foi dada de modo gratuito; em quarto lugar, prossegue Jansenius, é em razão de sua liberdade que os bons anjos permaneceram na verdade e perseveram na graça; no estado atual, a permanência na verdade não é mais em virtude da liberdade, mas em razão da graça medicinal de Cristo[1]; por fim, em quinto lugar, a escolha dos predestinados e dos condenado, no estado de inocência, foi feita pelos méritos dos homens; após a queda, essa escolha é feita pela graça de Deus[2].

A tese pelagiana é a de que, no estado pós-queda, a graça dada ao homem não pode ser tão diferente daquela dada a Adão, pois uma graça diversa destruiria toda liberdade humana. A vontade humana deve ser capaz, para conservar sua liberdade, de determinar-se por si mesma. A graça do homem, defendem os pelagianos, não pode ser senão um *adjutorim quo*. A tese contrária, sustentada por Agostinho e Jansenius, é de que a verdadeira graça é uma graça da vontade e não simplesmente da inteligência. Essa graça da vontade é não apenas uma

---

[1] A graça do homem decaído não pode ser, afirma Jansenius, a graça habitual, aquela dada a Adão e aos anjos. No homem atual, opera uma outra graça, a de Cristo. Aponta Carreyre que, dessas afirmações, é tirada a quarta proposição condenada por Alexandre VIII. Cf: CARREYRE, Jean. *Op. Cit*. 1924. p. 385.

[2] Nesse caso em especial, Jansenius dirige uma crítica à posição do padre jesuíta Leonardo Lessius, para o qual – incluem-se nessa posição os semipelagianos e os escolásticos – no homem atual, a vontade é *ajudada* pela graça, que faz a escolha entre os salvos e os predestinados. Contra essa tese, Jansenius se eleva frondosamente, pois ela nega a graça de Jesus Cristo, graça que, no homem atual, está na raiz da ação e, daí, portanto, no mérito da ação. É a graça, e não a vontade, nem mesmo ajudada pela graça, que torna o homem merecedor.

graça da *possibilidade*, que abriria a possibilidade de agir, mas, ao contrário, a graça da vontade dá ao homem o poder de agir, dando-lhe as forças para tal. Ao homem decaído lhe é concedida uma graça da vontade e da ação *adjutorium sine qua non.*

Santo Agostinho atribui à graça medicinal de Cristo, ou seja, ao *adjutorium sine qua non*, algumas propriedades que determinam a natureza. Em primeiro lugar, essa graça de Cristo tem uma soberana eficácia para persuadir e fazer com que o homem faça aquilo que Deus quer: essa graça é todo poderosa; em segundo lugar, a graça de Cristo é suave, pois toca a vontade com tanta doçura que nem mesmo a vontade a percebe: a graça atua com tanta suavidade que a vontade age por prazer e com total liberdade. A graça do Cristo entra na vontade e amacia sua dureza natural. Assim todas as boas ações pertencem a Deus, e o homem é, nas suas mãos, um instrumento animado. Agostinho e Jansenius chamam a essa graça de *vitoriosa*, pois quebra todos os obstáculos. Ela é vitoriosa e também é irresistível. Essa é a segunda proposição herética de que acusam Jansenius. A graça todo poderosa, suave, vitoriosa e irresistível não espera da vontade do homem consentimento, ao contrário, ao tocar a alma humana, ela produz o consentimento.

Com todas essas propriedades, é com razão que ela é chamada de graça eficaz, pois não podendo encontrar resistência no coração humano, sempre atinge seus efeitos. Dito de outro modo, a graça eficaz não é privada dos efeitos para os quais ela é dada, sem, contudo, destruir a liberdade. A graça não faz com que aqueles que não queiram quer, creia, mas faz com que aqueles que não queriam quer, queiram crer. Em outras palavras: a graça não faz crer, mas faz querer crer. Dessa maneira, ela age na vontade, fazendo com que o homem queira o bem. De toda forma, a graça intervém no homem apenas para que ele produza boas obras. Na verdade, graça e boas obras, para Agostinho e para Jansenius, são sinônimos[1].

---

[1] Toda graça alcança, inexoravelmente, seus efeitos, que são sempre o bem. Essa é a conclusão que Jansenius obtém a partir de Agostinho. Porém, algumas objeções são postas a partir da força desta afirmação: há homens que sentem interiormente a iluminação da graça em sua inteligência, porém mesmo assim resistem em seguir tais inclinações. Nesse caso, responde Jansenius, é que nem toda graça é igual. Há casos em que graça produz apenas contentamento para o bem, o que antes o homem não tinha, mas essa graça não é forte o suficiente para separar o homem do amor às criaturas, embora acrescente nele um amor às coisas celestes. Espécie de pedagogia divina, explica-nos Jansenius, essa

Jansenius ao associar a graça eficaz à medicinal de Cristo opõe-se à graça suficiente. Por esta razão, fará uma série de críticas a ela. A crítica dirigida à graça suficiente, recolhida de Agostinho, é dizer que ela não é, de fato, uma graça, no sentido pleno da palavra, uma vez que não produz efeitos concretos. Em outros termos, a graça suficiente é uma quimera (*chimæra*).

A graça suficiente, se existiu, pondera Jansenius, pôde ser útil apenas à natureza saudável, aquela de Adão; hoje, todavia, o homem caído precisa de uma graça que cure as enfermidades de sua natureza. Mais uma vez, Jansenius recorre a um exemplo para tornar mais clara sua tese. Diz ele: se um homem é deixado sem alimento em uma prisão por algum tempo, teria suas forças cada vez mais enfraquecidas; deixado por mais tempo sem alimento, certamente ele não poderá viver. Agora, se se lhe desse comida, esse alimento restabeleceria suas forças, e só por meio do alimento tal homem poderia viver. Todavia, as doenças que poderiam advir pela falta de alimento não são curadas pura e simplesmente pelos alimentos, mas por remédios específicos. O alimento apenas o fortalece. Analogicamente, pensa Jansenius, a graça de Jesus Cristo é um alimento que fortalece o homem, mas é também medicinal, uma vez que cura as feridas da ausência da graça. A graça medicinal de Cristo, uma graça que não só dá ao homem o poder de agir, mas, antes, o querer de agir, livra-o da tentação do orgulho, pois de antemão ele deve reconhecer que nele quem age é a graça. Longe disso, a graça suficiente é, bizarramente, nefasta em razão de fazer o homem incorrer em maior condenação, uma vez que leva-o a cair no pior pecado: o orgulho. Diante disso, conclui

---

graça mais fraca, de menor intensidade, tem a função de despertar no homem o desejo ou a necessidade de uma graça maior. É, finalmente, dada uma graça mais forte e vigorosa, através da qual a vontade é determinada a fazer o bem. Há, e isso é muito claro para Jansenius, uma graça menor (*parva gratia*), pela qual é dada ao homem a inclinação ao bem, e uma graça maior (*gratia magna*), pela qual é determinada sua vontade. Jansenius, no final do segundo livro deste terceiro tomo, responde a uma série de objeções pontuais acerca da interpretação de Agostinho a respeito de dessas duas graças, ou melhor, da intensidade destas graças. Diz Jansenius que, quando o doutor da graça fala de uma graça menor, na verdade, ele está a falar da graça suficiente, a graça dada a Adão; a graça maior seria então a graça eficaz, dada ao homem atual, a graça medicinal de Cristo.

Jansenius “É melhor não receber tal graça do que se tornar criminoso quando recebê-la, porque ela nunca pode produzir ato algum a não ser o pecado”[1].

A graça suficiente, ou pelo menos *a ideia* de graça suficiente, é cunhada pelos pelagianos, de acordo com Jansenius. Essa ideia implica uma graça bizarra, uma vez que não produz nenhum bom efeito. Além disso, essa graça, acrescenta Jansenius, pode ter consequências abomináveis, pois pode levar o homem a cair no pecado do orgulho. Levando ao limite, Jansenius quer evidenciar que a graça dada a Adão e aos anjos não pode estar em nosso alcance com total compreensão, visto a distância entre os dois estados. Apesar disso, o autor pode conjecturar acerca da natureza dessa graça e estabelecer, por um processo lógico, a sua distinção com a graça de Cristo. Se assim não fosse, se não pudéssemos ter dela alguma noção, ainda que esparsa, Jansenius não poderia escrever o segundo tomo. Nesse tempo, a sua crítica se dirige aos pelagianos que dizem compreender essa graça eficiente em sua plenitude, de tal modo que eles a atribuem ao homem atual. Esse é o caso, por exemplo, dos teólogos contemporâneos a Jansenius, para os quais a graça suficiente é dada a todos os homens, tese que é absolutamente oposta ao pensamento de Santo Agostinho: a graça de Jesus Cristo não pode ser ineficiente em relação àqueles para os quais ela é dada, de modo que o grande médico contrasta isso com a lei e a doutrina, que só adicionam prevaricação, porque a lei foi dada apenas para humilhar os orgulhosos e para que eles saibam sua incapacidade radical para cumprir a lei. De modo que a lei não foi sempre acompanhada pela graça, já que a lei não produz diretamente o pecado, uma vez que o homem pede a graça para cumprir a lei. A lei é dada aos homens para que peçam a Deus a graça de observá-la.

---

[1] CARREYRE, Jean. *Op. Cit.* 1924. p. 389, Cf: JANSENIUS, C. *Augustinus…*, 1640. Tomo III, livro V, cap. II.

PARTE II

Introdução à segunda parte

Na primeira parte da tese, por meio de dois capítulos, buscou-se prioritariamente: a) especificar a compreensão que, uma parte dos filósofos, fez do papel de coração durante a longa tradição e a usurpação que a razão fez de seu lugar, em especial a partir do pensamento de Harvey e Descartes; b) mostrar as discussões religiosas que envolvem Pascal e que, de algum modo, aparecem sob sua pena. Em linhas gerais, podemos sintetizar o primeiro capítulo, dizendo que ele retrata da história do conceito de coração por meio de sua evolução ao longo dos tempos, até Pascal. O conceito de coração que Pascal encontra nos textos a que tem acesso e nas conversas que tem com os teólogos de Port-Royal é advindo de raízes cristãs. O coração cristão, por sua vez, é fruto de uma junção da tradição semita com uma parte da helênica. Essa confluência de duas tradições é operada na Idade Média, principalmente por Agostinho, que tem sua importância, porque deu ao coração um papel de destaque para compreender a interioridade do homem. Com Agostinho, o coração é coroado como a instância a partir da qual se dever entende o drama da existência humana, além de ser o espaço pelo qual Deus tem acesso às criaturas. Contudo, no fim da Idade Média e início da Modernidade, no seio da Revolução Científica, em especial com os trabalhos da anatomia de Havey, o coração perde seu sentido de centro da personalidade e assume apenas a função de órgão físico, tão-somente vital à vida biológica. No lugar do coração, como centro da personalidade, passa a figurar o cérebro. Com Harvey e sobretudo com Descartes, a razão se coloca como ponto central a partir da qual se irradia a compreensão do homem em suas mais diversificadas instâncias. Assim, a razão ocupa o lugar da intuição, bem entendida como meio pelo qual o coração tem acesso às realidades exteriores a ele. A função desse capítulo é demonstrar que, dentro dos ambientes intelectuais, o coração, tal como fora concebido ao longo da história, não tem mais espaço. Já nesta segunda parte, no quarto capítulo, ao mostrar Pascal reintroduzindo o coração na sua lógica de pensar, ele, sem sobra de dúvida, rompe com o *statu quo* de seu tempo. Não será apenas o esforço de ressuscitar um conceito, mas Pascal o porá novamente em discussão, fazendo-o a partir das adequações pertinentes ao século XVII.

Já no segundo capítulo da primeira parte, enfrentamos a problemática referente ao ambiente religioso de Pascal e as influências que este teve sobre aquele. Segundo postulado pelos comentadores (em especial Magnard e Gouhier), o acesso de Pascal à temática do coração se dá no campo religioso. Essa ideia faz sentido se consideramos que, conforme já foi mostrado no primeiro capítulo, no campo intelectual essa posição é assumida pelo cérebro, nele entendido a razão, que é a realidade mais profunda do homem; portanto não é nos meios científicos que Pascal encontra este conceito. Assim precisávamos olhar para o ambiente religioso de Pascal a fim de entender quais são as questões que circulam lá. O convento de Port-Royal des Champs, embora seja muito anterior às questões nas quais ele viria a se envolver no século XVII, foi o local em que Pascal teve acesso ao cristianismo na sua versão mais radical, no século XVII: o jansenismo. Pascal assume, se não em sua integralidade, ao menos, boa parte dos fundamentos da condição humana, dos efeitos da queda além da relação entre o homem e Deus que Jansenius defendera em seu livro. Ademais, Pascal recebeu, via Saint Cyran, uma profunda influência da escola francesa de espiritualidade, fundada pelo cardeal Bérulle. É a partir dela que se explica a fé cristocêntrica de Pascal e a ideia do aniquilamento diante de Deus, ou seja, diante do infinito.

Dois assuntos complementares prenominam nesse capítulo: o Concílio de Trento, em razão de seus efeitos, e a polêmica (na qual Pascal se envolvera ativamente) acerca da graça. Esse segundo tema é a ocasião em que Pascal pode, senão construir, ao menos aprofundar sua concepção da natureza humana.

O homem sem Deus, na visão de Pascal, é um nada e pode menos ainda sem Sua ajuda, entenda-se graça. A queda anula qualquer força, lançando o homem no reino da miséria: essa é a condição humana. Pascal transportará, a nosso ver, a ideia da miséria humana exposta no segundo tomo do *Augustinus*… e o aniquilamento do homem diante do infinito [Card. Bérulle] à base de sua filosofia. A partir dessas premissas aceitas como verdades (porquanto admite-se que fossem incompreensíveis) o filósofo encontra o coração como a saída para esse estado. Essa é a intenção da segunda parte deste trabalho.

3. PRESSUPOSTOS DA FILOSOFIA DE PASCAL.

Quem é o homem? Certamente essa questão está no coração da filosofia ao menos desde os pré-socráticos. Contudo, é verdade que Sócrates é o primeiro filósofo a se debruçar sobre a realidade humana com mais atenção[1]. Desse momento em diante, na história da filosofia, o homem estará com maior ou menor intensidade presente nos escritos dos filósofos.

Em Pascal, de modo específico, a realidade humana é o ponto de partida, ao que acreditamos, de sua filosofia. Sem poder se referenciar em uma metafísica da criação, visto não termos acesso a Deus pela razão[2]; muito menos se fiar no racionalismo[3], que tinha as pretensões de tornar a razão uma base segura, a partir da qual se desenvolveria uma visão orgânica e sistêmica do mundo, do homem e de Deus, Pascal vê o homem abandonado no mundo (como em uma ilha deserta), sem sinais do criador e sem capacidade de dizer o porquê da existência. O fragmento L.198/B.693 faz seu leitor sentir, ao eliminar a metafísica teológica e o racionalismo como resposta, o temor da existência. Escreve Pascal:

> Vendo a cegueira e a miséria do homem, observando todo o universo mudo e o homem sem luz, abandonado a si mesmo, e como que exilado neste recanto do universo sem saber quem o pôs lá, e o que veio aqui fazer, o que se tornará ao morrer, incapaz de qualquer

---

[1] Cf: CHAUI, Marilena. *Introdução à história da filosofia:* dos pré-socráticos a Aristóteles. Vol 1. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

[2] Do fragmento L.308/B.793, no qual Pascal discute as três ordens, fica evidente que Deus não pode ser objeto da ordem do espírito. A este respeito, Jean-Luc Marion escreve: "[…] as três ordens representam os três objetos da metafísica especial – Deus, Homem e Mundo – [...] Pascal reuniu os três objetos da metafísica especial, tal como Descartes tratou nas *Meditações...*, porém, e sobretudo, estabeleceu que eles estão dissociados, com efeito, longe de construir um sistema no qual a existência de um envia à existência do outro, por uma linha de causalidade eficiente ou implicação lógica. Aqui, na filosofia pascaliana, há uma distância infinita que os separa definitivamente" (MARION, J.L. *Sur le prisme metaphysique de Descartes:* constituition et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne. P.U.F: France, 1986. p. 326-327).

[3] No fragmento L.188/B.267, Pascal, opondo-se a Descartes, escreve: "O último passo da razão é reconhecer que há uma infinidade de coisas que a ultrapassam. Ela é apenas fraca se não vai até reconhecer isso. Se as coisas naturais a ultrapassam, que se dirá das sobrenaturais? ". É válido que se diga, contudo, que Pascal não se opõe à razão, por princípio. Não seria totalmente correto fazer uma leitura desse filósfo como um irracionalista, da forma como deixa pensar a terceira parte do texto *Étude sur Pascal* (p. 287ss), de Victor Cousin.

> conhecimento, eu caio em terror como um homem que tivesse sido levado dormindo para uma ilha deserta e aterrorizante e que acordasse sem saber onde estava e sem meio de escapar. E, quanto a isso, surpreendo-me como não se desespera por tão miserável condição [...] tratei de descobrir se este Deus não teria deixado nenhum sinal de si.

Que se desfaça, desde já, a ideia segundo a qual Pascal seria um pessimista, que se pudesse encontrar, em seus textos, um niilismo[1] antecipado, por exemplo, no trecho do L.418/B.23 "Não há uma verdade substancial [...]". Para desfazer essa ideia é importante, primeiramente, ressaltar como ele entende a situação do homem, por exemplo, a partir deste fragmento acima. Só assim as temáticas tratadas neste capítulo ganharão sentido. A falta de referências teológicas e/ou racionais objetivos, aos olhos de Pascal, apenas atestam a incapacidade natural do homem de conhecê-las e não a sua inexistência: "Tudo o que é incompreensível não deixa de ser" L.149/B.430. Dito com outras palavras, há realidade que, embora escapem à compreensão humana, existem. Caso não admitisse isso, não poderia falar do *Deus absconditus*[2]. Tal ressalva se faz necessária na medida em que, durante o capítulo, pode ser que fique a ideia de um Pascal mergulhado no pessimismo e/ou no niilismo. Se a

---

[1] Franco Volpi, em seu texto *O Niilismo,* escreve: "[…] ao caracterizar com tanta clareza o estranhamento metafísico do homem moderno, Pascal antecipa, de longe, no limiar da era moderna, a razão mais profunda do niilismo. Quando falta um sentido, quando o 'porquê' não obtém resposta, o niilismo certamente aparece" (VOLPI, Franco. *O Niilismo*. São Paulo: Edições Loyola, 1999. p.16-17). É importante lembrar que a situação do homem, para Pascal, não se resume neste 'nada'. Dito de outra forma: se Pascal descreve o homem na situação aterrorizante de não ter um porquê para a existência, esse é apenas um momento argumentativo da apologia. Assim, não é plenamente correto ver em Pascal um niilista.

[2] Deus se esconde de forma diferente segundo as pessoas. (*Carta aos Roannez*. PASCAL, B., 1963. p. 267; Cf: L.781/B.242; L.3/B.244). No que diz respeito àqueles que não acreditam, Deus está escondido na medida em que não é descoberto pela razão natural. Pascal não tem confiança nas provas metafísicas. Para nosso autor, as provas metafísicas levam a um Deus impessoal, que é o dos filósofos e dos deístas. Essas provas não levam a um Deus crucificado, que é o dos Evangelhos. Para Pascal, essas tentativas são a manifestação da presunção e arrogância humana em se elevar a Deus a partir de suas próprias forças. No que diz respeito àqueles que creem, Deus se esconde para que eles nunca caiam na presunção de tê-lo sob seu domínio, embora possam compreender seus sinais. Desse modo, o Deus escondido pascaliano não está oculto somente para o libertino (aqueles que não creem), ele se esconde também para o cristão (aqueles que creem), uma vez que sua graça pode faltar a qualquer momento. Ocultando-se, Deus incita o coração (revestido da capacidade volitiva, como já trabalhamos página atrás) a desejá-lo. Por isso, é por meio de seu ocultamente que descobrimos sua a sabedoria. Ao esconder-se, Deus instiga o homem a procurá-lo sempre mais. Com isso, Deus evita que o homem caia no orgulho de tê-lo por isso deixar de buscá-lo. O ocultamento divino, de algum modo, é pedagógico aos cristãos e incita-os a buscar, sem cair no pecado adâmico da presunção. Mas também é desafiador ao libertino, porque Deus não está escondido o suficiente para que se possa negá-lo irrefutavelmente.

realidade humana é dramática – e isso veremos na quase totalidade deste capítulo – o homem, contudo, não está abandonado. Este será o desfecho deste texto. Em síntese: Pascal não é um niilista, visto que, embora não tenhamos acesso a verdades[1] eternas ou a Deus – via razão –, ele afirma a existência de um *Deus absconditus*[2]. A falta de sentido para a vida, de fundamento para as leis morais e sociais, de razão para a existência se deve exclusivamente à incapacidade humana de encontrá-las. Essa é a tônica deste capítulo. Assentadas essas bases, este texto se desenvolve em cinco momentos: em primeiro lugar, colocaremos em discussão a falta de fundamentos teológicos ou racionais para a existência humana; em segundo momento, focaremos nas consequências da queda: a perda da primeira natureza que, agora deformada e desorientada, faz o homem se apegar a qualquer objeto; em terceiro momento, analisar como o vazio da segunda natureza é preenchido pela concupiscência do amor próprio e como esse amor próprio se tornará tirânico ao tentar sequestrar a estima do outro para si; em quarto, trabalhar como costume e a imaginação sedimentam o caminho para que, o homem, tomado pela vaidade, finja e crie um simulacro de si para representar um papel social; em quarto momento, nós nos debruçaremos sobre a consequência natural do teatro social: o divertimento; por fim, se a miséria e o tédio não são opcionais, o divertimento – que leva o

---

[1] A respeito da concepção de verdade em Pascal, consultar: OLIVA, Luís César Guimarães. *As marcas do Sacrifício*: um estudo sobre a possibilidade de história em Pascal. São Paulo: Associação Humanitas, 2004. Capítulo 1. Em especial as páginas 42-48.

[2] Pascal reflete sob as três formas pelas quais Deus se esconde: para os judeus, Deus estava escondido nas profecias que anunciavam a Israel a vinda do Messias. Contudo, os judeus não o reconheceram, porque os profetas se dirigiam, de acordo com Pascal, a um povo ligado a realidades concretas, insensível às espirituais; os profetas falaram de Deus em uma linguagem 'carnal', linguagem que os judeus poderiam compreender; apenas os puros de coração entenderam que o reinado de Deus não era de ordem política, mas de uma ordem mística, acessível apenas ao coração e não à razão. Mesmo quando Jesus Cristo veio para atender a espera judaica pelo Messias, sob a aparência humana, os judeus não foram capazes de reconhecer Deus sob a forma de um homem. Com efeito, o mistério da Encarnação enganou os corações endurecidos dos judeus que não reconheceram o Filho de Deus no filho de um carpinteiro que morreu pregado na cruz, condenação que é reservada apenas aos criminosos. Deus, nesse caso, escondeu-se atrás da forma humana. Tomando por Messias a figura do político libertador carnal, os Judeus não foram capazes, de acordo com Pascal em L.241/B.765, de aceitar "um Deus humilhado até a morte na cruz, um Messias triunfando da morte por sua morte, duas naturezas em Jesus Cristo [Deus-Homem]". Com relação aos cristãos, Deus se esconde de outra maneira. Quando Cristo quis cumprir a promessa que fez aos seus apóstolos de permanecer com eles, ele escolheu permanecer, aos olhos de Pascal, no segredo mais estranho e mais escuro de todos, Cristo escolheu permanecer sob as espécies de pão e vinho na Eucaristia. O mistério da presença real de Cristo sob as espécies do pão e do vinho oferecidos para a comunhão é, para Pascal o último esconderijo de Deus, "o último segredo que pode existir".

homem à condenação – o é, porque o tédio, como veremos, pode abrir as portas de uma nova perspectiva: Deus. Por isso, Pascal vê algo de salutar no tédio, na medida em que ele pode dispor o homem à conversão.

3.1 A incapacidade para conhecer os fundamentos.

Pascal, no primeiro dos *Três discursos sobre a condição dos grandes,* apresenta a existência dos homens como sendo fruto de acontecimentos que, em si, não são necessários. Diz ele:

> [...] vós apenas vos encontrais no mundo devido a uma infinidade de acasos. O vosso nascimento depende de um casamento, ou antes, de todos os casamentos daqueles de quem vós descendeis e estes casamentos dependem de uma visita de circunstância, de um discurso que ouviste, de mil ocasiões imprevistas [...] [1]

Portanto, a existência de cada um está irremediavelmente ligada a um fato do puro acaso, pois fatos banais teriam o poder de fazer com que ele não tivesse existido: "[…] sinto que posso não ter existido", escreve Pascal em L.135/B.469, "se minha mãe tivesse morrido antes de eu ter sido animado". Também a consciência da existência mostra a falta de fundamento. Dirá ele:

> Quando penso na pequena duração da minha vida, absorvida na eternidade anterior e na eternidade posterior, no pequeno espaço que ocupo, e mesmo que vejo, fundido na imensidade dos espaços que ignoro e que me ignoram, aterro-me e assombro-me de ver-me aqui e não alhures, pois não há razão [não há necessidade] alguma para que esteja aqui e não alhures, agora e não em outro momento qualquer. L.68/B.205.

[1] *Três discursos sobre a condição dos grandes.* PASCAL, B.. 1963 p.366

No fragmento L.194/B.208, Pascal acrescenta: “Por que o meu conhecimento é limitado, o meu tamanho, a minha duração a 100 anos em vez de 1.000? Que razão teve a natureza para dá-la assim para mim e para escolher esse meio de preferência a outro na infinidade, dos quais não há a menor razão de escolher um do que outro, nada tentando mais do que o outro?”

Estes textos acima citados são importantes porque mostram, como diz Pierre Magnard, que “o pensamento pascaliano não se ergue a partir de uma filosofia primeira, no sentido tradicional, nem tampouco da metafísica, no sentido clássico” [1]. Isso implica que, se por um lado, Pascal está inserido em um século que carrega consigo os traços do cartesianismo, ou seja, de uma filosofia racionalista que leva em consideração apenas o conhecimento claro e evidente[2], por outro lado, o autor dos *Pensées* o transcende e reconhece que a vida, sem a muleta racional e sem uma metafísica teológica, carece de fundamentos claros, o que implicará, ao mesmo tempo, a falta de certezas. Com efeito, vemos nos *Pensées*, em alguns momentos, a temática do acaso e da incerteza aparecer. No fragmento L.577/B.234, Pascal assenta:

> Se somente se devesse fazer alguma coisa com certeza, nada se deveria fazer pela religião […] quantas coisas se fazem na incerteza: viagens marítimas, batalhas! Digo, portanto, que não se deveria fazer absolutamente nada, porque nada é certo […] não é certo que vejamos o amanhã, mas é certamente possível que não o vejamos [...]. Ora quando se trabalha para o amanhã, e o incerto, age-se com razão[3].

Em L.418/B.233, Pascal calcula:

---

[1] MAGNARD. P. *Pascal, la clé du chiffre*, Paris, Éditions Universitaires PUF, 1991 p. 144.

[2] Vale lembrar que a *Regra* III postula a primazia da clareza e evidência para o conhecimento. Segundo Descartes: “[…] há de procurar [...] aquilo de que podemos ter uma intuição clara e evidente, ou que possamos deduzir com certeza” DESCARTES, R. *Op. Cit.* 1985. p.18. Cf.: *Regula III*, AT. t X, p. 367.

[3] Vale lembrar que essa temática que estamos a usar para iniciar o terceiro capítulo da tese já foi trabalhada exaustivamente na dissertação de mestrado, com um enfoque levemente distinto: se aqui queremos partir da falta de fundamento, lá, a intenção era desvelar a presença de incerteza e do acaso em Pascal. Cf. MORAES, Fábio Cristiano de. *Blaise Pascal*: a ciência diante da incerteza. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, 2011.

> Não adianta, pois, dizer que é incerto ganhar e que é certo que se arrisca, e que a distância infinita que há entra a certeza do que se aventura, e a incerteza do que se ganhará iguala o bem finito que certamente se expõe, ao infinito, que é incerto. Não; todo jogador arrisca com certeza para ganhar com incerteza. […]. Não há infinidade de distância entre essa certeza de ganhar e a incerteza do que se ganha; isso é falso. Há, na verdade, a infinidade entre a certeza de ganhar e a certeza de perder. Mas a incerteza de ganhar é proporcional à certeza do que se arrisca.

A falta de fundamento que lança o homem na incerteza não pode ser resolvida pela razão. Aqui, portanto, nada próximo ao cartesianismo pode ser encontrado. No famoso fragmento da *Aposta*, que acabamos de citar, a incapacidade da razão em dar os fundamentos da ação e escolha ao homem, ou mesmo de reconhecer um Deus que nos dê esse fundamento, são expostas com total clareza; assevera Pascal:

> Falemos segundo as luzes naturais. Se há um Deus, ele é infinitamente incompreensível, visto que, não tendo nem parte nem limite, não tem nenhum ponto de relação conosco. Somos, pois, incapazes de conhecer quer aquilo que ele é, quer se ele é. Assim sendo, quem ousará empreender a tarefa de resolver essa questão? Não somos nós, que não temos nenhum ponto de relação com ele. Quem então recriminará os cristãos por não poderem explicar racionalmente a sua crença, eles que professam uma religião que não podem reduzir à razão? [...]. Examinemos, pois, esse ponto. E digamos: Deus existe ou não existe; mas para que lado penderemos? A razão nada pode determinar a esse respeito. Existe um caos infinito que nos separa. L.418/B.233.

No fragmento L.99/B.80, Pascal, respondendo a uma questão de Epiteto sobre por que não nos zangamos se dizem que temos dor de cabeça e não temos a mesma atitude caso digam que escolhemos mal, escreve: “A razão está em que temos inteira certeza de não sentirmos dor de cabeça e de não sermos coxos; mas já não estamos igualmente certos de ter escolhido bem”. Dito de outra forma, a nossa falta de referências objetivas não nos permite avaliar nossos julgamentos: por isso “tem-se certeza da saúde, não da justiça”, L.100/B.467. Justiça, verdade, bem, Deus, certo etc... estão todos longe das capacidades do homem e, por essa mesma razão, reduzem a condição humana à falta de fundamentos.

A ignorância natural de nossa condição fica com suas vísceras à mostra no fragmento L.427/B.194, quando Pascal, fazendo a apologia da religião cristã, assenta:

> Não sei quem me pôs no mundo; nem o que é o mundo, nem o que sou eu mesmo; vivo numa terrível ignorância acerca de todas as coisas; não sei o que é meu corpo, o que são os meus sentidos, a minha alma e essa parte mesma de mim que pensa o que digo, que medita sobre tudo e sobre ela própria, e não se conhece mais do que o resto. Vejo esses medonhos espaços do universo que me cercam e encontro-me amarrado a um canto dessa vastidão, sem que saiba por que estou colocado neste lugar e não noutro, nem por que esse pouco tempo que me foi dado de viver me ficou reservado neste instante preciso, e não em outro de toda a eternidade que me precedeu e de toda a que se seguirá. Só vejo por toda parte infinidades, que me encerram como um átomo e como uma sombra, que só dura um instante sem retorno [...] eis o meu estado, cheio de fraqueza e de incerteza

Sem referências nem fundamentos, o homem é tomado por Pascal como um ser pleno de contrariedade.

3.2 O homem e suas contrariedades.

Nos *Pensées*, obra inacabada[1], encontramos possivelmente a reflexão mais profunda do filósofo acerca da condição humana, resultante da queda. É importante a análise antropológica que pode ser feita com base nos *Pensées*, pelo fato de o projeto dessa obra ter a intenção de mostrar aos libertinos e ao homem sem fé que a religião cristã é a única que pode dar uma explicação razoável à duplicidade humana, seja em relação a sua natureza

[1] Uma parte obra de Pascal, em especial os *Pensées*, pode ser compreendida com uma imagem oferecida por Romano Guardini, que nos parece apropriada, quando escreve: "Alguns trabalhos de Pascal e especialmente os *Pensamentos* são como uma oficina abandonada no meio do trabalho". GUARDINI, Romano. *Pascal for our time*, trans. Brian Thompson New York: Herder and Herder, 1966, p. 13. A oficina deixada no meio do trabalho refere-se ao fato de Pascal ter morrido prematuramente, aos 39 anos, em meio à elaboração de sua obra-prima, os *Pensées*. Como se um artesão, no meio do trabalho de sua escultura, abandonasse tudo, deixando suas ferramentas, projetos do jeito que estavam quando usava. O vazio que salta da imagem de Guardini é bem aquele que, guardada as devidas proporções, contemplamos entres os fragmentos de Pascal e em obras inacabadas.

(miséria/grandeza), seja em relação a sua condição (o homem sem Deus/homem com Deus); seja ainda em relação às contradições de sua vida[1]. Por certo, a "duplicidade do homem é tão visível que alguns chegaram a pensar que tínhamos duas almas. Um sujeito simples lhes parece, com efeito, incapaz de tais e tão súbitas variedades, de uma presunção desmedida a um horrível abatimento de coração" L.629/B.417. Com efeito, acrescenta Pascal: "A sensibilidade do homem às pequenas coisas e a insensibilidade às grandes coisas, marca de uma estranha inversão". L.623/B.198. Destes dois fragmentos, é possível perceber que o homem não é, como a maioria dos objetos, de fácil cognição[2]. Não seria ir além de seus limites afirmar que a base sobre a qual se elevam os *Pensées* é a realidade humana.

A complexidade destas contrariedades não é compreendida, acredita Pascal, se não se tem em conta que este estado atual (ruim, notavelmente), no qual o homem se encontra, é estranho ao seu estado original; decerto, o estado presente é fruto de uma queda, cujo único responsável – e por isso culpado – é o próprio homem[3]. Incompreensível a queda, pergunta

---

[1] Em seu estudo *Le thème des trois ordres dans l'organisation des Pensées*, Jean Mesnard expõe com maior clareza as oposições presentes no pensamento pascaliano ao escrever: "Portanto, é o confronto da primeira ordem com as outras duas, porém com a subordinação da segunda pela terceira, que assistimos frequentemente na parte propriamente religiosa dos *Pensées*. Ao lado do par carnal/espiritual, podemos encontrar muitos outros, por exemplo letra/espírito e exterior/interior (L.219/B.251), visível/invisível e natureza/graça (L.275/B.643), circuncisão do corpo/circuncisão do coração e contido/figurado (L.270/B.670). MESNARD, Jean. *La culture du XVIIe siècle*: enquêtes et synthèses. Paris, PUF, 1992, p. 476.

[2] A famosa noite do *Memorial*, 23 de novembro de 1654, se convencionou chamar de a segunda de conversão. Ao que nos importa, essa noite marca mais a sua conversão intelectual do que religiosa, na medida em que ele percebeu que o meio para estudar o homem não é o mesmo usado para estudar da natureza. Ou por outra, não é possível usar Do espírito geométrico para compreender os objetos fora de sua ordem. Pascal, claramente, rechaça a ideia de que os mesmos princípios pelos quais conhecemos a natureza – e mesmo Pascal se recusará a dizer que esta forma de compreender a natureza possa dar acesso à totalidade dela – sejam aplicados na compreensão de qualquer objeto fora de sua ordem. A existência humana consiste em uma multiplicidade de elementos que não podem ser unicamente justapostos, mas apenas apreendidos numa unidade mais complexa, que a soma de suas partes. O homem não poderá ser compreendido por uma representação concreta, ou seja, não poderá ser apreendido a partir de uma série linear de conceitos, forma de agir Do espírito geométrico, mas apenas por meio de uma construção que é, de alguma forma, dialética, na medida em que tese e antítese (dados contraditórios) devem ser absorvidas na mesma representação, procedimento este que é próprio do espírito de finura. Tal espírito é capaz de unir em um todo o que é múltiplo e contraditório, guiando, deste modo, o pensamento para fazer uma síntese do homem. Logo, as contrariedades do homem não são explicáveis pela razão.

[3] Pascal oferece numerosos fragmentos para fortalecer a tese segundo a qual este não é o estado natural do homem. Em L.400/B.427, escreve: "o homem não sabe em que posição se colocar, está

Pascal[1]? Mais inexplicável se torna o homem sem ela. Oliva é claro ao escrever: "O pecado original, em Pascal, tem uma força esmagadora, bem maior que em Agostinho. Tanto que é o ponto central de compreensão do homem pascaliano: o homem é mais inconcebível sem esse mistério do que esse mistério é inconcebível ao homem"[2] . Portanto, o objetivo do filósofo, em especial nos *Pensées*, é explicar a razão da contrariedade presente na humanidade. Em outros termos, Pascal toma como premissa que a contrariedade é estranha à existência e que, portanto, merece ser explicada.

A descrição pascaliana de um ser pleno de contrariedade, que toma forma na tensão entre os opostos (entre a parte superior e inferior, entre o terreno e transcendente, entre a miséria do seu ser e sua grandeza[3]), tem como objetivo tornar o homem em geral – e o libertino em particular – consciente de sua miséria. O raciocínio do filósofo é simples: a contrariedade denuncia a miséria; a consciência da miséria lança o homem na busca de Deus; o processo de busca cria as disposições interiores, ao preparar o coração do homem, para torná-lo apto (não merecedor) a receber a graça. O trabalho de Pascal nos *Pensées* é, portanto, o de despojar o homem de suas máscaras[4], ao mostrar-lhe o estado no qual se encontra, seu abandono, sua perplexidade em meio a um mundo no qual não encontra seu lugar; ao mostrar-lhe os dois aspectos da natureza, que são a grandeza e a miséria, cuja coexistência incompreensível requer aclaramento. Se conseguir isso, o trabalho do apologista está completo.

---

visivelmente extraviado e decaído de seu verdadeiro lugar sem poder reencontrá-lo. Busca-o por toda parte com inquietação e sem sucesso em meio a trevas impenetráveis"; em L.430/B.431, afirma "quem não vê que o homem está extraviado, que caiu do seu lugar [...]?". A ideia de uma queda reaparece ainda nos fragmentos L.401/B.437, L.477/B.406, L.681/B.353, L.149/B.430, L.918/B.459 e L.988/B.488.

[1] L.149/B430.

[2] OLIVA, Luís César Guimarães. *Op. Cit.* 2004. p. 44.

[3] Pierre Magnard, em *Pascal:* la clé du chiffre, comenta que "o confronto que a todo momento salta do texto pascaliano, choque entre as imagens de assunção e queda, de luz e sombra, de grandeza e miséria, de jogo paralelo, tese e antítese, reversão, não revela apenas um simples efeito de estilo, mas aquilo que o Pe. De Lubac chamou de 'paradoxo real'" (MAGNARD, Pierre. *Pascal:* la cle du chiffre. Paris: Editions Universitaires, 1995, Philosophie Europeenne. p. 192-193)

[4] Sob a ideia de máscara estão as filosofias precedentes de influência metafísica, nas quais o homem se abrigou na história do pensamento.

3.3 Da queda ao teatro de ilusões.

O primeiro movimento argumentativo de Pascal, para cumprir o objetivo desejado – a saber, afirmar que Deus é o único fim para o homem e é apenas Nele que se encontrarão a felicidade e as respostas para o enigma da existência –, é demonstrar que o homem decaído – às vezes Pascal usa uma expressão 'o homem sem Deus' que pode ser equivalente, em algum sentido, ao homem decaído – não é capaz de acessar pela sua própria força e vontade o bem verdadeiro[1], ou que "somos incapazes tanto para a verdade quanto para o bem", em concordância com o fragmento L.28/B.436.

O homem pecou, acredita Pascal, por querer se tornar o centro de tudo e encontrar em si a causa de sua felicidade[2]. Caiu! Da felicidade de sua primeira natureza não restam senão instinto impotente e capacidade vazia, atestados pelos vestígios dela [da felicidade da primeira natureza] presentes no coração. O homem está imerso na miséria de sua "cegueira e de sua concupiscência, que se tornou a sua segunda natureza", assevera Pascal em L.149/B.430.

Uma das consequências nefastas da queda é que, na perda da primeira natureza, tudo ocupa seu lugar; de modo análogo, na perda do Bem verdadeiro, tudo se torna um verdadeiro bem. Isso implica dizer que o coração - muito embora restem vestígios da primeira natureza -, por razão da queda, está deformado e tão desorientado que se apega aos objetos falsos, na falta dos verdadeiros: "[…] o espírito acredita naturalmente e a vontade ama naturalmente, de modo que, na falta de objetos verdadeiros, é preciso que eles se apeguem aos falsos", sentencia Pascal em L.661/B.81. Deste trecho, podemos entrever o conceito de segunda natureza presente na obra pascaliana.

---

[1] Esta discussão sobre a incapacidade do homem - e as doenças de suas faculdades – já foi trabalhada no segundo capítulo. Em muitos momentos, veremos a presença de pressupostos jansenistas sob as linhas pascalianas

[2] "Mas ele não pôde carregar tanta glória sem cair na presunção. Quis tornar-se centro de si mesmo e independente do meu socorro. Subtraiu-se à minha dominação e, igualando-se a mim pelo desejo de encontrar a felicidade em si mesmo, eu o abandonei a si, e fazendo revoltar-se as criaturas que lhe estavam submissas, tornei-as inimiga dele, de maneira que hoje o homem se tornou semelhante aos animais, e em tamanho afastamento de mim que mal lhe resta uma luz confusa de seu autor, de tanto que foram apagados e perturbados seus conhecimentos", L.149/B.430

Uma ideia comum no século XVII era a de que a natureza era a regra geral e perfeita a partir da qual seria possível medir todas as coisas – a natureza se imita, escreve Pascal em L.698/B.119, tudo é feito e conduzido por um mestre –, chegando mesmo a fazer dela juízo teórico e prático[1]. A essa natureza regular, previsível e passível de compreensão em leis, Pascal opõe a do homem, que parece fugir desta normatividade: "A natureza do homem – escreve ele em L.630/B.94 – é totalmente natureza. *Omne animal*. Não há nada que a gente não torne natural. Não há natural que não se possa perder". Quer dizer, aquilo que Pascal chama de segunda natureza é, na verdade, uma falta de natureza, que abre o homem a infinitas possibilidades. A segunda natureza é, antes, uma capacidade de ser flexível ao ponto de tornar natural aquilo que lhe é estranho. Sua natureza é, assim, a de não ter natureza predeterminada. O fato de não ter nenhuma natureza objetiva leva o homem a adotar qualquer outra. A segunda natureza pode ser traduzida em uma ampla capacidade plástica[2]. Ação deletéria do pecado, a plasticidade da natureza humana implica a falta de qualquer critério objetivo e seguro para julgar[3]. O coração do homem encontra-se nesta zona de penumbra, visto que a segunda natureza não apagou a primeira.

Esta incapacidade de julgar, de discernir o verdadeiro bem, é característica da segunda natureza, da condição humana. O vazio desta natureza corrompida, plástica, maleável é invadido com tal intensidade pela concupiscência, que esta passa a responder pela segunda natureza: "A concupiscência tornou-se natural para nós e formou a nossa segunda natureza. Assim há duas naturezas em nós, uma boa e uma má", arbitra Pascal no fragmento

---

[1] Esta ideia, é bem verdade, já apareceu na história do pensamento. Vimos, por exemplo, no primeiro capítulo desta tese, que, para os estoicos, a verdadeira sabedoria era deixar-se conduzir pela natureza.

[2] Montaigne já havia assinalado essa característica no homem. Nos *Ensaios*, comenta que ser humano tenta "colar-se fora de si mesmo e escapar do homem", contudo, continua mais à frente, "em vez de se transformar em anjos, transformam-se em animais; em vez de se erguerem, rebaixam-se" (MONTAIGNE, Michel. *Ensaios*. Trad. De Sérgio Milliet. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p 410 Coleção Os Pensadores). Possivelmente, com certa dose de consciência desta passagem de Montaigne, Pascal escreve: "[…] o homem não é nem anjo nem animal e a infelicidade quer que quem quer se mostrar anjo se mostre animal" em L.678/B358. O autor dos *Pensées* vê, antes que uma qualidade, um defeito nesta natureza maleável.

[3] Sem conhecer ou poder encontrar a primeira natureza, o que é essa segunda natureza? Responderia Pascal: "Temo muito que essa mesma natureza não venha a ser senão um primeiro costume, como o costume é uma segunda natureza" em L.126/B.93.

L.616/B660. Neste ponto, a respeito da concupiscência como marca do homem decaído, as ideias de Pascal vão ao encontro das de Jansenius, sobretudo com aquelas presentes no segundo tomo de *Augustinus* … É verdade, também, que essas ideias nascem da reflexão de Agostinho. Portanto, neste ponto, Pascal se filia a Agostinho, via Jansenius.

A natureza maleável, tomada de assalto pela concupiscência, rende-se ao amor-próprio, manifestação mais sensível da concupiscência, que passa a reger a vida dos homens. O amor desmedido a si, o amor-próprio, é tanto mais perigoso quanto mais dirigir as atividades do espírito, da vontade e do corpo. Em outras palavras, o amor-próprio tem uma ação deletéria à medida que invade o homem e deita raízes sobre o espírito, a vontade e o corpo. Para Pascal – que ratifica a distinção feita por São João, por meio de Agostinho e Jansenius –, "tudo que está no mundo é concupiscência da carne ou concupiscência dos olhos ou orgulho da vida. *Libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi*", L.545/B458. Esta famosa distinção corresponde em Pascal às três ordens de coisas: "Existem três ordens de coisas: a carne, o espírito, a vontade", L.933/B.460. Isso implica dizer que os componentes do *moi* – a carne, espírito, a vontade – são o local no qual o amor-próprio se manifesta. Amar a si é, antes de mais nada, buscar em si a satisfação e tornar-se, assim, objeto de amor. Percebe-se que, na raiz do amor-próprio, está o princípio do pecado adâmico. O amor-próprio, ao reger todas as dimensões do *moi*, afasta o homem de Deus, na medida em que repete o pecado adâmico.

Dentre as três formas de concupiscências, de amor desmedido, a da carne é a mais crítica, acredita Pascal, visto que se refere não só à atração pelos prazeres do corpo, mas também ao poder e à busca de bens materiais. Já a concupiscência dos olhos é da ordem do espírito, da curiosidade, do desejo de saber. Ao seu turno, o orgulho é a concupiscência da vontade do *moi*, que quer se fazer o centro de tudo. Desejos de poder, de prazer, de saber lançam o homem no reino da vaidade, ilusão, imaginação tirânica, enfim na miséria.

Le moi est haïssable, 'o eu é odioso', pelo fato de querer se impor como centro de tudo, *'libido dominandi'*. Analisando essa característica, Pascal escreve que o *moi* "tem duas qualidades: é injusto em si por se fazer centro de tudo; é incomodo para os outros por querer

submetê-los, pois cada eu é inimigo e quisera ser o tirano de todos os outros" L.597/B.455. É a sua injustiça e inconveniência/incômodo que torna o eu odioso, porque, ao amar a si mesmo com amor desmedido, tende a sujeitar os outros, obrigando-os a amá-lo, assim como ele se ama. Essas discussões acerca das qualidades do *moi* fizeram Jean Mesnard perceber, sob a pena de Pascal, uma antropologia que se centra na premissa de que, no desejo de ser amado, existe uma espécie de angústia fundamental[1], o resultado do sentimento de uma perpétua busca. O *moi* que busca ser amado é, no fundo, um ser insatisfeito em razão da perda do seu estado primeiro. No amor do outro, está a esperança de preenchimento do vazio de seu coração[2].

Tal sentimento de ausência, de extravio, projeta o homem em uma busca ao inacessível. Pascal neste momento se aproxima e se distancia de Agostinho. Para o primeiro, a busca é quase que uma condição de existência tal como para o segundo, porém, no segundo, o encontro é quase tão certo quanto a busca; já no primeiro, carregado de certo pessimismo, o encontro é desejado no mais íntimo do coração, mas não esperado e quiçá nunca alcançado[3].

A natureza e os efeitos do amor-próprio, do desejo de dominação sobre o outro que tem raízes no coração, ficam claramente expressas em L.978/B.100:

---

[1] Cf: MESNARD, Jean. *Les origines grecques de la notion d'amour-propre*. In:___. *La culture du XVIIeme siècle*. Paris: PUF, 1992. p. 46.

[2] Na carta de 17 outubro de 1651 aos Périer, Pascal explica por que o sentimento de vazio acompanha o amor-próprio, escreve ele: "A verdade que abre este mistério é que Deus criou o homem com dois amores, um por Deus, e o outro por si mesmo; mas com esta lei, que o amor por Deus seria infinito, isto é, sem nenhum outro fim senão Deus mesmo, e que o amor por si mesmo seria finito e relacionado a Deus. O homem, neste estado, não somente se amava sem pecado, mas não podia não se amar de modo algum sem pecado. Depois, chegando o pecado, o homem perdeu o primeiro de seus amores; e o amor por si mesmo ficou sozinho nesta grande alma capaz de um amor infinito, este amor-próprio se estendeu e transbordou no vazio que o amor de Deus deixou; e assim o homem se ama unicamente, e todas as coisas por si, isto é, infinitamente. Eis a origem do amor-próprio, era natural a Adão, e justo em sua inocência; mas torna-se criminoso e imoderado, em consequência de seu pecado. Eis a fonte deste amor, e a causa de sua defeituosidade e de seu excesso. Ele é, por este motivo, próprio do desejo de dominar, da preguiça, e de outros. A aplicação disto é simples" *Carta sobre a morte do M. Pascal, o pai*. PASCAL, B. 1963. p. 277. (tradução de Andrei Venturini Martins)

[3] Em L.793/B.737, Pascal escreve: "É justo que Deus tão puro não se revele senão àqueles que têm o coração purificado". O coração purificado é condição necessária, mas não suficiente, para a revelação de Deus. Neste sentido, o encontro com Deus não depende do homem.

> 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 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 de amor e da estima dos homens, e vê que seus defeitos só merecem a aversão e o desprezo deles. Esse embaraço em que se encontra produz a mais injusta e a mais criminosa paixão que se possa imaginar; pois ele concebe um ódio mortal contra essa verdade que o repreende e que o convence de seus defeitos. Desejaria aniquilá-la e, não podendo destruí-la em si mesma, ele a destrói, tanto quando pode, no seu conhecimento e no dos outros; quer dizer que coloca todo o cuidado em encobrir os próprios defeitos tanto aos outros como a si mesmo, e que não pode tolerar que os façam ver ou que os vejam.

Olhemos com mais atenção para este fragmento com a finalidade de compreendermos sua lógica e colher dele algumas ideias fundamentais a nossa tese. Pascal o inicia com uma proposição que dará o desenrolar de seu argumento. Diz o autor que a natureza do amor-próprio é amar e considerar apenas a si. A distinção que Pascal faz entre amar e considerar não é trivial. O *Dictionnaire de l'Académie Française*, na sua primeira edição de 1694, define o verbo considerar (*considérer*) da seguinte forma: "olhar atentamente, seja com os olhos do corpo, seja com os do espírito; examinar com reflexão"[1]. Certamente é este conceito que Pascal tem em mente ao escrever seu fragmento. Importa-nos olhar para este verbo e perceber sua dimensão reflexiva, cujas raízes devem ser localizadas na razão. Dito de outra forma, considerar é olhar-se reflexivamente e com atenção, ou seja, é desnudar-se diante de si. Despir-se a si levará ao reconhecimento da sua finitude, efemeridade, insuficiência. Pascal, com isso, estabelece que as verdades das misérias humanas (sua pequenez, miserabilidade, imperfeição, impotência) não são alcançadas apenas pela revelação cristã da queda, mas

[1] DICTIONNAIRE de l'Académie Française. Institut de France, 5e ed. Paris: J. J. Smits, 1694, verbete considérer. Nas edições seguintes deste dicionário, o verbo *considerar* foi perdendo, aos poucos, sua dimensão mais reflexiva e ganhando uma definição mais operacional. Desta forma, a quarta edição, de 1762, traz a seguinte designação: "olhar atentamente; examinar com atenção"; a edição de 1835 faz as mesmas anotações para o verbete que a de 1762; já na de 1932-5, *considérer* aparece na seguinte acepção: "olhar com atenção; examinar atentamente uma coisa antes de se comprometer, antes de agir de determinada maneira".

podem ser frutos do ato de considerar-se, através do qual o homem percebe-se não como um objeto de amor, mas de aversão. Com razão, após a frase inicial, o autor colocará a pergunta: "o que fará ele", sendo tão imperfeito, mas querendo ser amado?

Por seu turno, o verbo amar, ainda de acordo com *Dictionnaire de l'Académie Française*, de 1694, pode ser definido, entre tantas possibilidades, como "[…] sentimento daquele que ama. Afeição que temos por um objeto que consideramos como um bem"[1]; na quarta edição, publicada em 1762 (cem anos após a morte de Pascal), encontramos uma definição que está mais próxima da concepção filosófica de Pascal para este verbo. Nesta edição, o termo amor é definido como: "sentimento pelo qual o coração se lança para aquilo que lhe parece amável e o faz objeto de suas afeições e de seus desejos"[2]. Nesta quarta edição, o amor, cujo fundamento está no coração, é o ato de se lançar a um objeto, o qual se considera como um bem, ou ainda que lhe parece amável, tornando-se, dessa feita, um objeto de desejo. Se essa é a condição, para conseguir o amor dos outros, é preciso ser considerado um bem ou parecer amável. Em suma, é imprescindível se apresentar como objeto de desejo. Ao se amar, o homem se vê como um bem; ao querer ser amado, se mostra, tanto quanto possível, como um objeto de desejo. Daí que a condição de ser amado é destruir para si e para os outros o conhecimento de suas misérias, visto não poder aniquilá-las. Contudo, não é suficiente esconder suas imperfeições: é inevitável ao homem se apresentar como um objeto de desejo, o qual pareça amável. Resultado: vemos na sociedade apenas simulacros, cuja função é se oferecer como objeto de desejo, digno de estima.

Três ideias deste fragmento merecem destaque na nossa tese: em primeiro lugar, o homem é tomado, em grande medida, pela paixão do amor-próprio, que tem sua morada no coração, local do amor por excelência. Por causa disso, é fundamental percebermos que –

---

[1] DICTIONNAIRE de l'Académie Française. Institut de France. Paris: J. J. Smits, 1694, verbete amour.

[2] DICTIONNAIRE de l'Académie Française. *Op. Cit.*, 1762, verbete amour. A edição de 1694 fala da definição de amor sob diversos ângulos, mas será na de 1762 que aparecerá a definição de amor-próprio, como sendo "o amor que temos por nós mesmos; e ordinariamente se torna errônea por conta da grande opinião que se tem sobre si mesmo".

veremos isso mais detalhadamente à frente – os desejos nascem dentro do coração[1]; em segundo lugar, a imagem com a qual o homem quer ser visto e lembrado – seu simulacro – é engendrada pela sua concupiscência, que deita raízes igualmente no coração[2]. Esta manipulação de sua imagem, todavia, não pode ir além do teatro social, visto que, em seu coração, a verdade sobre quem ele é não foi aniquilada; soma-se a estes dois pontos um terceiro: a verdade sobre quem ele é – em discordância com quem aparenta ser – gera um ódio contra si, contra a verdade que o repreende e que lhe expõe seus defeitos. Na impossibilidade de destruí-la a opção é não apenas ignorá-la, mas ocultá-la à sua e à vista dos outros. O homem não se permite ver suas misérias nem quer que as vejam, como já analisamos no parágrafo precedente. A implicação prática desta situação é que a vida é gasta no divertimento, tentando encobrir os defeitos. É preciso reconhecer, escreve Pascal, que "foram fundamentadas e tiradas da concupiscência regras admiráveis de polícia, de moral e de justiça. Mas, no fundo, esse feio fundo do homem, esse *figmentum malum* está apenas encoberto. Não está suprimido" L.211/B.453.

Se o homem cria para si e para os outros um simulacro com a finalidade de esconder seus defeitos e alcança a estima alheia, é possível perceber que a característica fundamental, em última análise, do *moi* é a vaidade, ou a avaliação exagerada de si mesmo, deste *moi* inventado. Por vaidade, devemos compreender o amor desmedido que o homem nutre por este falso *moi* e que tenta fazer com que os outros também nutram o mesmo amor por ele. Escreve Pascal: "Nós não nos contentamos apenas com a vida que temos em nós e em nosso próprio ser. Queremos viver na ideia dos outros uma vida imaginária e para isso fazemos esforço para aparecer", L.803/B.147[3]. Não é sem razão que, na raiz do pecado adâmico, encontra-se a vaidade, enquanto amor-próprio.

---

[1] Cf: LACOMBE, Roger**.** *L'apologétique de Pascal*: étude critique. Paris: P.U.F. 1958. p. 41-42.

[2] Cf: MIEL, Jan. *Pascal and theology*, Baltimore e Londres: The John Hopkins Press, 1969, p. 159.

[3] A crítica às convenções sociais e às máscaras que o homem porta não se restringe a Pascal. Montaigne, ao menos meio século antes, já apontara tal engodo. Escreve ele: "Nós nos defraudamos [frustramos] com nossas próprias utilidades para formar as aparências pela opinião comum. Não nos importa tanto qual seja nosso ser em nós e de fato como qual ele seja no conhecimento público" (MONTAIGNE, Michel. *Op. Cit.* 1980. p. 480). Contemporâneo de Pascal, o aristocrata e moralista François de La Rochefoucauld também dirigiu ácidas críticas ao comportamento do homem em

A vaidade engendra o reino da aparência, no qual a falsidade toma o lugar da verdade. Ocorre que, não podendo ignorar as misérias de sua condição – visto elas estarem apenas encobertas e não suprimidas (cf.: L.211/B.453) –, o homem tenta escapar desta realidade decepcionante lançando-se voluntariamente ao divertimento. Por divertimento, podemos entender, em linhas gerais, a fuga da realidade, valendo-se dos recursos de sua imaginação.

O simulacro que o homem cria para si para os outros tem implicações sociais bastante práticas. Aos poucos e imperceptivelmente, instala-se uma espécie de complacência geral. A adulação torna-se quase uma instituição social, de sorte que Pascal dirige uma crítica à vida social dizendo que toda ela é como um teatro ilusório:

> […] a vida humana nada mais é do que uma perpétua ilusão; não fazemos outra coisa senão nos enganarmos e adularmos mutuamente. Ninguém fala de nós em nossa presença como fala em nossa ausência. A união existente entre os homens assenta apenas nesse mútuo engano; e poucas amizades subsistiriam se todos soubessem o que deles dizem os amigos quando não estão presentes, mesmo quando falam com sinceridade e sem paixões[…] L.978/B.100.

O desencadeamento condicional de Pascal é bastante simples: se a vaidade cria um ser falso para ser amado e estimado pelos outros, então é na vaidade – amor-próprio – que está fundada a lógica social: o engano e a adulação. Desta premissa, conclui-se que se a união entre os homens se funda neste engano, então não pode ser na vida social que encontraremos os critérios para o julgamento. Com outras palavras: enraizado no coração do homem está, dentro deste fingimento, a impossibilidade de julgar bem, "[…] o homem é vão pela estima que tem pelas coisas que não são essenciais […]", escreve ele no fragmento L.93/B.328. Sua impossibilidade de discernir o essencial do acidental decorre do fato de que "[...] a imaginação assume o grande direito de persuadir os homens. Por mais que a razão grite, não consegue dar o devido valor às coisas", afirma Pascal L.44/B.82. Mesmo em alguns

---

sociedade. Diz ele que as pessoas "acreditam que é preciso imitar o que veem os outros fazerem […]. Cada um quer ser um outro, e não ser mais o que é" (LA ROCHEFOUCAULD, François. Reflexions ou sentences et maximes morales. Paris : Garnier Freres, 1961. p. 149). O que une estes pensadores (Pascal, Montaigne e Rochefoucauld) é o sentimento de que cada vez mais o homem se afasta de si, para ser aquilo que não é.

momentos, os conhecimentos advindos do coração, em certa medida, podem ser maculados pela imaginação, pois “Os homens – escreve o filósofo em L.975/B.275 - muitas vezes tomam a imaginação pelo coração; e acreditam que estão convertidos a partir do momento que pensam em se converter”. Em todos os casos, o julgamento humano acredita encontrar a essência naquilo que é apenas o acidente. O apego às aparências, de algum modo, constitui o âmago da vaidade. O que são, então, as instituições e relações sociais senão o reino da aparência, manifestas num teatro social?

Tratando do poder da aparência, no fragmento sobre a imaginação L.44/82, Pascal escreve:

> 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. Aparece 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.

A cena hipotética narrada por Pascal coloca o magistrado, dono de uma razão pura e sublime, em pé de igualdade com os fracos, que estão sob os caprichos da imaginação. Ambos, magistrado e fracos, são determinados pelas vãs circunstâncias da natureza (voz rouca e feições estranhas), da ação humana (imperícia do barbear) ou do acaso (manchas na pele). Estas vãs circunstâncias se sobrepõem às maiores verdades, tanto para o magistrado quanto para os fracos. De todo modo, o autor dos *Pensées* quer afirmar que aparência se impõe à realidade.

Nascido na vaidade e cristalizado pelos costumes, o reino da aparência, isto é, a necessidade de se apresentar além daquilo que se é, atinge a todos, inclusive os reis. Escreve Pascal L.25/B.308:

> 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 temor faz com que o seu rosto, quando às vezes está só e sem esses acompanhamentos, imprima nos súditos o respeito e o temor 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 feito 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.

De fato, a aparência faz com que um acidente – a saber, o nascimento na condição real[1] – transforme um homem comum em divindade. O rei, na essência, não é nada mais nem menos do que um outro homem, mas, na aparência, é um ser revestido de um caráter divinal. Se inspira as pessoas a respeitá-lo é menos pelo merecimento e mais pelo terror, ou pelo costume de ver os reis acompanhados por guardas, tambores, oficiais. Com razão, ele faz questão de que suas aparições públicas sejam sempre marcadas pelo espetáculo de seu séquito, com a finalidade de criar no pensamento do povo a falsa imagem de sua divindade e o povo, que não sabe que esse efeito vem do costume, acredita que o rei tenha uma força sobrenatural. O rei, é bem verdade, tem a força do poder militar, faz-se: "acompanhar por guardas, por homens com cicatrizes. Essas tropas armadas, que só têm mãos e força para ele, as trombetas e os tambores que marcham à frente e essas legiões que o cercam fazem tremer os mais firmes. Eles não têm a roupa, mas têm a força" L.44/B.82. Por esse motivo, ele é terrível e merece respeito.

A lógica no interior da mente do povo é simples: o rei dispõe de toda força militar, deve possuir todo o poder verdadeiro, visto que "as trombetas e os tambores que marcham à sua frente" L.44/B.82, impõem tal poder. O espetáculo da força militar sedimenta a crença no poder do rei e faz com que o povo o venere a ponto de acreditar que "o caráter da divindade está impresso em seu rosto", L.25/B. 308. Força e poder implicarão, na cabeça do povo, divindade. Ao contrário dos magistrados com suas togas vermelhas e adorno, dos médicos

---

[1] Vale lembrar, sobre esta questão, aquilo que Pascal escrevera no primeiro discurso, em *Três discursos sobre a condição dos grandes*: "Vosso nascimento depende de um casamento, ou antes de todos os casamentos daqueles de quem descendeis. Mas de que esses casamentos dependem? De uma visita feita por encontro [inesperado], um discurso no ar, de mil ocasiões imprevistas". (PASCAL, 1963, p. 366)

que ostentam suas batas e mulas, e ainda dos doutores com seus barretes quadrados e roupas muito amplas de quatro partes, o rei "não precisa de roupas extraordinárias para parecer extraordinário" L.44/B.82, porque o exército armado que o acompanha reveste o seu corpo de majestade. É com este corpo multiplicado que o povo vê o rei. E este, por sua vez, que também não resiste à força do costume, se vê com os olhos do povo: vê a si mesmo como é visto[1]

Essas distorções das imagens vividas pelos homens, nascidas da concupiscência do amor-próprio, criam as regras sociais, os valores e as dinâmicas do dia a dia. Por esta razão, "o homem não é, portanto, senão disfarce, mentira e hipocrisia, tanto em si mesmo como para com os outros. Não quer que lhe digam a verdade. Evita dizê-la aos outros; e todas essas disposições tão afastadas da justiça e da razão, têm uma raiz natural em seu coração" L.978/B.100.

Em síntese: i) nas raízes do teatro social, encontra-se a queda adâmica; ii) um dos resultados desta queda é a maleabilidade da natureza corrompida (segunda natureza); iii) a maleabilidade da natureza é tomada de assalto pela concupiscência, que se manifesta no amor-próprio; iv) o sentimento de amor desmedido por si e o desejo de ser amado desta forma pelos outros levam o homem a criar um simulacro para amar a si e ser amado pelos outros: a vida social é um encontro de simulacros; v) as matrizes desta situação na qual o homem se encontra têm "uma raiz natural em seu coração" L.978/B.100.

3.4 Costume e imaginação: a impossibilidade de um ponto fixo ou da falta de critérios para o julgamento.

Para que esses conceitos que demonstramos nas últimas páginas façam sentido é preciso entender dois outros conceitos fundamentais: costume e imaginação, visto que o ser criado, o simulacro, só se impõe por meio destes efeitos. Vejamos o primeiro:

---

[1] Louis Marin, em *Pascal et Port-Royal*, com razão, vê nesta reflexão de Pascal o fundamento da frase de Luis XIV: "L'Etat, c'est moi" (MARIN, Louis. *Pascal et Port-Royal*. Paris: P.U.F.1997, p. 139).

O termo francês *coutume* – que traduziríamos por costume, ou hábito[1] –, de acordo com Pierre Magnard, tem uma estreita ligação com o outro termo francês, *costume* – que pode ser traduzido por vestimenta. Este segundo termo pode ajudar a definir o primeiro, pois, ainda segundo Magnard, costume pode ser entendido como "uma aparência exterior regulada pelo hábito"[2]. Quando Pascal, escreve no fragmento L.89/B.315, que quem honra "um homem vestido de brocado e acompanhado de sete ou oito lacaios […] esse hábito [de honrar tal homem] é uma *força*", ele está colocando em questão a relação entre hábito, força e prestígio social.

Como já sabemos desde páginas atrás, o fragmento L.25/B.308 associa a noção de costume à ideia de uma força, não natural. A força do costume está de tal maneira enraizada no coração do homem que o leva a respeitar e a temer o rei mesmo sem nenhuma daquelas pompas que ele apresenta como sinal de poder. Mais do que isso, o costume não apenas dobra o homem, mas também amordaça o seu pensamento e criatividade[3].

O costume de ver sempre os aparatos, séquito, e de atribuí-los à figura do rei faz com que as pessoas associem ao costume uma segunda noção fundamental, qual seja, a de

---

[1] O *Dictionnaire Universel*, de Furetière (1690), define costume como uma "facilidade de fazer ações que repetimos diversas vezes" (FERREYROLLES, *Op. Cit.* 1995 p.18). Hábito, no mesmo dicionário, é entendido como uma disposição interior, mais pessoal, ligada ao campo moral ou teológico.

[2] MAGNARD, Pierre. Nature et histoire dans l'apologétique de Pascal. Paris: Société Belles Lettres, 1975. p. 285 ss.

[3] Na *Lettre dédicatoire*, Pascal já analisa os empecilhos do costume na evolução da ciência. O autor conta-nos de sua dificuldade em encontrar um artesão que pudesse construir sua invenção, a máquina aritmética. "O caso da máquina aritmética – escreve Pascal – mostra que os artistas, por causa de suas práticas costumeiras, são impedidos de aplicar a teoria e então são incapazes de invenção" (*Lettre dédicatoire à monseigneur le chancelier*. PASCAL, B. 1963 p. 188). Na medida em que os artistas/artesãos repetem sempre por costume as mesmas ações, isso os prende à lógica da repetição, impossibilitando-os de sair dela e fazer algo o novo. O argumento do cofre vazio, usado por Pascal nesta carta, segue o mesmo princípio. Pelo costume de ver sempre o cofre vazio, os homens acreditam que ele esteja mesmo vazio. Isso implica que o costume obriga as pessoas a acreditarem sempre nas mesmas coisas e a negarem as novas. A discussão a respeito da existência do vácuo é um bom exemplo disso. O costume impede de pensar que "as coisas podem ser diferentes [...] pensamos que é uma necessidade natural, cuja ordem não pode ser mudada" *Tratado do equilíbrio dos líquidos*, OC, II, p. 1099. (Edição de Jean Mesnard). O costume se aproxima neste sentido da tirania, pois quer extrapolar as ordens da realidade, ou seja, a ordem dos corpos, e tenta se impor à ordem do espírito: é fazer-se respeitado, não por mérito, mas pela força. Por esta razão, Pascal dirá, como "a imaginação dispõe de tudo" L.44/B.82, o "costume pode tudo".

naturalidade, (cf.: L.25/B.308). O costume naturaliza aquilo que é forjado em sociedade ou pelos sentidos, pela força brutal da repetição. O que rege o costume não é a força de um conhecimento natural (seja ele obtido pela razão, ou pelo coração), mas a força de repetição de um evento. Fica clara essa força em L.577/B.234, quando Pascal explica como nasce um costume: "Quando vemos um efeito repetir-se seguidamente, concluímos tratar-se de uma necessidade natural: amanhã será dia […]". Portanto, a repetição forja um costume, que induz o homem a concluir que tudo aquilo que se repete com frequência seja uma *necessidade.* Contudo, lembra Ferreyrolles, "quando a experiência, de onde o costume nasceu, o contradiz, é a opinião concebida que se impõe a esta última experiência, e fornece a sua interpretação" [1]. No momento em que Pascal escreve, em L.419/B.233, "nós devemos ter mais veneração pelas verdades evidentes do que obstinação por estas opiniões concebidas", ele está se opondo ao costume, que nos torna passivos diante da repetição e faz com que julguemos determinado evento como uma necessidade.

Ao costume, portanto, podemos atribuir mais uma noção fundamental: a de necessidade. A categoria do necessário nasce no seio da segunda natureza, isto é, no costume. Construímos a ideia de necessidade, de acordo com Pascal, a partir dos eventos que se repetem e os quais a alma, por força tirânica do costume, julga serem necessários, de tal sorte que impedem de crer em outra coisa. Assim, assevera Pascal em L.419/B.233: "Nossa alma é lançada no corpo onde encontra número, tempo, dimensões. Raciocina sobre isso e a isso chama natureza, necessidade, e não pode crer em outra coisa". Esta dinâmica é tão poderosa a ponto de aniquilar a primeira natureza: "[…] o costume é uma segunda natureza que destrói a primeira" L.126/B.93. Lançados no mundo onde encontram número, tempo e dimensões os homens só podem chamar a isso "necessidade natural", L.660/B.91[2].

---

[1] FERREYROLLES, Gérard. *Les reines du monde:* l'imagination et la coutume chez Pascal, Paris, Champion, 1995. p. 23.

[2] Muito embora se construa a categoria de necessidade em relação aos eventos da natureza, isso não garante que a natureza seja constante. O fragmento L.660/B.91 indica, ao menos, que a natureza não vaga ao acaso, conquanto não conheçamos todas as suas leis. A natureza não *se* desmente, ela *nos* desmente, por isso, "não devemos julgar a natureza segundo nós, mas segundo ela" L668/B.188, pois "sem dúvida a natureza não é tão uniforme" L.634/B.97. A força do costume nos faz definir a natureza

E, por fim, mascarado como necessidade, o costume condiciona o homem a crer, agir e julgar. Se ele se inclina diante do rei, ainda que este esteja sozinho, é porque o costume o obriga; se ele acredita que há um Deus, é apenas porque o costume assim se impõe sobre seu espírito; se ele julga que amanhã o sol nascerá é apenas porque o costume forjou esta verdade em seu espírito. O costume faz o homem agir, crer e julgar mecanicamente como se aquilo que fizesse, cresse ou julgasse fossem necessariamente verdades, como se houvesse nele, ou nas coisas que ele julga, uma natureza imutável. Em outras palavras: o costume torna inerente à natureza tudo aquilo que lhe é estrangeiro[1].

---

pela constância, mas Pascal alerta que, "embora sempre igual a si mesma, ela não é sempre igualmente conhecida". *Prefácio ao tratado do vácuo.* PASCAL, B. 1963. p. 231.

[1] As reflexões de Pascal acerca do poder do costume sobre o homem encaminham-se para se aproximar da crítica que, quase um século depois, David Hume fará sobre o conhecimento. Em *Uma investigação sobre os princípios da moral*, ao escrever: "[… quando se produz um novo objeto dotado de qualidades sensíveis semelhantes, esperamos poderes e forças semelhantes e esperamos um efeito análogo. De um corpo análogo ao pão pela cor e constância, aguardamos um alimento e uma subsistência análogos. Porém, seguramente, é essa uma diligência do espírito que reclama uma explicação" (Cf: HUME, David *Uma investigação sobre os princípios da moral*. trad.de José Oscar de Almeida Marques. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995, p. 83). Para Hume, pela crença, ultrapassamos os dados e afirmamos ou esperamos mais do que o que é de direito. Para Pascal, este autômato, tão condicionado pelo hábito, é constrangido a olhar sempre a regularidade da natureza, não podendo lhe mudar o olhar: "quem duvida, pois, de que nossa alma, estando habituada a ver número, espaço, movimento creia nisso e somente nisso?" L.416/B.89, ou seja, conforme Ferreyrolles, o condicionamento do hábito faz com que o autômato ultrapasse a experiência imediata e afirme aquilo que não está em seu poder. Além disso, considerar o homem, como o faz Pascal, de tal forma condicionado pelo hábito é reconhecer nele a importância que tem o corpo. Se Descartes via no homem primeiramente a razão, isto é, o puro pensamento, Pascal o vê, primeiramente, como uma união de corpo e alma, embora seja "essa a coisa [a união] que menos se compreende […], pois não pode conceber nem o que é corpo, nem mesmo ainda, o que é espírito e, menos ainda, de que modo pode um corpo unir-se a um espírito", L.199/ B.72. Se "somos autômatos tanto quanto espírito" é necessário "inclinar o autômato" L.821/B.252, além de persuadir o espírito. A persuasão se faz, portanto, em dois níveis distintos: o do corpo, pelo costume, e o da razão, pela demonstração. São duas instâncias que podem concorrer para a mesma certeza: "As provas convencem o espírito. O costume torna as nossas provas mais fortes e mais críveis", L.821/B252. Não obstante, o costume, salienta Pascal, parece ser mais poderoso do que a razão/espírito, pois ele "arrasta o nosso espírito sem que este o perceba" L.821/B.252, e pode levá-lo a "acreditar que o rei é terrível" L.25/ B.308, ou a "acreditar na fé e temer o inferno" L.419/B.89.

Alcançadas essas certezas, Pascal prossegue examinando a psicologia da vaidade, ao buscar entender como as faculdades humanas podem enganar os sentidos, impedir o juízo, subverter o raciocínio; é o caso da longa análise a respeito da imaginação[1].

No fragmento L.44/B.82, Pascal define a imaginação como um poder enganador predominante no espírito humano ou, em suas palavras, a imaginação é "soberba potência inimiga da razão, que se compraz em controlá-la e em dominá-la" L.44/B.82. Porém, como a imaginação pode dominar a razão do homem? Explica-nos Ferreyrolles que, por meio das impressões deixadas nos corpos, a imaginação pode chegar ao espírito e dele às opiniões: a imaginação passa da ordem dos corpos, ponto de partida, à ordem do intelecto, ponto de chegada[2]. A imaginação é a causa, em alguns casos, do erro[3]. Para demonstrar suas ideias, Pascal organiza o fragmento L.44/B.82 em três movimentos: em primeiro lugar apresenta sua tese; em seguida, expõe um exemplo geral e válido universalmente; por fim, encaminha sua reflexão a casos particulares. O pano de fundo do fragmento é a busca da verdade. A tese é a

---

[1] O descrédito comum da modernidade em relação à imaginação não é exclusividade de Pascal. Aliás, Descartes a vê como uma verdadeira aberração do sensível, só a perdoando devido a sua função figurativa que pode ter em geometria. Uma das oposições de Pascal a Descartes, em relação ao tratamento acerca da imaginação, é que o primeiro não limita o campo da imaginação e procura entender seus efeitos vastos nas obras humanas; o segundo acredita ter restringido o poder e alcance da imaginação apenas aos campos de figuração na geometria. Dito de outra forma, enquanto Descartes acredita saber do poder e alcance da imaginação – o que lhe permite se prevenir contra ela –, Pascal insiste na presença quase que onipresente dela em todos os campos humanos, fazendo as vezes dos sentidos, da razão e mesmo do coração: noutras vezes os substituindo Cf: L.975/B. 275; L.539/B.274.

[2] Cf.: FERREYROLLES, Gérard. . *Op. Cit.* 1995. p. 154.

[3] Já aventamos há algumas páginas essa ideia: para Descartes, a imaginação nunca poderá ser causa de erro. A causa do erro, na visão cartesiana, é a relação do entendimento com a vontade. Escreve o filósofo "[...] considero quais são meus erros (que apenas testemunham haver imperfeições em mim), descubro que dependem do concurso de duas causas, a saber, do poder de conhecer que existe em mim e do poder de escolher, ou seja, meu livre arbítrio; isto é, de meu entendimento e conjuntamente de minha vontade" (*Meditationes IV*, AT, t. VII p. 56). Sendo, portanto, a imaginação distinta do entendimento – "o poder de imaginar que trago em mim – escreve Descartes - distinguindo-se do poder do entendimento, não é um constituinte necessário de minha própria essência, isto é, da essência da mente" (*Meditationes VI*, AT, t. VII p. 73) –, ela passa a ser entendida como "aplicação da faculdade cognitiva a um corpo que se faz intimamente presente a ela, e que, portanto, existe"(*Meditationes VI*, AT. t. VII, p. 72). Dito de outra forma, a imaginação é a representação para a mente de um objeto que a própria mente conhece. Em uma carta de julho de 1641, a Mersenne, Descartes resume o lugar e o papel da imaginação: "Tudo o que concebemos sem uma imagem é uma ideia da mente pura, e tudo o que concebemos com uma imagem é uma ideia da imaginação" (*A Mersenne*, AT, t. III, p. 395).

de Pascal é que a imaginação “é essa parte dominante no homem, essa senhora de erro e falsidade, tanto mais velhaca quanto não o é sempre” L.44/B.82. Ocorre que a imaginação, não sendo absolutamente um poder enganador, não dá sinais que distingam entre a verdade e o erro. Isso quer dizer que não podemos discernir o valor de suas representações, na medida em que ela “não dá nenhuma marca de sua qualidade, emprestando o mesmo caráter ao verdadeiro e ao falso” L.44/B.82. Diante dos poderes da imaginação dominante, a razão quase se aniquila, “em Pascal – escreve Ferreyrolles – a imaginação não vê nada acima dela; ela domina os sentidos, ela não se sujeita à razão, mas é sua senhora” [1]. O que justifica nela a qualificação que Pascal lhe dá de 'senhora do erro e da falsidade'?

No sentido corrente, a imaginação é uma faculdade do espírito capaz de construir imagens complexas, isto é, é uma faculdade que pode construir os esquemas de representação hipotética por criação ou sobreposição de ideias. Desta perspectiva, as representações realizadas pela imaginação não são necessariamente do domínio da realidade. Isso implica dizer que a imaginação não tem obrigatoriamente ligação com a realidade exterior, mas pode ter. É nesta possibilidade que mora o perigo.

Pascal atribui à imaginação o adjetivo dominante, que pode ser definido como uma relação de superioridade regulada pela força – *dominus* em latim significa o mestre que impõe sua autoridade pela força. O domínio da imaginação sobre o homem é, então, um elemento de força. A imaginação constrange as outras faculdades, sejam elas razão, sentidos, etc. Em diversos lugares do fragmento L.44/B.82, vemos se repetir esta ideia, como, por exemplo, “estabelece-se pela força”; “potência inimiga da razão, que se compraz em controlá-la e dominá-la”; “a imaginação dispõe de tudo, faz a beleza, a justiça e a felicidade”; “Pois a razão foi obrigada a ceder”; “faz crer, duvidar, negar a razão; suspende os sentidos, fá-los sentir”. Assim, a imaginação, por este aspecto da força, “se coloca primeiramente – essencialmente, pode ser – no reino dos corpos” [2], depois se estende ao reino dos espíritos.

---

[1] FERREYROLLES, Gérard. *Op. Cit.* 1995. p. 139.
[2] FERREYROLLES, Gérard. *Op. Cit*. 1995. p. 141.

Além do caráter dominante, Pascal atribui à imaginação erro e falsidade. Erro, dentre suas várias acepções, pode ser definido como vaguear ou fantasiar. Por isso, é justo falar da existência de uma imaginação vagante ou de uma imaginação fantasiante. Em ambos os casos, a imaginação se encontra à margem da realidade e pode fornecer espontaneamente uma imagem. Além disso, o erro também pode estar relacionado com a oposição à verdade, por exemplo, nos julgamentos matemáticos. Nestes casos, o erro é uma forma de privação do conhecimento, que, embora passível de correção, demonstra, antes de tudo, uma certa fraqueza da razão em controlar um julgamento da imaginação, 'senhora dominante'. Ao seu turno, o termo falsidade pode ser definido como a condição ou estado de erro. Desta forma, podemos considerar que a falsidade seja um estado posterior ao erro, ou a sua constatação. Assim, dizer que a imaginação é “senhora de erro e falsidade” é asseverar que ela tem um poder de enganar e seduzir a razão. Ela é fonte de erro na medida em que confunde o real e o imaginário; fonte de falsidade na medida em que trata indistintamente o erro e a verdade e faz a razão perpetuar-se no erro.

A imaginação – dominadora, senhora do erro e da falsidade – deita raízes sobre todas as dimensões da vida. Com efeito, a vida social é regida pela onipotência da imaginação, que toma o acidente pela essência, a opinião pela verdade, a aparência pelo ser. A vida social, como já apontamos, é como um teatro no qual os homens, pela imaginação, tentam esconder de si mesmos e dos outros o *moi*, cheio de defeitos e imperfeições.

Esta é a condição humana na vida social. Pelo fato de a justiça não estar ao seu alcance, os homens não respeitam o magistrado em razão de seu conhecimento da justiça, mas o respeitam pelos acessórios que cercam o exercício dos seus encargos: vestes vermelhas, arminho, lírios, etc. O prestígio dos trajes solenes permite que juízes, médicos ou doutores possam enganar o mundo, não com dolo, é importante que se diga, em razão de Pascal reconhecer que até mesmo eles (juízes, médicos e doutores) acreditam que são, em razão de seus acessórios, especiais.

A vaidade cria o mundo da aparência, de tal sorte que este se sobrepõe à essência, impedindo, como já sabemos, qualquer julgamento justo. Para julgar bem é necessário que

haja uma regra, ou para usar um termo muito caro a Pascal, um ponto fixo a partir do qual teríamos uma visão precisa sobre as coisas. O ponto fixo é encontrado na teologia; às vezes na ciência – na ocorrência das noções primitivas e dos primeiros princípios – e ainda na arte. É o caso, por exemplo, de quando, para julgar uma pintura, há a necessidade de se colocar na perspectiva[1] exata: "Assim acontece com os quadros vistos de muito longe ou de muito perto. Só existe um ponto indivisível, que é o verdadeiro lugar. Os outros ficam perto demais ou longe demais. A perspectiva indica esse ponto na arte da pintura", escreve Pascal no fragmento L.21/B.381. Mas quando se trata da verdade ou da moral, qualquer perspectiva correta é impossível: o ponto fixo nos escapa[2].

Retomemos alguns pontos fundamentais: por não haver nada de essencial nela, a segunda natureza é flexibilidade, ao ponto de se moldar a qualquer característica acidental; este vácuo na natureza do homem é preenchido pela concupiscência, entendida como amor desmedido a si. O amor-próprio toma forma na vaidade, de algum modo, cria um mundo de ilusão, no qual mergulha e para o qual tudo faz com a finalidade de mantê-lo. O mundo da ilusão é cristalizado pelo costume e pela imaginação. O resultado desta condição é a impossibilidade de o homem discernir o verdadeiro do falso, o que o impede de, na falta de um ponto fixo, julgar com exatidão.

3.5 O coração refém do moi tirânico

---

[1] Junto com Desargues (e até certo sentido inspirado por ele), Pascal foi um dos primeiros matemáticos a perceber as relações que se podem tirar entre a nova perspectiva e as seções cônicas de Apollonius. Aos dezesseis anos, em 1640, Pascal publicou o *Essai sur les coniques*, de forte inspiração de Desargues. Nesta pequena obra, Pascal formula um dos teoremas básicos da geometria projetiva, conhecido, desde então, como o Teorema de Pascal. Associando as seções cônicas à perspectiva, ele pavimenta a estrada para a criação da geometria projetiva.

[2] A respeito desta questão, Scarlett Zerbetto Marton tem um artigo muito importante no qual explora dois aspectos que acredita serem cruciais na filosofia de Pascal: o paradoxo da condição humana e a necessidade de buscar um ponto fixo. Suas reflexões se encaminharão para o debate moral em Pascal e o reconhecimento da impossibilidade deste ponto fixo na moral, se ela não for pensada a partir da religião cristã. Cf: MARTON, Scarlett. *Pascal*: a busca do ponto fixo e a prática da anatomia moral. *Discurso*. Departamento de Filosofia da FFLCH da USP, São Paulo, v. 24, p. 159-172, 1994.

Sem pontos fixos, sem critérios objetivos para julgar, o costume e a imaginação criam as condições para que o reino da vaidade inunde o coração humano e o faça também escravo do fingimento. Refém da encenação social, o coração pode se contentar com uma imagem da verdade, e nisto ele se apresenta como sinal de miséria. As fortes tintas com as quais Pascal pinta a condição humana levam-nos a imaginar um homem fraco, débil, insuficiente, numa palavra, miserável. Este quadro se justifica na medida em que se entende que o homem está à mercê das penas a ele advindas pelo pecado adâmico[1]. Neste caso, nem o coração está salvo: ele sofre – assim como a razão – as perversões do *moi*, que, ao criar um teatro de ilusões, impõe-se a tudo e a todos. E o faz em razão da falta de um ponto fixo.

Em razão desse tipo de perversão do *moi*, que é tirânico, é que se pode dá conta perfeitamente desta incapacidade de distinguir o verdadeiro do falso:

> A tirania está em querer ter por um caminho o que só se pode ter por outro. Prestem-se diferentes deveres a diferentes méritos, dever de amor ao encanto, dever de temor à força, dever de crédito à ciência. Deve-se prestar esses deveres, é injusto quem os recusa e injusto quem exige outros. Assim, esses discursos são falsos e tirânicos; eu sou belo, portanto devem temer-me; eu sou forte, portanto devem amar-me; eu sou… L.58/B.332.

Tirania, correspondendo a uma confusão de ordens, é uma manifestação desta natureza corrupta, distorcida e confusa. Por ser um movimento da cobiça de coisas [dos méritos], a tirania é fruto da concupiscência. A concupiscência tirânica deliberadamente confunde as ordens, ao não levar em conta a distinção que deve haver entre os princípios e as ordens:

> […] deve-se duvidar onde é preciso, ter certeza onde é preciso e submeter-se onde é preciso. Quem não faz assim não ouve a força da razão. Existem pessoas que falham nesses três princípios: ou tendo certeza de tudo como demonstrativo, falta de conhecer-se em demonstração; ou duvidando de tudo, falta de saber onde é preciso se submeter; ou submetendo-se a tudo, falta de saber onde é preciso julgar. Pirrônicos, geômetras, cristãos: dúvida, certeza, submissão L170/B.268.

[1] Cf: Segundo capítulo da tese, Tomo II, da análise do *Augustinus*…

Com base no fragmento L.60/B.294[1], é possível perceber que, para Pascal, o sinal da verdade e da justiça é a constância e a unicidade, as quais não sofrem alterações em função do tempo nem do espaço. Disto, deduz-se que a marca do falso é a diversidade, o múltiplo. Se a verdade e justiça fossem acessíveis a todos, estariam implantadas em todo lugar.

A diversidade de concepções de verdade e de justiça testemunham a incapacidade do homem de conhecer a ambas, mas não atesta a sua inexistência. Isto porque é no homem que reside a inconstância e a contradição. Assim é no homem que está a diversidade.

3.6 Tédio, divertimento, repouso: o homem em perpétuo movimento

O homem é pleno de necessidade e nenhum objeto em particular pode satisfazê-lo, "somos tão infelizes que não podemos encontrar prazer numa coisa a não ser com a condição de nos zangar se ela não dá certo, o que pode acontecer e acontece com mil coisas a toda hora" L.56/B.181. Sua incapacidade de se fixar em algo, sua condição de profunda infelicidade e insatisfação faz com que se lance de objeto em objeto, de ideia em ideia, de imagem da verdade em imagem da verdade… sempre experimentando o desapontamento, o

---

[1] "Sobre que fundamentará ele a economia no mundo que quer governar? Será sobre o capricho de cada indivíduo? Que confusão! Será sobre a justiça? Ele a ignora. Certamente se ele a conhecesse não teria estabelecido essa máxima, a mais geral de todas que existem entre os homens, que cada um siga os costumes de seu país. O esplendor da verdadeira equidade teria subjugado todos os povos. E os legisladores não teriam tomado como modelo, em vez dessa justiça constante, as fantasias e os caprichos dos persas e dos alemães. Vê-la-íamos implantada em todos os estados do mundo e em todos os tempos, em lugar de não se ver nada de justo ou de injusto que não mude de qualidade ao mudar de clima, três graus de aproximação do pólo invertem toda jurisprudência; um meridiano decide da verdade. Em poucos anos de vigência, as leis fundamentais mudam, o direito tem as suas épocas, a entrada de Saturno em Leão indica-nos a origem de tal crime. Justiça engraçada essa que um rio limita. Verdade aquém do Pireneus, erro além". L.60/B.294.
Na Lettre ao Pe. Noël, 29 de outubro 1647, Pascal similarmente apresenta a problemática da diversidade, ao escrever: "Quando se discute humanamente sobre o movimento, a estabilidade da terra, todos os fenômenos dos movimentos e retrogradações dos planetas, seguem-se das hipóteses de Ptolomeu, de Ticho, de Copérnico e de muitas outras que se pode fazer, de todas as quais uma só pode ser verdadeira. Mas quem ousará fazer um tão grande discernimento, e quem poderá, sem perigo de errar, sustentar uma em prejuízo das outras, sem se tornar ridículo". (PASCAL, 1963, p.202-203).

desgosto. De frustração em frustração segue sua vida neste "movimento perpétuo", L.56/B.181.

O movimento infindável do qual o homem está cativo inevitavelmente resultará em aborrecimento. De fato, se ele pudesse encontrar satisfação em qualquer objeto, não procuraria nenhum outro, mas como tudo o desilude, passa então constantemente de um objeto para outro, na vã esperança de encontrar um que o satisfaça. Pascal aponta a origem desta inconstância do homem, ao escrever: "O sentimento da falsidade dos prazeres presentes e a ignorância da vaidade dos prazeres ausentes causa a inconstância" L.72/B.110. A inconstância, que provoca uma instabilidade perpétua[1], reside no próprio homem. Instável, inconstante, mutante, diverso, o homem não pode encontrar nele o ponto fixo que deseja, como vimos páginas atrás. Isso implica que não pode encontrar em si a base firme para seu descanso. O homem se perde a si mesmo, se esvai de si; permanece preso em suas contradições, condenado ao perpétuo movimento no qual perde toda referência para fazer qualquer escolha razoável.

A inconstância e a instabilidade tocam a descrição da miséria do homem sem Deus, mas é na experiência de tédio que o homem experimentará a dimensão mais tenebrosa de seu

---

[1] Pascal partilha, com Pico della Mirandola, a ideia de uma instabilidade na posição do homem no meio do universo (cf: *Da dignidade do homem*). No entanto, para Pico della Mirandola, a posição intermédia na qual Deus colocou sua criação é sinal da liberdade de essência do homem. Escreve ele: "Coloquei-te no meio do mundo para que daí possas olhar melhor tudo o que há no mundo. Não te fizemos celeste nem terreno, nem mortal nem imortal, a fim de que tu, árbitro e soberano artífice de si mesmo, te plasmasses e te informasses, na forma que tiveres seguramente escolhido. Poderás degenerar até aos seres que são as bestas, poderás regenerar-te até as realidades superiores que são divinas, por decisão do teu ânimo […] ao homem nascente, o Pai conferiu sementes de toda a espécie e germes de toda a vida, e segundo a maneira de cada um os cultivar assim estes nele crescerão e darão os seus frutos. Se vegetais, tornar-se-á planta. Se sensíveis, será besta. Se racionais, elevar-se-á a animal celeste. Se intelectuais, será anjo e filho de Deus, e, se não contente com a sorte de nenhuma criatura, se recolher no centro da sua unidade, tornado espírito uno com Deus, na solitária caligem do Pai, aquele que foi posto sobre todas as coisas estará sobre todas as coisas" (PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. Discurso sobre a dignidade do homem. Trad. e intr. de Maria de Lurdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 2001. p.53.) O homem é um microcosmos, uma realidade intermediária entre o mundo e o Deus; é nisso, portanto, que se fundamentam a grandeza humana e toda sua dignidade. Para Pascal, esta posição intermédia do homem no mundo é, ao contrário, a marca de miséria de sua condição. O homem não é livre para abaixar ou levantar-se, ou melhor, a elevação que ele pode obter por sua própria força é inútil, reclama Pascal.

ser. A reflexão sobre o tédio, de algum modo, apresenta os efeitos psicológicos e morais que a tomada de consciência das misérias tem sobre o homem[1]. Para Pascal, como para seus contemporâneos, o tédio aplica-se à experiência essencial do homem que o faz chegar ao fundo da sua miséria, "[…] o homem é tão infeliz que se entediaria mesmo sem nenhum motivo de tédio, pelo estado próprio de sua compleição" L.136/B.139. A consciência de si, a compleição, leva o homem ao tédio.

A contradição presente no homem o repele a todos os lados. No Fragmento L.136/B.139, Pascal faz referência a essa contradição, ao escrever:

> Eles têm um instinto secreto que os faz buscar o divertimento e a ocupação exterior, que vem do sentimento de suas misérias contínuas. E têm um outro instinto secreto que restou da grandeza de nossa natureza primeira, que os faz conhecer que a felicidade não está de fato senão no repouso e não no tumulto. E desses dois instintos contrários forma-se nele um projeto confuso que se esconde de sua vista no fundo da alma que os leva a tender para o repouso pela agitação e a imaginar sempre que a satisfação que não possuem lhes virá se, superando algumas dificuldades com que se defrontam, puderem abrir para si a porta do repouso. Assim, se escoa toda 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.

Sabemos que o homem se encontra num movimento perpétuo, o que lhe causa uma série de aflições; porém, ao buscar o repouso – oposto ao movimento – outras aflições lhe aparecem. Essa ideia é trabalhada por Pascal no fragmento L.622/B.131, quando afirma: "Nada é mais insuportável para o homem do que estar em pleno repouso, sem paixões, sem afazeres, sem diversão, sem aplicação. Ele sente então todo o seu nada, seu abandono, sua insuficiência, sua dependência, sua impotência, seu vazio. Imediatamente nascerão do fundo de sua alma o tédio, o negrume, a tristeza, a mágoa, o despeito, o desespero". É justo, ao ler

[1] O conjunto de fragmentos que trata sobre o tédio faz parte, ao lado do com o conjunto sobre a vaidade e o da miséria, da primeira parte da *Apologia*… Nessa parte, a reflexão sobre o tédio é o meio do qual se serve Pascal para fazer seu leitor compreender que esses efeitos na natureza humana estão presentes em todos os homens, inclusive em seu leitor.

esse fragmento, assinalar que, sendo o coração oco e cheio de lixo, é dele (sob o nome de alma) que nasce o sentimento do tédio. O tédio que, à primeira vista, uma miséria, guarda, de alguma forma, uma dimensão positiva. É válido lembrar que esta situação insustentável, na qual o homem se encontra imóvel em face do fundo de sua miséria, pode ser uma experiência benéfica, a oportunidade de procurar o verdadeiro bem que, aos olhos de Pascal, é Deus; contudo, essa oportunidade, para os homens que não são tocados pela graça, é desperdiçada no divertimento. O tédio, de algum modo, é visto como uma oportunidade de busca a Deus; o divertimento, ao contrário, apenas retarda essa busca. Pascal é claro a este respeito ao escrever em L.414/B.171: "A única coisa que nos consola de nossas misérias é a diversão. E, no entanto, é a maior de nossas misérias. Porque é ela que nos impede principalmente de pensar em nós e que nos põe a perder insensivelmente. Sem ela ficaríamos entediados, e esse tédio nos levaria a buscar um meio mais sólido de sair dele, mas a diversão nos entretém e nos faz chegar insensivelmente à morte".

Antes de seguir o raciocínio, é preciso fazer uma ponderação acerca do conceito de tédio. Não devemos tomar o sentido da palavra tédio, em Pascal, pela palavra agonia, o que permitiria ver neste conceito antecipações do existencialismo. Tal associação não parece ser totalmente exata, embora, como recuso explicativo, a aproximação entre elementos dos existencialistas e as discussões de Pascal nestes assuntos seja possível. A agonia e mesmo angústia, enquanto conceito existencial, só entrará no vocabulário filosófico, ao menos, um século mais tarde. Seria mais pertinente, portanto, definir tédio a partir das noções que são mais próximas dos horizontes de Pascal, tal como aquela designada pela palavra francesa *acédie*. Esta palavra pode ser traduzida por acídia, tristeza profunda ou melancolia. Daniela Palasan, ao trabalhar esse conceito em sua tese de doutorado que leva o título de *L'ennui chez Pascal et l'acédie*, demonstra o quão mais próximo de tédio está a noção de melancolia, do que a de angústia ou agonia. O tédio, que toma forma num sentimento de desgosto, corresponde mais fielmente às ideias de miséria humana, que são trabalhadas nas seções antecedentes à do tédio, e está mais longe de uma possível angústia em razão da contingência humana presente nos existencialistas e, em especial, em Sören Kierkegaard para quem a

angústia é vivida enquanto sentimento de indeterminação, de perda da sua essência[1]. Se o tédio está, em certa medida, distante do conceito contemporâneo de agonia e/ou angústia, ele se aproxima mais do de desespero, como lemos acima no fragmento L.622/B.131. Para tratar da condição humana usando o conceito do desespero, Pascal usa uma imagem bastante forte, ao escrever: "Imagine-se certo número de homens em grilhões, todos condenados à morte, sendo que alguns são degolados a cada dia na presença dos outros; aqueles que ficam veem a sua própria condição na de seus semelhantes e, olhando-se uns e outros na dor e sem esperança, esperam sua vez. Essa é a imagem da condição humana", L.343/B.199. Tédio e desespero nascem do conhecimento da miséria: "O conhecimento da própria miséria sem o de Deus faz o desespero", escreve Pascal em L.192/B.527. O caminho que temos seguido junto a Pascal é apologético: reconhecida a vaidade da vida e sua miséria, os efeitos psicológicos são o tédio e o desespero. A religião será apontada como saída desta situação tenebrosa, tal como Pascal escreverá em L.198/B.693:

> Vendo a cegueira e a miséria do homem, ao olhar todo o universo mudo e o homem sem luz, abandonado a si mesmo, e como perdido neste recanto do universo sem saber quem aqui o colocou, o que veio fazer aqui, o que se tornará quando morrer, incapaz de qualquer conhecimento, fico apavorado como um homem a quem se levasse adormecido a uma ilha deserta e pavorosa, que acordasse sem a reconhecer e sem meios de sair dela. E sobre isso admiro como não se entra em desespero diante de tão miserável estado. […] procurei ver se esse Deus não teria deixado alguma marca de si […] mas vejo a [religião] cristã e encontro profecias, e é isso que qualquer um não pode fazer.

O tédio ganha seu sentido mais preciso ao percebermos sua função dentro do pensamento de Pascal: não é uma agonia existencialista pela impossibilidade de encontrar um sentido à vida, tal qual Albert Camus explorará no conceito de absurdo no livro *L'Étranger*[2], mas um sentimento de desespero que só encontra resposta em Deus, da forma como escreve Pascal em L.432/B.194; L.212/B.528; e em especial em L.416/B.546.

---

[1] Cf: KIERKEGAARD, S. *O conceito de angústia*. São Paulo: Hemus, 1968, p. 45ss.

[2] *L'Étranger* é o romance mais conhecido pelo público em geral de Albert Camus. Ele, no entanto, faz parte de um conjunto maior de três livros que forma o que é eventualmente chamado de 'ciclo do absurdo'. Junto com *L'Étranger* (1942) a trilogia é ainda composta pelo ensaio filosófico *Le mythe de Sisyphe* (1942) e pela peça de teatro *Caligula* (1938).

Contudo, o homem pode tentar sair do tédio não pelo encontro com Deus, mas pelo divertimento. Este, portanto, responde a uma necessidade de fuga, através da qual é possível lutar duplamente contra o tédio. No caso de uma viagem, por exemplo, a primeira fuga se dá na própria viagem; a segunda acontece no momento em que se partilha com outros como foi a viagem. É o caso também da caça: a primeira fuga ocorre no campo, ao perseguir a presa; a segunda fuga se dá ao contar aos outros todas as dificuldades enfrentadas para obter a caça.

Contudo, a fuga não elimina a ameaça do tédio. A todo instante ele está presente. Isso significa que não há divertimento que seja grande, intenso ou profundo o bastante para eliminar o tédio do coração, sobre o qual o primeiro deitou raízes. Por que é assim? Pela razão de o tédio estar vinculado naturalmente ao coração humano. Com efeito, Pascal escreve em L.136/B139: "e ainda quando se estivesse bastante protegido por todo 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 seu veneno".

Uma das fontes distantes de Pascal, sobre a temática do divertimento, é Santo Agostinho, muito embora neste autor esse tema esteja em segundo plano. Uma outra fonte, mais próxima ao nosso filósofo, em relação à ideia de divertimento tal como vemos ocorrer nos *Pensées*, é Michel de Montaigne. Em certa medida, o conceito de divertimento em Pascal pode ser fruto da leitura que ele fizera de Montaigne, quando este trata, em seus *Essais*, de um conceito muito próximo ao divertimento, o de "*diversion*". Contudo a semelhança entre os termos destes dois filósofos encerra-se no sentido etimológico[1] das palavras. A diferença entre o desvio previsto por Montaigne e o divertimento pascaliano traduz, antes, uma diferença fundamental na atitude entre ambos os pensadores em relação ao que toca o soberano bem. Esta diferença fundamental é tanto mais compreensível quanto mais clara estiver a distinção entre o ideal de tranquilidade estoica, do qual Montaigne é, aos olhos Pascal, uma figura exemplar[2], e o conceito de repouso pascaliano.

---

[1] Notemos que "diversion" e "divertissement", têm etimologicamente o sentido comum da ideia de desviar. Ambos os termos são derivados do termo latino *divertire.*

[2] Pascal dirige uma crítica mais ampla a Montaigne quando escreve: "Os defeitos de Montaigne são grandes. Palavras lascivas. Isso não vale nada apesar da senhorita de Gournay. Crédulo: gente sem

Montaigne, como Pascal, observou que desvio é como um meio temporário para evitar pensar em um infortúnio particular[1] que causará dor; por esta razão ele é considerado pelo autor dos *Ensaios*, de algum modo, como uma atitude positiva. Isso porque, se ao desviar o olhar e o pensamento daquilo que faz o homem sofrer, a um só tempo diminui a dor e o sofrimento, então a diversão ajuda a viver, ou pelo menos faz com que o sofrimento seja sensivelmente diminuído. Montaigne opera com a seguinte lógica: sendo o mal inevitável, que seja o menor possível. Assim escreve, nos *Ensaios*, "[…] quando os médicos não podem extinguir o catarro desviam-no para órgãos sobre os quais sua ação é menos perigosa. É igualmente essa a receita mais indicada na doença da alma"[2].

Longe desta justificativa de Montaigne, o divertimento pascaliano, enquanto recusa do homem em considerar a realidade do seu ser, é intrinsecamente funesto na medida em que entorpece o homem diante de sua realidade, fazendo-o não mais pensar em si. Escreve Pascal: "Não tendo os homens podido curar a morte, a miséria, a ignorância, resolveram, para ficar felizes, não mais pensar nisso" L.133/B.169. Por esse motivo, o divertimento não é um mal menor que deva ser escolhido no lugar de um maior. Todo e qualquer divertimento é um mal a ser evitado.

Em Pascal, o conceito de divertimento é mais geral e abstrato, porém, ao mesmo tempo, mais profundo que o de diversão concebido por Montaigne; para este, a diversão, que

---

olhos. Ignorante: quadratura do círculo, mundo maior. Seus sentimentos sobre o homicídio voluntário, sobre amor. Ele inspira uma despreocupação com a salvação, sem temor e sem arrependimento. Não tendo o seu livro sido feito para conduzir à piedade, ele não estava obrigado a isso, mas sempre se está obrigado a não desviar dela" L.680/B.63. A filosofia de Montaigne conduziria, se levada a sério, a completa despreocupação com a salvação. Nesta despreocupação seria possível, ainda que indiretamente, ver fortes traços da tranquilidade estoica.

[1] Em *Essais*, Livro III, Capítulo IV, Da diversão, Montaigne relata, já no primeiro parágrafo, o caso de uma mulher (possivelmente um caso hipotético) que se aproximou dele chorando. A ela, recusando as opiniões dos filósofos antigos, Montaigne ofereceu escuta. Aos poucos, após ganhar sua confiança, conseguiu que a mulher desviasse o pensamento daquilo que a fazia sofrer. Escreve o filósofo: "deixando de lado os diversos processos que Cícero recomenda [ele também rejeita as opiniões de Cleantes, Crisipo e mesmo as de Epicuro], desviei aos poucos a conversação para outros assuntos afins e (na medida em que sua confiança em mim se ampliava) para outros sem relação com sua desgraça; e assim a afastei, sem que a percebesse, de seus pensamentos melancólicos e a conduzi a uma certa atmosfera de serenidade. Em outras palavras, criei uma diversão" (MONTAIGNE, Michel. *Ensaios*. Trad. De Sérgio Millet. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 379, Coleção Os Pensadores).

[2] MONTAIGNE, Michel. *Ensaios*. 1980. p. 380.

nos consola ou diverte, nos distrai de todos os males particulares desta vida; para aquele, o ato de buscar o divertimento revela o fundo da miséria humana. Para Montaigne, o mal está no mundo e, por isso, o homem pode se desviar dele; para Pascal, o mal está no homem, por isso não pode se desviar dele.

Os males do mundo dos quais podemos escapar pela diversão, segundo Montaigne, são diversos daqueles compreendidos por Pascal. Um dos maiores males, o tédio pascaliano, porque é intrínseco ao homem, condena-o ao divertimento. Divertimento e tédio mantêm, assim, uma ligação umbilical. É preciso voltarmos desde agora as atenções ao divertimento e colocar a questão paradoxal: como explicar que aquilo que faz do homem grande, o pensamento, é inteiramente ocupado pelo divertimento?

> Quando às vezes me pus a considerar as diversas agitações dos homens, e os perigos e as penas a que se expõem na corte, na guerra de onde nascem tantas desavenças, paixões, ações ousadas e muitas vezes maldosas etc… repeti com frequência que todas as infelicidades dos homens provêm de uma só coisa: de não saber ficar quieto num quarto. Um homem que possui bens suficientes para viver, se soubesse ficar em casa com prazer, não sairia para ir pelo mar ou ao banco de uma praça; não se pagaria tão caro por uma patente no exército a não ser que se achasse insuportável não sair da cidade e não se buscam as conversações e os divertimentos dos jogos a não ser que não se tenha prazer em ficar em casa, etc… 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 L.136/B.139

Pascal sugere, neste trecho, uma análise do divertimento a fim de chegar à *raison des effets*, por método que consiste, em linhas gerais, em uma reversão do pró ao contra, *renversement du pour au contre*[1]. Propõe ali um raciocínio que se dá em, ao menos, três

[1] Cf: DESCOTES, Dominique. *L'argumentation chez Pascal.* Paris, P. U. F., 1993, p. 424 sq. O prof. Luís César Oliva, em seu livro *As marcas do sacrifício: um estudo sobre a possibilidade da história em Pascal*, faz uma observação que nos ajuda a entender com maior precisão esse procedimento. Escreve ele: "[…] quem visse no *renversement* apenas um caminho para a verdade, em que opiniões

etapas. Vejamos: o autor descreve, num primeiro momento, a atitude do povo em geral: o que o autor vê é o espetáculo das agitações do povo. Essas agitações, em alguns casos perigosas, são causadas por uma necessidade interna que lança os homens às praças, aos salões de jogos ou à guerra. Elas são os sinais visíveis de algo invisível. A função do primeiro grau é a de reconhecer que, por detrás destes efeitos, a saber, das agitações, há uma causa.

O segundo grau, o do raciocínio filosófico, busca entender a causa deste efeito. É neste estágio que se descortina a contradição entre a necessidade que leva os homens a se agitarem e os infortúnios nos quais caem ao buscar a agitação: no caso da guerra, a morte. Pascal, portanto, conclui que toda a infelicidade dos homens provém de uma só coisa: de não saberem ficar quietos num quarto.

Contudo, o segundo grau não explica o efeito na sua totalidade. No máximo, é possível dizer que a filosofia tenha descoberto a causa das desgraças dos homens – não conseguirem ficar quietos –, mas sua análise é um tanto superficial para chegar à *razão do efeito*[1], de acordo com Pascal. O terceiro grau, o da *raisons des effets*, é aquele no qual é possível compreender qualquer efeito a partir de sua raiz mais profunda. No caso específico do divertimento, Pascal, ao considerar mais de perto o efeito das agitações, encontra nele sua razão de ser: a infelicidade natural do homem, oriunda de sua condição fraca e mortal. Quer dizer, a razão do efeito dos homens se lançarem no divertimento deve ser explicada pela sua condição antropológica[2] que, aos olhos de Pascal, é indelevelmente marcada pelo signo do

---

são sucessivamente descartadas, teria uma visão limitada do procedimento. Não se trata de superar as opiniões opostas, mas de abrangê-las, reconhecendo a verdade simultânea dos dois opostos" (p. 34).

[1] Esta distinção, entre o grau da causa e o da razão e a incapacidade daquele que raciocina filosoficamente em ultrapassar a causa, exprime, de algum modo, a diferença entre a diversão montaigniana e o divertimento pascaliano. Em face de si, na experiência de tédio, o homem se torna consciente de sua desgraça essencial. Se, em seguida, corre para a agitação frenética, é porque quer escapar de sua própria vista. Daí ser possível entender, através do divertimento, a situação miserável do homem, aos olhos de Pascal. Ao passo que na diversão não há a tomada de consciência da natureza humana, ou da situação na qual o homem está mergulhado.

[2] É possível uma interpretação que, ao negarem qualquer possibilidade de uma metafísica em Pascal (objeto do segundo capítulo de nossa dissertação de mestrado, referência no fim desta tese), recusaria, ao mesmo tempo, uma antropologia neste filósofo. As interpretações neste sentido, de influência cartesiana, contrariam-se na afirmação pascaliana de que o homem não pode ser definido como uma união de corpo e alma, na qual cada uma das partes seja claramente definida, tal como fizera

vazio, do abismo vertiginoso, cujas raízes se encontram na experiência do infinito, cf.: L.148/B.425. Luiz Felipe Pondé, ao retomar a uma ideia já tratada por Jean-Luc Marion, escreve que:

> A chave é a relação entre o infinito como atributo 'banalizado' na criação – 'tudo' é infinito, corpos, números, proporções, movimento, princípios e leis etc…– e a incomensurabilidade que tal fato implica: na relação com Deus perde-se qualquer referência possível na linguagem, logo, não há proporção entre a cognição e a Divindade. Por outro lado, em meio às criaturas, o infinito lança o homem em um cosmos 'abismal', daí o sentimento de vertigem que permeia o *Pensées*[1]

Pascal em ao menos dois importantes fragmentos expressa o sentimento de vertigem na experiência do mundo. Em L.68/B.205 diz: "quando contemplo a pequena duração da minha vida absorvida na eternidade precedente e seguinte [...] o pequeno espaço que preencho e mesmo que vejo, abismado na infinita imensidão dos espaços que ignoro e que me ignoram, apavoro-me". A experiência do finito imerso no infinito leva ao pavor na medida em que leva a se perder e torna-se um 'nada', um *néant.* Essas ideias de absorção do finito pelo infinito podem ser contempladas no famoso fragmento sobre a desproporção do homem, L.199/B.72.

O insuportável olhar para seu interior decorre do fato de le revelar a contradição entre o que o homem deseja dentro de si, a felicidade, e o que ele realmente experimenta, a infelicidade. Em outras palavras: o que é revelado na experiência do tédio é uma parte da verdadeira condição do homem, a miséria, o tédio lhe expõe, em toda sua nudez, o seu íntimo. É insuportável, portanto, o homem estar sozinho consigo mesmo, "daí vem que os homens gostem mais do barulho e movimento. Daí vem que a prisão seja um suplício tão horrível; daí

Descartes. Em oposição ao cartesianismo, Pascal vê o homem não como a união de partes claras e distintas, mas um misto incompreensível, formado por partes contraditórias entre si. Se aplicarmos conceitos cartesianos a Pascal, chegamos a dizer que, em razão de o homem não poder ser concebido por uma ideia clara e distinta, dele não podemos então derivar qualquer antropologia. Em que pese esta possível forma de compreensão, usamos em alguns momentos a ideia de uma antropologia em Pascal para designar o conjunto das reflexões pascalianas nas quais ele expõe os conceitos fundamentais como a natureza humana, a falta de critérios para julgar, verdade, tédio e divertimento, temas que temos trabalhado até este momento no texto.

[1] PONDÉ, Luiz Felipe. *O homem insuficiente*: comentários de Antropologia Pascaliana. São Paulo: Edusp, 2001. (Ensaios de Cultura, 19), p. 37.

vem que o prazer da solidão seja uma coisa incompreensível" L.136//B.139. Para evitar tal tragédia, ele lança-se para fora de si, para as agitações que lhe dão um temporário alívio da consideração de si. Os males advindos do divertimento, como pode ser o caso da morte, são menos graves, menos lancinantes, do que contemplar a si mesmo. Neste caso, a escolha que resta ao homem na vida restringir-se em divertir-se, ainda que esse desvio lhe traga a morte, ou olhar-se e se apavorar. Naturalmente, a primeira opção é a mais comum.

Contudo, não é qualquer divertimento que os homens buscam, diz Pascal noutra parte do fragmento L.136/B.139: "Não é o uso mole e sossegado que nos deixa pensar em nossa infeliz condição que se busca[1] nem os perigos da guerra nem o trabalho dos empregos, mas sim a lufa-lufa que nos desvia de pensar nela e nos diverte. Razão pela qual se gosta mais da caçada do que da presa".

Os homens, de fato, não renunciam ao seu desejo de felicidade, dão-se ocupações e objetivos a serem alcançados, a fim de evitar pensar sobre si. O divertimento é esse movimento que resulta na saída de si em direção aos objetos, com a finalidade de preencher o vazio dentro do ser:

> […] ele [o homem] inutilmente tenta preencher com tudo aquilo que o cerca, procurando nas coisas ausentes o socorro que não encontra nas presentes, mas que são todas incapazes de fazê-lo porque esse abismo infinito não pode ser preenchido senão por um objeto infinito e imutável, isto é, por Deus mesmo[…] L.148/B.425.

Ao preencher seu interior com qualquer divertimento, o coração humano torna-se um depósito de paixões e misérias: "como o coração do homem é oco e cheio de lixo" L.139/143. O divertimento aparece, em diversos momentos do texto de Pascal, como um movimento insaciável em direção aos objetos externos na esperança de que eles possam preencher o vazio do coração humano. Esta procura atormentada está condenada ao movimento que nunca para em nada, caso contrário, haveria espaço para o tédio. Para o homem, que é um ser passageiro e temporal, a experiência do mundo é de escoamento e fluidez.

[1] O que Pascal está a firmar é que o homem não busca o prêmio, mas busca a própria busca.

Fugindo de si, o homem lança-se no tempo futuro, para escapar do presente – único tempo possível do encontro consigo. Vive para esperar a felicidade [ao fim da caça, do jogo], não para experimentá-la. A forma pela qual vivemos o tempo é, aos olhos pascalianos, uma das tantas formas possíveis do divertimento. No fragmento L.47/B.172, ele analisa a experiência do tempo, ao escrever:

> Nunca ficamos no tempo presente. Lembramos o passado; antecipamos o futuro como lento demais para chegar, como para apressar o seu curso, ou nos lembramos do passado para fazê-lo parar como demasiado rápido, tão imprudentes que erramos por tempos que não são nossos e não pensamos no único que nos pertence, e tão levianos que pensamos naqueles que nada são e escapamos, sem refletir, do único que subsiste. É que, em geral, o presente nos fere. Escondemo-lo de nossas vistas porque nos aflige e, se ele nos é agradável, lamentamos que nos escape. Buscamos mantê-lo mediante o futuro e pensamos em dispor as coisas que não estão em nosso poder por um tempo ao qual não temos a menor certeza de chegarmos. Examine cada um os seus pensamentos. Vai encontrá-los a todos ocupados com o passado ou com o futuro. Quase não pensamos no presente […]

Por meio do *renversement du pour au contre,* Pascal mostrará que o divertimento não é um erro. O filósofo responderá àqueles que se perguntam se as preocupações a que os homens se entregam não os tornariam mais infelizes pelo excesso de afazeres, pois:

> […] sobrecarregam os homens desde a infância com cuidados de sua honra, dos bens, dos amigos, e ainda dos bens da hora dos amigos; cumulam-nos de afazeres, do aprendizado das línguas e de exercícios e se lhes dá a entender que não conseguiriam ser felizes sem que sua saúde, honra e fortuna e as de seus amigos estivessem em bom estado, e que a falta de uma única coisa dessas os tornará infelizes. L.139/143.

Ao que parece, não há forma mais certa de encontrar a infelicidade do que o divertimento; logo, ele tem ares de ser um erro. A essa dúvida, Pascal responderá:

> Como, o que se poderia fazer [para tornar o homem infeliz]? Bastaria retirar-lhe todas essas preocupações porque então eles se veriam, pensariam naquilo que são, de onde vêm, para onde vão, e assim nunca é demais ocupá-los e desviá-los disso. E eis por que, depois de preparar-lhes tantos afazeres, se ainda tiverem algum tempo livre,

> aconselha-se que o empreguem em se divertir, e jogar, e ocupar-se sempre por inteiro" L.139/143.

O divertimento não é nem um erro nem um simples engano. É uma cegueira voluntária: corresponde ao desejo de esquecer a questão do sentido de seu ser, impedindo que esta questão o importune.

A figura do rei deve convencer-nos da universalidade do divertimento como princípio explicativo da atividade humana. O rei é, sem dúvida, uma figura privilegiada da condição humana, em razão de seu poder, pois ele "ocupa a mais bela posição do mundo [...], acompanhado de todas as satisfações que podem caber-lhe" L.136/B.139. Esta condição lhe garante estar cercado por pessoas que se preocupem em entretê-lo, com a finalidade de não o deixar pensar em si. Sem o divertimento, o rei é tão infeliz quanto qualquer um de seus súditos, que joga e se diverte, pondera Pascal. Desta forma, como todos, o rei não está imune à consciência de suas misérias, visto que compartilha delas com qualquer mortal. Ora, pergunta Pascal, no fragmento L.137/B.142: "Não é bastante grande a dignidade real em si mesma para aquele que a possui para torná-lo feliz pela simples visão daquilo que ele é?". Não!, responde o filósofo mais adiante no mesmo fragmento: "Submeta-se isso à prova, deixe-se um rei a sós, sem nenhuma satisfação dos sentidos, sem nenhuma preocupação no espírito, sem companhia e sem divertimentos, deixo-o pensar em si totalmente à vontade, e ver-se-á que um rei sem divertimento é um homem cheio de misérias". A grandeza real não provém de sua natureza, mas do costume e repousa sobre a loucura dos homens, criada pela imaginação, como já trabalhamos páginas atrás. Portanto, não há nada de racional na condição real, temática discutida em *Três discussões sobre a condição dos grandes*.

No fragmento L.136/B.139 – mas também nos L.137/B.142, L.138/B.166 e L.139/B.143 –, além de Pascal demonstrar a universalidade do divertimento, já que tal recurso de desvio se encontra presente em todos, não importando sua condição – rei ou súdito –, o autor evidenciará a sua generalidade, visto que o divertimento reúne todas as atividades, desde as mais similares até as mais opostas, com efeito, sob o divertimento, encontram-se tanto aquelas banais como "o jogo" ou ainda "o entretenimento com mulheres", quanto as mais importantes, como "a guerra e os grandes empregos" L.136/B.139. Estas são todas as formas

por meio das quais os homens deixam de pensar em si, formas, por essa razão, de escapar deliberadamente para fora de si. Deste ponto de vista, as cortes reais são os lugares, por excelência, nos quais se manifesta o divertimento, visto ser lá que se trata das guerras, dos grandes negócios e dos divertimentos banais. Assim é, porque se faz necessário que não haja vácuo entre os primeiros (os grandes negócios) e os segundos (jogos e prazeres). Eliminam-se deste modo as condições, momentos vazios, pelas quais o tédio pode surgir.

Permeando todas as atividades humanas e tocando a todos, o divertimento descortina a profunda contradição humana: o homem se agita na medida em que o repouso lhe é insuportável, porém na agitação busca desesperadamente pelo repouso. O homem tende ao repouso em razão da agitação, e para a agitação em razão do repouso. Esta é a contradição do divertimento. O caçador, por exemplo, acredita que seu objetivo seja a lebre e que sua posse lhe compensará as dificuldades que sofreu. Por isso, não aceita comprá-la ou mesmo recebê-la gratuitamente; prefere caçá-la, uma vez que, ao comprá-la ou ganhá-la, não haverá divertimento. Destarte, seu objetivo não é a lebre – visto que se recusa a consegui-la por outros meios –, mas o divertimento de caçá-la. O objeto no qual ele crê que irá encontrar sua satisfação [a lebre] o frustra; então, aquilo que o satisfaz é a busca [a caça]. Ele se engana a si mesmo. O objeto de satisfação não é o que agrada. Escreve Pascal:

> E assim, quando os censuram porque aquilo que buscam com tanto ardor não seria capaz de satisfazê-los, se respondessem, como deveriam fazer se refletissem um pouco, que não buscam nisso senão uma ocupação violenta e impetuosa que os desvie de pensar em si e que é por isso que se propõem um objeto atraente que os encante e os atraia com ardor, deixariam os seus adversários sem réplica […] mas eles não respondem isso porque não conhecem a si mesmos. Não sabem que é só a caçada e não a presa que buscam […] eles imaginam que se tivessem obtido essa presa, descansariam depois com prazer e não sentem a natureza insaciável da cupidez. Acreditam estar buscando sinceramente o repouso e não buscam de fato senão a agitação L.136/B.139

A ideia que Pascal faz do divertimento é mais requintada do que pode parecer numa leitura superficial deste fragmento. Não devemos acreditar, portanto, que uma agitação sem

propósito dê ao homem um verdadeiro divertimento. Este só tem efeitos práticos se houver a ilusão de que o objeto a ser alcançado é desejado e valerá a pena. É a perseguição deste objeto de desejo, com os obstáculos e as dificuldades que estão ali envolvidas, que permite ao homem não pensar em si e viver, por essa razão, um verdadeiro divertimento. A necessidade de um divertimento com desafio fica demonstrada no exemplo do jogo, à medida que Pascal evidencia que o ganho está em segundo plano para o jogador: "Tal homem passa a vida sem tédio, jogando todos os dias coisas de pouca monta. Dai-lhe todas as manhãs o dinheiro que ele pode ganhar a cada dia, sob a condição de ele não jogar; ireis torná-lo infeliz" L.136/B.139. Contudo, é importante que se compreenda isso com exatidão: não basta o jogo pelo ganho. É necessário que esse divertimento seja desafiador. Um divertimento sem ânimo ou motivação não é um divertimento que desvia o homem de si:

> […] fazeis então que não jogue a dinheiro: ele não se animará e se aborrecerá. Não é então só a diversão que ele busca. Uma diversão desanimada e sem paixão o entediará. Ele precisa se animar e criar um engodo para si mesmo imaginando que seria feliz ganhando aquilo que não queria que lhe fosse dado sob a condição de não jogar, a fim de que forme para si um motivo de paixão e que excite com isso o seu desejo, a sua cólera, o temor por esse objeto que formou para si […]L.136/B.139.

Portanto, é necessário que se dê ao homem a ilusão de que seria feliz por ganhar aquilo que não gostaria de receber sem jogar: é necessário que se forme naquele que se diverte o objeto de desejo. Mais uma vez reencontramos aqui elementos que nos remetem ao coração, na medida em que é nele, no coração, que nascem os desejos.

Paradoxalmente, à luz do instinto que resta da sua primeira natureza, o coração sabe que a felicidade não está no tumulto ou no barulho, mas no repouso. Todavia, este é pavoroso, justamente porque derruba as cortinas deste fundo feio, oco e cheio de lixo que é o coração. O movimento de buscar o repouso por meio da agitação faz do homem, nas palavras de Pascal, um projeto confuso, pois busca o objeto acreditando que nele estará o repouso e a felicidade, mas, ao atingi-lo, encontra o tédio, que o lança novamente na agitação da busca:

> […] eles têm um instinto secreto que os faz buscar o divertimento e a ocupação exterior, que vem do sentimento de suas misérias contínuas. E têm um outro instinto secreto que restou da grandeza de nossa natureza primeira, que os faz conhecer que a felicidade está de fato no repouso e não no tumulto. E desses dois instintos contrários forma-se neles um projeto confuso que se esconde da sua vista no fundo da alma que os leva a tender para o repouso pela agitação e a imaginar sempre que a satisfação que não possuem lhes virá se, superando algumas dificuldades com que se defrontam, puderem abrir para si a porta do repouso L.136/B.139.

Em síntese: o coração humano, no interior da busca, revela instintivamente que a felicidade está no repouso; mas em repouso, por razão do tédio, se lança na diversão, na agitação; novamente na busca, procura aquilo que acabou de deixar por causa do tédio, o repouso. Assim, a vida humana transcorre num processo circular. Escreverá Pascal: "Assim, se escoa 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" L.136/B.139. Essa contradição entre a aspiração ao repouso e a impossibilidade de nele se satisfazer manifesta claramente a dupla natureza do homem decaído, sem Deus.

O repouso cumpre também outra função: denuncia a tensão entre os contrários que dividem o homem internamente[1]. Em outras palavras, as aspirações mais profundas de seu coração, o seu desejo de paz e felicidade, levam o homem a descobrir a guerra travada em seu interior: agitação e repouso. Esta guerra interior é sintoma de sua desproporção consigo: "Nossa natureza não é senão perpétuo movimento […] nada se detém para nós. É o estado que nos é natural e, entretanto, o mais contrário à nossa inclinação" L.199/B.72, crava Pascal. O repouso, a nossa inclinação, é contrário a nossa natureza (segunda), perpétuo movimento: "Nossa natureza está no movimento, o repouso total é a morte" L.641/B.129. A tranquilidade

[1] O conceito de contrariedade é muito caro a Pascal e se estende para além dessa discussão que temos trabalhado neste momento. Duas fontes importantes que ampliam a compreensão desta temática são: MICHON, Hélène, *L'ordre du cœur*. Philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal, Paris, Champion, 2007, p. 250, ss e CARRAUD, Vincent. *Pascal et la philosophie*, Paris, P.U.F. 1992, p. 141, ss. *Le concept de contrariété*.

é uma aspiração contraditória e fora do alcance deste ser não conciliado[1] consigo, em guerra. Só Deus, sempre idêntico a si mesmo, goza desta constância em seu ser[2]. Ao mesmo tempo, o repouso, embora esperado, é intolerável para o homem. A aspiração ao repouso, inscrita no coração, é contrária ao homem na medida em que ele, o repouso, é a imagem da morte.

Disto provem que o repouso ainda revela uma outra dimensão da natureza humana. Pascal, em certa medida, vê no repouso a unidade humana que fora perdida por efeito da queda. Se no estado adâmico o homem é equilibrado por de ter proporção consigo, com Deus e com a natureza, após a queda – e por razões exclusivas dela – o homem, ao perder essa harmonia, perdeu, a um só tempo, sua unidade. No fragmento L.149/B.430, Pascal escreve:

> […] não estais mais agora no estado em que vos criei. Criei o homem santo, inocente, perfeito, cumulei-o de luz e de inteligência, comuniquei-lhe a minha glória e as minhas maravilhas. O olho do homem via então a majestade de Deus. Não estava então nas trevas que o cegam nem na mortalidade e nas misérias que o afligem. Mas ele não pôde carregar tanta glória sem cair na presunção. Quis tornar-se centro de si mesmo e independente de meu socorro. Subtraiu-se à minha dominação e, igualando-se a mim pelo desejo de encontrar a felicidade em si mesmo, eu o abandonei a si, e fazendo revoltar-se as criaturas que lhe estavam submissas, tornei-as inimigas dele, de maneira que homem se tornou semelhante aos animais, e em tamanho afastamento de mim que mal lhe resta uma luz confusa de seu autor, de tanto que foram apagados ou perturbados todos os seus conhecimentos.

O repouso que o homem busca é, de algum modo, em razão do tênue desejo do seu coração de restaurar sua primeira natureza. Contudo, já sabemos, a impossibilidade de permanecer no repouso é advinda das alterações que a natureza sofreu com a queda. No

---

[1] Cf: BEUGNOT, Bernard. *Apologétique et mythe moral*: la meditation pascalienne sur le repos. In : HELLER, Lane; RICHMOND, Ian. (dir.) *Pascal: Thématique des Pensées*. Paris: Vrin, 1988. p. 57-76.

[2] Como já aspirava Santo Agostinho, nas *Confissões*. Pascal será fiel à ideia agostiniana ao escrever no primeiro parágrafo *Prece para pedir a Deus o bom uso das doenças:* "[…] a mudança na minha condição não atinge a vossa, vós sois o mesmo, embora eu esteja sujeito a mudanças, vós não sois menos Deus quando vós afligis e punis do que quando vós consolais e usais de indulgência" (PASCAL, B. 1963, p. 362).

Discurso sobre as paixões do amor, Pascal escreve: “O homem não gosta de estar consigo mesmo” por essa razão “ele precisa de movimento e ação” [1]. Longe de ser a plenitude ou a realização, o repouso é visto, em certo sentido, como contradição, que se desdobrará em um desmoronamento da consciência. Essa dimensão é percebida por Lucien Goldmann, em *Le Dieu caché*, quando explica que:

> O único lugar natural no qual o homem encontrará a felicidade e a calma, não é no meio, mas nos dois extremos de uma só vez; ora, como ele não pode fazer nada para se aproximar nem de um, nem do outro, continuará a estar - apesar de sua aparente agitação - em uma imobilidade de fato, que não está, contudo, no equilíbrio, mas na tensão permanente, mobilidade imobilidade, movimento que tende ao repouso e à estabilidade, e que se desdobra, sem nunca progredir, num desmoronar perpétuo.[2]

Também Bernard Beugnot escreve: “A antropologia pascaliana dá-nos a contemplar, por meio da contradição encontrada no divertimento, o espetáculo de uma consciência fragmentada”[3]. Dito com outras palavras, a consciência se esvai diante deste universo infinito, cujo centro está em toda parte e a circunferência em nenhuma[4]. A esta consciência diluída parece se oferecer uma escolha: a abdicação de si ou o insuportável narcisismo. Incapaz de se possuir ou de se contemplar, visto que isso é contemplar sua miséria, o resultado é se dissolver nas tentações exteriores. Daí o termo de Beugnot *conscience éclatée.* Neste sentido, escreverá Goldmann: “afirmar a condição paradoxal do homem é dizer que a sua condição é

---

[1] *Discurso sobre as paixões do amor*. PASCAL, B. 1963, p. 286. No quinto capítulo, voltaremos a este opúsculo, com mais cuidado. Por ora, é válido lembrar que há dúvidas com relação a autoria deste texto, se ele é efetivamente Pascal.

[2] GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché*. Paris: Editions Gallimard, 2013. p. 229. Beugnot cita o texto *Etudes sur le temps humain* de Georges Poulet, para corroborar suas palavras. Poulet, escreve: “Movemo-nos para sair de nosso ser, movemo-nos para fugir dele. A agitação, ao se intensificar, dissolve a consciência do eu. Estão ali, no fundo, dois eus: o eu imaginário que nós procuramos e o eu real de que nós fugimos com horror”. (POULET, Georges. *Etudes sur le temps humain*, vol II. Paris: Plon, 1993. p. 146).

[3] BEUGNOT, Bernard. *Apologetique et mythe moral: la meditation pascalienne sur le repos*. In : HELLER, Lane; RICHMOND, Ian. (dir.) *Pascal: Thématique des Pensées*. Paris:VRIN: 1988. p. 59

[4] Cf: L.199/B72

insuportável, que não pode ao mesmo tempo viver e se conhecer. *A vida e a consciência se excluem*”[1]

Se o repouso é pavoroso, pois lembra que a unidade foi perdida, deixar de querê-lo é impossível, uma vez que subsistem vestígios da primeira natureza. Então resta ao homem buscá-lo sem o firme propósito de alcançá-lo ou de nele permanecer. Numa leitura mais pessimista de Pascal e sem considerar a perspectiva cristã, poderíamos dizer que ao homem restaria viver uma vida entregue ao divertimento, pois “[…] sem o divertimento não há alegria, com o divertimento não há tristeza. E é também isso que compõe a felicidade das pessoas”, assevera Pascal em L.136/B.139.

Pelo fato de o divertimento ser a melhor forma de o homem comum viver – muito embora isso não elimine o fato de o divertimento ser um mal em si –, Pascal reconhece, então, que “o povo tem as opiniões muito sãs” L.101/B.324, na medida em que escolheu “a caça de preferência à presa” (*idem*). Ou seja, a escolha de se divertir, feita pelo povo, é então fundada sobre opiniões muito sãs, se bem que “os meio-sábios zombam disso e triunfam mostrando a esse respeito a loucura do mundo, mas por uma razão que eles não penetram” (*idem*). Porém, se o divertimento corresponde à atitude mais espontânea na busca de felicidade, é mister constatar a evidente fragilidade desta felicidade. Visto que ele é “dependente e, por toda parte, sujeito a ser perturbado por mil acidentes que fazem as aflições inevitáveis” L.132/B.169. Por um lado, a felicidade está distante do homem pelas mil circunstâncias da vida, por outro lado, para vivê-la, seria necessária a imortalidade: “não obstante essas misérias, ele quer ser feliz e nada mais quer do que ser feliz, e não pode não querer sê-lo. Mas o que fará para isso? Seria preciso, para conseguir, que se tornasse imortal” L.134/B.168. Este fragmento permite a Pascal criar um vínculo entre a felicidade e Deus, ao atar a felicidade a um ser imortal. Sendo Deus “um ser necessário, eterno e infinito”, L.135/B.469, ele é a única possibilidade de preencher desejo de felicidade e bem-aventurança – beatitude – do coração humano.

Com isso, Pascal procura, de alguma forma, revelar ao seu leitor a consciência de sua finitude e igualmente a inquietude, signo do seu estado atual: “A única coisa que nos consola

[1] GOLDMANN, Lucien. Op cit, 2013. p. 241.

de nossas misérias é a diversão. E, no entanto, é a maior de nossas misérias. Porque é ela que nos impede principalmente de pensar em nós e que nos põe a perder insensivelmente. Sem ela ficaríamos entediados, e esse tédio nos levaria a buscar um meio mais sólido de sair dele, mas a diversão nos entretém e nos faz chegar insensivelmente à morte", afirma Pascal L.414/B.171. Esse fragmento aponta para duas perspectivas importantes: i) o divertimento ajuda a suportar a visão das misérias, mas não as cura. Por outro lado, como um ópio que alivia as dores, o divertimento é ele mesmo a maior de todas as misérias, pelo fato de fazer com que nos percamos; ii) o tédio não é, na sua totalidade, uma miséria, visto que há nele a possibilidade de buscar uma outra saída que não a miséria do divertimento. As misérias só podem ser ultrapassadas se forem reconhecidas e assumidas, por meio do conhecimento de si; nunca na fuga, no divertimento. Neste conhecimento de si, o tédio tem papel fundamental: é, com efeito, na expressão desse sentimento que se encontra a questão do sentido do ser, questão que é propriamente aquela que o homem procura esquecer no divertimento e, portanto, é ocasião de desvelamento da consciência de si e, então, o tédio criaria as disposições internas para, uma vez tocado pela graça, o homem caminhar a Deus e à vida eterna.

É aos libertinos – dos quais Pascal diz que não ter "termos para qualificar tão extravagantes criaturas" L.427/B.194 pois eles, estando "tranquilos e satisfeitos"[1], não se interrogam sobre seu destino após a morte – é a eles que o autor dos *Pensées*, fala recorrendo a sua pintura das misérias, tédio e divertimento. É importante resgatá-los (os libertinos) desta indiferença, ou seja, torná-los conscientes da tragédia de sua condição:

> 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. Todas as ações e pensamentos devem tomar caminhos tão diferentes segundo haja bens eternos a esperar ou não, que não é possível tomar nenhuma atitude com senso e juízo sem pautá-la por esse ponto de vista, que deve ser o nosso último objeto. […] essa negligência [dos libertinos] num assunto em que se trata deles mesmos, de sua eternidade, de seu todo,

[1] Pascal usa o termo *tranquilo, tranquille,* para falar dos libertinos justamente com a finalidade de denunciar, no incrédulo, aquilo que o autor considera uma monstruosidade: o *repouso na ignorância.*

> me irrita mais do que me comove; causa-me admiração e espanto; é para mim um monstro. L.427/B.194

Pascal, ao se voltar à temática da vida eterna, tem como finalidade fazer com que o libertino seja tomado pelo sentimento do trágico[1], "como não sei de onde venho, também não sei para onde vou; só sei que, ao sair deste mundo, caio para sempre no nada, ou nas mãos de um Deus irritado, sem saber qual dessas duas condições deve ser eternamente o meu quinhão" L.427/B.194. É preciso fazê-lo entender, acredita Pascal, que "só há três tipos de pessoas: umas que servem a Deus, tendo-o encontrado; outras que, não o tendo encontrado, empenham-se em procurá-lo; outras que vivem sem procurá-lo nem tê-lo encontrado. Os primeiros são razoáveis e felizes, os últimos são loucos e infelizes. Os do meio são infelizes e

---

[1] Não é nossa intenção neste texto enfrentar a problemática do conceito trágico em Pascal. A obra de maior peso nesta discussão em favor desta temática é a de Lucien Goldmann, em seu livro *Le Dieu caché*. Franklin Leopoldo e Silva, em seu artigo *Pascal: condição trágica e liberdade*, corrobora a interpretação segundo a qual podemos encontrar uma dimensão trágica em Pascal: "Há, portanto, em Pascal uma exigência de infinitude e uma inseparabilidade da finitude, ambas igualmente reais e efetivas. Daí a oposição, mas uma oposição dinâmica e existencial, e não apenas representada como uma concepção intelectual do homem. Vista dessa maneira, a oposição faz da condição humana uma condição trágica. O trágico se caracteriza como a concretude vivida das contradições insolúveis e das oposições inconciliáveis. Se o paradoxo é a figura lógica da impossibilidade, a tragédia, enquanto paradoxo da existência, é a maneira concreta de viver essa impossibilidade. E vivê-la no mundo que, enquanto ambiente existencial, mundo humano, deixa de ser o cosmos ordenado e passa a ser o lugar de manifestação da contradição essencial" (LEOPOLDO E SILVA, F. *Pascal: condição trágica e liberdade*. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, série 3. v.12, n1-2 2002). Outro autor que se posiciona em favor do trágico como conceito central em Pascal é Miguel Unamuno, em seu texto *Do sentimento trágico da vida*. Cf: (UNAMUNO, Miguel de. *Do sentimento trágico da vida*. São Paulo: Martins Fontes, 1996). Contudo, há outros autores segundo os quais não seria possível depreender, com segurança, uma doutrina trágica da obra de Pascal. Jean Mesnard, por exemplo, acredita que a definição de trágico em Pascal trabalhado por Goldmann é imprecisa: "[…] a interpretação trágica dos *Pensées* tentada em 1955, por Lucien Goldmann em sua obra *O Deus Escondido* é incomparavelmente mais sistemática e profunda. A definição do trágico sobre o qual ela repousa, por mais estreitamente tributária que seja do pensamento marxista, e principalmente de uma obra juventude do filósofo húngaro Luckács, *L'âme et les formes (*1911), que a inspirou diretamente, permanece demasiadamente ampla para envolver muitas outras definições possíveis" (MESNARD, Jean. *Les 'Pensées' de Pascal*. Paris: Sedes 1993. p. 309). Luiz Felipe Pondé, em *O homem insuficiente: comentários de antropologia pascaliana,* tende a colocar em segundo plano quaisquer visões sobre o trágico em Pascal. Para este comentador, os temas essenciais seriam a insuficiência e a contingência, "a tragicidade seria, se existir, um conceito desdobrado a partir daqueles [insuficiência e a contingência]" (PONDÉ, Luiz Felipe. Op. Cit. 1995, p. 150). Muito embora conheçamos esta segunda posição, nos filiamos à primeira.

razoáveis" L.160/B.257. Encontrando-se na terceira categoria [loucos e infelizes], não tendo sido tocado pela graça em seu coração, resta ao libertino, usando as luzes naturais pelas quais toma consciência de sua miséria, buscar Deus de todo o seu coração, já que há duas categorias de pessoas razoáveis "ou os que servem a Deus de todo os corações porque o conhece ou os que o buscam de todo o coração porque não conhecem" L.427/B.194. Ao libertino, resta-lhe, portanto, sair da terceira categoria (loucos e infelizes) e ir para a segunda (infelizes e razoáveis).

Liberto do entorpecimento cego do divertimento, o homem descobre, no tédio, sua verdadeira condição: um ser extraviado, sem acesso ao conhecimento de seu início e fim, marcado pela maleabilidade de sua natureza, que é feita refém pela concupiscência - amor-próprio. Esses conhecimentos somam-se ao perigo de negligenciar a questão do destino eterno. É neste contexto que se inscreve o sentimento do trágico, em Pascal. Tal sentimento prepara o ato de conversão, pela qual o homem recupera sua unidade. Pascal, ao dirigir seu discurso ao libertino, aponta para a experiência essencial do trágico, que é, de acordo com Jean Mesnard, "uma experiência existencial privilegiada"[1]. A vida do cristão, do crente, é permeada pelo sentimento do trágico (visto ninguém ter certeza da salvação); a do libertino, porque é indiferente à sua salvação, terá, no fim dela, um encontro trágico: o que o espera é necessariamente mau:

> Não é preciso ter a alma muito elevada para compreender que não há aqui satisfação verdadeira e sólida, que todos os nossos prazeres não passam de vaidade, que os nossos males são infinitos e que finalmente a morte que nos ameaça a cada instante, deve infalivelmente colocar-nos, dentro de pouco anos, na horrível necessidade de ser eternamente ou aniquilados ou infelizes. Nada é mais real do que isso, nem de mais terrível. Finjamo-nos bravos quanto quisermos: aí está o fim que espera a mais bela das vidas deste mundo. Reflita-se a esse respeito, e diga-me em seguida se não é indubitável que não existe bem nesta vida a não ser na esperança de outra vida, que não se é feliz a não ser na medida em que nos aproximamos dela e que, como não haverá mais infelicidade para aqueles que tinham uma inteira confiança na eternidade, não há tampouco felicidade para aqueles que não têm sobre isso nenhuma luz L.427/B.194

[1] MESNARD Jean, *Les Pensées de Pascal*, 2e éd., Paris, SEDES-CDU, 1993. p. 43.

A morte, ao menos como Pascal a apresenta neste fragmento, não é trágica apenas pelo fato de ela pôr um fim à existência, mas pelo fato de ela abrir as portas da eternidade. O trágico nisso é encontrar, atrás das portas da morte, para quem não teve preocupação com sua vida, o eternamente miserável[1]. O homem sem Deus, ao entregar-se ao divertimento e apagar de sua vista a suas misérias, esquece a morte, que, apesar disso, lhe chegará e com ela, também o seu destino eterno.

Essa imagem permite entrever, inversamente, que o homem com Deus não precisa da diversão na medida em que Deus lhe é o objeto de felicidade. Deste modo, como discípulo de Agostinho, resta a Pascal oferecer o convite ao homem para entrar em si. Contudo, a similitude com Agostinho não passa desse convite. De acordo com Pascal, o homem deve entrar em si para contemplar a ilusão que é o divertimento, no qual se encontram as contradições profundas do homem, e não para encontrar a Deus, como assenta Agostinho nas *Confissões*: "Vós, porém, éreis mais íntimo que o meu próprio íntimo e mais sublime que o ápice do meu ser"[2]. Portanto, a similaridade com o doutor da Graça não passa deste ponto, visto que o convite pascaliano de contemplar a si vai de encontro a uma força irresistível, "estamos cheio de coisas que nos projetam para fora", escreve Pascal em L.143/B.464. Se esta é a condição, "[...] não adianta os filósofos dizerem: entrai em vos mesmos, e aí encontrareis o vosso bem" (*idem*). Em si só é possível encontrar o desespero e a desesperança, por esta razão "nossos instintos fazem-nos sentir que é preciso buscar a nossa felicidade fora de nós. As nossas paixões nos empurram para fora, mesmo quando os objetos não se oferecem para excitá-las. Os objetos exteriores nos tentam por si mesmos e exercem um apelo sobre nós, ainda que não pensemos neles" (*idem*). Não é dentro do homem que Deus pode ser encontrado, contudo, o conhecimento de Deus passa necessariamente pelo conhecimento do interior do homem.

---

[1] Na aposta pascaliana, L418/B.233, Pascal retoma esse perigo ao afirmar que, caso o jogador não escolha apostar na existência de Deus e perder, tal jogador terá perdido a eternidade.
[2] *Confissões*, III, 6, 11.

À vista disso, sem qualquer conhecimento de si, o homem não pode reconhecer o caminho que o levará a Deus. Se conhece o caminho, isso significa que, do mesmo modo, conhece a sua miséria e, assim, sua incapacidade de ascender ao bem soberano, o verdadeiro bem e a justiça, "[…] o homem sem fé não pode conhecer o verdadeiro bem, nem a justiça" L.148/B.425. Mesmo assim, por não conhecer a si, os homens são relutantes em aceitar a sua impotência e fazem de tudo para mitigá-la ou, quando possível, negá-la; exemplo disso é Descartes[1]. A ciência, a filosofia ou quaisquer modos de conhecimento, aos olhos de Pascal, são formas de divertimento.

Abismo de contradições, o homem é essa tensão entre as forças opostas, entre o tudo e o nada, entre o transcendente e o imanente, entre a grandeza e a miséria. Encontra em Deus a única explicação possível da sua natureza e condição, bem como um ponto final na sua busca da felicidade, sempre renovada e sempre insatisfeita. O cristianismo dá conta, aos olhos de Pascal, de explicar o enigma que é o homem: a dupla natureza humana.

A razão é incapaz, segundo Pascal, de oferecer uma explicação para a natureza humana. Por suas limitações, o raciocínio não pode reduzir as contradições – o paradoxo que é o homem – às categorias que sejam convenientes à forma de agir da razão. Se em Descartes a existência de Deus é alcançada pelo trabalho da razão, em Pascal esta faculdade não pode

---

[1] Vale pena retomarmos os resultados de nossa dissertação de mestrado (MORAES, F. C *Op. Cit*, 2011, p. 12-45), com a finalidade de explicar melhor esta frase. Para Descartes, a *Mathesis Universalis* (ciência do conhecimento em geral) funda-se na capacidade do *ego* em reduzir o mundo (o indefinido) à ordem e medida, e Deus à ideia de infinito. Ao operar estas reduções, para Descartes o infinito (Deus) e indefinido (mundo) estão, de alguma maneira, ao alcance do *ego*. Sendo admissível uma comunicabilidade, isso implica a afirmação de que é possível o conhecimento de Deus e do mundo. O nervo central da epistemologia cartesiana é a asseveração de que há uma comunicabilidade entre os entes da metafísica: Deus, o homem e o mundo. Uma vez sendo possível o conhecimento, visto haver uma homogeneidade entre os entes da metafísica, Descartes se preocupa com um método para conhecer o mundo, cujas raízes serão encontradas nas matemáticas, as quais, para o filósofo, são o modelo de segurança na busca da verdade. Das matemáticas, ele elege como modelo de certeza a geometria e a aritmética. Estas duas disciplinas mostram a Descartes que há um segredo comum às matemáticas e que este segredo pode ser abstraído e aplicado a todos os campos não matemáticos. *Mathesis*, então, é o método de conhecer com segurança qualquer assunto em qualquer matéria. Esta é a maneira pela qual, para Descartes, é possível ter um conhecimento perfeito e pleno do mundo. Se há impotência no homem, ela poderá ser vencida por meio do método e da aplicação correta da razão na busca da verdade. Deste ponto de vista, Descartes desconsidera a importância da impotência: se a temos, podemos vencê-la.

dar conta deste tipo de conhecimento. O ato de fé – a convicção da existência de Deus – está ligado ao coração e não à razão: "Eis o que é a fé: Deus sensível ao coração, não à razão" L.424/Br.278. Portanto, a existência de Deus é, antes de tudo, verdade do coração e não *simplesmente* da razão[1].

Sendo Deus, na perspectiva pascaliana, a verdadeira razão do homem, sua origem e seu fim, e não tendo a razão quaisquer relações com Ele, resta que a existência de Deus é condição *sine qua non* para entender o homem. Se Deus não existisse, acredita Pascal, o homem estaria condenado a se ver como "um monstro incompreensível" L.130/B.420. Naturalmente Pascal não oferece uma prova da existência de Deus a partir do fato de o homem existir, mas que a existência do homem só pode ganhar sentido a partir da de Deus. A existência de Deus lança luz sobre a condição do homem. O resultado da antropologia pascaliana é inconclusivo à razão, na medida em que a queda, a redenção, Deus, a verdade, a justiça, o bem não são objetos da razão. O homem é tanto mais incompreensível quanto mais se tiram esses mistérios do conhecimento sobre ele.

Em síntese, o que temos buscado demonstrar até este momento é que, para Pascal, sem a revelação cristã, o homem se assemelha a um projeto confuso[2], pois i) sem nenhuma criatura que o satisfaça, ou acalme o desejo do coração, o homem[3] perde-se em um movimento perpétuo, sem em nada poder se fixar. Sem referência objetiva, ele caracteriza-se pela volubilidade, oscilação, numa palavra, pela inconstância[4]. Nesta condição, o coração do homem sabe "que a felicidade não está de fato senão no repouso e não no tumulto" L.136/B.139; ii) no repouso, contudo, o homem vê "todo o seu nada, seu abandono, sua insuficiência, sua dependência, sua impotência, seu vazio", L.622/B.131. Desta visão, ele

---

[1] Um pequeno trecho dos *Pensées* ajuda-nos a ver quais são os caminhos pascalianos da relação entre Deus e a razão: à pergunta "Deus existe ou não" L.418/Br.233, junta-se a negação da possibilidade da atividade da razão nesta questão: "a razão não o pode determinar: há um caos infinito que nos separa"(*idem*), "pela razão não podereis atingir nem uma, nem outra, pela razão não podereis defender uma ou outra" (*idem*). É importante perceber que, segundo Pascal, entre Deus e a razão, há um caos infinito que os separa; pela razão, é impossível defender qualquer posição seja ela da existência ou não de Deus.

[2] L.136/B.139.

[3] Cf: L.56/B.181.

[4] Cf: L.72/B.110.

experimentaria o tédio[1], que é, por excelência, a vivência do desespero; iii) mergulhado no tédio, no desespero, o resultado será o desvio da visão de seu ser por meio do divertimento, a maior das misérias. O divertimento é universal, atinge a todos, é generalizado, está em todas as atividades; iv) pela *raison des effets* Pascal descobre a que a razão do divertimento está na infelicidade natural da condição fraca e mortal do homem; v) no homem a vida e a consciência se excluem; vi) a situação trágica do homem leva-o a reconhecer a necessidade de buscar a Deus, porque está Nele a explicação da existência e o destino eterno.

*

Cumpre, assim, no próximo capítulo, o quarto, pensar a razão em Pascal. A ideia que prevaleceu neste terceiro capítulo é a de que o homem sem Deus é miserável e mesmo o coração não pode lhe dar nenhuma segurança, visto que ele se torna refém do costume, da imaginação e da vaidade. Ainda está sujeito ao tédio e ao divertimento.

[1] L.136/B.139.

4. RAZÃO: "BOM USO E SUBMISSÃO"

4.1 A razão em Descartes.

No século XVII, Descartes, pai do pensamento moderno, é visto pela maioria dos historiadores da filosofia como racionalista. Este título se deve, em larga medida, à própria compreensão que se tem deste termo e da obra cartesiana. Bernard Williams, em sua contribuição com o termo *racionalismo* (*rationalism*) à *The encyclopedia of philosophy*, ensina que, em linhas gerais, devemos considerar o racionalismo como uma posição filosófica que dá ênfase ao poder da razão em entender as verdades substanciais sobre o mundo e, por esse motivo, as ciências tendem a se constituir como um empreendimento *a priori*, centrado na razão. A marca mais sensível do racionalismo é a constituição de um sistema[1]. À vista dessas condições, basta-nos ver se há a pretensão da filosofia cartesiana em dar acento à razão como fundamento do conhecimento e da certeza, para entender seu racionalismo e, ao mesmo tempo, a importância da razão em seu horizonte de pensamento.

No livro *Le Rationalisme de Descartes*, Jean Laporte nos mostra que, ao considerar a obra desse filósofo em sua totalidade, fica evidente que o fio condutor em seus textos é a razão[2]. Com justeza, portanto, os historiadores da filosofia viram, no pensamento cartesiano, o racionalismo. Descartes, explica Laporte, não só admite a realidade da razão como, em última instância, só a admite. Razão seria, em Descartes, aos olhos de Laporte, uma atividade espiritual independente e que, em certo sentido, constituiria a própria experiência humana. Dito de outra maneira, é à razão que se devem reduzir as experiências, de modo que,

---

[1] WILLIAMS, Bernard. *The encyclopedia of philosophy.* New York, London, 1969, p. 69. Verbete New York, London, 1969, p. 69. Verbete *Rationalism.*

[2] LAPORTE, Jean. *Le Rationalisme de Descartes.* Paris: P.U.F. 1945, p. IX.

englobando tudo, a razão bastaria ao homem e a si mesma[1]. No limite, o homem deveria ser compreendido a partir de sua razão.

Descartes dá o primado à razão na esfera do conhecimento na medida em que compreende como único conhecimento válido aquele que nasce da intuição racional. Na *Regulae III*, das *Regulae ad Directionem Ingenii*, Descartes define o horizonte da ciência a partir da clareza e evidência. Diz ele: "Há de procurar [...] aquilo de que podemos ter uma intuição clara e evidente, ou que possamos deduzir com certeza"[2]. Neste trecho, aparecem dois termos fundamentais para compreender a razão cartesiana: intuição e dedução. Pelo primeiro, compreende o filósofo, "o conceito da mente pura e atenta tão fácil e distinto que nenhuma dúvida nos fica acerca do que compreendemos […] que nasce apenas da luz da razão"[3]. É na razão, e só nela, que o conhecimento tem seu fundamento, e porque está fundado na razão, sobre ele repousa o signo da certeza. Quer dizer: "a intuição – escreve Gontier – é a única de todos os procedimentos do espírito a assegurar-se da certeza perfeita do seu objeto. Nele, o intelecto é iluminado pela única 'luz natural' [leia-se razão], a qual não pode enganar"[4]. Pelo segundo conceito, dedução, Descartes entende: "o que se conclui necessariamente de outra coisa conhecida com certeza […]"[5]. Em ambos os casos, indução e dedução, é a razão que atua. No primeiro se intui racionalmente; no segundo as consequências são deduzidas do mesmo modo[6]. É na razão que se encontra o início e o progresso do conhecimento, pois fica a cargo da intuição apreender os primeiros princípios com clareza e evidência e a dedução tem o papel de tirar a longa cadeia de nexos para a progressão do conhecimento. Porque na razão está a origem e o desenvolvimento do conhecimento, este,

---

[1] LAPORTE, Jean. *Le Rationalisme de Descartes.* Paris: P.U.F. 1945, p. XIX.
[2] DESCARTES, René. *Regras para a direção do espírito*. Trad. por João Gama. Lisboa: Edições 70, 1985 p. 18.
[3] DESCARTES, René. *Op. Cit*. 1985 p. 20.
[4] GONTIER, Thierry. *Descartes:* l'arbre inversé. Paris: Ellipses, 1999. p. 58.
[5] DESCARTES, René. *Op. Cit.* 1985, p. 21.
[6] Cf.: DESCARTES, René. *Op. Cit.* 1985, p. 17.

quando racional, ganha o selo de certeza, conforme sintetiza Marion: "[…] a dedução estende a certeza para além dos limites, já bastante estreitos, da intuição"[1].

Identificando razão ao bom senso, Descartes restabelece o conceito clássico de razão e, com base nele, formula o problema do método. No *Discurso sobre o método,* o pai da modernidade assinala "o poder de julgar bem e de distinguir o verdadeiro do falso – que é o que, com acerto denominamos bom senso ou razão – é naturalmente igual em todos os homens"[2]. Estas famosas palavras reintroduziram no mundo moderno o conceito antigo (e especialmente estóico) de razão como guia de todo o gênero humano. Em *A busca da verdade*, escrever:

> […] o homem veio ao mundo em estado de ignorância, e uma vez que o conhecimento que tinha quando criança apoiava-se apenas nas frágeis bases dos sentidos e na autoridade dos professores, era quase inevitável que sua imaginação se enchesse de falsos pensamento antes que *a razão lhe pudesse guiar a conduta* […] mas trarei à luz *as verdadeiras riquezas de nossas almas*, desvelando para cada um de nós os meios pelos quais podemos encontrar, em nosso interior, sem o auxílio de outrem, todos os conhecimento de que possamos precisar para a conduta da vida, bem como os meios de utilizá-los para adquirir os mais recônditos itens de conhecimento que a mente humana é capaz de possuir […][3]

Em maior ou menor grau, a maior parte dos filósofos deu à razão um local de destaque dentre as faculdades do homem. Em especial em Descartes, a razão deveria ser o fundamento de todos as outras faculdades. É por meio dela que se pode construir uma imagem do homem. Seguiremos agora para Pascal. A intenção é demonstrar que a razão não terá o mesmo 'status' neste filósofo. A forma de repensar a razão e sua atividade abrem espaço ao coração. Quer dizer, o conceito de razão em Pascal sedimenta o caminho para assunção do coração, tema de nosso quinto capítulo.

---

[1] MARION, Jean-Luc. *Sobre a ontologia cinzenta de Descartes*. Portugal: Instituto Piaget, 1975. p. 76.
[2] AT, VI, 1.
[3] AT, X, p. 496, grifo nosso.

4.2 A razão em Pascal

As relações que Pascal mantém com a razão devem ser olhadas à luz dos princípios cristãos. Dito de outra forma, a ideia que Pascal faz da razão passa, antes de tudo, pela perspectiva da sua apologia. Com isso, todavia, não estamos a afirmar que a concepção pascaliana de razão se reduza ao tratamento que ela recebe nos *Pensées*, mas que sua visão de razão ganha sentido pleno neste texto. É a isso que se refere o padre jesuíta Antoine Malvy quando escreve que "[…] a palavra razão parece ter em Pascal um sentido largo e um sentido mais estreito […][1], ou seja, em sentido mais largo, a razão é uma faculdade como qualquer outra; em um sentido mais estrito, ela concorre para a salvação na medida em que cumpre sua função, a de submeter-se. Não se depreenda desta afirmação uma interpretação segundo a qual Pascal seja um irracionalista. É importante, neste início, ter em mente o que Luiz Felipe Pondé, em *Do pensamento no deserto*, escreveu:

> Pascal não é um mero *irracionalista*, pelo contrário, a razão é um dos cernes da sua filosofia da religião, o fracasso que a caracteriza (sua incapacidade em fundar qualquer *Mathesis Universalis* positiva, seja ela ontológica ou existencial ou meramente prática) é na realidade sua consistência como instrumento de negatividade filosófica.[2]

Pascal, antes de um apologista e filósofo, foi um matemático talentoso e um físico extraordinário e, nas palavras de Pierre Humbert, Pascal "foi um geômetra puro"[3], que se valeu da razão para descobrir as relações e as proporções direta ou inversa entre os números e os fenômenos da natureza. Com razão, Constantin Dapontès, no *Dictionnaire de théologie catholique*, ao se referir à razão no universo científico de Pascal, escreve: "[…] a palavra [razão] significa, na linguagem [científica] de Pascal, a faculdade de analisar, de abstrair e de

---

[1] MALVY, Antoine. S. J. *Pascal et le problème de la croyance*. Paris: *Revue des Sciences Religieuses*. 1923. Année 1925 Vol 5 N° 3. p. 16.

[2] PONDÉ, Luiz Felipe. *Do pensamento no deserto*: ensaios de filosofia, teologia e literatura. São Paulo: Edusp, 2009, p. 66.

[3] Cf : HUMBERT, Pierre. *L'œuvre scientifique de Blaise Pascal*. Paris: Albin Michel, 1947.

generalizar, de compreender"[1]. É assim que, naturalmente, tanto nas obras matemáticas[2] quanto nas físicas[3] a razão é um instrumento de trabalho.

Muito embora a razão não seja objeto direto de discussão nos trabalhos destas duas áreas do saber, mesmo porque este é o campo da razão, de acordo com o *Prefácio sobre o tratado do vácuo*, ela não passará sem crítica nos textos pascalianos. A análise filosófica dos limites e das condições de uso deste instrumento de trabalho se dará, em larga medida, no opúsculo *Do espírito geométrico* e no *Prefácio sobre o tratado do vácuo.*

4.2.1 Prefácio sobre o tratado do vácuo.

Tomemos o *Prefácio...*[4] neste primeiro momento. Muito embora seja um prefácio a um tratado que nunca foi apresentado[5], as teses nele presentes são de tal magnitude que

---

[1] DAPONTÈS, Constantin. *Dictionnaire de théologie tatholique*. T. XI, 2° parte, 1932. p. 2163.

[2] *Essai pour les coniques, La règle des partis, Traité du triangle arithmétique, Traité des ordres, numériques, Traité général de la roulette, Dimensions de lignes courbes*.

[3] *La machine arithmétique, Traité de l'équilibre des liqueurs, Traité de la pesanteur de la masse de l'air, Fragments du traité du vide*.

[4] Nós nos guiaremos pela tradução do *Prefácio…* feitas por Roberto de Andrade Martins. PASCAL, Blaise. *Tratados físicos de Blaise Pascal*. Seleção, tradução e notas de Roberto de Andrade Martins. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* [série 2] 1 (3): 49168, 1989.

[5] O tema central deste tratado seria a possiblidade da existência do vácuo e, como consequência, o erro da opinião dos antigos a respeito do horror da natureza a ele. Embora nunca apresentado, Pascal publicou em outubro de 1647 as *Expériences nouvelles touchant le vide,* onde diz qual seria o plano do tratado. A esta publicação seguiu-se uma série de cartas com seus interlocutores e outra obra, *Récit de la grande expérience de l'équilibre des liqueurs*. As experiências se encaminharão para a descoberta da pressão atmosférica, ao fim das discussões, porém, o tratado, do qual todas as outras discussões e descobertas são tributárias, não chegou vir à público. A carta à M. Périer, de 15 novembro de 1647, na qual Pascal aborda a tese comum da antiguidade até sua época segundo a qual a natureza não pode suportar o vácuo sem se destruir, permite-nos aproximar a data de redação deste prefácio entre o segundo semestre de 1647, e início de 1648. Embora seja inexata a data de redação, outras cartas ajudam a traçar os limites temporais do *Prefácio…*, tais como a carta ao Pe. Noël, de 29 de outubro de 1647 e a Le Pailleur, provavelmente de fevereiro ou março de 1648. De toda sorte, este era o período no qual Pascal se emprenhava nas discussões científicas sobre este assunto. Nesta ocasião, embora cientista, o seu espírito de filósofo estava presente, a julgar pela redação deste *Prefácio*… que, sendo na essência uma obra metodológica, tenta jogar luz sobre os conceitos, seus limites e seus princípios. Em síntese, busca a essência do que é a razão, a tradição e autoridade, definições sem as quais o trabalho de cientista estaria comprometido.

mereceriam um tratado apenas para elas. Pascal, ainda com vinte e quatro anos, envolve-se na discussão a respeito da possibilidade da existência do vácuo na natureza. A contenda metafísica de fundo é a respeito do 'nada'[1]. Contudo, antes de se debruçar na possibilidade de haver o vazio, que seria o objeto do tratado[2], Pascal se centrará em pensar a metodologia mais firme para o conhecimento. A discussão acerca do método, é bem verdade, já estava em Descartes, e remontava, em certo sentido, a Francis Bacon. Portanto, Pascal não foi o primeiro o dar atenção a questões relacionadas à metodologia, porém importa-nos o que este trabalho não diz diretamente. Ao fazer sua própria referência ao método, implicitamente Pascal opõe-se às reflexões de seu tempo, a cartesiana em especial. O método de análise de Descartes e, portanto, a preeminência da razão no processo de conhecimento, são recusados por Pascal. Constantin Dapontès, ainda no *Dictionnaire de théologie catholique*, distingue a razão em Pascal e Descartes, dizendo que: "Pascal não entende pela palavra razão a faculdade de raciocínio tal como ela se exerce, por exemplo, nas especulações metafísicas ou nas concepções físicas de Descartes. Ela não esgota todos os nossos meios de conhecer"[3]. Dado isso, as relações estreitas entre método, razão e certeza serão desfeitas. A relação entre a razão e o conhecimento, dentro do universo pascaliano, é mais complexa do que em Descartes. Vejamos com mais atenção.

Pascal inicia o *Prefácio…* fazendo uma afirmação contundente:

> O respeito devotado à Antiguidade chegou hoje a um tal ponto, em assuntos nos quais deveria ter menos força, que todos seus pensamentos são transformados em oráculos e mesmo suas obscuridades em mistérios, [de tal forma] que não se pode mais propor novidades sem perigo e que o texto de um autor é suficiente para destruir os argumentos mais fortes[4]

---

[1] Era ponto pacífico entre os filósofos da antiguidade a impossibilidade da existência do 'nada', por redundar num paradoxo. Platão rejeitou a possibilidade de sua existência em *Timeu*, (79 b 1, 79 c 1), assim como Aristóteles o fez no livro da *Física* (213a-217b). Os medievais, caudatários em larga medida de Aristóteles, sacralizaram essa questão, como é o caso emblemático de Tomás de Aquino em *In libros physicorum* (4, 13).

[2] E foi objeto das mencionadas cartas e da *Expériences nouvelles touchant le vide*.

[3] DAPONTÈS, Constantin. *Dictionnaire de théologie catholique*. T. XI, 2° parte, 1932. p. 2187-2188.

[4] PASCAL, Blaise. *Prefácio…*, 1989. p. 49.

O respeito à tradição inverte a lógica na ciência. A crítica que Pascal faz a essa distorção pode ser resumida assim: não é a teoria que deve se adequar às observações, mas, para serem verdadeiras, as segundas devem se moldar às primeiras. Disso decorre a inadequação, como no caso do vácuo, da tradição com os dados da realidade. Essa crítica, que se dirige em última análise às ideias aristotélico-escolásticas, não tornará Pascal alguém que rompe completamente com a tradição. Sabemos disso pelo que escreve logo em seguida:

> Minha intenção não é a de corrigir um vício por outro e de negar toda estima aos antigos, por lhes terem concedido demais. Não pretendo banir sua autoridade para colocar em relevo apenas o raciocínio, embora se tente estabelecer essa autoridade sozinha, com prejuízo do raciocínio[1]

Essa continuidade do primeiro parágrafo dará nitidamente a tônica do *Prefácio…*, qual seja, delimitar os campos próprios do raciocínio e da autoridade. Pascal não é entusiasta daqueles que defenderam a razão em detrimento da tradição, e vice-versa. Ele quer, acima de tudo, não confundir os campos próprios de cada um, nos quais, raciocínio e autoridade, têm domínio. Pascal encaminhará uma distinção, fundamental, que nos dará, como consequência, uma imagem positiva da sua percepção da razão. Escreve ele:

> Para fazer atentamente essa importante distinção, deve-se considerar que algumas dependem apenas da memória e são puramente históricas; […] as outras dependem apenas do raciocínio e são completamente dogmáticas, tendo por objeto procurar e descobrir as verdades ocultas. […]. É seguindo essa distinção que se deve regrar de formas diferentes a extensão desse respeito[2].

A distinção essencial repousa sobre a diferença entre a autoridade e a razão: a primeira reina no campo da história, da geografia, da jurisprudência e das línguas, sobremaneira na teologia. Suas verdades estão contidas nos livros e, neste campo, o conhecimento é finito; a segunda – a razão – reina na geometria, na aritmética, na música, na física, na medicina, na arquitetura e em todas as ciências, de modo que a verdade nestas

---

[1] PASCAL, Blaise. *Prefácio…*, 1989. p. 49.
[2] PASCAL, Blaise. *Prefácio…*, 1989. p. 49-50.

ciências é de competência da razão alinhada à experiência[1] e o conhecimento é infinito. Neste campo, a autoridade é inútil; naquele a razão é desastrosa. Com efeito, reclama Pascal: "O esclarecimento dessa diferença deve fazer-nos lamentar a cegueira daqueles que trazem apenas a autoridade como prova nos assuntos físicos, em vez de raciocínio ou experiências; e horrorizar-nos pela malícia dos outros, que empregam apenas o raciocínio na teologia, em vez da autoridade da Escritura e dos Patriarcas"[2].

Parece ficar em relevo, desta citação, que a física, ciência que é o campo do raciocínio e da experiência, e a teologia, ciência na qual a autoridade é suprema, estão em lugares diametralmente contrários. Pascal está a operar aqui – e se aprofundará noutras partes de sua obra – a estreita separação entre os métodos das ciências. De um lado, estariam as ciências que poderíamos chamar de afeitas ao raciocínio e/ou à experiência, cujo objeto de pesquisa são as verdades escondidas; de outro lado, estariam as que se fazem a partir dos livros, cujo objeto de pesquisa é saber o que os autores disseram. Assim, tudo o que se pode saber, neste caso, está contido nos livros profanos – caso da história, da geografia, da jurisprudência, das línguas – ou sagrados – caso da teologia.

A implicação filosófica desta separação será o fato de não ser necessário recorrer a Deus – ou a sua veracidade – para garantir as verdades científicas, caminho percorrido por Descartes. Elas, as verdades científicas, devem ser claras aos sentidos e/ou à razão de tal sorte que não haja nenhum recurso a algo externo a elas para garantir-lhes verdades. Ciência e

---

[1] A respeito deste assunto escrevemos em nossa dissertação de mestrado: "[…] aos olhos de Pascal, não se deve partir de axiomas em direção à experiência, mas o caminho deve ser inverso, da experiência aos axiomas e/ou hipóteses. Isso implica o abandono das exposições dedutivas dos tratados de filosofia natural para dar lugar a uma argumentação que tem seu fundamento na visibilidade. A física, para Pascal, funda-se na possibilidade 'de mostrar os instrumentos utilizados, relatar as experiências feitas, de elas tirarem algumas 'máximas' ou 'proposições' e escorar sobres essas proposições um sentimento, ou seja, uma hipótese'(CHEVALLEY, C. *Pascal. Contingence et probabilités*, 1995. p. 61-62.). Se temos o cálculo das probabilidades para enfrentar as forças do acaso, temos também em física o recurso à experiência para construir uma ciência sem apelo a qualquer metafísica. Este apelo à experiência marca de uma maneira tão singular e original o pensamento pascaliano ao ponto de Jacques Chevalier afirmar que 'A obra física de Pascal provém de sua genialidade. Esta obra indiscutivelmente inaugura o método da ciência experimental'(CHEVALIER, J. *Pascal*: Œuvres complètes,1954. p. 361)". MORAES, F. C. *Op. Cit*. 2011, p. 165.

[2] PASCAL, Blaise. *Prefácio…*, 1989. p. 49.

teologia no *Prefácio…* são de domínios absolutamente diversos. Esta separação entre campo da razão e poderíamos dizer o da fé, aqui prefigurada sob a palavra autoridade, será fundamental mais à frente no texto quando tratarmos sobre a impossibilidade de uma teologia estritamente racional em Pascal. À luz do *Prefácio…* ficam justificadas, ao nosso ver, as recusas pascalianas das provas físicas e metafisicas de Deus (iremos tratar com mais acuidade estas recusas no fim deste capítulo). Mas voltemos ao *Prefácio…*

Aos que não entenderam a separação entre esses dois princípios, Pascal dirige uma crítica. Ele vê com desapreço a situação intelectual de sua época, julgando que, por não terem entendido os limites da autoridade e o da razão, alguns de seus contemporâneos confundiram os respectivos campos: apresentam novidades onde não se pode fazê-lo, e hesitam em apresentá-la onde se deve fazer. Escreve:

> […] tal é a infelicidade do século, em que são vistas muitas opiniões novas em Teologia, desconhecidas em toda a antiguidade, sustentadas com obstinação e recebidas com aplauso; enquanto aquelas que são produzidas na Física, embora em pequeno número, parecem dever ser condenadas como falsas caso se choquem, por pouco que seja, contra as opiniões herdadas: como se o respeito que se tem pelos antigos filósofos fosse um dever e aquele que se dedica aos mais antigos Padres fosse apenas bondade!

Embora seja controvertido, no texto *Vérité et méthode dans les Pensées de Pascal*, Thomas More Harrington tenta traçar, ao menos, sete métodos distintos no filósofo francês. Cada ciência, ou conjunto similar delas, teria uma forma própria a respeitar para ascender à verdade[1]. Não estamos a endossar inteiramente a leitura de Harrington, mas apenas a constatar, a partir desta discussão do *Prefácio…*, que Pascal, em certa medida, subordina o método à ciência, ao contrário de Descartes, para quem são as ciências que estão sob o abrigo do método. Assim, olhar para o *Prefácio…*, neste momento de nossa tese no qual discutimos a razão, torna-se especial porque nele – lembremo-nos de que Pascal está com vinte e quatro anos e há pouco mais de um ano teve contato com os textos de Saint Cyran, por meio dos quais houve a chamada 'primeira conversão' – vemos, em primeiro lugar, Pascal distinguir

[1] A concepção de metodos em pascal, já fora citado na introdução desta tese. Cf.: HARRINGTON, T. M. *Vérité et méthode dans les Pensées de Pascal*. Paris: J. Vrin, 1972.p 9-10

dois grandes métodos de acesso à verdade: autoridade e experiência/razão; e junto a isto, assistimos ao autor oferecer um elogio, é verdade bastante tímido[1], à razão. Com efeito, convida ele: "Distribuamos com maior justiça nossa credulidade e nossa desconfiança e limitemos esse respeito que temos pelos antigos"[2]. Limitar o respeito pelos antigos e distribuir melhor a credulidade e desconfiança pode ser traduzido em, sem prejuízo ao sentido, confiarmos menos nos antigos, naquilo que não é o campo próprio da autoridade, e acreditarmos mais na razão, naquilo que é seu campo de atuação.

A falta de confiança na razão engendra, aos olhos de Pascal, um ataque à própria dignidade humana, reduzindo o homem ao nível dos animais.

> Torna-se um crime contradizê-los e um atentado acrescentar-lhes algo, como se não tivessem deixado mais verdades a serem conhecidas. Não seria isso tratar indignamente a razão humana e colocá-la no mesmo nível do instinto dos animais, já que se retira sua principal diferença - que consiste no aumento incessante dos efeitos do raciocínio enquanto que o instinto permanece sempre igual?[3]

O que difere substancialmente o homem dos animais, na perspectiva ainda limitada do *Prefácio…*, é a razão, que ajuda o homem a aprender e, de modo particular, a transferir o que foi aprendido às gerações futuras. Os animais perdem a cada geração as experiências logradas[4]. A natureza lhes inspira, a cada nova geração, os conhecimentos necessários para

---

[1] Tímido porque, nos *Pensées*, Pascal será mais enfático, em alguns momentos, ao falar da razão. Nela, ele localizará a dignidade do homem. Uma série de fragmentos reforça esta ideia, por exemplo: "[…] o homem é visivelmente feito para pensar; é toda a sua dignidade e todo o seu mérito", L.31/B.149; ainda "[…] o pensamento faz a grandeza do homem", L.115/B349; ou "[…] toda dignidade do homem está no pensamento", L.277/B635.

[2] PASCAL, Blaise. *Prefácio…*, 1989. p. 51.

[3] PASCAL, Blaise. *Prefácio…*, 1989. p. 51.

[4] Escreve Pascal: "As células das abelhas eram tão bem medidas mil anos atrás quanto hoje e cada uma delas forma esse hexágono tão exatamente na primeira vez quanto na última. O mesmo ocorre com tudo o que os animais produzem por esse movimento oculto. A natureza os instrui à medida que são pressionados pela necessidade; mas essa ciência frágil se perde com as exigências que possuem: como a recebem sem estudo, não possuem a felicidade de conservá-la, e todas as vezes que ela lhes é dada, é nova, para eles" (PASCAL, Blaise. *Prefácio…*, 1989. p. 52)

não perecerem, o que implica que os animais estão determinados aos instintos, embora essa limitação seja positiva[1].

Além dos instintos, o homem possui uma faculdade pela qual seu conhecimento pode aumentar: a razão. A humanidade, na evolução de cada ser em particular, desenvolve-se de geração em geração, ao infinito. Em seu campo, a razão (aliada à experiência, é bem verdade) aumentará infinitamente o conhecimento humano.

> O mesmo não ocorre com o homem, que só foi produzido para o infinito. Na primeira idade de sua vida, ele é ignorante; mas instrui-se incessantemente em seu progresso, pois tira proveito não apenas de sua própria experiência, mas também da de seus predecessores, pois retém sempre em sua memória os conhecimentos que adquiriu e os dos antigos lhe estão sempre presentes nos livros que lhe deixaram. E como conserva esses conhecimentos, pode também aumentá-los facilmente[2].

Ao que se lê nas linhas do *Prefácio…*, os erros em ciências naturais dos antigos (Pascal cita o que pensam sobre a via láctea e a não corrupção dos corpos supralunares) devem ser desculpados pela falta de instrumentos e experiência; eles, contudo, devem ser admirados pelo uso que fizeram da razão, conseguido tirar, pela força do raciocínio, de situações precárias conhecimentos úteis e bons. Com efeito, lemos: "Eles [os antigos] devem ser admirados pelas consequências que souberam extrair corretamente dos poucos princípios que possuíam: e devem ser desculpados por aquelas em que lhes faltou mais a felicidade da experiência do que a força do raciocínio[3].

Relativizando o contexto deste texto, a idade de seu autor e a função para a qual ele foi produzido, vemos Pascal reabilitar a razão em face da autoridade. Separando os campos de atuação de uma e de outra, o filósofo deixa entrever um sentimento positivo para com as capacidades racionais. Naturalmente, nesse texto, ele tenha pintado um quadro carregado de

---

[1] "[…] como a natureza só tem o objetivo de manter os animais em uma ordem de perfeição limitada, inspira-lhes essa ciência necessária, sempre igual, temendo que pereçam; e não permite que nada lhe adicionem, temendo que ultrapassem os limites que lhes prescreveu. " (PASCAL, Blaise. *Prefácio…*, 1989. p. 52)

[2] PASCAL, Blaise. *Prefácio…*, 1989. p. 52.

[3] PASCAL, Blaise. *Prefácio…*, 1989. p. 52.

tinta, com a intenção de pôr a razão em relevo, mas também é verdade que confere a ela uma dignidade. Pascal evoluirá quanto a algumas considerações acerca da razão que fizera no *Prefácio…*, sobretudo a partir do momento em que começar a considerar os princípios do cristianismo. A razão tomará toda sua forma nos *Pensées*. Contudo, é mediado pelo *Prefácio…* e por *Do espírito geométrico…* aos quais chegaremos.

Acabamos de testemunhar Pascal vestir a razão com as roupas do progresso infinito. Seria Pascal um cartesiano?

4.2.2 A razão em Do espírito geométrico

Uma década após a redação do *Prefácio…* e das polêmicas a respeito do vácuo, Pascal, agora com trinta e quatro anos, oferecerá dois pequenos opúsculos mais maduros e completos acerca do método na ciência em geral e, de modo especial, da condição da razão. O *Do espírito geométrico* juntamente com o *Da arte de persuadir*, de acordo com Lafuma, teriam sido escritos possivelmente entre 1657-1658[1] e foram redigidos para servir de prefácio aos elementos da geometria, tratado que era destinado às *Petites Écoles de Port-Royal*[2], e que, contudo, só seria levada a cabo por Arnauld, nove anos mais tarde.

Nesta obra, em poucas páginas, estão concentrados temas caríssimos a Pascal, tais como o duplo infinito; os limites da ciência que o homem produz (ciência humana); a necessidade de certa clareza e probabilidade nos conhecimentos, condições sem as quais não haverá progresso; o trabalho da luz natural e sua relação com a razão; a discussão sobre a impossibilidade de definições essenciais e a possibilidade das nominais; e as reflexões sobre a

---

[1] Cf: Louis Lafuma, *Do espírito geométrico*, 1963, p. 348. Jacques Chevalier, na sua edição das *Obras completas*, também confirma a data de redação apontada por Lafuma. Cf: PASCAL, Blaise. *Œuvres complètes*, edição de J. Chevalier. Paris: Pléiade, 1964. p.575. Léon Brunschvicg, apresentando as razões, data a redação entre 1658 e 1659, Cf: PASCAL, Blaise. *Œuvres complètes*. edição Léon Brunschvicg. Paris: Hachette, 1914, vol IX, p. 252. Contudo Sellier, na introdução de *Do espírito geométrico*, sem apresentar as razões, afirma não restarem dúvidas de que a redação deste texto foi em 1655. Adotaremos aqui as datações de Lafuma e Chevalier.

[2] Cf: Brunschvicg. *Œuvres de Blaise Pascal* 1914, vol IX, p. 252

admiração, enquanto submissão da razão diante daquilo que ela não pode compreender. Este último tema em especial não está dado no *Prefácio…* e será profundado nos *Pensées*.

As duas seções mantêm um diálogo estrito. O objetivo maior do texto é a demonstração da verdade[1], assim, na primeira parte, o passo inicial é provar cada proposição em particular, objeto do *Do espírito geométrico;* feito isso, a segunda parte se focará em dispor todas as proposições na melhor ordem, discussão reservada a *Da arte de persuadir*. Deste modo, estão sob os horizontes pascalianos, nessa obra, a 'prova' e a 'melhor ordem', com a finalidade de demonstrar a verdade. As duas seções se coadunam num objetivo maior, de tal sorte que Gérald Lebrun vê nesta obra o *Discurso do método* de Pascal, em referência ao do Descartes[2].

A geometria foi, sem dúvida, uma paixão de Pascal desde sua infância[3]. Ao contrário de nossa concepção atual, para a qual a geometria reduz-se à ciência do espaço, à época de Pascal ela compreendia, como ensina Sellier, além da noção contemporânea, também o conjunto das matemáticas[4]. Então, quando se fala de geometria aos ouvidos de Pascal, soa uma ciência com alcance mais amplo que apenas o espaço.

Ao recusar o perfeito método na demonstração da verdade[5] – aquele que consiste em definir todos os termos e demonstrar todas as proposições – por levar os homens a uma

---

[1] Pascal inicia o texto dizendo que, no estudo da verdade, há de se ter três objetivos: primeiro, descobrir a verdade; segundo, demonstrá-la; e enfim, por terceiro, discerni-la do falso. Porém, mais à frente, adverte que não tratará do primeiro e se focará no segundo. O terceiro não será objeto direto de investigação, visto que está, em certa medida, intrínseco ao segundo, "pois se conhecemos o método de provar a verdade [segundo objetivo], teremos ao mesmo tempo o de discerni-la [terceiro]. *Do espírito geométrico* PASCAL, B. 1963. p. 348

[2] LEBRUN, Gérald. *Blaise Pascal*: voltas desvios e reviravoltas. Editora Brasiliense: São Paulo, 1983. p 10.

[3] *Vida do Senhor Pascal*. PASCAL, B. 1963. p. 24.

[4] SELLIER, Philippe. *Pensées, opuscules et lettres* de Pascal. Paris: Classiques Jaunes, 2011. p. 675. (Littératures francofones).

[5] Escreve Pascal: "[...] esse verdadeiro método, que formaria as demonstrações nas mais altas excelências, se fosse possível chegar a ele, consistiria em duas coisas principais: uma, não empregar nenhum termo de que não se tivesse anteriormente explicado com clareza o sentido; outra, nunca adiantar nenhuma proposição que não se demonstrasse por verdade já conhecida. […] certamente este método seria belo, mas é absolutamente impossível". *Do espírito geométrico* PASCAL, B. 1963. p. 349.

regressão infinita sempre que se quisesse definir um termo ou demonstrar uma proposição[1], Pascal oferece em seu lugar, em *Do espírito geométrico*, o método do geômetra, o qual devemos "imitar" e fora do qual "não há demonstrações verdadeiras"[2]. Por que o método do geômetra é o mais indicado para acessar o conhecimento? O que há na geometria capaz de corrigir "os defeitos do raciocínio"?[3] Tais defeitos reduzem-se, de acordo com Jacques Chevalier, a seu desejo de tudo demonstrar. Chevalier ensina: "O discurso é o raciocínio: é esta faculdade que quer sempre demonstrar pela ordem, como da geometria, que quer sempre provar"[4]. A resposta àquela pergunta será, ao que interessa neste momento em nosso trabalho, a função da razão na filosofia pascaliana.

O método geométrico ensina que os princípios sobre os quais a razão toma seu apoio não são fornecidos por ela, pois os axiomas geométricos não são passíveis de demonstração e são de conhecimento consensual de todos. Com a geometria, observa Pascal, aprendemos que não é preciso nem possível, e mesmo desnecessário, tentar demonstrar os princípios primeiros, os elementos fundamentais, sobre os quais ela se funda, pelo fato de serem evidentes por si mesmo: "[…] levando cada vez mais adiante as pesquisas, chegamos *necessariamente* […] a princípios tão claros que não encontraríamos outros que fossem ainda mais claros para servir-lhes de prova"[5]. Laporte, ao comentar a clareza e simplicidades desses princípios, escreve: "[…] eles são os mais simples e mais claros de todos os outros que nos são dados; eles não são os mais simples e claros em absoluto"[6]. O conhecimento dos princípios não é trabalho da razão. Nisso o método geométrico corrige o erro do raciocínio, na medida em que tira da razão a hegemonia do conhecimento. Não é trabalho da razão demonstrar os princípios primeiros, tais como "o todo é maior que a parte" etc…

---

[1] Escreve Pascal: "É evidente que os primeiros termos que se gostaria de definir suporiam precedentes para servir à sua explicação, e mesmo as primeiras proposições que se gostaria de provar suporiam outras que as precedessem; e assim, é claro, que não se chegaria jamais às primeiras". *Do espírito geométrico*. PASCAL, B. 1963. p. 349.
[2] *Do espírito geométrico.* PASCAL, B. 1963. p. 358.
[3] Cf: *Do espírito geométrico.* PASCAL, B. 1963. p. 357.
[4] CHEVALIER, Jacques. *Pascal*. 1922. p. 309.
[5] *Do espírito geométrico.* PASCAL, B. 1963. p. 350.
[6] LAPORTE, Jean. *Le coeur et la raison selon Pascal*. Paris: Elzévir, 1950. p. 82.

Se a evidência dos princípios, no método geométrico, desobriga a razão a fornecer uma demonstração, o mesmo fato acontecerá com ela no tocante às definições. Pascal desautorizará a razão a fornecer uma definição às palavras primitivas. O método geométrico nos ensina mais uma vez que as definições não são do campo da razão. Com razão, assistimos ao filósofo, em *Do espírito geométrico*, delimitar ainda mais o campo de trabalho da razão em relação ao conhecimento. No *Prefácio…* Pascal lutara para estabelecer um campo próprio da razão, ao passo que, no *Do espírito geométrico*, o autor dará os limites deste campo. Embora distantes dez anos, estas duas obras, de algum modo, acabam se completando.

Sabemos que Pascal já recusou o método ideal, sendo que uma das razões desta atitude é o fato de ele não acreditar na possibilidade de definição essencial. Sendo assim, sua opção será pelas definições nominais, as quais ele compreende como: "imposições de nomes às coisas designadas com clareza em termos perfeitamente conhecidos"[1]. As definições nominais exprimem num só termo "aquilo que poderia ser dito por muitos outros"[2]. Dois créditos devem ser dados a elas: primeiro, esclarecem as coisas; segundo, abreviam o discurso, pois exprimem numa só expressão a definição de alguma coisa, definição que poderia às vezes ser mais complexa, às vezes extremamente longa.

Aquilo que já acontece com os princípios primeiros, vale dizer, a exclusão da razão em seu conhecimento, também se passará com as palavras primitivas: "levando cada vez mais adiante as pesquisas, chegamos *necessariamente* às palavras primitivas que já não mais poderiam ser definidas"[3]. O método ideal na definição destes termos primitivos levaria novamente a uma regressão ao infinito, já que "é evidente que os termos primeiros que gostaríamos de definir suporiam precedentes para lhes servir de explicação". Quanto a isso, a razão igualmente não tem função. Ao tentar definir os termos, cairia num discurso circular pelo qual usaria o termo a definir na definição[4]. Pascal escreve: "[…] eu sei que há aqueles

---

[1] *Do espírito geométrico.* PASCAL, B. 1963. p. 349.
[2] *Do espírito geométrico.* PASCAL, B. 1963. p. 349.
[3] *Do espírito geométrico.* PASCAL, B. 1963. p. 350.
[4] Este argumento reaparecerá em L.199/B.72 "Todas as ciências são infinitas na extensão de suas pesquisas, pois quem duvida de que a geometria, por exemplo, tem uma infinidade de infinidades de proposições a expor. Elas são também infinitas na multidão e na delicadeza de seus princípios, pois

que definem a luz da seguinte forma: a luz é um movimento luminar de corpos luminosos; como se pudéssemos entender a palavra luminar e luminoso sem a palavra luz”[1]. A crítica é cabível também àqueles que empenharam o seu discurso em tentar definir a palavra *ser*, pois eles jamais conseguiriam sem usar o definido na definição. “Não podemos definir sem cair neste absurdo: pois não podemos definir uma palavra sem começar por esta, *'é'*, seja expressa ou subentendida. Portanto, para definir o *ser* é necessário começar por *é*, e assim empregar a palavra a ser definida na definição”[2]. A geometria “pressupõe, portanto, que se saiba qual é a coisa que se entende por estas palavras: movimento, número, espaço; e, sem se deter em defini-las inutilmente, penetra em sua natureza e descobre suas maravilhosas propriedades”[3].

Estas duas considerações, no tocante aos primeiros princípios e às palavras primitivas, levam-nos a deduzir que a superioridade da geometria sobre todas as outras ciências está ligada a este paradoxo: a sua falta de demonstrar e definir constitui propriamente a sua perfeição. Pascal escreve “que a ausência de definição é, antes, mais uma perfeição do que uma falta, porque não advém de sua obscuridade, mas, ao contrário, de sua extrema evidência, que é tal que, ainda que não tenha a convicção das demonstrações, tem toda a certeza delas”[4].

Pascal é caudatário do método geométrico, porque, o vê superior a todos os outros. Além disso, vê neste método duas qualidades que não são encontradas em nenhuma outra forma de conduzir a mente no processo de conhecimento: primeiro o método geométrico se faz a partir de um “espírito de nitidez”[5], por oposição às complicações da escolástica medieval, ainda em uso nos ensinamentos dos filósofos e teólogos do século XVII. À clareza, Pascal acrescenta a simplicidade do método: “Não tenho dúvida, portanto, de que essas regras, sendo as verdadeiras, devem ser simples, sem artifícios, naturais, como são. Não são *barbara* e *baralipton* que formam o raciocínio. Não é preciso guindar o espírito. As maneiras

---

quem não vê que aqueles que são propostos como os últimos não se mantêm por si mesmos, mas estão apoiados em outros que, tendo outros como apoio, nunca admitem o último”.

[1] *Do espírito geométrico.* PASCAL, B. 1963. p. 350.

[2] *Do espírito geométrico.* PASCAL, B. 1963. p. 349.

[3] *Do espírito geométrico.* PASCAL, B. 1963. p. 351.

[4] *Do espírito geométrico.* PASCAL, B. 1963. P. 350.

[5] *Do espírito geométrico.* PASCAL, B. 1963. p. 351.

difíceis e penosas o enchem de uma tola presunção por uma elevação estranha e por uma afetação vã e ridícula em lugar de uma nutrição sólida e vigorosa”[1]. Claro e simples, Pascal, elogiando a geometria, escreve: “Somente ela [a geometria] conhece as verdadeiras regras do raciocínio”.

No *Prefácio…*, Pascal desenha uma razão quase redentora, na medida em que ela era condição necessária (não suficiente, pois os sentidos estão aliados a ela) ao progresso da humanidade e ao descobrimento das verdades ocultas da natureza. De algum modo, poderíamos dizer que o *Prefácio…* é um texto quase apologético à razão e seu uso nas ciências. No *Do espírito geométrico*, sem embargo, a razão é relativizada na medida em que o método geométrico não se centra na razão, mas no conceito fundamental da nossa tese, sob o título de *luz natural.* Nesta pequena análise, passamos ao largo desse conceito, pois voltaremos a ele com mais atenção no capítulo conclusivo. No opúsculo, embora não seja uma crítica direta à razão, Pascal condiciona o seu poder na ciência a outra instância que apreende os princípios primeiros e compreende os termos primitivos. Nada disso havia aparecido explicitamente no *Prefácio….* A razão é apresentada, em 1658, com um alcance menor e, neste sentido, mais limitada do que vemos nos textos anteriores a 1647. Esses limites que começam a ser esboçados em *Do espírito geométrico* ganham contornos claros nos *Pensées.*

4.2.3 A razão nos Pensées

Esses limites da razão esboçados no opúsculo não tornam, em absoluto, Pascal um opositor a ela. Já discutimos no terceiro capítulo desta tese o fato de não ser absolutamente correto ler Pascal como um irracionalista. Certamente, nosso autor é um crítico da forma pela qual alguns de seus contemporâneos, sobretudo de inspiração cartesiana, entenderam a razão: como uma potência ilimitada e sem mácula. Ao contrário desta acepção, Pascal vê a razão com certas restrições. Com efeito, escreve Pondé, em *Do pensamento no deserto*: “Pascal é,

[1] *Do espírito geométrico.* PASCAL, B. 1963. p. 351.

antes de tudo, um filósofo crítico dessa faculdade desgraçada, a razão infeliz”[1]. Em muitos trechos de seus escritos e, em especial, nos *Pensées,* Pascal atribui à razão certo potencial que torna qualquer leitura que o chame de irracionalista, senão inválida, ao menos bastante problemática.

Nos *Pensées,* a respeito deste potencial da razão, nós o vemos por vezes se filiar à tradição que defende a razão como uma faculdade pela qual se pode ter o domínio de si. Pascal atribui à razão incumbência de dirigir as paixões.

No século XVII, muito por conta do texto *As paixões da alma* (1649) de Descartes, as paixões eram compreendidas como percepções da alma[2] e dividiam-se em três tipos: as sensoriais externas, (Cf: *As paixões da alma* art. 23), as sensoriais internas (Cf: *As paixões da alma* art. 24) e as percepções que atribuímos à própria alma, “sentimentos de alegria, raiva e outros do gênero” (*As paixões da alma* art. 25)[3]. Naturalmente é este terceiro tipo que constitui, ao longo dos séculos XVII e XVIII[4], o entendimento mesmo de paixão, ou nas palavras de Descartes, “paixão no sentido estrito”, temática que constituirá seu tratado sobre elas.

No interior dos *Pensées,* o conceito de paixões não será muito diferente. Pascal assume o terceiro sentido definido por Descartes e condicionará a virtude ao domínio das paixões: “[…] suas paixões dominadas são virtudes; a avareza, o ciúme, a cólera, […] são tão virtudes quanto a clemência, a piedade, a constância que são também paixões” L.603/B.502. Sem controle, as paixões não passam de vício. A virtude reside no domínio das paixões.

A tarefa de dominá-las é da razão, que não pode sucumbir a elas, cuja manifestação se dá pelo prazer. No fragmento L.795/B.160, Pascal pergunta: “De onde vem então ser glorioso

---

[1] PONDE, Luiz Felipe. *Op. Cit*. 2009. p. 55.

[2] “Designo – escreve Descartes – como as suas ações [da alma] todas as nossas volições, pois sentimos que vêm diretamente de nossa alma, e parecem depender somente dela. Por outro lado, em um sentido geral, podem ser ditas ‘paixões’ as várias percepções ou espécies de conhecimento presentes em nós, pois, amiúde, não é nossa alma que as faz ser como são, e a alma sempre as recebe das coisas que são por elas representadas” (*As paixões da alma*, art. 17).

[3] DESCARTES, Rene. *As paixões da alma*; trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

[4] LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico de Filosofia*. 1996. p. 781-782.

para a razão sucumbir sob o esforço da dor e vergonhoso sucumbir sob esforço do prazer? ”. A razão se opõe ao prazer e, em certa medida, como guia do homem, deve não sucumbir a ele. Assim, parece evidente, a partir destes fragmentos, que é de incumbência da razão o domínio dos prazeres e assim, em última análise, é por meio dela que se alcança a virtude, entendida neste contexto como domínio de si. Completa Pascal no mesmo fragmento

> É que não é a dor que nos tenta e nos atrai [por essa razão não é vergonhoso sucumbir à dor]; somos nós mesmos que voluntariamente a escolhemos e queremos fazê-la dominar sobre nós, de modo que somos senhores dela, e nisso é o homem que sucumbe a si mesmo. Mas no prazer é o homem que sucumbe ao prazer. Ora, só o domínio e o mando é que fazem a glória, e só a servidão faz a vergonha L.795/B.160.

Ser mestre das suas paixões, próprio de um ser racional, é a marca do homem, “é preciso servir-se delas [das paixões] como de escravos e, deixando-lhes o seu alimento, impedir que a alma tome dele. Porque quando as paixões são as donas, são vícios, e então elas são à alma o seu alimento, e a alma se nutre dela e se envenena” L.602/B.502.

A função da razão é pôr, o quanto possível, freio aos desejos desenfreados:

> […] quisera, pois, levar o homem a desejar encontrá-la [a verdade], a estar pronto e desembraçado das paixões, para segui-la onde a encontrar, sabendo quanto o seu conhecimento ficou obscurecido pelas paixões; bem quisera que ele odiasse em si a concupiscência que o determina por si mesma, a fim de que ela não o cegasse ao fazer ele suas escolhas e não o detivesse quando tivesse escolhido L.119/B423.

Ocorre que Pascal não é um cartesiano. Embora reconheça essa incumbência da razão em pôr freio às paixões e, no limite, faça uma associação entre razão e virtude, o filósofo reconhece, contudo, que o domínio das paixões pela razão está mais no plano ideal do que real. No homem concreto, decaído, razão e paixão estão numa guerra, cuja vitória não se anuncia nem para primeira, quanto menos para a segunda. Essa situação, em certa medida dramática, é apresenta por Pascal no fragmento L.410/B.413, quando escreve:

> […] essa guerra da razão contra as paixões […] uns quiseram renunciar às paixões e tornar-se deuses, outros quiseram renunciar à razão e tornar-se animais brutos […] mas não puderam, nem uns nem

> outros, e a razão sempre permanece a acusar a baixeza e a injustiça das paixões e a perturbar o repouso daqueles que a elas se abandonam. E as paixões estão sempre vívidas naqueles que a ela querem renunciar.

Pela impossibilidade de se estabelecer o domínio pleno tanto da razão quando das paixões, desenha-se em Pascal uma filosofia da medida, do equilíbrio, que se deixa ver no fragmento L.518/B.378:

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

Paixão e razão se opõem por serem extremidades. A humanidade não se reconhece na primeira, tanto menos na segunda, todavia é preciso encontrar um justo meio entre ambas extremidades. O equilíbrio entre razão e paixão, em certa medida, constitui o que é o homem e o que o torna grande. Ainda que Pascal reconheça a necessidade de controlar as paixões, defende, de outra parte, que o domínio total delas tira o homem da humanidade, tanto quanto o abandonar-se nelas. A justiça não está, pelo que se vê, nem na extrema altura, nem na extrema baixeza, não porque seja alto ou baixo, mas porque são extremos.

A partir deste momento, começamos a desenhar as críticas que nosso filósofo dirige à razão. Vimos que Pascal recusa a opção de reduzir a realidade humana à razão. Abandoná-la, contudo, é cair noutro extremo, opção também não feita pelo nosso autor. Assim, onde é o lugar da razão?

O espírito de geometria e o de finura são complementares, pois se os finos forem geômetras terão um espírito justo e não poderão raciocinar mal, erro no qual incorrem, eventualmente; se os geômetras forem finos, não se perderam nas coisas da vida. Os espíritos

de finos fornecem a boa vista aos geômetras; estes, a atenção necessária àqueles para descerem até os pormenores e contemplarem a clareza extrema dos princípios da geometria. A razão, "[…] às vezes se reduz ao espírito geométrico, outras vezes ela se estende também ao espírito de finura".[1]

A razão humana alcançaria a plenitude de suas capacidades na aliança entre o espírito geométrico e o fino, porque atuaria em concordância com o coração tanto no campo científico, quanto no social[2.] Ora, é incomum, todavia, essa aliança, com efeito, observa Pascal que: "[…] é raro que os geômetras sejam finos e que os finos sejam geômetras" L. 512/B.1. A razão está longe de sua plenitude. Em toda parte, o que encontramos, escreve Pascal, são "espíritos falsos" que "nunca são finos nem geômetras" (Idem)

Se a razão não se encontra em sua plenitude, é preciso ter atenção em seus desvios. Mesmo diante de princípios claros, como os da geometria, há momentos nos quais o trabalho da razão falha. Escreve Pascal: "[…] 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" L.821/B.252. De uma forma geral, todos os raciocínios são laboriosos, pois passam por inúmeros princípios. A forma com a qual a razão age, eventualmente, pode levar ao descaminho. Longe de ser uma faculdade na qual o homem

---

[1] MALVY, Antoine. S. J. *Pascal et le problème de la croyance*. Paris: *Revue des Sciences Religieuses.* 1923. Année 1925 Vol 5 N° 3. p. 18.

[2] Mais à frente, voltaremos com maior atenção a essa discussão sobre os espíritos de geometria e o de finura. Por ora, é importante fazer um aporte a essa frase com a intenção de dirimir quaisquer dúvidas. De acordo com Brunschvicg, no fragmento L.512/B.1, cuja temática é sobre espírito de finura e o de geometria, Pascal distingue dois tipos de espíritos. (cf: BRUNSCHVICG, Léon. *Le génie de Pascal*. Paris: Librairie Hachette, 1924. p. 47). Espírito, neste fragmento, é entendido mais em um sentido de força ou de poder do que como alguma faculdade específica. Essa força é raramente encontrada em uma mesma pessoa. O que Pascal ressaltará neste fragmento, segundo Brunschvicg, é uma forma de inteligência própria às coisas da vida (espírito de finura) e outra, à inteligência matemática (espírito de geometria). Um espírito não exclui o outro. Tanto num quanto no outro estão presentes razão e coração. Nos dois espíritos, o fundamento da certeza é o coração. Logo, na medida em que o sentimento (coração) intervém tanto na geometria quanto na finura, não se deve assimilar 'espírito geométrico' à razão e o 'espírito de finura' ao coração. É preciso ter em mente, como sugere esta última frase, que Pascal não nega inteiramente o uso do raciocínio nas coisas finas; diz ele que devemos julgar em "conformidade com este sentimento, sem o mais das vezes demonstrá-lo" L.512/B.1. Podemos, então, demonstrá-los algumas vezes, em alguma medida. É fato que a razão não é negada no espírito de finura tanto quanto o coração não é negado no espírito geométrico.

possa se fiar, visto a toda hora ter o pesadelo de ela adormecer ou se extraviar, a razão carrega outras limitações.

Sabemos assim que razão não é digna de confiança, porque "é preciso pôr a fé nos sentimentos, caso contrário [se a colocarmos somente na razão], ela será sempre vacilante" L.821/B.252. Essa razão vacilante se rende, em parte, ao poder da imaginação. Pascal não está a falar, em L.44/B.82, dos loucos, mas dos homens mais sensatos. É evidente que, nos loucos, a razão está condenada à imaginação. Porém, não menos está nos homens cordatos: "[…] é entre eles que a imaginação assume o grande direito de persuadir os homens" L.44/B.82. Tomado o homem pelos encantos e força da imaginação, a razão tem menos força de persuadi-lo do que essa parte dominante, mestra do erro e da falsidade: "[…] por mais que a razão grite, não consegue dar o devido valor às coisas" L.44/B.82. Agindo de modo abstrato e austero, ela não consegue reconhecer um valor moral que não tenha implicações práticas. Por isso, honestidade, honra, bondade, etc… não estão no seu campo de atuação. Aqueles, os valores morais, são mais próximos e compreensíveis à vaidade, como falamos no terceiro capítulo. Se os valores morais não estão no campo da razão e por isso ela não os entendes, estes valores sociais, por tocarem o reino da vaidade, são mais próprios das seduções da imaginação e do amor próprio do que da razão.

O costume e a imaginação são, em disputa com a razão, mais fortes do que ela. Os dois primeiros, além disso, tocam a razão e a tornam suspeita. A razão, perturbada pelo costume e pela imaginação, não consegue distinguir a fantasia do sentimento (cf. L.530/B.274.). A primeira, a fantasia, fruto das potências enganadoras, o segundo, o sentimento, é próprio do coração (veremos com mais atenção esta característica no capítulo conclusivo). Para operar esta distinção, seria necessária uma regra. A razão não a tem, e tanto menos pode ser o fiel da balança, visto que ela se revela "flexível a todos os sentidos" L.530/B.274.

As desventuras da razão não terminam por aqui. À sua hesitação, ao seu jugo à imaginação e ao costume, soma-se o fato de ela ser frequentemente traída pela linguagem, ao usar os termos gerais. Seja, por exemplo, o conselho dos moralistas: "seguir a natureza", eis aí

tudo encerrado numa palavra. Ocorre que epicuristas e estoicos entendem de modo diverso a palavra natureza, “logo que se abre esse preceito, que contém todos os outros, eles saem fora na primeira confusão que quereis evitar” L683/B.20. O que parece simples converte-se num transtorno e cai-se num mar de confusão.

Se estas considerações gerais relevam as limitações das capacidades racionais do homem, sua consideração no campo do conhecimento não a regenerará. As ciências, portanto, não parecem ser um dos campos mais auspiciosos à razão.

Nas ciências, o método geométrico, que vimos há pouco, é para Pascal não apenas um dos métodos possíveis, mas o único a ser considerado. Paradoxalmente, contudo, a geometria funda suas demonstrações sobre o indemonstrável, visto que a apreensão dos primeiros princípios e, igualmente, dos termos primitivos resulta de uma intuição que não é racional: no opúsculo *Do espírito geométrico* este trabalho de intuição está a cargo da luz natural[1], nos *Pensées*, o termo usado será o coração[2]. Levando em consideração esse paradoxo (fundamentos indemonstráveis, porém seguros), como então pode o método do geômetra ser superior aos outros métodos?

O método do geômetra poderia ser superior caso se assumisse que o demonstrável (conhecimentos da razão) e o indemonstrável (conhecimentos do coração) não estão em oposição, mas em complemento. Os conhecimentos indemonstráveis e, por isso incompreensíveis à razão, não são obrigatoriamente menos certos do que os demonstráveis e, por consequência, compreensíveis. Se assim não fosse, teríamos de pôr sob a dúvida o conceito de infinito, mas é fato “que existe um infinito e ignoramos a sua natureza, como sabemos que é falso dizer que os números são finitos. É verdade então que existe um infinito em número, mas não sabemos o que ele é” L.418/B.233.

Em *Do espírito geométrico* e notadamente no fragmento L.418/B.233, Pascal, de algum modo, desvincula certeza e demonstração racional. Ou, dito de outro modo, o

[1] “a própria natureza - escreve Pascal - nos deu uma inteligência muito nítida para isso [para aquilo que não é a seara da razão]” *Do espírito geométrico.* PASCAL, B. 1963. p. 349, para percebermos a extrema clareza natural dos princípios.

[2] “o coração sente que há três dimensões no espaço e que os números são infinitos”. L.110/B.282.

incompreensível não precisa ser descartado pela nossa falta de compreensão racional, até porque "tudo o que é incompreensível não deixa de ser. O número infinito, um espaço infinito igual ao finito" L.149/B.430. Se não se aceitasse essa verdade – de que a razão não detém o monopólio do conhecimento – a geometria e a física se tornariam inválidas, uma vez que na primeira, tanto quanto na segunda, Pascal encontra a razão lidando com aquilo que a ultrapassa. O físico, muito embora possa demonstrar, pela experiência e pelo raciocínio, que na parte superior do barômetro há o vácuo[1], nada pode saber a respeito de sua natureza. Encontra o vácuo, contudo não pode dizer o que ele é. Dos paradoxos da geometria e da física, Pascal tira três importantes lições a respeito da razão:

Primeira, é forçoso reconhecer que não existe apenas um modo de conhecimento válido. Ao raciocínio científico – a razão instrumental – deve-se somar os conhecimentos da luz natural, do coração. É preciso que a razão trabalhe com os dados do coração. A despeito de sabermos que " é raro que os geômetras sejam finos e que os finos sejam geômetra" L.512/B.1, é preciso que estes dois espíritos se unam. A união entre esses dois espíritos, vale dizer, se dá respeitando as ordens de cada um. Essas duas ordens não podem ser confundidas: "[…] não prova que se deve ser amado, expondo por ordem as causas do amor; isso seria ridículo" L.298/B.283. A união, assim, é de ordem cooperativa.

A segunda lição é que o estudo dos fenômenos físicos (a física) e o dos números e do espaço (a geometria) não poderiam levar os homens a conhecer-se e, tanto menos, a obter uma sabedoria de vida que lhes permita conduzir suas vidas: "as ciências das coisas exteriores não me consolará da ignorância da moral no momento de aflição, mas a ciência dos costumes me consolará sempre da ignorância das ciências exteriores" L.23/B.67. Em outras palavras, aquilo que a razão pode no campo da ciência não é transponível ao campo político e social.

Por fim, em terceiro lugar, a geometria ensina que o saber científico não é uma revelação religiosa. Com efeito, "Ainda que um homem estivesse persuadido de que as proporções dos números são verdades imateriais, eternas e dependem de uma primeira

[1] Em *Expériences nouvelles touchant le vide*, Pascal apresenta uma série de oito experiências, pelas quais acredita demonstrar com clareza a possível existência do vácuo. Cf: PASCAL, B. 1963, p. 195-199.

verdade na qual subsistem, e a que chamamos Deus, eu não acharia que ele estaria mais adiantado na salvação" L.449/B.556. Pelas matemáticas (ordem do espírito) não se chega à fé, ordem da caridade. Há entre elas uma distância infinitamente infinita. A geometria, assim, não é uma revelação religiosa e não é por ela que se deve buscar a Deus. A fé consiste em querer unir-se a Deus pelo amor, e não pelo conhecimento que dele se possa ter. A geometria ensina que amar e conhecer são ações distintas, "que há uma longa distância entre conhecer a Deus e amá-lo" L.377/B.280.

Ao considerar os limites da geometria, muito embora ela seja superior aos outros métodos, no fim de sua vida, Pascal escrevendo a Fermat, em 10 de agosto de 1660, reconhece:

> […] para vos falar francamente sobre a geometria, já a vi como o mais alto exercício do espírito, porém ao mesmo tempo, a reconheci como tão inútil que fiz pouca diferença entre um homem que é geômetra e um hábil artesão. Assim, eu a chamo de mais bela profissão do mundo, mas enfim não é senão uma profissão, e digo frequentemente que ela é boa para fazer os ensaios, porém não para empregar nossa força[1].

Sem prejuízo de sentido, poderíamos reler esta passagem trocando o termo geometria por razão. A razão já foi vista por Pascal como o mais alto exercício do espírito. Isso tanto aparece em alguns *Pensées*, como no *Prefácio…* Além disso, é verdade que suas obras científicas se valeram do bom uso deste instrumento. Gradualmente, Pascal percebeu que a razão não passaria de um instrumento do qual o homem se valeria na busca das verdades ocultas da natureza, tal qual um artesão hábil usa seu formão no entalhe da madeira. Se a razão tem alguma utilidade é o de ser ferramenta na busca das verdades que estão sob sua ordem. Fora disso, ela é inútil.

A razão filosófica não se encontra em menor dificuldade do que a científica. Os filósofos jamais conseguiram, acredita Pascal, esclarecer os homens sobre quaisquer coisas realmente importantes, nem sobre o soberano bem e menos ainda sobre a existência da alma. Em relação ao primeiro, há uma miscelânea de opiniões:

---

[1] Carta à Fermat, 10 de agosto de 1660. PASCAL, B. 1963. p. 282.

> […] um diz que o soberano bem está na virtude, outro o coloca na volúpia, outro em seguir a natureza, outro na verdade, outro na ignorância total, outro na indolência, outro em resistir às aparências, outro em não admirar nada, e os bravos pirrônicos, na dúvida e suspensão perpétua. Os outros, mais sábios, que não se pode achá-lo, nem mesmo por desejo. Estamos bem arranjados L.76/B.73.

Os filósofos nos fazem perdermo-nos no meio do labirinto de opiniões, revelando, antes de tudo, a pulverização da razão, ao oposto de sua universalidade. As visões conflitantes são sinais de que a razão, não tendo ponto de unidade, não consegue dar uma visão organizada do mundo e do homem. Sem ponto central, mas capilarizada, ela é incapaz de falar sobre a alma. "Será a alma um assunto demasiado nobre para as suas fracas luzes?", pergunta Pascal L.76/B.73. A pulverização das opiniões ocorre devido aos diversos ângulos e as diversas paixões, a partir das quais seus filósofos olharam para o homem e para o mundo. A razão, não tendo um critério universal, julgou a partir de onde se encontrava. Resultado: produziu-se uma confusão de considerações irredutíveis a um termo comum a todas. Por isso, 'estamos bem arranjados!', ironiza Pascsal.

Os filósofos não souberam nem mesmo qual é o verdadeiro bem nem qual é o estado do homem. E por isso eles não puderam encontrar o remédio para todos os males, visto não o conhecerem: "Os filósofos vô-lo prometeram e não puderam fazê-lo", L.149/B.430; veja o caso, lembra Pascal, leitor da *Apologie de Raymond Sebond*, de Montaigne: "Duzentos e oitenta variedades de soberano bem em Montaigne" L.480/B.74.

A diversidade das opiniões acerca de um mesmo assunto, a insolúvel miscelânea de pensamento, devem-se ao fato de a filosofia ser obra da razão. Lembremos que ela não pode sobrepor-se às paixões, de modo que as doutrinas filosóficas, em grande parte, emanam das paixões humanas: "As três concupiscências fizeram as três seitas e os filósofos não fizeram mais do que seguir uma das três concupiscências" L.145/B.461. Por isso, "tudo que está no mundo é concupiscência da carne ou concupiscência dos olhos ou orgulho da vida. *Libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi*" L.545/B458. Olhemos, ao que importa a nossa tese, para as duas primeiras concupiscências.

A *libido sentiendi*, que procura prazer nos sentidos, fez os epicuristas e, em certa medida, os pirrônicos. Considerando que a natureza estava irreparável, o ceticismo convergiu à preguiça. De fato, eles conhecem a debilidade da natureza humana, mas, sem conhecimento da sua dignidade, os juízos que fazem dela são os piores. Resultado: abandonam-se por covardia, diz Pascal, à *paresse*, preguiça.

A *libido sciendi*, que deseja tudo saber e tudo compreender, fez os estoicos e dogmáticos. Do lado oposto ao dos céticos no que se refere ao conhecimento, os dogmáticos acreditavam que a natureza humana fosse incorrupta. Lisonjeando-se desta alma imaculada, não puderam deixar de cair na soberba.

Tudo o que disseram, sejam os céticos sejam os dogmáticos, é parcialmente verdade, porque consideraram partes do homem, mas também é parcialmente falso. Além disso, suas filosofias incorrem nos dois piores vícios, que são fontes dos outros: o orgulho e a preguiça. Assevera Pascal:

> Sem esses divinos conhecimentos, que puderam fazer os homens senão elevar-se no sentimento interior que lhes resta de sua grandeza passada ou se abater à vista de sua fraqueza presente? Porque, não vendo a verdade por inteiro, não puderam chegar a uma virtude perfeita, considerando uns a natureza como incorrupta, outros como irreparável, não puderam escapar quer do orgulho quer da preguiça que são as duas fontes de todos os vícios, visto que só podem ou abandonar-se a eles por covardia ou deles sair pelo orgulho. Porque se conhecem a excelência do homem, ignoram a sua corrupção, de maneira que evitavam a preguiça, mas se perdiam na soberba, e se reconhecem a debilidade da natureza, ignoram a sua dignidade, de maneira que podiam evitar a vaidade, mas o faziam precipitando-se no desespero.
> Daí provêm as diversas seitas dos estoicos e dos epicuristas, dos dogmáticos e dos acadêmicos etc… L.208/B.435.

Assim, as duas maiores seitas filosóficas, céticos e dogmáticos, repousam sobre duas paixões: desejo de prazer e de saber. A razão, no interior destas correntes filosóficas, é tomada de sequestro pela concupiscência, de tal sorte que, vendada uma parte do seu olhar, ela vê parcialmente a realidade e produz, por essa feita, conhecimentos imprecisos. Não

estamos na filosofia, acredita Pascal, muito mais protegidos das deficiências da razão do que no campo das ciências. Em ambos os locais, a razão deve ser vista sempre com ressalvas.

A incapacidade da razão humana em explicar aquelas coisas que estão ao nosso alcance, as coisas naturais, é um presságio da sua incapacidade no domínio das coisas sobrenaturais: "o último passo da razão é reconhecer que há uma infinidade de coisas que a ultrapassam. Ela é apenas fraca se não vai até reconhecer isso. Que se as coisas naturais a ultrapassaram, que se dirá das sobrenaturais? " L.188/B.267. Este fragmento abre caminho para entender o texto clássico da aposta, quando afirma Pascal que a existência de Deus foge a toda e qualquer capacidade humana, tanto mais a da razão. A esta última, em especial, pelo fato de ela não ter relação com Deus: "Não conhecemos nem a existência [pelas capacidades humanas] nem a natureza de Deus, porque ele não tem nem extensão nem limites"; portanto, continua Pascal, "se há um Deus ele é infinitamente incompreensível, visto que, não tendo nem partes nem limites, *não tem nenhum ponto de relação conosco.* Somos, pois, incapazes de conhecer quer aquilo que ele é, quer se ele é" L.418/B.233 (grifo nosso). Os cristãos professam uma religião, portanto, que não se reduz à razão e, tanto menos, tem nela seus fundamentos exclusivos (no capítulo conclusivo voltaremos a este tema com mais acuidade). A religião não se opõe, todavia, à razão, mas a vê com certas ressalvas para o caminho da fé e da salvação, visto suas falhas em assuntos menos elevados, como os conhecimentos naturais. Pierre Magnard escreve que "fé não é razoável porque seus dados são indemonstráveis, mas porque ela é garantida por uma inteligência superior"[1]

Se este é o caso, nas coisas sobrenaturais, a razão se encontrará numa aporia, uma vez que é "incompreensível que Deus exista e incompreensível que ele não exista […] que o mundo seja criado […] que o pecado original exista e que ele não exista" L.809/B.230. Pascal estende essas aporias da razão também às coisas naturais na medida em que é igualmente incompreensível "que a alma exista como o corpo, que nós tenhamos alma" (Idem).

A razão sendo, algumas vezes, imprecisa, falha e dominada pelas paixões nos assuntos que são de sua ordem, será desastrosa naqueles que fogem a sua ordem, de modo que

[1] MAGNARD, Pierre. *Pascal*: La clé du chiffre. p. p.319.

serão dispensáveis as provas racionais da existência divina. As provas que os filósofos tentaram oferecer, via razão, são inúteis à salvação. Com efeito, Pascal recrimina aqueles que apresentam, como confirmação da existência de Deus, a harmonia da criação expressa nas obras da natureza, ou seja,

> […] dizer a eles [aqueles que indivíduos destituídos de fé e graça] que basta ver a mínima das coisas que os cercam para nelas verem a Deus de modo patente e dar-lhes como única prova desse grande e importante assunto o curso da lua e dos planetas […] é dar-lhes a ocasião de pensar que as provas da nossa religião são bem fracas[…] L.781/B.242.

Tais evidências, muito fracas, fazem apenas nascer no incrédulo o desprezo pela religião. Deus não está na natureza, na mesma medida em que não se chega a Ele por ela: "por certo que a evidência de Deus não seja assim na natureza" L.781/B.242. Também neste sentido, Pascal se opõe ao uso da física na teologia, separação já estabelecida, como tratamos atrás, no *Prefácio*….

Interditado o caminho físico (a partir do natural) para chegar a Deus (ao sobrenatural), igualmente nosso filósofo se oporá às provas metafísicas, às quais não dá mais valor do que às da física. As provas metafísicas da existência de Deus estão tão distantes do raciocínio dos homens e tão implicadas que elas impressionam pouco e, mesmo que isso servisse para alguma coisa, não serviria senão no instante em que eles veem essas demonstrações. A temática da impossibilidade de uma teologia racional em Pascal será o assunto do último item deste capítulo. Por ora, passando ao largo neste assunto, queremos ressaltar que as coisas sobrenaturais não são campo da razão, visto ela já ter dado indícios de seus limites nos assuntos de sua ordem.

4.2.4 O bom "uso da razão": submissão

A crítica que Pascal faz à razão pode deixar margem para uma leitura sobre a prescindibilidade dela em seus escritos. Dito de outra forma, a razão seria dispensável nos

terrenos filosóficos, teológicos e morais, na medida em que se estabeleceu o seu caráter, em alguns casos, impreciso e, noutros, defeituoso. Disso seria possível desdobrar a seguinte ideia: em que pese o fato de a razão ser um bom instrumento na parte que lhe cabe no método geométrico, ela pouco, ou quase nada, acrescentaria naqueles outros domínios. Contudo, em um olhar mais cauteloso, é possível desfazer essa leitura ao encontrar o verdadeiro lugar e a função própria da razão no interior do pensamento pascaliano.

O fragmento L.110/B.282 dá indícios muito claros da relevância que a razão tem nos textos de Pascal. Assim, escreve o autor dos *Pensées*:

> […] aqueles a quem Deus deu a religião por sentimento de coração são bem-aventurados e muito legitimamente persuadidos, mas àqueles que não a têm, só podemos dá-la pelo raciocínio, esperando que Deus lhas dê por um sentimento do coração, sem o que a fé não é senão humana e inútil para a salvação. L.110/B.282

A partir do fragmento, parece evidente que a religião[1] – não a fé – pode ser dada seja pelo coração, seja pelo raciocínio. Entretanto, a fé e a salvação não estão ao alcance da razão. O 'dar a religião pelo raciocínio' supõe, antes, saber os limites e possiblidades da razão. Mais uma vez, como é comum na obra pascaliana, reaparece aqui o díptico: razão e coração. Já vimos nas suas obras metodológicas, Pascal defender que a razão devesse tomar o coração como apoio para o seu exercício. Reencontramos nos *Pensées* qual o lugar está reservado à razão a partir dos horizontes do coração.

Lemos no último fragmento que a fé, a única que leva à salvação, é dada por Deus ao coração. Estudamos nas obras científicas, em especial em *Do espírito geométrico*, que a luz natural sustenta a razão em seu discurso. Sabemos que luz natural equivale ao coração, e que os conhecimentos dele são certos embora indemonstráveis. Porém, escreve Pascal que "[…] a natureza recusou-nos esse bem; deu-nos, ao contrário, só alguns poucos conhecimentos dessa ordem [do coração]; todos os outros só podem ser adquiridos pelo raciocínio" L.110/B.282. A

[1] Essa religião, alcançada pelo raciocínio, não é a verdadeira religião, da qual fala Pascal nos *Pensées*. A verdadeira Religião é dada apenas por Deus.

razão é um meio pelo qual o homem adquire conhecimento, conforme descobrimos nas linhas do *Prefácio*…. Disso nota-se que Pascal não cai em nenhum dos extremos, isto é, "excluir a razão, não considerar senão a razão" L.183/B.253. A razão tem por função adquirir conhecimento (e só pode fazê-lo com os objetos com que têm relação), sendo assim, não cabe no pensamento de Pascal, a sua exclusão. Visto só conhecer aquilo com o que ela tem relação, igualmente não cabe na filosofia pascaliana apenas admiti-la. A questão que se coloca é: como encontrar um justo meio, um ponto de equilíbrio para o uso da razão?

Uma das primeiras pistas que devemos investigar para responder a esta questão pode ser encontrada no fragmento L.170/B.268, onde lemos:

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

Dúvida e certeza, neste fragmento, são apresentadas como complementares e não como contraditórias. Não cabe certeza naqueles locais onde há dúvida: campo dos pirrônicos; não cabe dúvida onde há certeza: esse é o terreno dos dogmáticos. É preciso respeitar esses princípios. Onde não cabe nem a dúvida nem a certeza, como é o caso da existência ou não de Deus, resta a submissão: esse é campo do cristão. Por isso, Pascal encerra o mesmo fragmento com uma fórmula quase de equivalência: "Pirrônicos, geômetra, cristão: dúvida, certeza, submissão".

A ideia que surge, numa leitura ligeira, é que Pascal opta pela submissão em detrimento da dúvida e da certeza. Dito com outras palavras, o autor dos *Pensées* veria na submissão as disposições internas adequadas para receber a graça, ao passo que a dúvida ou a certeza não seriam capazes de tais inclinações. Contudo, não é uma submissão sem o concurso da razão. Não é uma sujeição irracional – ao menos não parece ser isso o que vemos no conjunto da sua obra. No fragmento L167/B.269, escreve: "Submissão e uso da razão: em que consiste o verdadeiro cristianismo". Pascal não propõe, é evidente, uma submissão cega, a

qual estaria alijada do concurso da razão. Sellier, a este respeito escreve: "Nenhuma submissão sem os mais rigorosos exames críticos"[1]. Isso implica que a atividade da razão (certeza/dúvida), sem a submissão, caminha para a manifestação de um duplo vício: o orgulho, no caso dogmático; a preguiça, no caso pirrônico. Resultado de um exame crítico, só na submissão é que se pode fazer um bom uso da razão: "[…] quem não faz assim [se submete quando se deve] não ouve a força da razão" L.170/B.268, comenta Pascal. Não obstante, nosso filósofo não elimina a dúvida ou a certeza de seu pensamento. Assim, qual é o local da dúvida e da certeza?

A dúvida pirrônica serve à religião, na medida em que ela põe sob suspeição a capacidade do homem em atingir a certeza, uma felicidade estável ou o bem soberano (cf.: L.131/B.434 e L.187/B.254). Um dos aspectos relevantes da razão é seu espírito crítico, isto é, a dúvida. É este aspecto que confere liberdade ao pensamento. A certeza, do mesmo modo, serve à religião tendo em vista que esta não pode violentar os princípios da razão, sob pena de ser absurda e ridícula (cf.: L.173/B.273). A razão estende seu império sobre as verdades a que chegamos via dedução[2].

Para Pascal, a natureza – e em particular a história – se oferece à razão como um livro a ser interpretado[3]. Sem a possibilidade de investigar os signos, ou seja, sem a possibilidade de aplicar a razão, iluminada pela fé, aos dados da realidade, "haveria muita obscuridade" L.758/B.857. Felizmente, este não é o caso, pois a verdade deixou marcas visíveis (Cf: L.758/B.857)[4]. Disso resulta a impossibilidade de o dogmatismo ser derrotado pelo

---

[1] SELLIER, Philippe. *Pascal et Saint Augustin*. Paris: A. Colin, 1970. p. 533.

[2] SELLIER, Phillipe. *Op. Cit.* 1970 p. 566. Cf. : PRIGENT, Jean. La conception pascalienne de l'ordre. In___ *Ordre, désordre, lumière.* Paris: Vrin,1952. p.190-209. (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie).

[3] Sem, contudo, isso implicar uma teologia racional, como veremos mais à frente.

[4] Embora não esteja contido de modo explícito em nosso desenvolvimento textual, a questão que subjaz aqui é o conceito pascaliano das *figuras*. Segundo Magnard, em seu *Le vocabulaire de Pascal* (p. 28-29), nosso filósofo se inscreve em longa tradição cristã que considera disponível aos homens dois livros: as Escrituras e a natureza. No primeiro caso, o espírito das Escrituras não está dado na letra, de modo que é preciso conciliar as passagens contrárias considerando aquelas que estão em discordância com o contexto por estarem em sentido figurado. Com efeito, Pascal escreve: "quando a palavra de Deus, que é verdadeira, é falsa literalmente, ela é verdadeira espiritualmente" L.272/B.687.

pirronismo, pois “temos uma ideia da verdade invencível para todo o pirronismo” L.406/B.395. Se existe um Deus, ele teria deixado “signos de sua vontade” L.158/B.236. Se a história é o local no qual esse Deus haveria imprimido pálidos vestígios de suas digitais, deveríamos, convida Pascal, ter “os profetas, os milagres” L.835/B.564 por provas da religião, visto que eles “são de tal espécie que não se pode dizer que seja fora de razão acreditar neles” L.835/B.564.

Assim, após haver duvidado onde era necessário, de ter certeza onde se deveria tê-la, a razão se encontra diante da obrigação de renunciar ao desejo de seguir sua investigação onde não é necessário. Ao não abdicar desta ambição, o homem é acometido pela enfermidade da curiosidade desmedida, adverte Pascal: “[…] a doença principal do homem é a curiosidade inquieta das coisas que não pode saber” L.744/B.18. Ao contrário do adágio cartesiano, segundo o qual a razão pode se lançar em todos os campos, para Pascal é inútil que ela se dedique aos assuntos com os quais não tem nenhuma relação, ou antes, àqueles que a ultrapassam em profundidade e infinidade. Nosso filósofo recrimina a curiosidade da razão tanto quanto o erro. Escreve ele: “é tão ruim para ele [para o homem] estar no erro quanto nessa curiosidade inútil” L.744/B.18. A inutilidade da curiosidade é dupla: em primeiro lugar, faz o homem perder seu tempo e nunca lograr êxito; em segundo lugar, sem a submissão da razão – sem renunciar à investigação daqueles temas para os quais ela não tem proporção –, o homem nunca poderá conhecer-se: “é pela submissão da razão que podemos verdadeiramente nos conhecer” L.131/B434.

A natureza, analogicamente às Escrituras, é uma cifra que deve ser interpretada para se revelar o sentido mais profundo que ela esconde à primeira vista. Deste modo, as Escrituras, a natureza e, por extensão necessária, a história carregam em si mais do que o homem pode ver em seu primeiro contato. Magnard nos oferece uma síntese muito clara, ao escrever: “A noção de figura é, pois, o operador de uma hermenêutica intelectual ou espiritual, baseada na constatação de que o sensível não emite espontaneamente a plenitude de um sentido, que ele dissimula ao mesmo tempo que o manifesta. A figura simultaneamente anuncia e vela a verdade que exprime. A hermenêutica se desdobra a partir do momento em que nos lembramos que à inteligência da razão deve se acrescentar a inteligência da fé. ” (Op. Cit. p. 28). Em L.265/B.677, Pascal explica que: “figura traz em si ausência e presença, prazer e desprazer. Cifra com duplo sentido. Um claro de onde é dito que o sentido está oculto”.

A submissão, restar claro, é a condição para se falar em forças da razão. Se assim é, se faz compreender com mais precisão em que consiste a ideia de submissão em Pascal. Analisaremos esta submissão em quatro eixos: em primeiro lugar, a razão deve submeter-se à ignorância a que chegam as grandes almas; em segundo lugar, a razão deve submeter-se à fé, que a transcende; em terceiro lugar, a razão deve submeter-se aos dados do coração, que lhe fornece a base de ação; em quarto lugar, a razão deve submeter-se ao costume, que a fará criar as disposições interiores para receber de Deus a graça. Vejamos com atenção estes eixos de análise da submissão.

Em primeiro lugar, submeter a razão é, tomando como premissa básica a ignorância natural ou alcançada, fazê-la humilde. Humildade, neste sentido, não tem conotação exclusivamente religiosa, mas se opõe à soberba, à pretensão arrogante da razão em tudo saber. A este respeito, Pondé, em *O homem insuficiente*, é bastante claro ao escrever:

> Pascal aponta a razão e suas 'agitações soberbas' como incapazes de compreender o homem, sendo a fé a única solução. Todavia, para Pascal não se trata de desqualificar a razão de forma total, mas apenas de situar a capacidade humana em um ponto no qual nem a ignorância, nem o saber são radicalmente inexistentes: insuficiência das duas posições no que se refere a descrever a condição humana […] o homem não está aquém da razão, mas além, por ser irredutível à razão natural. A insuficiência primariamente – em sua raiz conceitual – não é sinônimo de inferioridade, mas de transcendência.[1]

No fragmento L.83/B.327, no qual se discute a condição do homem em relação à ciência, Pascal escreve:

> As ciências têm duas extremidades que se tocam: a primeira é a pura ignorância natural em que se encontram todos os homens ao nascer; a outra extremidade é aquela a que chegam as grandes almas que, tendo percorrido tudo aquilo que os homens podem saber, acham que nada sabem e se encontram naquela mesma ignorância de que partiram, mas é uma ignorância sábia que se conhece. Aqueles dentre os dois que saíram da ignorância natural e não conseguiram chegar à outra,

[1] PONDE, Luiz. Felipe. *O homem insuficiente*, p. 197.

> têm alguma tintura daquela ciência arrogante e se fazem de entendidos. Esses perturbam o mundo e julgam mal a respeito de tudo.

O autor dirige este fragmento não àqueles que estão na ignorância natural, e ainda menos àqueles que, percorrendo tudo que se pode saber no campo da razão, veem-se ignorantes, mas visa àqueles que estão no meio do caminho, entre os primeiros e os segundos. Saíram da ignorância natural, mas não conhecem a atual. Estes soberbos, por não se reconhecerem, quiseram se elevar por cima daqueles que se reconhecem ignorantes. Estes, cegos a si e para a sua condição, não só perturbam o mundo, mas principalmente julgam mal todas as coisas.

À luz desta soberba razão é que se pode compreender o ocultamento de Deus. Pascal explica o método divino dizendo que: "Deus quer mais dispor a vontade do que o espírito, a clareza perfeita serviria ao espírito e prejudicaria a vontade. *Abaixar a soberba*" L.234/B.581. Por essa razão, "uma das confusões dos réprobos será ver que serão condenados por sua própria razão" L.175/B.563.

Em segundo lugar, a submissão da razão se faz com base no reconhecimento da transcendência da fé. Como houve filósofos que empenharam todas as forças da razão com a finalidade de oferecer uma prova da existência divina, igualmente houve incrédulos que empenharam, tanto quanto os fiéis, as forças da razão com a intenção de oferecer argumentos no sentido da não existência divina. Essa ambivalência da razão, em provar e reprovar quaisquer coisas, já fizera Agostinho reconhecer que a fé é dom de Deus[1]. Pascal, caudatário do bispo de Hipona, assumirá em larga medida as suas ideias, ao escrever no fragmento L.588/B.279: "A fé é um dom de Deus. Não creia que digamos que é um dom do raciocínio". Ao assumir que Deus é causa eficiente da fé – e em certo sentido, também final – Pascal

[1] Em *Enchiridion de fide, spe et caritate*, Agostinho escreve: "A fé é uma virtude sobrenatural (Ench. 1.6), um dom (Ench. 9.31) através da qual o ser humano, sob a autoridade divina, aceita livremente (Ench. 9.32) a verdade salvadora revelada por Deus em Jesus Cristo (Ench. 1.5). Verdade que vem testemunhada pela Sagrada Escritura e pela Igreja (Ench. 15.56). Crer é assentir à verdade da revelação acolhendo o mistério de Deus (Ench. 7, 20)". Os concílios de Orange e Trento assumiram essa posição agostiniana. Cf: Nosso segundo capítulo a respeito desta temática.

exclui a possibilidade de a religião ser fundada pela razão e, com isso, tira desta última a possibilidade de propiciar a salvação.

Além disso, aos olhos de Pascal, Deus, ao colocar a fé no coração e não na razão[1], o faz para "humilhar a razão, que gostaria de tudo julgar" L.110/B.282. A fé é distinta e independe da prova racional. Com efeito, é possível pessoas simples crerem sem o concurso da razão: "não vos admireis – escreve Pascal – de ver pessoas simples crerem sem raciocinar" L.380/B.284. Daí que a fé não seja o resultado de uma longa cadeia de argumento pelos quais, humanamente, se diz *sei*, mas uma inspiração divina no coração humano que o faz dizer *creio.* A fé é sobrenatural e, em certo sentido, suprarracional. A submissão da razão passa pelo seu reconhecimento de que é limitada e de que a fé a transcende.

Em terceiro lugar, submeter a razão é confessar que o coração a ultrapassa. Deus, aos olhos de Pascal, não a quis aniquilar (se o quisesse, assim já o teria feito). Mas sua vontade, ao que parece, é apenas humilhá-la, para que ela compreenda os seus limites e dentro desta compreensão também avalie sua justa força. A implicação desta ideia é que Pascal coloca a razão, no quadro mais amplo de seu pensamento, em um lugar de menor destaque do que aquele em que os filósofos, em especial os de tendência racionalista, a colocaram.

Uma vez purificada da curiosidade inútil, depois de renunciar ao desejo de tudo saber e tudo explicar, de declinar das suas pretensões de totalidade, a razão toma seu assento na ordem do conhecimento. Assento este que, a seu modo e dentro de seus limites, é indispensável, visto que a natureza deu ao homem poucos conhecimentos do coração e do instinto, "todos os outros só podem ser adquiridos pelo raciocínio" L.110/B.282.

Na ordem do conhecimento, a razão tem a quem se submeter: ao coração, "todo nosso raciocínio se reduz a ceder ao sentimento" L.530/B.274. A submissão é reconhecer que a razão trabalha a partir dos dados que lhe são fornecidos pelo coração. Isto posto, parece evidente que não há independência da razão nesta área: sem o coração, ela nada pode. Por

[1] Escreve Pascal: "Carta a indicar a inutilidade das provas. Pela máquina. A fé é diferente da prova. Uma é humana, outra é um dom de Deus […] É dessa fé que o próprio Deus coloca no coração, de que a prova é muitas vezes o instrumento […], mas essa fé está no coração e faz com que não se diga *scio*, mas *credo*" L.7/B.248.

causa disso, a razão se submete ao coração na medida em que só nele pode se apoiar e sem ele nada pode fazer: "[…] e é sobre esses conhecimentos do coração e do instinto que é necessário que a razão se apoie e fundamente todo o seu discurso" L.110/B.282. Fundada no coração e sem nunca dele se desvincular, a razão é o meio pelo qual o homem pode compor o arcabouço de seu conhecimento e avançar cada vez mais pelo raciocínio, chegando àqueles conhecimentos que não foram dados ao coração.

Em quatro lugar, a razão deve reconhecer que o hábito a ultrapassa. Somos persuadidos não pela capacidade de a razão demonstrar sejam quais forem as verdades: "Somos autômatos – diz Pascal – tanto quanto espíritos. E daí decorre que o instrumento pelo qual se faz a persuasão não é a demonstração apenas. Quão pouca coisa há demonstrada? " L.821/B.252; ou a quantas verdades a razão já chegou? Pascal poderia responder: a poucas, nossa persuasão não se faz, necessariamente, por ela! O costume cria no homem as persuasões mais fortes: "[…] 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" L.821/B.252. No campo da persuasão, a razão não tem domínio, "quem demonstrou que amanhã será dia e que morreremos? […] é, portanto, o costume que nos persuade dessas coisas […]" L.821/B.252.

A razão é chamada a resignar-se diante da ignorância, da fé, do coração e do hábito. À luz disso, Pascal a convida a bestificar-se. Reconhecendo a possível polêmica deste convite, Etienne Gilson, num artigo publicado na *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* em 1923, convida-nos a entendê-lo melhor. Escreve ele em *Les idees et les lettres:*

> O convite de Pascal é chocante, por isso é preciso ser entendido. O que significa justamente se bestificar [*abêtissement*] no domínio de Pascal? Não pode significar senão o reforço da besta em detrimento ao anjo. Pascal quer, sem cessar, nos dizer que o ato de fé supõe uma certa subordinação do princípio pensante, que está em nós, ao princípio *animalis*, que igualmente se encontra em nós […] dizer que além de anjos, há em nós uma besta, é dizer que há em nós uma máquina, um autômato […] as provas pela máquina são semelhantes à

> bestificação […] fixar a instabilidade da razão sob o automatismo do costume, é sujeitar a besta, ou como diz Pascal, é se bestificar[1].

Compreendamos com mais calma este convite de Pascal, ajudados pela maneira como nos orientou Gilson. O costume, dito em palavras simples, consiste na manifestação externa de práticas ou mesmo de ritos. Essas práticas externas podem ser levadas a cabo sem quaisquer disposições do interior. Esta desvinculação – e não prescindibilidade – entre o interior e o exterior é signo da distinção entre aquilo que o autor dos *Pensées* chama de *lettre* em oposição ao *esprit.* Lemos em L.219/B.251:

> As outras religiões, como as pagãs, são mais populares, porque estão no exterior, mas não são para as pessoas hábeis. Uma religião puramente intelectual seria mais proporcionada às pessoas hábeis, mas não serviria para o povo. Só a religião cristã é proporcionada a todos, sendo mesclada de exterior e de interior. Ela eleva o povo ao interior e abaixa os soberbos ao exterior, e não é perfeita sem as duas coisas, pois é preciso que o povo entenda o espírito da letra e que os hábeis submetam o seu espírito à letra.

O apelo que Pascal faz é que o soberbo se submeta ao exterior, aos ritos e costumes, ao ponto de sujeitar seu espírito à letra, ainda que não tenha as disposições internas para tal. O povo já se submete à letra e, por esse motivo, não cai no orgulho. A razão, se não compreende a sua fraqueza diante do costume que a ultrapassa, estará condenada a ser refém do orgulho. A submissão aos ritos ou o rebaixamento aos atos exteriores não conseguem de Deus a fé, mas não o fazer é reafirmar o pedantismo da razão. A submissão da razão às criaturas sedimenta o caminho para redimi-la de sua não submissão a Deus, como no caso adâmico. Escreve Pascal em L.944/B.250:

> É preciso que o exterior esteja unido ao interior para obter de Deus; isto é, é preciso pôr-se de joelhos, rezar com os lábios etc… a fim de que o homem orgulhoso que não quis se submeter a Deus esteja agora submetido à criação. Esperar desse exterior o socorro é ser supersticioso; não querer juntá-lo ao interior é ser soberbo.

---

[1] GILSON, Etienne. *Les idees et les lLettres.* Revue d'histoire et de philosophie religieuses. Paris: Vrin, 1923. p. 269.

Pascal, desta feita, propõe ao incrédulo imitar o devoto: “aprendei daqueles [...] que estiveram atados como vós... Foi fazendo tudo como se acreditassem, tomando água benta, mandando dizer missas etc… Naturalmente mesmo isso vos fará acreditar e vos deixará abestalhado” L.418/B.233. É forçoso perceber que Pascal não diz: ‘isso vos bestializará e, por isso, vos fará crer’. Se assim o tivesse dito, estaria a afirmar que a fé depende da bestificação. Não é deste modo que está posto no fragmento. A origem da fé é a graça divina. A condição necessária, não suficiente, para a segunda é uma disposição toda especial da vontade, do coração e da razão.

Tomando por base os dicionários de Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, e o *Dictionnaire de l'Académie française*[1], podemos perceber que, no século XVII, o termo besta (*befte*) se relaciona não apenas à atitude de um homem desarrazoado, mas a dois outros sentidos que estão presentes em Pascal. De uma parte, o bestificar-se, para Pascal, é uma progressiva adaptação aos comportamentos e gestos que, aos poucos, dobram o homem e o fazem repetir determinados padrões de modo irrefletido. Bestificar-se, neste caso, é preparar a “máquina”, conforme dispõe o fragmento L.11/B.246. Ao contrário da concepção cartesiana de homem máquina, preparar a máquina, para Pascal, é prepará-la para um fim superior. Trata-se, em suma, da sublimação das nossas capacidades corporais em vista das espirituais. Chevalier, em *Pascal*, nos ensina que: “Aquele que se bestifica [é aquele] que dobra a máquina, que toma o controle de suas vontades, a fim de que o exterior seja acrescentado ao interior para obter de Deus a graça”[2]. O exemplo impreciso, mas útil, a respeito do domínio da máquina é o de um pianista – ou qualquer músico – que antes de executar uma música em seu instrumento necessita adestrar seu corpo para executá-la.

De outra parte, para Pascal, a bestificação pode ser traduzida como obediência empedernida às pequenas coisas. Miguel de Unamuno, no livro *A agonia do cristianismo*, nos

---

[1] FURETIÈRE, Antoine. *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots français tant vieux que modernes et les termes de toutes les sciences et des arts*. T.1. Genève: Slatkine Reprints. 1690. Verbete *Befte*. A mesma acepção do termo *besta* que encontramos em Pascal está igualmente apresentado também no *DICTIONNAIRE de l’Académie Française*. Institut de France, 1e ed. Paris: J. J. Smits, 1694, p. 99.

[2] CHEVALIER, Jacques. *Pascal*. 1922, p. 284.

oferece uma imagem muito clara, deste conceito pascaliano. Escreve a respeito disso: "suicídio racional […] o homem que quer bestificar-se quer dominar a máquina e se elevar acima dela, quer obedecer *perinde ac cadaver* [como um cadáver]"[1]. A obediência cega que, às vezes, parece ser irracional (besta, dirão os dicionários e os incrédulos) é o modo próprio do povo. É uma obediência plena de paciência e humildade, a qual espera atrair a misericórdia e, em seguida, a graça divina. Escreve Pascal em L.808/B.245, é preciso "[…] é preciso abrir a mente para as provas, confirmar-se pelo costume [submeter a razão], mas oferecer-se pelas humilhações [pela obediência] às inspirações, únicas que podem produzir o verdadeiro e salutar efeito". Vale dizer que inspiração é um outro nome que Pascal dá à ação de Deus no coração do homem.

A razão, ao tomar consciência de seus limites, ao renunciar à soberba pretensão de tudo saber, ao perceber que a fé a transcende, ao reconhecer a sua dependência do coração e sua necessidade de seguir os costumes, ao bestificar-se, encontra neste contexto a sua força.

A condição de falarmos em "a força da razão" L.170/B.276 deve ser à luz de "que há uma infinidade de coisas que a ultrapassaram. Ela é apenas fraca se não vai até reconhecer isso" L.188/B.267. O paradoxo é evidente: como a força se manifesta na fraqueza? Ou, dito de outro modo, como falar de potências da razão se, antes, devemos admitir sua insuficiência e sua submissão? A força da razão submissa consiste, no campo da fé, em fornecer argumentos ao crente: "a fé […] de que a prova [o trabalho da razão] é muitas vezes instrumento" L.7/B.248. No campo do conhecimento e da moral, se apoia no instinto e no sentimento. Vê-se que submissão da razão não implica a sua negação, mas antes a sua adequação a partir das bases sobre as quais se eleva o pensamento pascaliano, bases que estão no coração.

Pascal, nas discussões a respeito da submissão da razão, mostra-se próximo de Santo Agostinho. O bispo de Hipona já apontara a pré-condição do exame crítico para a submissão. O autor dos *Pensées*, ao seu turno, demonstrando conhecimento da *Carta 120* de Agostinho[2],

---

[1] UNAMUNO, Miguel. *A agonia do cristianismo*. São Paulo: Edições Cultura. 1991, p. 127.
[2] Agostinho, Lettre, 120, I. n3. A *Lógica de Port-Royal*, IV, 12, também cita essa mesma carta.

escreve: “a razão não se submeteria nunca se ela não julgasse que há ocasiões em que ela deva se submeter. É, pois, justo que ela se submeta quando julga que deve submeter-se” L.174/B.270. A religião, assim, não encontraria forma de se impor sobre o homem sem que este tenha a possibilidade de, via razão, examinar previamente a sua autoridade. Por certo, Pascal assevera:

> Tanto não basta ouvir uma coisa para que seja a regra de vossa crença, como não deveis acreditar em nada sem vos colocar no estado como se jamais a tivesse ouvido. É o vosso consentimento e vós mesmo e a voz constante da vossa razão e não dos outros que vos deve levar a acreditar. L.505/B.260

É deste modo que, com lucidez e liberdade, a razão fixa os critérios de sua intervenção e de sua retirada. Na última carta das *Provinciais*, em um momento quase de desfecho, Pascal escreve:

> Qualquer proposição que se apresente a nós para examinar, devemos primeiro reconhecer a sua natureza para ver a qual dos três princípios nós a devemos reportar. Caso se trate de uma coisa sobrenatural, nós não a julgaremos pelos sentidos nem pela razão, mas pelas escrituras e pelas decisões da Igreja. Caso se trate de uma proposição não revelada e proporcionada à razão natural, ela será pela razão julgada. E caso se trate, enfim, de um ponto de fato, nós acreditaremos pelos sentidos, aos quais ele pertence na ordem do conhecimento[1]

Se esta é a condição, compreende-se claramente por que Pascal afirma que, em alguns artigos da fé, os cristãos “professam uma religião que não podem reduzir à razão” L.418/B.233. Isso não significa que haja, na fé, falta de sentido, “é tendo falta de provas que eles não têm falta de sentido” L.418/B.233. Tomemos, por exemplo, o caso de Adão: “o pecado original é loucura diante dos homens, mas ele é dado como tal” L.695/B445. Ainda que o pecado adâmico careça de uma evidência racional, ele é um dado de fé: incompreensível à razão, mas capaz de explicar a existência humana, capaz de dar sentido ao seu mistério. Léon Brunschvicg assinala que a bestificação, ao renunciar à razão, reenvia o homem às disposições de acesso às verdades superiores. O comentador escreve em notas de

[1] *As provinciais.* PASCAL, B. 1963, p. 466.

rodapé da sua edição de *Pensées et Opuscules*: "[…] *bestificar-se*, é renunciar às crenças, que a instrução e o hábito deram a força de uma necessidade natural, mas que são demonstradas pelo mesmo raciocínio impotente e vaidoso. *Bestificar-se* é retornar à infância para esperar as verdades superiores que são inacessíveis à sabedoria curta dos semissábios"[1].

Essa afirmação coaduna perfeitamente com a perspectiva sob a qual Pascal enquadra a razão. É uma atitude razoável não oferecer provas racionais de assuntos não racionais. Com isso, o filósofo desarma – e esse é um importante movimento na sua intenção apologética – as objeções dos incrédulos: "não deveis recriminar-me pela falta de razão nessa doutrina, pois que a proponho como sendo sem razão" L.695/B. 445.

A argumentação de Pascal até este momento nos leva a perceber que há sempre (a religião é apenas um modelo paradigmático) uma zona de 'irracionalidade' ou, ao menos, uma região cuja característica é ser irredutível à razão. Deste modo, a razão experimenta, na sua ação, aquilo que Sellier disse da filosofia de Pascal, em geral, no primeiro capítulo de *Pascal et Saint Augustin*: um misto de claridade e obscuridade. Certas coisas lhe são evidentes, ao passo que outras se mostram incompreensíveis. A genialidade de Pascal e parte de sua distinção dos outros filósofos, em especial aqueles do seu século, é o fato de ele não abrir mão, em seu pensamento, das temáticas que estão na obscuridade e que são incompreensíveis e irredutíveis à razão. Assim, reabilita alguns elementos que haviam sido frequentemente preteridos em nome da razão, tais como a obscuridade, a loucura e a sabedoria divina. Vejamos.

Na verdade, Pascal chegará a fazer, em certo sentido, como catalizador do seu pensamento, o jogo entre o claro e o escuro, o evidente e o oculto. Por exemplo, o autor reconhece que as Escrituras carecem de luz, "admito que há obscuridade nelas" L.218/598, contudo também "existem clarezas admiráveis e profecias manifestas e cumpridas" L.218/598. Acontece que a falta de razão da religião e de luz nas Escrituras não implicam uma opção por uma religião irracional, ou que o homem esteja mergulhado nas trevas. A opção pela religião é a mais sabia de todas as loucuras, na medida em que obriga o homem a

[1] BRUNSCHVICG, Léon. *Pensées et opuscules*. Paris: Hachette, Edição de 1946, p. 441, nota 1.

fazer uma opção sem clareza absoluta naquilo que escolhe: "[…] que não nos recriminem mais pela falta de clareza, porque fazemos dela profissão" L.228/B.751. Os cristãos, contudo, estão longe de uma total escuridão, visto que existe clareza admirável na história, embora seja verdade também que há nas Escrituras muita obscuridade. De modo que os cristãos estão neste meio, entre a clareza e a obscuridade.

Ora, não se pode julgar uma religião por "aquilo que existe de obscuro [nela] e que se pode fazer passar por um sentido misterioso" L.218/B.598, ou seja, que encobriria a verdade, mas se deve julgá-la: "por aquilo que nela existe de claro" L.218/B.598; e o cristianismo, precisamente, responde a esta exigência. Diz Pascal que "são as clarezas que justificam, quando são divinas, que se reverenciem as obscuridades" L.218/B.598. Por isso, "reconhecei, então, a verdade da religião na obscuridade mesma da religião, no pouco de luz que dela temos, na indiferença que temos em conhecê-la" L.439/B.565. Nesta adesão ao mistério, naturalmente o coração intervém. Contudo, a razão não está excluída[1]. Pascal defende que a religião cristã é a única a elucidar as contrariedades da natureza humana; isso explica por que, após ter reconhecido falta de provas em alguns artigos de fé, ele pode afirmar, sem se contradizer, que, para o essencial, "a religião não é contrária à razão". O mistério não se apresenta à razão, mas ao coração, contudo não é contrário à primeira.

Deste modo, Pascal, de alguma forma, coaduna sabedoria e loucura. A religião é sábia e louca, sábia porque é culta e fundada em milagres e na profecia; louca porque não se está nela pela sua sabedoria, milagre e profecia, mas pela cruz de Cristo. "A nossa religião é sábia e louca [...] louca porque não é tudo isso [saber, milagres, profecias…] que faz com que se esteja nela. Isso faz certamente condenar quem não está nela, mas não faz acreditar quem está. O que se faz acreditar é a cruz" L.842/B.588. Essas duas forças, sabedoria e loucura, embora desiguais, estão sempre presentes: a loucura supera a sabedoria humana, a "religião tão grande em milagres, santos, puros, irrepreensíveis, sábios e grandes testemunhas, mártires; […] Ela reprova tudo isso e diz que não tem nem sabedoria, nem sinal, mas a cruz e a loucura"

[1] A religião não é contrária à razão; é, aliás, a única que a tem. Para Pascal, "a religião cristã, única a ter a razão" L.808/B.245. Essa é a razão pela qual nosso filósofo diz que ela é sábia, "porque é a mais culta e a mais bem fundada em milagres, profecias, etc…" L.842/B.588.

L.291/B587. Neste sentido, a distinção mais profunda que está a operar nesta reflexão é entre a sabedoria humana e a divina.

A sabedoria de que Pascal fala, oposta à loucura, é a "sabedoria natural" L.33/B.374, ou seja, a sabedoria humana, aquela que se faz por meio da lógica e do bom senso e tem uma tendência, por causa da queda, a se inclinar sobre si mesma e se glorificar pelo seu saber até o ponto de cair na vaidade do orgulho. Com efeito, "o lugar próprio da soberba é a sabedoria" L.933/B.460. Sabedoria aqui, portanto, é a razão humana. Em oposição a esta sabedoria natural, humana, Pascal descobre uma outra que é superior, porque é sobrenatural: "a sabedoria Divina" L.149/B.430. Usando um recurso prosopopeico, à maneira do Antigo Testamento, Pascal atribui a palavra à sabedoria divina: "eu sou aquela que vos formou e a única que pode ensinar-vos quem vós sois […]" L.149/B.430. A razão, sabedoria humana, deve reconhecer que acima dela há a sabedoria divina, à qual ela não tem acesso, e tanto menos pode reduzi-la aos seus limites de compreensão e suas categorias de explicação.

Contudo, os homens não estão igualmente aptos a acolher o dom da sabedoria divina, que é dado por Deus. Tanto aqueles que são carnais quanto aqueles que usam apenas o intelecto, pois "a grandeza de 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" L.308/B.793. Para se abrir à verdadeira sabedoria, duas condições são indispensáveis: em primeiro lugar, ser puro, numa inocência semelhante àquela das crianças ("a sabedoria envia à infância" L.82/B.271); em seguida, deve-se renunciar ao 'amor-próprio' e entrar na ordem da caridade L.308/B.793.

A partir disso, percebe-se a inversão de perspectivas de Pascal. E só com base nesta perspectiva, podemos justamente falar de uma teologia não racional, Temática de nosso próximo item.

4.2 *Vestigia Dei*: a possibilidade de uma teologia não racional.

As implicações da forma com a qual Pascal compreende a razão são muitas. Centraremos nossa atenção, na parte final deste capítulo, naquela mais essencial a nossa pesquisa: a impossibilidade de uma teologia racional. De certo modo, a teologia nasce direta ou indiretamente naquilo que há de mais certo na vida humana: a morte. Elas tentam, de algum modo, responder à pergunta sobre o que vem após da morte. Estas respostas, invariavelmente, desdobram-se em princípios de conduta, pelos quais se atingirá o que se almeja após a morte. Assim, a condição do paraíso cristão é a vivência de uma vida santa[1]. Articulam-se, desta maneira, teologia e moral. De toda forma, a morte é o ponto de partida da reflexão. Vejamos como isso aparece em Pascal.

Os trabalhos da razão, para Pascal, podem levar o homem à constatação da morte física, mas não ao reconhecimento de uma vida após a morte. Passam na cabeça do homem razoável os seguintes pensamentos:

> Tudo o que sei é que devo morrer logo, e, contudo, o que mais ignoro é esta morte que não poderei evitar. Assim como não sei de onde venho, não sei para onde vou: e só sei que, saindo deste mundo, cairei para sempre no nada ou nas mãos de um Deus irritado, ignorando a qual dessas duas condições serei dado eternamente em quinhão. L.427 /B.194.

A possibilidade de continuar a existir após a morte não está no campo de investigação do conhecimento racional, motivo pelo qual, no fragmento acimam Pascal repetirá tantas vezes ‘que ignora’, ‘que não sabe’. Concluirá Laporte, dizendo que “a imortalidade da alma para Pascal é questão de fé religiosa e não de demonstração filosófica” [2]. Será que o conhecimento de Deus igualmente deverá ser concretizado por meio da fé e não da razão?

Antes de respondermos a esta questão, precisamos marcar uma fundamental diferença entre Descartes e Pascal. De uma maneira geral, Pascal acusa energicamente Descartes,

---

[1] As discussões teológicas a este respeito já foram tratadas no segundo capítulo. Para os pelagianos, a condição do paraíso é uma vida santa, possível de ser vivida pelo homem sem, obrigatoriamente, o auxílio da graça. Para o Jansenismo e Pascal, a condição do paraíso é uma vida santa, alcançada apenas pela ajuda divina. No primeiro caso o homem chega ao paraíso pelas suas forças, no segundo; por graça divina. Essa divergência marcará o século XVI e XVII indelevelmente, mas também grande parte da história da Igreja.

[2] LAPORTE, J *Op. Cit*. 1950, P. 29.

segundo Baudin[1], de ter reduzido Deus apenas a autor das verdades geométricas e da ordem dos elementos, o que contradiz, para o nosso autor, o próprio Deus: "O Deus dos cristãos – escreve Pascal – não consiste num Deus *simplesmente* autor das verdades geométricas e da ordem dos elementos" L.449/B.556.

Descartes, aos olhos de Pascal, bem quisera, mas não pudera passar sem Deus em todo o seu sistema filosófico, por isso, Pascal acusa-o de se utilizar de Deus: Descartes precisou recorrer a Deus apenas para dar o 'piparote' para pôr o mundo em movimento: "Não posso perdoar Descartes; bem quisera ele, em toda sua filosofia, passar sem Deus, mas não pôde evitar fazê-lo dar um piparote para pôr o mundo em movimento; depois do que, não precisa mais de Deus" L.1001/B.77. Baudin explica como Pascal censura Descartes:

> […] não pelo que ele afirma, mas pelo que ele omite; não porque ele nos leva a um Deus Metafísico, mas porque ele não nos leva ao mesmo tempo ao Deus dos Cristãos e de Jesus Cristo mediador; não porque submete Deus e seus decretos à ordem da existência e à ordem das verdades, mas porque ele não vê que estas duas ordens se envolvem na ordem sobrenatural maior, e que tudo deve ser submetido aos decretos sobrenaturais do plano do Redentor [...] [2].

À luz das linhas de Baudin, fica claro que o Deus pascaliano se distancia do cartesiano, que é simplesmente autor de verdades geométricas e da ordem dos elementos. Deus, aos olhos de Pascal, é *também*

> […] um Deus de amor e consolação; é um Deus que enche a alma e o coração daqueles que o possuem; é um Deus que lhes faz sentir interiormente a própria miséria e a sua infinita misericórdia; que se une ao fundo de suas almas; que as enche de humildade, alegria, confiança e amor; que os torna incapazes de outra finalidade exceto ele mesmo L.449/B.556.

Essa explicação evidencia que a razão só conhecerá um Deus autor das verdades geométricas; portanto, a razão só produzirá provas inúteis e inoperantes: inúteis para a

---

[1] BAUDIN, E. *La philosophie de Pascal*: Pascal et Descartes. Éditions de la Baconnière - Neuchatel, 1946, p. 45.
[2] BAUDIN, E *Op. Cit***.** 1946. p 46-47.

salvação e inoperantes para a conversão[1]. Isso levará Pascal a refutar todas as provas metafísicas da existência divina, seja de ordem natural, cada uma das provas *a posteriori*, sejam as metafisicas, *a priori.* Analisemos as primeiras.

Pascal rejeita o uso da natureza como evidência direta de Deus. Com efeito, dissemos atrás que a natureza é uma figura, mas não uma prova da existência divina. O fragmento L.781/B.242 dos *Pensées* negará que a natureza, totalidade do cosmo, demonstre Deus. Do ponto de vista histórico, este fragmento se contrapõe a uma longa tradição, segundo a qual é possível a revelação natural, ou seja, é factível ao homem, sem a mediação de Deus – pode-se entender aqui, a sua Graça –, reconhecer, pelo trabalho racional, a existência divina. Nesta tradição, por exemplo, encontramos nomes de grande expressão, dentre eles São Tomás de Aquino. Na *Suma teológica* e na *Suma contra os gentios*, Tomás insiste no fato de a razão humana ser dotada de qualidades que lhe permitem chegar ao conhecimento de Deus através do mundo criado. Deste modo, Tomás, nas famosas cinco vias (*quinque viis*[2]), parte do criado ao criador. Pascal não crê, ao contrário de Tomás, ser possível "provar a divindade pelas obras" L.781/B.242, nem que, para as pessoas que não creem, baste "ver a menor das coisas que as cercam, para nelas ver Deus" L.781/B.242. Em suma, Pascal recusa este caminho de provar a existência de Deus. Ele dirá: "eu vejo pela razão e pela experiência que nada é mais

---

[1] Cf: CARRAUD, Vincent. *Pascal et la philosophie***.** PUF: France, 1992. p. 354.

[2] Cf.: Suma Teológica, I, q. 2, a.3: "Pode-se provar a existência de Deus, por cinco vias. A primeira, e a mais clara, parte do movimento. Nossos sentidos atestam, com toda a certeza, que neste mundo algumas coisas se movem. Ora, tudo o que se move é movido por outro. Nada se move que não esteja em potência em relação ao termo de seu movimento: ao contrário, o que move o faz enquanto se encontra em ato. Mover nada mais é, portanto, do que levar algo da potência ao ato, e nada pode ser levado ao ato senão por um ente em ato. Como algo quente em ato, por exemplo o fogo, torna a madeira que está em potência para o calor, quente em ato, e assim a move e a altera. Ora, não é possível que a mesma coisa, considerada sob o mesmo aspecto, esteja simultaneamente em ato e em potência, a não ser sob aspectos diversos: por exemplo, o que está quente em ato, não pode estar simultaneamente quente em potência, mas está frio em potência. É impossível que sob o mesmo aspecto e do mesmo modo algo seja motor e movido, ou que mova a si próprio. É preciso que tudo o que se move seja movido por outro. Assim, se o que move é também movido, o é necessariamente por outro, e este ponto por outro ainda. Ora, não se pode continuar até o infinito, pois neste caso não haveria um primeiro motor, por conseguinte, tampouco outros motores, pois os motores segundos só se movem pela moção do primeiro motor, como o bastão, que só se move movido pela mão. É então necessário chegar a um primeiro motor, não movido por nenhum outro, e este, todos entendem: é Deus."

capaz de inspirar-lhes [às pessoas que não creem] desprezo por elas [pelas provas]" L.781/B.242.

No fragmento L.3/B.244, Pascal volta a se opor às provas *a posteriori*, ao escrever: "Como! Pois não dizeis vós mesmos que o céu e os passarinhos provam Deus? – Não. – E não o diz vossa religião? – Não. Porque, embora seja verdade em certo sentido para algumas almas a que Deus deu a luz, isso é falso no que concerne à maioria". Diz Laporte:

> Não que o espetáculo da natureza, assim como o diz Santo Paulo, não possa, àquele que o considerar pelos olhos da fé, ou àquele que se encontra iluminado por uma luz especial, manifestar Deus. Mas para aqueles que essa luz está apagada, isto é, para aqueles que estão reduzidos a sua razão e fora do socorro da graça, é em vão que creiam que podem, por eles mesmo, se elevar e encontrar em tais considerações outras coisas que não obscuridade e trevas[1].

Na carta enviada aos Roannez, no fim de outubro de 1656[2], Pascal defende a tese segundo a qual a natureza apenas revela Deus para os olhos da fé, e não para os da razão. Ao tratar do ato de Deus se esconder, Pascal afirma que é na natureza que Ele o faz, de tal forma que procurá-lo nela, pela razão, é não o encontrar: "Este estranho segredo [Dieu caché] [é] impenetrável à vista humana"[3]. Disso, o que mais nos importa é saber que a razão daqueles que são excluídos da luz divina – que estão fora da Graça – sempre encontrará neste mundo "obscuridades e trevas" L.781/B.242 e estará impossibilitada de qualquer conhecimento do verdadeiro Deus, seja de maneira direta ou indireta.

À revelação natural, Pascal contraporá a sobrenatural. Recorrendo ao Evangelho de Matheus (11,27): "[...] ninguém conheceu o Pai, senão o Filho e aquele a quem o Filho o quis revelar"[4], Pascal recuperará a ideia dos teólogos agostinianos de que a única mediação entre Deus e os homens é Jesus Cristo. Tendo esta ideia em mente, escreverá: "Só conhecemos Deus por Jesus Cristo. Sem este mediador, fica suprimida toda a *comunicação* com Deus; por Jesus Cristo conhecemos Deus. Todo os que pretenderam conhecer Deus e prová-lo sem Jesus

---

[1] LAPORTE, J *Op. Cit* .1950 p. 30-31
[2] Cf.: *Cartas aos Roannez.* PASCAL, B. 1963. p. 267; Cf: L.781/B.242; L.3/B.244.
[3] *Cartas aos Roannez.* PASCAL, B. 1963. p. 267.
[4] BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1985.

Cristo só possuíam provas inoperantes" L.189/B.547. Sem Jesus Cristo, não resta dúvida, não há nenhuma possibilidade de chegar a Deus; sem este mediador, não há comunicabilidade entre Deus e o homem. Por este motivo, todas as metafísicas, provas, *summas*, meditações são sempre vãs e inoperantes.

Portanto, após declinar das provas *a posteriori* da existência de Deus, ele se voltará às provas *a priori.* Vejamos. No fragmento L.190/Br.543, quando nosso autor escreve que:

> As provas metafísicas de Deus acham-se tão afastadas do raciocínio dos homens e tão embrulhadas que pesam pouco; e, mesmo que isso servisse para alguns, serviria apenas durante o instante em que vissem essa demonstração; mas, uma hora depois, receariam ter-se enganado.

As provas metafísicas são reprovadas por Pascal não por serem falsas, mas por serem impróprias. De Deus, elas apenas geram conhecimentos abstratos e não efetivos[1].

Destas discussões, o que importa a nosso trabalho é salientar que a incomunicabilidade entre Deus e o homem implica a impossibilidade de colocar a razão como fundamento da teologia. Pascal destrói aquilo que Descartes via como possível, um caminho, por meio da razão, entre o homem e Deus. Entre estes dois seres da metafísica há definitivamente um abismo instransponível. A impossibilidade de uma teologia racional terá implicações em toda filosofia pascaliana. A *Aposta* mostra exemplarmente esta cisão no caminho entre a razão e Deus.

Por isso, um dos mais famosos argumentos de Pascal para exprimir a impossibilidade de a razão estabelecer a existência ou não de Deus é o da *Aposta.* É importante lembrar, como afirma Jaime Andrés Williams[2], que a *Aposta* não é uma prova da existência de Deus, como

---

[1] Segundo a tese que Vincent Carraud defende (CARRAUD, Vincent , *Pascal et la philosophie*. Paris: P.U.F. 1992. p. 348), nestas refutações, Pascal tenta destruir a pretensão da metafísica cartesiana de fazer de Deus seu objeto. O ataque não é simplesmente dirigido, segundo Carraud, à teologia natural. Ele tem, antes de tudo, um valor moral: o reconhecimento da limitação humana diante das pretensões da razão. Nesta mesma linha segue Marion, afirmando que o alvo de Pascal, na recusa das provas metafísicas, é mais o de desqualificar o discurso metafísico de Descartes do que propriamente empreender uma recusa à teologia natural. (MARION, J.L. *Sur le prisme métaphysique de Descartes***:** Constitution et limites de l''onto-théo-logie dans la pensée cartésienne. PUF: France, 1986. p. 310.)

[2] WILLIAMS, J. A. *El argumento de la apuesta de Blaise Pascal***.** Ediciones Universidad de Navarra: Pamplona. 2002. p. 47-49.

outros fizeram. Pascal se coloca no lugar dos seus interlocutores, falando pelas 'luzes naturais', ou seja, falando pela razão matemática. Pondo-se no lugar dos interlocutores, Pascal tem como objetivo mostrar que o argumento matemático leva a concluir a impossibilidade de conhecer a Deus, uma vez que não temos relação com Ele. Portanto, desprovidos de qualquer prova (o que dependeria da proporção com Deus), resta-nos *apostar*.

O pressuposto básico, e que dá sentido ao convite para apostar, é o fato de que a razão, por meio do estabelecimento de relações, não pode determinar a existência ou não de Deus; em outras palavras, "toda a argumentação – escreve Gouhier – parte da impossibilidade de demonstrar a existência de Deus" [1]. Por esta razão, à pergunta "Deus existe ou não" Pascal junta imediatamente o impedimento da razão: "a razão não o pode determinar: há um caos infinito que nos separa [...] pela razão não podereis atingir nem uma, nem outra; pela razão não podereis defender uma ou outra" L.418/B.233. Fica claro que, segundo Pascal, entre Deus e a razão há um caos infinito que os separa; que, pela razão, é impossível defender qualquer posição, seja ela da existência ou não de Deus. O que nos resta senão o caminho da *Aposta*?

Mas, "Falemos agora pelas luzes naturais", o que tem o sentido de dizer: 'coloquemos de lado a Fé e a Glória'[2], que são meios pelos quais Deus se dá a conhecer. Pascal nesta frase, está cedendo terreno aos libertinos. Para alguns comentadores, como Gouhier, por exemplo, neste momento, Pascal pretende mostrar pelas luzes naturais (razão), campo privilegiado dos libertinos, a impotência da razão e os limites do seu conhecimento.

Com este intuito, no início do fragmento L.418/B.233, Pascal elegerá a semelhança como limite para o conhecimento racional. À medida que somos semelhantes ao objeto a conhecer, podemos conhecer sua existência e natureza. Neste sentido, o conhecimento racional, em Pascal, restringe-se à capacidade da razão em estabelecer relações com as coisas com que ela tenha proporção; por isso se diz que é um conhecimento de relação (*rapports).* Contudo, enquanto não somos semelhantes ao objeto a conhecer, encerram-se nossas possibilidades de conhecimento via razão. Deste princípio, derivará Pascal três afirmativas:

---

[1] GOUHIER, Henri. *Blaise Pascal*: Commentaires. Paris: J. Vrin, 1966. p. 251.
[2] Cf: esta expressão encontra-se em GOUHIER, Henri. *Op Cit***.** 1966. p. 253.

> Conhecemos a existência e a natureza do finito, porque somos finitos e extensos como ele. Conhecemos a existência do infinito e ignoramos sua natureza, porque tem extensão, como nós, mas não limites como nós. Não conhecemos nem a existência nem a natureza de Deus, porque não tem extensão como nós nem limite L.418/B.233.

Como escreve Gouhier[1], desde o início deste fragmento L.418/B.233 Pascal está recorrendo a argumentos matemáticos para fazer saltar aos olhos do interlocutor o fato de que o conhecimento (ou método) matemático não leva ao verdadeiro Deus. Estas palavras poderiam, em certo sentido, aventar a possibilidade de se admitir, em Pascal, um certo ceticismo. Afirmação que as próximas linhas se encarregariam de desmentir, pois, assevera Pascal: "pela fé conhecemos sua existência e pela glória conheceremos a sua natureza. Ora já demonstrei que se pode conhecer muito bem a existência de uma coisa sem lhe conhecer a natureza (caso de infinito) " L.418/B.233. Nestes trechos fica claro, como escreve Laporte, que "A existência de Deus [na concepção de Pascal] é incognoscível à razão, ela é conhecida apenas pela Fé"[2] e, pela glória, conheceremos sua natureza.

Se a existência ou não de Deus não pode ser determinada pela razão, então Pascal se opõe radicalmente a Descartes quando este identifica Deus com o objeto do conceito de infinito[3]. Marion explica esta questão escrevendo que, "para Descartes, não somente Deus admite a qualificação de infinito, mas somente Ele a merece; pois mesmo as outras coisas que não oferecem nenhum limite ao nosso conhecimento – finito – merecem a qualidade de indefinido" [4]. Escreve Descartes: "[…] o nome de infinito só a Deus reservamos" [5].

---

[1] GOUHIER, Henri. *Op. Cit*. 1966. p. 253.

[2] LAPORTE, Jean. *Op. Cit*. 1950. p. 35.

[3] Deste modo, se voltarmos os olhos à *Meditação III* e lermos nela a concepção cartesiana de Deus, ou seja, "[...] concebo Deus atualmente infinito em tão alto grau que nada se pode acrescentar à soberana perfeição que ele possui." *(Meditationes,* III, AT, VII, p. 44; Cf: DESCARTES, 1973, p. 117). Se Deus é por definição perfeito, logo ele é infinito. Portanto, em Deus não pode haver carência, uma vez que isso implicaria que ele fosse criado. Perfeição e infinitude, que é caso do Deus cartesiano, excluem a criação dele. Por isso, todo o resto, por ser criado, é sempre carente, finito (*ego),* indeterminado (mundo).

[4] MARION, J.L. *Sur le prisme métaphysique de Descartes*: Constitution et limites de l''onto-théo-logie dans la pensée cartésienne. PUF: France, 1986. p. 307.

[5] *Responsiones* I, AT, $_{VII}$, 113; *Principes de la philosophie,* I, $_{27.}$

É interessante notar esta distinção, em Descartes, entre Infinito e Indefinido[1]. Explica-nos Marion que:

> O infinito exige a negação de limites segundo uma infinidade de parâmetros, e não somente segundo apenas um deles: neste último caso, a não-finitude resulta diretamente das condições de exercício de nosso espírito finito, que privilegia um e não outro parâmetro, para produzir uma determinada infinitude ou, mais exatamente, um determinado indefinido. O infinito aparece, ao contrário, quando a negação de limites resulta da autoafirmação positiva do infinito, transgredindo todos os limites, mas também qualquer parâmetro.

Segundo Marion, é aqui que Pascal se separa essencialmente de Descartes, quando nosso autor não identifica Deus com o objeto do conceito de infinito[2], pois tanto o infinito (infinito atual) quanto o indefinido (infinito potencial) não serão, para Pascal, objeto de conhecimento direto da razão. Uma outra razão para esta não identificação, e que veremos mais à frente, é que o *intuitus (luz natural)* em Descartes está ligado à razão, o que o leva a conceber Deus pela razão; ao contrário, para Pascal, a *luz natural* está ligada ao termo *coração*, daí o conhecimento de Deus não poder ser próprio da razão. Mas por que, como dissemos atrás, Pascal não passa do conceito de infinito ao de Deus, tal como fizera Descartes?

A resposta a esta questão está na maneira pela qual Pascal concebe o infinito. No fragmento L.663/B.121, ele escreve: "A natureza recomeça sempre as mesmas coisas, os anos, os dias, as horas; os espaços também, e os números seguem-se uns aos outros. Assim, faz-se uma espécie de infinito eterno. Não é que nada disso seja infinito e eterno; mas estes seres terminados se multiplicam infinitamente".

---

[1]É importante marcar esta diferença entre Infinito e Indefinido que Descartes constrói. Esta distinção permitirá a Descartes, segundo Marion, dispor de três determinações diferentes para compor o sistema dos três entes privilegiado da Metafísica especial: Deus Infinito, homem Finito, e mundo Indefinido. O ego, na leitura de Marion, faria a mediação entre Deus – por conter nele a ideia de infinito – e o mundo – pela capacidade de representar o mundo através da *Mathesis Universalis* (MARION, J.L. *Op Cit.* 1986. p. 307-308).

[2] MARION, J.L. *Op Cit***.** 1986. p. 308.

Marion vê, permeando os *Pensées,* uma espécie de banalização do infinito. Por exemplo: “a imensidão destes espaços infinitos” L.68/B.205, “espaços infinitos” L.201/B.206, “esfera infinita” L.199/B.72, “números infinitos” L.110/B.282, “velocidade infinita” L.420/B.231, “movimento infinito” L.682/B.232. Este uso abusivo do conceito de infinito na natureza implicará que

> O infinito surge**,** portanto, na extensão e nas idealidades matemáticas, exatamente ao mesmo título que em Deus [...] o mesmo título de infinito reproduzindo-se em dois termos tão distintos como o mundo e Deus, não vale mais como nome próprio de Deus, nem como o primeiro dos nomes divinos. A aquisição mais decisiva de Descartes se encontra rebaixada ao papel de índice de incomensurabilidade, qualquer que seja, em relação ao *Ego* finito. Deus não admite, portanto, mais nenhum nome próprio no discurso da filosofia; o nome infinito não diz residualmente nada [...][1].

Marion crê que Pascal faz, neste sentido, o esvaziamento do infinito como nome divino. Ora, se o infinito não é mais por excelência o nome divino, o que é então para Pascal? Nos textos pascalianos aparecem, ao menos, duas concepções distintas de infinito: uma é o infinito potencial caracterizado, no opúsculo *Do espírito geométrico* e nos *Pensées,* como propriedade comum à natureza. Escreve Pascal: “[...] existem as propriedades comuns a todas as coisas, cujo conhecimento abre o espírito às maiores maravilhas da natureza. A principal compreende os dois infinitos que se encontram nas coisas, um de grandeza e o outro de pequenez” [2]; nos *Pensées* esta ideia reaparece no fragmento L.199/B.72: “[…] quando se estuda – escreve Pascal – compreende-se que, tendo a natureza gravado sua imagem e a de seu autor em todas as coisas, quase todas participam de seu duplo infinito”; a outra concepção de infinito é dita infinito atual, ou seja, é aquele além do qual nada mais pode existir: “a unidade acrescentada ao infinito – escreve Pascal – em nada o aumenta, como não aumenta uma medida infinita um pé que a ela se acrescente” L.418/B.233.

Este infinito atual não comporta a ideia de privação, presente no infinito potencial, pois, ao infinito atual, nada falta e nunca algo se lhe poderá ser acrescentado. O infinito atual

---

[1] MARION, J.L. *Op Cit.* 1986. p. 308.
[2] *Do espírito geométrico* PASCAL, B. *Œuvres Complètes,* 1963. p. 351.

é, então, aquele fora do qual nada pode existir. Ao contrário, o infinito potencial é aquele fora do qual há sempre algo que lhe possa ser acrescentado. Portanto, a marca do infinito potencial é sempre a da privação, uma vez que há de sempre ser acrescentado a ele algo exterior, em um processo inesgotável; inversamente, a marca do infinito atual é a da completude, visto que nada pode ser acrescentado a ele; sendo absoluto em todos os sentidos, tudo contém. Resumindo, o infinito potencial é, segundo Aristóteles, "a possibilidade de ir sempre além"[1], ao passo que, para o infinito atual, a impossibilidade de ir sempre além se deve ao caráter acabado[2].

A desproporção do homem com a natureza (infinito potencial) revelada por Pascal no opúsculo *Do espírito geométrico* e nos *Pensées* (notadamente, L.199/B.72) marca a posição do homem como "um ponto intermediário entre o tudo e o nada" L.199/B.72, como um ser do meio[3], o que tolherá ao homem o acesso aos extremos, sejam eles quais forem. O homem, dentro da amplitude da natureza, é, aos olhos de Pascal, "incapaz de compreender os extremos" L.199/B.72, o que implica necessariamente que "tanto o fim das coisas como o seu princípio permanecem ocultos num segredo impenetrável [...]; é-lhe igualmente impossível ver o nada de onde saiu e o infinito que o envolve" L.199/B.72. Que o mundo talvez seja

---

[1] ARISTÓTELES. *Physique.* Paris: Les Belles Lettres, 1926. p. 106.

[2] Para mais informações a respeito da discussão sobre o infinito em Pascal, consultar: PARRAZ, Ivonil. *Ciência e teologia nos caminhos de Pascal*. 2005. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade de São Paulo. Em especial o primeiro capítulo.

[3] É válido ressaltar que, na dupla infinitude, a posição de meio (*milieu*) é negada pelas "exterioridades indefinidas", quais sejam, o nada e o todo. Com isso, o meio (*milieu*) só tem sentido como campo intermediário e nunca como equivalente a um centro, tal como nos ensina Canguilhem. Diz ele: "a partir de Galileu, e também de Descartes, é preciso escolher entre duas teorias do meio, isto é, na realidade do espaço; um espaço centrado, qualificado, em que o meio é um centro; um espaço descentrado, homogêneo, em que o meio é um campo intermediário". (CANGUILHEM, G. *La connaissance de la vie*. Paris: J. Vrin, 1971. p. 150). Pascal seria, neste sentido, partidário dessa última. Chevalley mostra que Pascal interpreta esse "milieu" de três maneiras: primeiro o homem é um ser do *meio* considerado diante da dupla infinitude do universo causada pela experiência da mudança de referencial do pensamento; segundo, ele é *meio* considerado entre dois termos médios, meio que estaria ligado mais a nossa fisiologia; por exemplo, um som muito alto ou muito baixo; e por fim, ele é *meio,* considerado nos termos da Chevalley, como interação generalizada, ou seja, meio enquanto parte do mundo, enquanto apenas uma parte do todo. (CHEVALLEY, C. *Pascal, contingence et probabilités***.** Paris, PUF, 1995. p. 37-40).

indefinido, como quisera dizer Descartes, para Pascal isto não se torna um problema, contudo, dominá-lo pela capacidade da razão é algo que Pascal jamais admitiria.

Portanto, o infinito na natureza, aos olhos de nosso autor, retira o *ego* cartesiano da posição de mediador entre Deus e o mundo. Sem relação com o mundo, por ser desproporcional a ele, "o *eu* pascaliano se descobre universalmente e perpetuamente em situação de incomensurabilidade"[1] com a natureza. Não há nenhuma pretensão de Pascal de compreender ou dominar o infinito. O infinito potencial, denunciando a incomensurabilidade do *eu* pascaliano com o mundo visível, revela também o quanto o *eu* está distante do infinito atual. É fundamental chamar a atenção ao leitor para este termo de incomensurabilidade entre o homem e Deus e o homem e o mundo. É a experiência de desproporção do *eu* com a amplitude da natureza que permite a Pascal chegar a um infinito que não é suscetível de acréscimo: o infinito atual. Esta não é uma experiência racional. A razão não tem proporção com a natureza, como acabamos de mostrar. A experiência diante da totalidade do universo é um sentimento que nasce do coração. Distante de qualquer consideração racional, o *eu* se percebe imerso e envolvido no infinito potencial que o abarca, e é por um sentimento deste infinito que ele descobre o infinito atual.

O *eu*, analisando seu justo preço (como recomenda o fim do texto *Do espírito geométrico), sente* que há um infinito ao qual a unidade nada acrescenta. É interessante o fragmento L.135/B469 neste sentido, quando afirma:

> Sinto que posso não ter existido; pois o eu consiste no meu pensamento: portanto, eu, que penso, não teria existido se minha mãe tivesse morrido antes, não sou um ser necessário. Não sou também eterno, nem infinito; mas vejo bem que há na natureza um ser necessário eterno e infinito.

Não parece ser por meio da razão que Pascal passa da afirmação da contingência do *eu*, imerso no interior do tempo, à existência de um ser necessário[2]. A percepção da condição

---

[1] MARION, J.L. *Op Cit***.** 1986. p. 309.

[2]Marion parece ver neste fragmento uma versão popular das provas *a posteriori* da existência de Deus postas na *Meditação III*. Mas também reconhece a existência de outros intérpretes, como Sellier e

humana, como diz no fragmento, decorre de um sentimento, “sinto que posso não ....”, e, portanto, não da razão. Diferentemente de Descartes que, pela razão, alcança a condição do e*go* e vai dele até Deus, Pascal encontra o *eu* por um sentimento (coração), mas não passa dedutivamente do *eu* contingente à existência de Deus. A possibilidade da existência de um ser necessário é alcançada por um novo ato do sentimento que não tem necessariamente o *moi* como caminho.

Neste sentido, é possível perceber mais um ponto de divergência entre Pascal e Descartes. Para o primeiro, o sentimento de Deus não está presente na razão de modo inato, como está para o segundo. Em Descartes, a ideia de infinito que corresponde a Deus, como vimos anteriormente, está consigo desde sua criação: “ela [a ideia de infinito] nasceu e foi produzida comigo desde o momento em que fui criado [...] é como a marca do operário impressa em sua obra.” [1]. É desta ideia que Descartes deduz, pela cadeia de ideias claras e distintas, a existência divina. Em Pascal, o infinito não se revela, ao menos de modo claro, à razão como se revela ao coração, pois é este último que “sente [...] que os números são infinitos” L.110/B.282, e não a razão.

Se há algo inato no homem – por exemplo, as “noções primitivas” ou “nomes primitivos” – isto não pode ser acessado pela razão, mas pelo coração. No fragmento L.110/B.282, o filósofo reafirmará que o conhecimento destas noções primitivas ou nomes primitivos são conhecimentos do coração, no qual a razão deve apoiar-se em seu discurso: “o conhecimento – escreve Pascal – da existência de espaço, tempo, movimento, número, é mais firme que qualquer um dos que nos proporcionam os nossos raciocínios. E sobre esses conhecimentos do coração [...] é que a razão deve apoiar-se e basear todo o seu discurso”. Estas reflexões apontam para um – belíssimo – tema em Pascal: Deus escondido. Lucien

---

Gilson, que veem neste trecho dos *Pensamentos*, argumentos fortemente agostinianos. Cf: MARION, J.L. *Op Cit***.** 1986. p. 131, e nota 22 da mesma página.

[1]*Meditationes*, III, AT, VII, p. 47, DESCARTES, René. 1973, p. 120.

Goldmann trabalha a questão, em Pascal, de Deus ser uma presença escondida[1]. Deus escondido à razão só pode ser revelado ao coração. Iremos voltar na conclusão a este tema.

Todas estas discussões anteriores tiveram como objetivo mostrar que a incapacidade da razão em provar a existência de Deus reflete, no fundo, a sua incapacidade em penetrar a natureza do infinito. O fragmento L.185/B267 dos *Pensées* nos ensina que "A última tentativa da razão é reconhecer que há uma infinidade de coisas que a ultrapassam. Revelar-se-á fraca se não chegar a percebê-lo. Pois, se as coisas naturais a ultrapassam, que dizer das sobrenaturais?". Nas coisas naturais, é o infinito que a ultrapassa; nas coisas sobrenaturais, é o próprio Deus quem a ultrapassa. Portanto, Laporte afirma que "o homem é incapaz de determinar de quais especificações ele [o infinito] é suscetível"[2], ideia que, de modo algum, é compartilhada com Descartes. "[...] a ideia do infinito [na natureza] mostra o quanto estamos longe do verdadeiro Deus, tal como a religião nos ensinou a conceber" [3].

Descartes, também como Pascal, reconhece que não podemos tratar do infinito diretamente. Para o primeiro, o espírito finito não pode compreender o infinito[4]. Porém isso não impede Descartes de raciocinar sobre as propriedades divinas. Desta 'especulação' ele tirará algumas conclusões. Primeiro: diferentemente dos escolásticos, para os quais o conhecimento de Deus só é possível pela via negativa e, portanto, através de um conhecimento indireto, Descartes afirmará um conhecimento direto de Deus, como já ficou dito nas linhas anteriores. Segundo: deste conhecimento positivo surge, então, a possibilidade de conhecer uma infinidade de atributos, cada um conhecido, separadamente, pois, segundo Laporte, para Descartes, "o que nós não podemos compreender e nem conceber (isto é, representar ao espírito) é de que forma esses atributos se acordam e se identificam na unidade do ser divino" [5].

---

[1] GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché*: étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine. Paris: Gallimard, 1959, p.187-192.
[2] LAPORTE, Jean. *Op. Cit*. 1950. p. 37.
[3] LAPORTE, Jean. *Op. Cit*. 1950. p. 37.
[4] Cf: *Descartes a Mersenne, 4 Mars 1641*. AT. T, III, p. 324; *Cinquièmes Objections; Principes de la philosophie* I, 40. In____ LAPORTE, Jean. *Op. Cit.* 1950. p. 47.
[5] LAPORTE, Jean. *Op. Cit.* 1950. p. 48.

Pascal o censura por raciocinar sobre a natureza do infinito, reafirmando que “nós conhecemos a existência do infinito e ignoramos sua natureza” L.418/B.233. Esta afirmação o leva a outros caminhos que não os cartesianos. Laporte dá valor ao fato de que Pascal, nesta frase acima, atribui à palavra *natureza* um sentido mais amplo do que Descartes lhe conferira. Natureza, neste trecho, “são todas as propriedades do infinito que escapam ao espírito humano”[1], escreve Laporte. Deste modo, levando em consideração o homem caído e envolvido no infinito na natureza, Pascal só poderá pensar em um conhecimento inferior ao conhecimento pretendido por Descartes, pois a natureza nos escapa constantemente.

Como vimos, a noção do infinito, tanto para um quanto para outro, é a ideia pela qual é traçada a linha de fronteira entre o cognoscível e o incognoscível à razão. Para Pascal, “a noção de infinito – escreve Laporte – é um tipo de imensa moldura na qual o seu conteúdo nos escapa completamente” [2], ao passo que para Descartes “nós podemos apreender sobre o seu conteúdo alguns fragmentos, sem jamais conseguir reuni-los em uma representação única” [3]. Ainda que de maneiras diferentes, a noção de infinito determinará para ambos o limite da razão. Em Pascal, este limite será mais estreito: apenas aquilo com que a razão pode ter relação; em Descartes, este limite será mais amplo: aquilo a que, pelas ideias inatas, a razão tem acesso. De qualquer modo, em Pascal, são estes os limites da razão que estabelecem, nas palavras de Laporte, a possibilidade ou necessidade de um conhecimento suprarracional, ou aquele do coração. Com isso, podemos entrar do tema do próximo capítulo: incompreensibilidade do coração.

[1] LAPORTE, J *Op. Cit.* 1950. p, 49.
[2] LAPORTE, J *Op. Cit.* 1950. p, 49.
[3] LAPORTE, J *Op. Cit.* 1950. p, 49.

5. A INCOMPREENSIBILIDADE DO CORAÇÃO NA OBRA DE PASCAL.

No primeiro capítulo, estudamos que o coração foi considerado a dimensão mais profunda do homem, o lugar a partir do qual se elevam suas faculdades. Centro metafísico, era no coração que se encontravam as raízes do pensamento, da decisão, do desejo e da possibilidade do encontro com Deus. Com Descartes, a modernidade deslocou este centro metafísico para a cabeça, o cérebro passou a ocupar o local que outrora era destinado ao coração.

Já sabemos, desde o segundo capítulo deste trabalho, qual era o clima intelectual que circundava os internos do convento: de uma parte, estava disseminada uma profunda espiritualidade que se centrava na figura de Cristo (espiritualidade cristocêntrica) e um desejo de aniquilamento diante de Deus, advindo do Card. Bérulle; de outra parte, as ideias jansenistas, que eram vistas pelos seus seguidores como expressão da doutrina agostiniana, tomavam o coração dos membros de Port-Royal com profundo ardor[1].

Ao se aproximar cada vez mais do convento, tanto mais Pascal se aproximará destas duas correntes. Foi a partir destas referências que pudemos compreender os pressupostos da filosofia de Pascal – no terceiro capítulo –, o que nos levou – no quarto – a discutir a função da razão e seus limites dentro da filosofia pascaliana. É sobre estas bases (racionalização, jansenismo/berullianismo, mergulho no tédio e fraqueza da razão) que podemos nos lançar sobre a temática que conduz este capítulo: a redescoberta do coração.

Desde já é válido advertir que não será nossa intenção analisar detalhadamente o contato que Pascal manteve com o convento de Port-Royal, visto não ser esse o foco de nossa

[1] Até que ponto as ideias jansenistas – sua concepção da condição humana, os efeitos da queda sobre o homem e suas capacidades, além da relação entre o homem e Deus – se coadunam com as do cardeal Pierre de Bérulle – fé cristocêntrica, o aniquilamento do homem diante de Deus – é debate para o outro trabalho. Levando em conta a proximidade de S. Cyran com a abadia, temos um indício forte de que ele cumpriu o papel de conciliação das duas correntes, tanto de Bérulle quanto de Jansenius. Sabemos, de toda sorte, que essas duas correntes marcaram Pascal.

tese. Tentaremos, o quanto possível, sem nos distanciar do tema, entrever as relações que Pascal alimentou com aquela casa religiosa, suas experiências nela e, de modo mais amplo, suas leituras, por influência das pessoas ligadas àquele círculo. Com isso, acreditamos ser possível compreender como a temática do coração, desta dimensão mais profunda do ser humano, foi se abrindo a Pascal à medida que ele ia vivendo com mais intensidade a sua fé, sobretudo no ambiente de Port-Royal. Uma vez compreendida a proximidade de Pascal com este convento, tomaremos algumas de suas principais obras com a intenção de analisar a presença do coração nelas. Por fim, à luz desses trabalhos, nós nos debruçaremos sobre a tradição interpretativa de Pascal e veremos qual é a posição de alguns dos principais comentadores a respeito do coração na filosofia pascaliana.

5.1. Leitura e contato com Port-Royal: a formação de Pascal.

Nossa intenção agora é nos restringir a Pascal, uma vez que é infrutífero estudar sua obra– e isso é verdade para outros filósofos – sem compreender suas fontes de leitura. Para evitar extremos – e Pascal já nos advertira sobre o perigo dos extremos –, é necessário delimitar sua originalidade a começar pelo ambiente no qual se insere e com base nas leituras que fez. O seu pensamento, certamente, tem influência deste conjunto de experiências, mas é verdade ao mesmo tempo que nosso filósofo ultrapassa as ideias que recebe, imprimindo nelas a sua genialidade.

Em abril de 1646, após a leitura de algumas obras de Saint-Cyran, ocorre o que os comentadores costumam chamar de a primeira conversão de Pascal: outros falam ainda da conversão de toda família[1]. Sua irmã mais nova, Jacqueline Pascal, em certa medida por causa deste encontro com a religião pelos textos cyranianos, decidiu tornar-se freira e procurou, para seguir sua vocação, o convento de Port-Royal, no qual Saint-Cyran (tanto o de Paris quanto o *des Champs*) tinha sido, desde 1635 até sua morte em 1643, o diretor de consciência. Assim,

[1] Cf: SELLIER, Phillipe. *Pensées:* opuscules et lettres. Ed. De Philippe Sellier. Paris: Classique Garnier, 2011. p. 13. *Introduction.*

em 4 de janeiro de 1652, Jaqueline professou seus votos como religiosa. Infelizmente tanto Jaqueline quanto Pascal não conheceram Saint-Cyran, que morrera três anos antes dos contatos que eles tiveram com sua obra. Pascal, primeiro por influência da obra de Saint-Cyran e depois em razão de a irmã ser religiosa naquela ordem, passou a ter uma relação mais próxima com a abadia.

Certamente em virtude da noite do memorial de 23 de novembro de 1654, sabemos, por meio do relato de seus biógrafos, que, no início de 1655, Pascal com 32 anos, se retirou por três semanas em Port-Royal *des Champs.* Tomou como confessor e diretor espiritual neste período Louis-Isaac Lemaistre de Sacy, com o qual teve uma conversa, que foi publicada em *Memoires de litterature et d'histoire* por Pierre Nicolas Desmolets em 1728[1]. O tema central em torno do qual gira a conversa é sobre a relação da filosofia com a teologia. Para Pascal, os filósofos não puderam resolver as contradições dos homens e restringiram-se a ver apenas uma face destas contrariedades. Usando Montaigne e Epiteto como representantes, nas palavras de Pascal, 'das duas maiores seitas filosóficas', nosso filósofo traça os limites da filosofia naquilo que concerne ao conhecimento do homem e, assim, põe em relevo sua incompletude, não incorreção. Para um conhecimento completo do homem, é necessário unir as duas maiores seitas. Esse trabalho, de uma visão mais completa, só é possível pela teologia, acredita Pascal. Aos conhecimentos filosóficos dever-se-ão somar os teológicos. Ao contrário do que possa parecer, ao que assistimos na *Entrevista de Pascal com M. de Sacy* não é tanto uma crítica à filosofia, mas um tênue elogio à teologia, que cada vez mais ganha espaço no pensamento pascaliano. A teologia explica aquilo que a filosofia não consegue fazer em função de sua incapacidade – fruto da própria incapacidade da razão, como vimos no último

[1] Acredita-se que este texto tenha sido redigido por M. Fontaine, secretário pessoal de M. de Sacy. Contudo, mesmo que a redação pertença a Fontaine, em relação ao conteúdo não parece ficar dúvida que seja de Pascal. O abade d'Étemare, ao enviar uma carta a Marguerite Périer, sobrinha de Pascal, em 20 de junho de 1728, afirma: "temos que essa conversa de M. Pascal com M. de Saci foi escrita *in locu* [sur-le-champ] pelo M. Fontaine. É indubitavelmente de M. Fontaine pelo estilo, mas ela porta as características de M. Pascal, de tal sorte que M. Fontaine não poderia fazer nada de parecido". (Lafuma, 1963, p. 291). Essa versão, contudo, não é tomada sem críticas. Ernest Havet acredita que o estilo e o conteúdo sejam de Pascal. Fontaine teria, na hipótese de Havet, utilizado notas deixadas por Pascal para compor o texto. Seja como for, do conteúdo da entrevista não precisamos ter quaisquer ressalvas. Cf: SELLIER, Phillipe. *Op. Cit.* 2011. p. 13. *Introduction.*

capítulo. Pascal agora demonstra consciência da necessidade da teologia. Notemos que ele não começou o seu projeto da *Apologia…*

No ano seguinte, em 1656, começa a grande ofensiva da Sorbonne contra os jansenistas, centrada na pessoa de Antonie Arnauld. Pascal, já de volta a Paris, mas plenamente engajado ao lado dos agostinianos, tomará parte na defesa de Arnauld e dos *Messieurs de Port-Royal.* O filósofo levará a discussão da querela teológica sobre a graça para o campo público e menos especializado sobre tal tema. Para tornar questões tão árduas acessíveis ao povo em geral e conseguir mostrar que os jansenistas não se afastavam um milímetro da verdadeira religião e da fé, ele adotou o estilo de cartas, nas quais se regozija em ridicularizar os jesuítas estigmatizando-os em particular pela moral laxista e permissiva, a conhecida moral casuística[1].

Essas cartas se apresentam como escritas por um jesuíta a um amigo residente na província[2], nos arredores de Paris – daí porque são chamadas de *As provinciais* –, com a intenção de lhe narrar os acontecimentos na capital, em especial, os debates teológicos na Sorbonne. Foram dezoitos cartas publicadas separadamente, entre janeiro de 1656 e a primavera de 1657, e restou o rascunho de uma décima nona carta. As primeiras chegaram ao público anonimamente e depois apareceram sob o pseudônimo de Louis de Montalte. Estas

---

[1] Luís César Guimarães Oliva, a respeito de como se deva entender tal moral, explica: "Disto decorre que a moral jesuítica não busca elevar a natureza para que ela possa cumprir a Lei, mas sim adequar a Lei aos defeitos da natureza. A corrupção desta faz que os jesuítas sejam obrigados a inventar inúmeras estratégias para reduzir as exigências da Lei. A casuística, contra a qual Pascal se bateu nas Provinciais, é a prova disto. Os casuístas eram doutores jesuítas que se dedicavam a analisar dilemas morais (casos de consciência). Isto não seria ruim se seu verdadeiro intuito não fosse burlar a Lei. Eles desenvolviam doutrinas como a da Probabilidade, que dizia que o homem podia seguir indiferentemente qualquer conduta que já tivesse sido aprovada por um doutor grave (entenda-se: jesuíta). Só que a diversidade de opiniões era muito grande e o homem podia seguir a que mais lhe conviesse, mesmo que apenas um único doutor a tivesse defendido. Outra destas doutrinas era a da direção da intenção, onde o homem estava liberado para cometer um pecado desde que visasse a um fim correto. Isto permitia um "conserto" da má ação. Em ambos os casos, os jesuítas diziam que, mesmo pecando materialmente, os homens não pecariam formalmente, já que a boa intenção ou o parecer favorável de um doutor grave justificariam o ato e não permitiriam que o pecado fosse imputado. " (OLIVA, Luís César Guimarães. *A noção de graça em Blaise Pascal*. Cadernos Espinosanos/Estudos Sobre o século XVII. N°. XXVI, Jan-Jun 2012. p. 30-31.)

[2] No título da primeira carta, lemos: *Lettre écrite à un provincial par un de ses amis sur le sujet des disputes récentes de la Sorbonne*.

cartas, que entraram no *Index* – lista de obras proibidas pela Igreja –, sem dúvida conseguiram seus objetivos ao revelar a fragilidade da moral jesuíta. Elas permitiram minar a força dos inimigos dos jansenistas, mas não os exterminar. O braço pesado de Roma desceu tanto sobre os jesuítas, quanto principalmente sobre os jansenistas[1].

Aclamadas mais pelo seu estilo do que propriamente pelo conteúdo, *As provinciais* testemunham o quanto de esforço Pascal empenhou na causa de Arnaud, em particular, e do jansenismo, em geral. Este conjunto de cartas dá sinais do domínio teórico que Pascal tem sobre a doutrina jansenista, ao mesmo tempo que atesta a intensidade com a qual o autor dos *Pensées* está envolvido com Port-Royal, e mesmo até em que medida a empreitada *As Provinciais* lhe foi um desafio pessoal, transcendendo o convite de Arnaud para que ajudasse na linha de frente dos ataques aos jesuítas.

Ainda naquele ano, em 24 de março, no ínterim da campanha de *A*s *provinciais*, aconteceu um evento que certamente foi decisivo ao pensamento de Pascal e, em especial, ao projeto que viria a iniciar da *Apologia*…. Marguerite Périer, sua sobrinha, na capela de Port-Royal de Paris, recebeu a cura milagrosa de uma fissão lacrimal. A jovem sofria há, pelo menos, três anos, desta moléstia e fora desenganada pelos melhores médicos cirurgiões de Paris, de acordo com sua mãe Gilberte[2]. Contudo, em contato com a relíquia, a coroa de espinho de Cristo, o milagre se fez e sua fissura secou. Este, que ficou conhecido como o '*Miracle de la Sainte-Épine'*, foi visto por Pascal e pelos de Port-Royal, com algumas ressalvas, como um sinal de Deus em favor do monastério, que estava sofrendo intensa perseguição, tanto dos jesuítas quanto de Roma.

O mais relevante nesta história é que, de acordo com Gilberte, Marguerite não é apenas sobrinha de Pascal, mas sua filha espiritual: "minha filha – escreve Gilberte – era afilhada do meu irmão"[3]. Assim, podemos perceber que a experiência de Pascal neste episódio é dupla: por um lado, sente-se agraciado por Deus, visto uma pessoa tão próxima

---

[1] O Santo Ofício, sob o papado de Alexandre VII, em 1665-1666, e sob o de Inocêncio XI, em 1679 condenou a moral jesuíta. Como também manteve as condenações aos jansenistas.
[2] *Vida do Senhor Pascal, por Périer*, sua irmã. PASCAL, B. 1963. p. 24.
[3] *Vida do Senhor Pascal*. PASCAL, B. 1963. p. 24.

dele ter sido curada milagrosamente: “sua alegria foi imensa”[1], observa sua irmã; por outro lado, vê neste milagre uma confirmação dos caminhos do convento: Deus não operaria, acredita Pascal, este milagre em Port-Royal se este não estivesse no caminho da fé e da verdade.

No interior de Pascal, o Milagre do Santo Espinho foi ocasião para meditar a respeito do papel dos milagres na religião cristã, como nos atesta sua irmã, Gilberte:

> […] como seu espírito não se ocupava de nada sem muita reflexão, ocorreram-lhe, por causa desse milagre em particular, muitos pensamentos importantes acerca dos milagres em geral, tanto no Antigo quanto no Novo Testamente […] os milagres tanto do Antigo como do Novo Testamente provam que há um Deus, os do Novo, em particular, provam que Jesus Cristo era verdadeiro Messias[2].

Ao que tudo indica, foi a partir deste evento que Pascal teria tomado a firme resolução de redigir uma apologia ao cristianismo, da qual conheceríamos apenas a fase preparatória, os *Pensées*[3]. O raciocínio de Pascal, em relação ao milagre, é simples:

> Se há milagres, há, portanto, algo acima do que denominamos natureza; a consequência está no bom senso: basta assegurarmo-nos da certeza e da verdade dos milagres. Ora, há regras para isso, que se encontram também no bom senso, e essas regras se acham nos milagres do Antigo Testamento. Logo, esses milagres são verdadeiros. Logo, há algo acima da natureza[4].

Port-Royal, parece restar evidente, está intimamente ligado, até onde temos seguido, com alguns dos principais momentos da vida de Pascal: i) ao projeto da *Apologia…*; ii) ao encontro de Pascal com a teologia, de raízes agostinianas; iii) a uma parte de sua produção intelectual; iv) e pessoalmente na sua fé.

---

[1] *Vida do Senhor Pascal. PASCAL, B.* 1963. p. 24.
[2] *Vida do Senhor Pascal*. PASCAL, B. 1963. p. 24.
[3] A respeito do *Miracle de la Sainte-Épine* ser catalizador do desejo de Pascal em defender a religião cristã, consultar: SELLIER, Phillippe. *Pensées:* opuscules et lettres. Edition de Phillippe Sellier. Paris: Classiques Garnier, 2011. p. 37-40.
[4] *Vida do Senhor Pascal*. PASCAL, B. 1963. p. 24.

Seguindo nosso objetivo de jogar luz sobre o contato de Pascal com Port-Royal, debrucemo-nos a partir deste ponto sobre as suas leituras[1]. Nesse momento, sem embargo, nosso foco serão os textos religiosos com os quais Pascal teve contato e tentaremos entender em que medida, ao conhecê-los, uma nova lógica de pensamento se abriu a ele. Buscamos distinguir quais contribuições da *Escola de Port-Royal*[2] estão presentes no pensamento pascaliano. Destarte, pretendemos reconstruir as leituras e o cenário a partir do qual Pascal amadurece seu pensamento.

Para dar cabo desse intento, é preciso saber quais são os textos que o circundam Pascal. A julgar pela sua infância, Pascal, que fora educado pelo seu pai, teria conhecido os autores clássicos, além de fazer leituras em diversas áreas do conhecimento. O fundamento dessa afirmação é recolhido do texto *Mémoires* de Beurrier, III, 10 n 5, que, citando a formação do pai de Pascal, Etienne Pascal, escreve:

> […] Ele [Etienne Pascal] tinha aprendido com o seu próprio pai, [portanto, avô de Pascal] sem ter outro mestre, as línguas gregas e latinas, a filosofia, as matemáticas, a história, o direito canônico e civil e sobretudo a teologia positiva pela leitura da Bíblia e dos Santos Padres e fez a mesma caridade ao seu filho mais velho Blaise Pascal[3].

É possível assim concluir que Pascal tem uma formação no seio familiar que vai do direito civil aos Padres da Igreja, passando pelas Sagradas Escrituras, línguas e as matemáticas. Sem sombra de dúvida, uma formação bastante clássica e sólida. Esses estudos o acompanharam desde a infância até sua adolescência, e uma longa e detalhada descrição

---

[1] Seguramente esse trabalho de delimitação das fontes pascalinas é demasiado árduo, pois nosso autor tem obras em diversas áreas do saber, fato que nos leva a balizar nossa pesquisa nesse texto. Não é nosso objetivo, à vista disso, buscar as fontes matemáticas ou físicas da obra pascalina, isso nos enviaria à educação do filósofo e, além da relação dele com o seu pai – Etienne Pascal –, à influência do círculo de ciência do Padre Mersenne sobre nosso autor. Não vamos, infelizmente, tratar destes temas aqui.

[2] Expressão cunhada por Henri Gaston Gouhier, no primeiro capítulo do texto: *Pascal et les humanistes chrétiens: l'affaire Saint-Ange*, GOUHIER, Henri Gaston. *Pascal et les humanistes chrétiens*: l'affaire Saint-Ange. 1974, p. 15ss.

[3] MESNARD, Jean. *Œuvres complètes.* Blaise Pascal. Paris: Desclee de Brouwer, 1991. I, p. 870.

desse momento na vida de Pascal pode ser encontrada, com ressalvas ao conteúdo[1], na *Vida do Senhor Pascal*, escrita pela sua irmã Gilberte.

Observamos que, ainda nas primeiras leituras, Pascal tem acesso às obras religiosas. Desde a tenra idade, já transita por assuntos teológicos, mas esses temas ainda não estão presentes nas suas investigações, que se centram nesse período sobre as matemáticas. De toda forma, é certo que os Pascal (Etienne, Jaqueline, Gilberte e Blaise) são uma família com alguns laços com a religião. Devemos notar que aquilo que é comum, entre os comentadores, chamar de *primeira conversão* de Pascal é, na verdade, como sustenta Phillipe Sellier, uma forma de viver mais intensamente o cristianismo que Pascal já conhece. Portanto, a primeira conversão não implica uma descoberta da religião. "Ele [Pascal, escreve Sellier] vive então uma turbulência religiosa que o faz compreender, segundo a fórmula de Gilberte, 'que a religião cristã nos obriga a viver apenas para Deus'"[2]

A respeito das leituras de nosso autor, após aquilo que se chama de sua primeira conversão – por volta de 1646 –, sua irmã Gilberte, escrevendo *A vida de Jacqueline Pascal*, nos dá uma pista a que Pascal tem acesso, quando diz: "Foi então que eles [Jaqueline e

---

[1] A *Vida…* foi redigida, segundo Lafuma, possivelmente nos meses seguintes à morte de Pascal, a pedido dos amigos mais próximos deles. Segundo Sellier, esta primeira versão circulou entre os solitários de Port-Royal, os Pascal e os Périer. Este escrito figurou de prefácio ao *Tratado do equilíbrio dos líquidos*, publicado em 1663 pelo cunhado de Pascal, Florin Périer. Da sua escrita até sua apresentação nos *Pensées* – Edição de Port-Royal – alguma alterações e correções foram necessárias. Lafuma nos explica: "em uma carta de Bridieu endereçada, em 28 de julho, a Florin Périer, assim que ele acaba de receber uma cópia de *Vida…*, ele lhe 'propõe algumas correções que acreditamos que você não reprovará' e acrescenta 'se algo não está perfeito ainda, trabalharemos naquilo que você deseja'. Dez anos mais tarde, na carta de 8 de março de 1677, os filhos de Périer informam a sua mãe que Arnauld e Nicole, após terem rejeitado, por um instante, a eventualidade da publicação da *Vie*, emitiram a seguinte opinião: 'seria bom para trabalhar a partir deste momento a *Vida…* para colocá-la no estado em que gostaríamos que ela aparecesse'. Assim, não é uma questão de 'correção', mas de colocar em 'estado', isso que supõe a corrupção do texto, de modo que o texto de 1686 não pode ser o mesmo texto original de 1663. " Cf: Lafuma, p 17.

[2] SELLIER, Philippe. *Pensées, Opuscules et lettres*. Paris: Classiques Garnier, 2011, p. 14.

Pascal] começaram a tomar conhecimento das obras de M. Jansenius, de M. de Saint-Cyran, de M. Arnauld e de outros escritos que lhes foram muito edificantes”[1]. De acordo com Sellier:

> […] em janeiro de 1646 Etienne Pascal torce a perna. Ele foi tratado, durante muito tempo, por dois irmãos [*les frères* Deschamps]. Estes conversavam com a família e lhe apresentaram as obras de Saint-Cyran, *La Théologie familière,* de seu amigo o bispo Jansenius *Discours sur la réformation de l'homme intérieur* e de seu discípulo, Antoine Arnauld, *La frequente Communion, 1643* […][2].

Escrevendo a Gilberte, em 1648, Pascal confirma o contato com a obra de M. Saint-Cyran: “Nós [Pascal e Jaqueline] temos aqui a carta de M. de Saint-Cyran, *De la vocation*[3], impressa recentemente sem aprovação nem privilégio e que chocou muito o mundo. Nós a lemos: lhe enviaremos. Nós ficaremos muito contentes de ter seus sentimentos e o de nosso pai a respeito da carta”[4]. Pascal, não apenas lê, mas, neste caso específico, recomenda a leitura e discussão. Ao menos é certo que nosso filósofo começa já com certa maturidade de pensamento[5] a leitura dos textos que são comuns em Port-Royal, mas isso não impede que os textos o transformem profundamente.

---

[1] *Vida de Jacqueline Pascal* par Gilberte (Br. I, 152). Charles Clémencet indica que a primeira obra de Jansenius lida pelos Pascal é *Discours de la réformation de l'homme intérieur*. Histoire Générale de Port-Royal e Histoire littéraire de Port-Royal.

[2] SELLIER, Philippe. *Op. Cit.* 2011. p. 14.

[3] De acordo com Brunschvicg, esta carta se inscreve na discussão que M. Saint-Cyran estabelece com M. Robours.

[4] *Fragmento de uma carte de Pascal à Mme Périer*, 1 de abril de 1648. Brunschvicg tomo II, p. 263. Edição Lafuma, 271-272.

[5] É importante lembrar que, a esta altura de sua vida, Pascal é um matemático que tem obras de extrema envergadura publicadas na área. Em 1640 publicara o *Essai des coniques,* trabalhos compostos quando Pascal ainda tinha dezesseis anos. Este trabalho apresenta Pascal ao círculo dos matemáticos e cientistas no seu tempo, além de lhe dar acesso à alta Aristocracia: os Barrillon e os Roannez. Ainda como adolescente, lê atentamente os *Elementos* de Euclides, além de dominar o grego e o latim. Mesmo durante suas leituras dos autores de Port-Royal, Pascal continuará suas investigações no campo das matemáticas. É importante lembrar que o opúsculo *Do espírito geométrico* assim como o *Fragment d'une géométrie* são datados do mesmo ano das *As provinciais* e dos *Escritos sobre a graça,* todos de 1657. No ano seguinte, Pascal trocará diversas cartas sobre assuntos matemáticos, lançará o desafio da Cycloïde ou Roulette, ao mesmo tempo que manterá as discussões no terreno teológico. Assim, é importante perceber que Pascal não abandona as discussões científicas para se dedicar às teológicas. Ao entrar nas discussões teológicas, seja dito de passagem, ele se valerá de sua forma de pensar e experiência no campo matemático.

Pascal faz referência explícita aos textos de Saint-Cyran. No entanto, no caso de M. Jansenius, estas referências não são tão claras, conforme afirma Gouhier[1]. Embora possamos fazer algumas especulações, é indubitável que, conforme Charles Clémencet explica no texto *Histoire générale de Port-Royal*[2], Pascal teve contato com o *Discours sur la réformation de l'homme intérieur* (Sellier também confirma essa hipótese). Ainda de acordo com Clémencet, embora seja impossível precisar a data exata, parece incontestável que Pascal também tenha lido *Tetrateuchus, seu commentarius in quatuor Evangelia*, pois, segundo Clémencet, o *Resumo da vida de Jesus Cristo* tem forte inspiração do *Tetrateuchus*[3] de Jansenius. Pascal, outrossim, conheceu profundamente o texto de *Augustinus,* a julgar por uma razão: ao defender Arnauld, ele o faz em relação ao texto de Jansenius; portanto não seria crível pensar que não conhecesse *Augustinius;* conhece-o, senão minuciosamente, ao menos profundamente a ponto de poder escrever sobre suas ideias com bastante desenvoltura. É nesse sentido que se posiciona Philippe Sellier[4], pois, se Pascal não tivesse conhecido intimamente o *Augustinus*, então as duas últimas *As Provinciais* não poderiam ter sido escritas. Ainda segundo Sellier, um estudo sobre as fontes da *Carta sobre a Morte do Pai* revela uma influência acentuada do *Augustinus*, além de, nessa carta, ser possível encontrar ideias de Condren, conforme demonstrou Luís Cesar Oliva[5].

Próximo a Port-Royal, podemos dizer que mais da metade das obras de Pascal tem ligação direta ou indireta com o convento. É naquele lugar que nosso filósofo tem ocasião de forjar seu pensamento e construir as grandes referências que nortearão sua filosofia. Deste contato com Port-Royal, da consideração da dimensão da fé, das referências a Santo

---

[1] GOUHIER, Henri Gaston. *Pascal et les humanistes chrétiens*: l'affaire Saint-Ange. 1974, p. 15.

[2] CLEMENCET, Charles. *Histoire générale de Port-Royal***.** Amsterdam: Jean Vanduren, 1757. T.III p. 412.

[3] Louis Lafuma também segue essa linha de interpretação. Na introdução ao *Resumo da vida de Jesus Cristo* em suas *Œuvres Complètes*, ele escreve que: "Pascal teve sem dúvida a ideia de redigir este *Abrégé* após a leitura das *Series vitae Jesu-Christi juxta ordinem temporum* seguida do *Tetrateuchus* de Jansenius" (p. 297)

[4] Cf SELLIER, Philippe. *Op. Cit.* 2011, no capítulo *La grâce souveraine.*

[5] OLIVA, L. C. G. *As marcas do sacrifício*. Um estudo sobre a possibilidade da História em Pascal. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004. p. 131ss

Agostinho via Jansenius, é que podemos perceber a compreensão que faz do coração em seus escritos. Para que tal afirmação se torne mais evidente, precisaremos nos voltar às suas obras.

5.2 Ocorrência em algumas obras de Pascal.

Jean Laporte, no início do livro *Le rationalisme de Descartes*, nos ensina algo importante que vale a pena ser pensado no contexto das obras de Pascal. Diz ele que o pesquisador da história da filosofia tem como missão compreender o pensamento de um filósofo tendo em conta todos os seus textos, sem sacrificar nenhum deles. Para cumprir sua missão, o pesquisador deve se apegar ao espírito que está contido nos textos e não à letra estrita, muito embora, é verdade, seja por meio dela que se entenda o espírito, de modo que, em seu ofício, o historiador da filosofia tem de proceder por uma minuciosa meditação sobre a letra para atingir, no fim, o espírito do texto[1]. É nesse nível mais elevado que os conceitos se organizam e se harmonizam à medida que se leva em conta um princípio diretor. Nesse caso, retomando a nossa hipótese de trabalho, acreditamos que o coração sirva a Pascal como esse guia que, ao dirigir seu pensamento, organiza e harmoniza os seus conceitos. Tomando, portanto, o que nos ensina Laporte, olharemos alguns textos pascalianos buscando o seu espírito por meio da letra.

Temos discutido nossa tese ao longo deste trabalho, buscando revelar que o conceito de coração em Pascal é central. Com efeito, o projeto pascaliano de uma *Apologia da religião cristã*, que tinha como objetivo dar à fé cristã uma justificativa[2], bem como a maior parte de sua obra, assenta-se sobre o conceito que dá sentido e articula o seu pensamento. Ora este

---

[1] LAPORTE, Jean. *Le Rationalisme de Descartes.* Paris: P.U.F. 1945, p. VIII.

[2] É importante lembrar o que Krailsheimer, na introdução a sua tradução dos *Pensées* para língua inglesa escreve: “Pascal tem a intenção de mostrar que a fé é o resultado da inclinação do coração por ação de Deus, muito mais do que um convencimento da Sua existência pela razão”. (Cf.: KRAILSHEIMER, A.J. *Introduction to Pensées*. In. *Blaise Pascal*. London: Penguin Classics, 1995, p. X) Noutras palavras, Pascal na *Apologia* não quer convencer seu leitor intelectualmente da existência de Deus. Apesar de isso ser possível, é inútil. O autor quer ir em um nível mais profundo: quer convencer corpo e alma, ou seja, o coração do leitor. Muito embora, essa justificativa não tome o papel da graça no processo de conversão.

conceito é denominado de luz natural; outras vezes, por instinto e sentimento, porém mais emblematicamente, nós o encontremos sob o nome de coração. Dito com outras palavras: é plausível perceber que os textos pascalianos – desde os relativos à matemática, passando pelos pertencentes à política e à moral, até os escritos que fazem referência à teologia, sem descartar naturalmente os *Pensées* – são construídos, reportando-se, quer de modo implícito quer explícito, a uma realidade mais profunda, a qual é designada por um conjunto de termos. O leitor atento dos escritos pascalianos não pode ignorar a presença desta dimensão articulando o pensamento de seu escritor. Deveras que a ocorrência do termo coração (ou sua ideia) é vasta na obra de Pascal. Consideremos alguns destes trabalhos para sustentar nossa ideia central.

A disposição que trabalharemos será: iremos analisar os opúsculos *Do espírito geométrico e Da arte de persuadir,* para compreender a presença do coração no campo das ciências. Feito isso, nós nos encaminharemos a um conjunto de cinco opúsculos, junto com a *Carta sobre a morte do pai,* a partir dos quais destacaremos algumas imagens pelas quais podemos compreender o coração. Cumprida esta etapa, antes do fim, analisaremos a *Entrevista de M. Pascal com M. Sacy* e fecharemos esta seção com um estudo sobre a presença do coração nos *Pensées.* Respeitando o critério sugerido por Laporte, não estamos a desprezar nenhuma obra, embora não possamos analisar todas. Por isso, ficarão de fora *As provinciais,* os *Escritos sobre a graça,* e o *Resumo sobre a vida de Jesus Cristo,* além de outros trabalhos pequenos. Não nos debruçaremos sobre essas obras, porque acreditamos que elas não acrescentarão mais à compreensão do coração do que as já analisadas nesse trecho. Nesse caso, a ausência delas se deve pelo pouco que terão de substancial a acrescentar.

5.3.1. As obras científicas: coração como faculdade de conhecimento.

O plano de fundo daqueles trabalhos que normalmente se chamam de obra científica de Pascal é, sem sobra de dúvida, a geometria. Não podemos nos esquecer – e já citamos no

capítulo anterior – o que Pierre Humbert afirmou enfaticamente em relação ao nosso filósofo: "Pascal foi um geômetra puro"[1]. Com isso, ele quer dizer que a forma de pensar de Pascal é a de um geômetra, cuja maneira de proceder é por princípios e demonstrações. Este modo de pensar, distinto do modo algébrico, que procede do conhecido ao desconhecido (à incógnita), opõe Pascal a Descartes, na medida em que cada um se vincularia a um modo específico de pensar[2].

Dizer que Pascal raciocina de forma geométrica implica afirmar que os fundamentos sobre os quais se elevam as suas demonstrações científicas não podem ser tratados pela razão, em virtude da sua extrema evidência, como demonstramos no quarto capítulo, em que discutirmos o trabalho da razão em geometria. Fora a aceitação destes fundamentos indemonstráveis, tudo o mais segue o desencadeamento lógico, racional, demonstrativo e, por isso, mesmo discursivo. Estas obras científicas, portanto, repousam sobre uma forma de pensar que é geométrica.

Se isso é verdade, podemos dizer que o coração, o instinto e o sentimento – esses três termos se relacionam com essa dimensão de um conhecimento não racional – intervêm como fundadores das certezas primeiras: certezas essas sem as quais o geômetra não pode raciocinar. Os fundamentos, deste modo, das obras científicas de Pascal são dados pelo coração.

No capítulo precedente, já trabalhamos profundamente a presença da geometria no pensamento de Pascal, ao tratarmos da dimensão que tem a razão em seus escritos. Aquela feita, já analisamos nos opúsculos *Do espírito geométrico* e *Da arte de persuadir*. Voltemos a ele mais uma vez, contudo, com outros olhares. Vejamos Pascal fundamentar a ciência a partir do método geométrico. Feito isto, acreditamos ficar suficientemente clara a presença desta dimensão não racional nas obras científicas. Vale dizer que grande parte destas obras foram compostas por Pascal na sua juventude e início da maturidade, muito embora, importante lembrar, Pascal nunca tenha abandonado efetivamente o seu trabalho científico (é o caso, por

[1] Cf: HUMBERT, Pierre. *L'Œuvre scientifique de Blaise Pascal*. Paris : Albin Michel, 1947.
[2] Cf: HUMBERT, Pierre. *Op. Cit*, 1947. p. 9. É a partir desta distinção entre geometria e álgebra que Humbert separa Pascal de Descartes.

exemplo, do concurso sobre a roleta – ou cicloïde – com o qual ele se entretivera já perto do fim de sua vida).

No opúsculo *Do espírito geométrico* Pascal está a buscar um método que fundamente a ciência. Diz que esse método, para ser perfeito, deve cumprir duas exigências: "definir todos os termos e provar todas as proposições"[1]. Ocorre que definir todos os termos e demonstrar todas as proposições é simplesmente impossível; logo, se for assim, deduz Pascal: "os homens estão numa impotência natural imutável para tratar qualquer ciência numa ordem absolutamente completa"[2]. Ou seja, se não pudéssemos chegar ao método ideal, resta que seríamos incapazes de fazer ciência. A essa ordem absolutamente completa, Pascal proporá uma outra ordem, a da geometria. Pelo fato de uma ordem completa não ser possível, "[…] não segue daí que se deva abandonar todo tipo de ordem. Pois há uma ordem e é a da geometria […]"[3]. A ordem da geometria é apresentada como a única possível aos homens.

A ordem da geometria, "a mais perfeita entre os homens"[4], ensina com perfeição que não é necessário definir todos os termos e provar todas as proposições, contudo ela não abre mão das definições nem das provas. Sua perfeição está justamente em discernir quais são coisas claras e compreendidas por todos os homens – por isso não cobram definições – e de definir todas as outras; de discernir quais proposições não precisam de provas e de provar todas as outras.

A claridade, em certo sentido, exclui a necessidade da definição e da prova, o que implicará que a claridade destes termos e destas proposições, de conhecimento comum a todos, suprime a atividade da razão. Ou por outra: onde há clareza não há necessidade da razão. Proposição nada cartesiana! Lembremos que, para Descartes, é pela razão que se chega à clareza e à evidência: é à razão que algo deve se mostrar claro e evidente; para Pascal, a razão não é instância legitimadora da clareza e da evidência.

---

[1] *Do espírito geométrico. PASCAL, B.* 1963. p. 349.
[2] *Do espírito geométrico. PASCAL, B.* 1963. p. 350.
[3] *Do espírito geométrico. PASCAL, B.* 1963. p. 350.
[4] *Do espírito geométrico. PASCAL, B.* 1963. p. 350.

A ausência da razão, no tocante às definições e aos princípios, não implica dizer que tais termos não definidos e tais proposições não demonstradas estejam sob o signo do erro, quanto menos, da dúvida. Para suprimir a incapacidade de a razão definir e provar alguns termos e algumas proposições, a natureza deu ao homem uma inteligência nítida que é capaz de compreendê-los, ainda que eles se encontrem fora dos horizontes racionais. Sem esta inteligênciaa, haveria uma confusão no uso dos termos, mas é evidente que eles "são usadas com a mesma segurança e a mesma certeza que se estivessem explicados de uma maneira perfeitamente isenta de equívocos"[1]. Com isso, Pascal traz à baila ao mesmo tempo i) os limites da razão – temática abordada no quarto capítulo; ii) a presença de uma outra força motora, cuja atuação alcança os terrenos que são desconhecidos pela razão – temática deste capítulo.

A natureza dá ao homem esse espírito de nitidez capaz de compreender sem que se precise recorrer à definição ou a provas. Na verdade, é para entender esse espírito de nitidez que Pascal compõe esse tratado, muito mais do que pelo tema que nele é discutido. Com efeito, escreve: "[…] parece-me, pela experiência que tenho da confusão das disputas, que não se pode entrar em demasia nesse espírito de nitidez, para o qual faço todo esse tratado mais do que pelo tema que nele trato"[2].

Os termos ou as proposições são compreendidas perfeitamente por este espírito de nitidez ou, na linguagem de Pascal, por esta luz natural. "Todos esses termos são perfeitamente inteligíveis ou pela luz natural ou pelas definições que ela fornece"[3].

Parece ficar evidente que o que Pascal vê de perfeito na geometria é sua capacidade de englobar a luz natural ao processo de conhecimento, tirando deste o selo de exclusividade da razão. Podemos dizer que a geometria caminha sobre duas pernas, de um lado, a luz natural, de outro, a razão: a primeira, dando acesso àqueles termos e proposições aos quais a segunda

---

[1] *Do espírito geométrico. PASCAL, B.* 1963. p. 350.
[2] *Do espírito geométrico. PASCAL, B.* 1963. p. 351.
[3] *Do espírito geométrico. PASCAL, B.* 1963. p. 351.

não pode chegar. Pascal é claro ao escrever: "[…] de modo que tudo que a geometria propõe é perfeitamente demonstrado ou pela luz natural ou pelas provas"[1].

As discussões da presença da luz natural no processo de conhecimento vão mais longe. Pascal defende a ideia de que não só a luz natural faz parte do processo de conhecimento, como assevera qual o momento em que ela deve atuar: a luz natural é anterior à atividade da razão e atua naqueles locais onde esta última não consegue chegar. A natureza, que nos dá luz natural, dá também à ciência a sua ordem. Com efeito, diz Pascal: "A natureza fornece tudo que essa ciência não dá, sua ordem, na verdade, não dá uma perfeição mais que humana, mas possui toda perfeição à qual os homens podem chegar"[2]. Se aos olhos de Descartes esta ciência, sugerida nestes termos por Pascal, seria imperfeita pelo fato de não ser totalmente reduzida à razão – no limite quiçá Pascal admitisse também essa imperfeição – ela é, todavia, a mais perfeita a que o homem pode ter acesso. Sua perfeição se dá em relação às possibilidades de acesso do homem e não irrestritamente. Assim, dada condição humana, seus limites, suas imperfeições (lembremos que esta forma de olhar o homem tem raízes, em Pascal, teológicas), esta ciência é mais perfeita que todas as outras as quais o homem pode constituir, muito embora ainda permaneça humana, não mais que humana. Conclui Pascal: "Todas essas verdades não podem ser demonstradas e, todavia, são os fundamentos e os princípios da geometria [...]. Essa ausência de prova não é uma falta, mas antes uma perfeição"[3]

Na segunda parte do opúsculo, intitulado *Da arte de persuadir*, a ideia de coração é apresentada de maneira ambígua. No segundo parágrafo desse texto, o autor diz que as duas portas pelas quais as opiniões são recebidas na alma são o entendimento e a vontade. A primeira porta é a mais natural, porém menos comum entre os homens; ao passo que a segunda é a menos natural, contudo mais comum. A maioria dos homens, afirma Pascal, é levada a crer não porque lhe foi demonstrada alguma opinião, mas pelo agrado que esta tem sobre eles. É por essa razão que a vontade é contra a natureza, indigna e baixa. A princípio, a

---

[1] *Do espírito geométrico. PASCAL, B.* 1963. p. 351.
[2] *Do espírito geométrico. PASCAL, B.* 1963. p. 351
[3] *Do espírito geométrico. PASCAL, B.* 1963. p. 352

ligação entre o termo vontade, que aparece no primeiro parágrafo do texto, e o coração não é tão evidente. Não se pode, sem forçar o sentido literal, trocar um pelo outro. Entretanto, se tomarmos o coração a partir do conceito de desejo, poderemos fazer essa vinculação, muito embora saibamos da tênue linha que os separa.

Com mais atenção, o termo coração, nesta segunda parte, aparecerá nominalmente no quinto parágrafo. Nele Pascal afirma que Deus fez as verdades divinas passarem do coração ao espírito e não o contrário, com a finalidade de humilhar a soberba potência do raciocínio e para curar a vontade enferma que, corrompida, se apega a todos os objetos que não são dignos de apego. Já sabemos a dinâmica dos afetos em Pascal ao discorrer, no segundo capítulo desta tese, sobre o segundo tomo do livro *Augustinus* de Jansenius e, no terceiro capítulo, sobre as temáticas do divertimento e do tédio. À luz desses dois trechos da tese, a vinculação entre coração e vontade parece ficar um pouco mais evidente. Coração, nesta segunda parte do opúsculo, parece ser tratado no campo dos afetos, o desejo de apegos às criaturas, com o desígnio de preencher seu vazio. Esta é justamente a forma com a qual Pascal apresenta o coração como se fosse tomado de sequestro pelas três tentações, em especial a *libido*….

É sob este horizonte dos afetos que Pascal estabelecerá a disposição do amor (coração) e do entendimento (razão) relativamente aos dois campos possíveis das verdades, o divino e o humano. No tocante às verdades divinas, diz Pascal, é preciso primeiro amar para depois entender; já nas verdades humanas, é preciso primeiro entender para depois amar. Com destreza, sintetiza Pascal: "[…] que, em lugar de, falando das coisas humanas, dizer que é preciso conhecê-las antes de amá-las, […] ao contrário, falando das coisas divinas, que é preciso amá-las para conhecê-las"[1]. É neste contexto de amor que se insere o coração na segunda parte do opúsculo.

Dito isto, não percamos de vista o tema desta segunda parte do opúsculo, que pode ser traduzido na pergunta: o que é preciso para convencer alguma pessoa de algo? Esta pergunta parece bastante simples de ser respondida, e Pascal a responderia nos seguintes termos: "[…]

[1] *Da arte de persuadir*. PASCAL, B. 1963. p. 355.

a arte de persuadir consiste tanto na de agradar quanto na de convencer”[1]. Salta à vista que persuasão se dá à medida que se agrada e se convence. A primeira exigência se relaciona com os caprichos, com os desejos e está ligada ao coração. A segunda se relaciona com a razão. Contudo, a possibilidade da persuasão restringe-se às verdades humanas, visto que as divinas não recaem sob a arte de persuadir, uma vez que estas verdades “estão infinitamente acima da natureza”[2], isto é, longe das capacidades humanas.

A possibilidade de persuadir se deve à forma com a qual Pascal compreende a introdução das verdades humanas na alma: “O espírito e o coração são como as portas pelas quais são recebidas [as verdades] na alma”. Estas duas potências têm, cada uma, seus princípios e seus motores. No primeiro caso, o do espírito, seus princípios são as verdades naturais. Por este termo, compreende Pascal aqueles conhecimentos que são comuns a todos, por exemplo, os axiomas (o todo é maior que suas partes) e os termos primitivos (tempo, espaço etc…). À luz da primeira parte do opúsculo *Do espírito geométrico*, é possível associar estas verdades naturais aos objetos de conhecimento do coração, enquanto faculdade de acesso aos primeiros princípios. Já os princípios da vontade são certos desejos naturais, como o desejo de ser feliz e o desejo de encontrar repouso, buscando-o nos objetos particulares, entre outros. Esses desejos naturais, de acordo com o entendimento que pode ser depreendido dos primeiros parágrafos de *Da arte de persuadir*, também se relacionam com o coração, enquanto capacidade de desejar. Por um lado, o coração oferece ao espírito os princípios primeiros; por outro lado, oferece à vontade os desejos naturais[3]. Em ambos os casos, o coração está na raiz das verdades que são concebidas na alma. Com razão, Pascal dirá que pelo coração entram na alma inúmeras verdades, a despeito às vezes do conselho do raciocínio: “As portas [vontade e espírito] pelas quais são recebidas na alma [as verdades

[1] *Da arte de persuadir*. PASCAL, B. 1963. p. 356.
[2] *Da arte de persuadir*. PASCAL, B. 1963. p. 355.
[3] Chamemos a atenção a essa característica de anterioridade do coração à vontade, a retomaremos no capítulo conclusivo.

humanas], mas que bem poucas entram pelo espírito, ao passo que elas são aí introduzidas em grande número pelos caprichos temerários da vontade sem o conselho do raciocínio”[1].

É em razão do jogo de palavras que Pascal faz nestes parágrafos, às vezes, usando espírito no lugar de razão, outras vezes, o termo vontade para falar de coração, que se justifica a nossa afirmação no primeiro parágrafo da análise desses trechos, quando dissemos que o coração é apresentado no *Da arte de persuadir* de modo ambíguo. É preciso reconhecer que não há, nestas linhas, motivos evidentes para relacionar coração e vontade, o mesmo fato ocorre com espírito e razão, ou seja, não é justo fazer qualquer tipo de associação para entender o texto. Mesmo desvinculando coração de vontade, a ambiguidade não é desfeita. No capítulo conclusivo vamos enfrentar esse problema com mais acuidade. Por ora, visto esta discussão ser, em certo sentido, marginal a este momento da tese, não despenderemos grandes argumentos para justificar tal associação. Importa-nos mostrar que a arte de persuadir não se reduz à razão.

A demonstração alcança apenas o convencimento. Para persuadir, é necessário ir além da simples demonstração racional, embora esta seja tão importante quanto a persuasão. É neste momento, portanto, que se insere esta instância que não é racional. Isso sim é central em nossa tese. Pascal é claro ao escrever que, quando “as [coisas que devemos persuadir] que têm ligação ao mesmo tempo com as verdades aprovadas e com os desejos do coração, elas estão tão seguras de seu efeito que não há nada que o esteja mais na natureza”[2].

Pascal imporá sobre esta arte um limite. Escreve o filósofo: “Desses dois métodos, um de convencer, outro de agradar, darei aqui as regras apenas do primeiro”[3]. A primeira observação que deve ser feita com relação a esta ressalva feita por Pascal é a de que há a impossibilidade de pôr regras em algo, o que decorre do fato de não poder compreender por completo aquilo a que se quer regrar. Além disso, impor regras é prerrogativa da razão, entendida como a capacidade de ordenar e dispor os dados conhecidos. Ao admitir que só se pode tratar das regras na dimensão do convencimento e, portanto, que o agradar não está sob

[1] *Da arte de persuadir*. PASCAL, B. 1963. p. 355.
[2] *Da arte de persuadir*. PASCAL, B. 1963. p. 355.
[3] *Da arte de persuadir*. PASCAL, B. 1963. p. 356.

o domínio das regras, Pascal afirma implicitamente que a dimensão da razão (demonstração) não se sobrepõe à do coração (agrado). Dito de outra forma, regras são do domínio da razão (o convencimento), e o domínio do coração não tem como ser regrado por sua própria natureza.

A impossibilidade de impor regras ao convencimento decorre, por outra via, do fato de os caprichos humanos serem, por natureza, instáveis. Por isso conclui Pascal: "[…] não sei se há é um meio de agradar regras firme para adequar os discursos a inconstância de nossos caprichos"[1]. Se for assim, Pascal estabelece o recorte em seu texto: reconhece que existe uma instância não racional, da qual não tratará; centrar-se-á naquela que é possível regrar: a demonstração, termo próprio ao *Do espírito geométrico*, ou o convencimento termo empregado no *Da arte de persuadir*.

No primeiro opúsculo, assistimos a Pascal dispor duas formas de conhecer: a primeira como fundamento e conhecedora dos princípios primeiros e dos termos primitivos, o coração (luz natural); a segunda, aquela que, por dedução dos princípios e relacionando os dados conhecidos, chega a outras verdades demonstradas, a razão. No *Da arte de persuadir* acabamos de testemunhar o autor fazer uma diferenciação naquilo que se refere à persuasão: para persuadir, é preciso agradar e convencer, uma vez que agradar se refere a uma dimensão não racional, e convencer se liga à razão, fica, ao que nos parece, clara a presença desta dimensão que não se reduz à razão, mas que está intimamente ligada a ela na vida do homem.

Nas obras científicas de Pascal, muito embora não seja evidente, a presença desta dimensão não racional é dada a partir dos textos metodológicos. Aparece como luz natural e outras vezes como 'a natureza'. Todas as vezes que recorre a esta ideia o faz no sentido de afirmar que no homem há uma capacidade de entender algo sem poder, na maior parte das vezes, explicar. É assim que, no contexto científico, conceitos fundamentais da ciência não são problemas para Pascal. Ideias tais como potência, número, vácuo, peso e tantos outros não precisam (e não podem) para ele ter uma definição clara e objetiva, fundamentada em regras racionais, mas que, ao mesmo tempo, compõem seu arcabouço científico. No contexto das obras matemáticas e físicas, o coração, é fato, está implícito e pode passar mesmo

[1] *Da arte de persuadir*. PASCAL, B. 1963. p. 356.

despercebido. Todavia, à luz dos textos *Do espírito geométrico* e *Da arte de persuadir*, esta dimensão não tão evidente é descoberta. Avancemos agora para outras obras nas quais a ocorrência do termo ou a sua ideia fica mais evidente e mais explícita

5.3.2 Opúsculos.

Reunimos aqui cinco opúsculos de Pascal (ainda que o *Discurso sobre as paixões do amor* lhe seja apenas atribuído, não entraremos neste mérito). Ao analisá-los, vale a advertência de que faremos um recorte no que interessa à nossa tese. Isso quer dizer que estes textos não serão examinados em sua totalidade, visto não ser este o foco de nosso trabalho. Por isso, algumas supressões e as ideias fundamentais destes opúsculos passaram, em alguns momentos, às margens de nosso estudo. À nossa tese interessa tão somente a presença do coração nestes escritos; nós os escolhemos porque eles compreendem de forma distinta a concepção de coração que tem Pascal, em diversos momentos de sua vida. Cada um, ao seu modo, nos permitirá compreender a articulação do coração no pensamento pascaliano, ao fornecer uma perspectiva própria do coração. Vejamos:

Comparação dos cristãos dos primeiros tempos com os de hoje: espaço dos desejos.

O opúsculo *Comparação dos cristãos…* foi escrito provavelmente, de acordo com Lafuma[1], enquanto Pascal preparava a sua *Apologia.* Para além do que pode sugerir a amplitude do título, que fora dado pelo próprio autor, a *Comparação dos cristãos…* centra-se, em grande medida, na análise da condição do catecúmeno dos primeiros séculos com os do tempo de Pascal.

A forma de entrar na igreja nos primeiros tempos, explica-nos Pascal, era pela renúncia ao mundo; já em seu tempo, tal renúncia não era condição necessária. O segundo nascimento, o batismo, que não decorre de uma renúncia ao mundo – por mundo, ou como Pascal chama, espírito do mundo, ele entende a ambição, a vingança, a impureza e a concupiscência – engendra na igreja todos os desvios que o autor vê em seu tempo. Aqueles que entram na

[1] *Comparação dos cristãos dos primeiros tempos com os de hoje*. PASCAL, B. 1963. p 360.

igreja sem renunciar ao mundo acabam levando ao coração da igreja os vícios do mundo.Com efeito, escreve: "[…] de onde vem que, nos primeiros tempos, aqueles que foram regenerados pelo batismo e que tinham deixado os vícios do mundo para entrar na piedade da igreja, tão raramente caiam da igreja no mundo; ao passo que vemos agora não mais que os vícios do mundo no coração dos cristãos"[1].

Nesse contexto, o coração, que ao longo deste texto é citado por três vezes, tem sentido de intimidade. Ele está ligado, de alguma forma, a uma dimensão psicológica, na medida em que pode ser interpretado como local dos desejos, sejam estes os do mundo, sejam os do cristianismo. Pascal, portanto, define a conversão a partir do conceito de coração: converter-se é deixar os desejos do mundo (ambição, avareza e concupiscência), para entrar na igreja e assumir os sentimentos cristãos (entrega, obediência, esperança). O batismo, sugere Pascal, só poderia vir "após as marcas eminentes de uma conversão verdadeira do coração" [2]

Discurso sobre as paixões do amor: o coração-abismo.

Em 1653, um pequeno texto atribuído a Pascal, o *Discurso sobre as paixões do amor*, começou a circular entre seus amigos e as pessoas de Port-Royal. Não é nosso interesse, nem lugar ou momento, vasculhar o possível redator deste opúsculo. Seguimos a tese de Victor Cousin[3] que, no artigo *Un fragment inédit de Pascal*, o considera como sendo obra de Pascal, em que pese o fato de haver contestações entre os estudiosos pascalianos com relação à autoria. É evidente, todavia, que este pequeno texto contém conceitos que foram muito caros a Pascal[4]. Seja como for, assumamos que este texto, ainda que não seja redigido por Pascal, tem laços estritos com o seu pensamento, ou seja, o *Discurso sobre as paixões do amor* é coerente com os temas da filosofia pascaliana, de tal modo que não há razões sólidas para o rejeitar por

---

[1] *Comparação dos cristãos…* PASCAL, B. 1963. p. 361.
[2] *Comparação dos cristãos…* PASCAL, B. 1963. p. 361.
[3] COUSIN, Victor. *Un fragment inédit de Pascal.* Revue des deux mondes, 1. Setembro de 1834.
[4] Uma longa e detalhada descrição do aparecimento deste texto e das dúvidas de ele ter sido escrito ou não por Pascal, pode ser consultada na edição das obras completas organizadas por Brunschvicg, tomo III, p. 103 a 143.

completo. Partindo dessa premissa, olharemos a presença daquela realidade que transcende e/ou é distinta da razão. E, neste sentido, encontramos alguns momentos nos quais Pascal se vale do conceito de coração para articular suas ideias, que são fundamentais ao nosso trabalho.

O mote desse pequeno opúsculo é de entender o alcance que as paixões têm sobre a alma do homem. Para isso, o autor inicia o texto separando as paixões da razão, ou do pensamento. Assim, Pascal afirma que o homem é feito para pensar e que pensa o tempo todo. O pensamento o levaria à felicidade, porém, feito para pensar, ele não consegue se manter por muito tempo no pensamento. Em razão de sua inconstância, o homem necessita de mudança, de movimento constante. Para não cair no tédio – tema já tratado no terceiro capítulo desta tese – ele precisa ser agitado pelas paixões. As paixões são apresentadas, já no primeiro parágrafo, como habitantes do coração humano. Escreve Pascal que: "[...] é necessário que ele [o homem] seja, às vezes, agitado pelas paixões, que sente em seu coração suas raízes tão vivas e tão profundas"[1].

Uma vez exposta a tese segundo a qual no pensamento reside a dignidade do homem e no coração habitam as suas paixões, o autor prossegue sua análise, restringindo-se a estas últimas. A respeito delas, o redator diz que as paixões mais comuns são a do amor e a da ambição. Por maior amplitude de espírito que se possa possuir, ensina Pascal, o homem não é capaz contra uma grande paixão, ela pode se sobrepor à razão. Desde o seu nascimento até a sua morte, as paixões estão presentes durante toda vida do homem e são especialmente fortes na juventude, porque requerem o ardor próprio desta fase. A razão, que não acompanha o homem ao longo de sua vida, apareceria ordinariamente a partir dos vinte anos. Antes desta idade, o homem não alcançaria sua plenitude de espírito; depois dessa idade convivem, nos homens, a razão e a paixão.

O amor, uma das principais paixões, é uma característica indelével do coração. Com efeito o homem tem uma disposição para amar e ama a todo momento: "Nós nascemos – afirma Pascal – com a característica do amor em nosso coração, que se desenvolve à medida

[1] *Discurso sobre as paixões do amor*. PASCAL, B. 1963. p. 285.

que o espírito se aperfeiçoa e que nos leva a amar aquilo que nos parece belo”[1]. O coração ama aquilo que lhe parece belo. Mesmo que ninguém lhe tenha ensinado a amar as coisas belas, essa é uma inclinação natural.

A marca com a qual Pascal descreve o coração humano é a de um vazio e não a de uma completude. A capacidade inata de amar deste vazio é, na verdade, um profundo desejo de se completar. Com razão, escreve Pascal que: “o homem não gosta de permanecer sozinho consigo mesmo. Isto porque ama; é necessário que busque em outra o que amar”[2]. O coração se lança no mundo das coisas, porque vê nele um consolo ao vazio que sente. Perscrutando os objetos do mundo, ele tenta encontrar aqueles que são belos. Sendo o homem “a mais bela criatura que Deus criou”[3], ele vê em si o modelo para preencher o vazio do seu coração. Atraído pela beleza e rejeitando as coisas não belas, na sua perquirição, o homem se aproximará ou se distanciará das criaturas a partir desse critério: a beleza.

A beleza não é um conceito objetivo, quantificável; em suma, ela não é da ordem racional. Como, portanto, saber que existe e buscá-la? Dirá Pascal: “[…] cada um pode notar em si mesmo as primeiras claridades”[4]. Por conseguinte, a beleza é um conhecimento que está nos horizontes do coração; este, iluminado por essa ‘primeira claridade’, consegue reconhecer a beleza nos objetos. É o coração que sabe o que é o belo sem, contudo, poder reduzir este saber a um discurso racional.

Modelo e padrão de beleza que busca, o homem se lança nas coisas do mundo, porém não encontra nelas qualquer satisfação. Por essa razão, assevera Pascal: “[…] embora o homem esteja à procura de algo para preencher o grande vazio que o faz sentir a si mesmo, ele não pode se satisfazer com nenhum tipo de objeto. Ele tem um coração muito vasto”[5]. A imagem com a qual podemos compreender o coração neste opúsculo é a do abismo. Na sua

---

[1] *Discurso sobre as paixões do amor*. PASCAL, B. 1963. p. 286.
[2] *Discurso sobre as paixões do amor*. PASCAL, B. 1963. p. 286.
[3] *Discurso sobre as paixões do amor*. PASCAL, B. 1963. p. 286.
[4] *Discurso sobre as paixões do amor*. PASCAL, B. 1963. p. 286.
[5] *Discurso sobre as paixões do amor*. PASCAL, B. 1963. p. 286.

raiz grega, abismo significa: aquilo que é sem fundo[1]. Compreender o coração a partir desta imagem nos permite entender que toda e qualquer atividade de preenchê-lo com os objetos finitos é inútil. Submetendo esse raciocínio a uma leve aceleração, podemos pensar que a vida do homem sem Deus é inútil, na medida em que ele passa a vida tentando encher seu coração. Daqui decorre toda a dinâmica do tédio e divertimento, já tratada no terceiro capítulo.

Quando Pascal afirma que cada um traz em si as luzes suficientes para reconhecer a beleza em si e nas coisas, ele está a falar de uma capacidade inata no homem de distinção (distinguir entre o belo e o feio) "[…] essa ideia geral de beleza [está] gravada no fundo de nossas almas com caráter indelével"[2]. Essa capacidade não é adquirida nem pela arte nem pelos estudos, mas esculpida na alma humana pela natureza.

O coração é um abismo infinito a ser preenchido; o homem sente este abismo, sem poder explicá-lo pela razão. Com efeito, Pascal escreve que: "a natureza tem tão bem impressa essa verdade em nossas almas que nós encontramos isso tudo disposto; ela não advém nem da arte nem do estudo; parece mesmo que nós temos um lugar a preencher em nossos corações e que se preenche efetivamente. Mas o sentimos melhor do que podemos dizer"[3]. Em suma, o homem tem um coração que nasceu para amar. Pergunta Pascal: "Quem dúvida que estamos no mundo para outra coisa que não para amar"[4] e que perscruta os objetos de amor buscando aquele que seja o mais belo e que preencha seu abismo infinito. O coração humano – ou poderíamos dizer, a sua faculdade de amar – tomando o homem como modelo, procura nas coisas a beleza e evita o seu contrário[5] (que se note que nessa afirmação fica

---

[1] CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*: Histoire des mots. Paris: Éditions Klincksieck, 1968.
[2] *Discurso sobre as paixões do amor*. PASCAL, B. 1963. p. 286.
[3] *Discurso sobre as paixões do amor*. PASCAL, B. 1963. p. 286.
[4] *Discurso sobre as paixões do amor*. PASCAL, B. 1963. p. 286.
[5] Importante destacar que Pascal esteja ingenuamente afirmando o conteúdo universal da beleza. Dito de outra forma, o filósofo não diz que o conteúdo da beleza está impresso na alma de todos os homens, de tal modo que poderíamos encontrar uma unidade na forma de compreendê-la. O conteúdo do que é belo ou, melhor dizendo, a determinação do que seja o belo é umbilicalmente ligado ao tempo e espaço, com razão, "[…] a moda e a situação geográfica influenciam frequentemente na apreciação do que se chama beleza" (p. 286). Com maior frequência, diz Pascal no opúsculo, a mulher é o modelo mais apropriado de beleza, mas não é a sua única forma de manifestação, visto que a beleza "está

evidente que amar é também distinguir). Lançando-se às coisas, o homem percebe que nada o satisfaz, pois, seu coração é vasto. A imagem de um abismo ajuda a compreender o sentimento que Pascal quer imprimir. O abismo converte-se num local de espera pelo ser que o preencherá plenamente: "há um local de espera em nossos corações"[1].

Além do abismo, uma segunda imagem pela qual podemos compreender o coração na forma como ele é trabalhado nesse discurso é a de um oceano. Pascal diz que o "coração do homem é grande"[2]; a imensidão deste coração impede que qualquer coisa o absorva, "[…] as coisas minúsculas – diz Pascal – flutuam em sua capacidade; apenas as coisas muito grandes se detêm nele, e nele permanecem"[3], sem, contudo, é claro, dar conta de toda sua vastidão.

Apresentado o coração a partir destas duas imagens, abismo e oceano, Pascal se debruça sobre algumas características do coração, e a primeira será a delicadeza. A delicadeza não está presente naquela parte do espírito que quer refletir e pela qual se quer demonstrar ou encontrar a verdade. Quer dizer, a delicadeza não é uma capacidade ou característica da razão. Com efeito, escreve Pascal: "a qualidade do espírito [a delicadeza] não se adquire pelo hábito; apenas se aperfeiçoa. Disso, é fácil perceber que delicadeza é um dom da natureza, e não uma aquisição da arte"[4]. Por delicadeza se deve compreender a capacidade do coração em perceber o objeto de amor; ou nos termos do *Discurso…* em distinguir o belo do não belo. A delicadeza de espírito não se reduz, por essa razão, à reflexão, à demonstração e à prova. Em certo sentido inata ao homem, ela decorre daquelas luzes naturais que a natureza infundiu na alma; porque não é adquirida, a delicadeza é tão somente exercitada. Por esse motivo, Pascal pode escrever "à medida que temos mais espírito [delicadeza], encontraremos mais belezas

---

distribuída de mil modos diferentes" (p. 286). Neste opúsculo, Pascal afirma o caráter a universal da beleza, uma vez que todos os homens são atraídos pelo que é belo; porém, não fixa uma doutrina estética.

[1] *Discurso sobre as paixões do amor*. PASCAL, B. 1963. p. 286.
[2] *Discurso sobre as paixões do amor*. PASCAL, B. 1963. p. 287.
[3] *Discurso sobre as paixões do amor*. PASCAL, B. 1963. p. 287.
[4] *Discurso sobre as paixões do amor*. PASCAL, B. 1963. p. 287.

originais; porém não devemos estar apaixonados. Pois quando amamos, não encontramos senão uma apenas”[1]

A delicadeza não necessita da palavra, da fala; ela, de alguma forma, se manifesta mais no silêncio do que no discurso. Por isso, o amor não se manifesta obrigatoriamente na palavra, ama-se no silêncio, “sem ousar dizer”. O discurso expressa menos o amor do que a ação: “[…] como não é possível servir-se da palavra, se é obrigado a se reduzir à eloquência da ação”[2]. Exilado de qualquer categoria racional para compreender o amor e mesmo para dizê-lo, a expressão do amor finca suas raízes na eloquência da ação. Nesse sentido, o meio pelo qual o coração tem acesso ao mundo são seus olhos. Já dissera Pascal que os olhos são os melhores intérpretes do coração, pois apenas eles compreendem a sua linguagem. Ocorre que, não sendo possível reduzir o amor à forma de compreensão da razão, os olhos ganham papel de destaque para o coração, porque eles revelam ao coração as ações eloquentes: a ação externa manifesta o estado interno, o amor. Com base na eloquência da ação, pode-se adivinhar o que se passa no coração do outro: “[…] um amor firme e sólido começa sempre pela eloquência da ação; os olhos aí têm a melhor parte [...] Quando duas pessoas estão no mesmo sentimento, elas não precisam adivinhar, ou quando menos, um entende o que o outro quer dizer, sem que este outro diga, ou ouse dizer”[3]

Em diversos momentos desse discurso, Pascal insiste na necessidade do silêncio para o coração exprimir o seu amor. Escreve ele: “o silêncio vale mais que a linguagem; [...] há uma eloquência no silêncio que penetra mais que a linguagem conseguiria fazer”[4]. O elogio que faz ao silêncio é perfeitamente compreensível com a característica da delicadeza do coração. Um amante convence melhor sua amada quando se cala, afirma o filósofo. Este convencimento não se dá obedecendo a regras escritas e a normas pré-estabelecidas. Não há como regular o coração: “Tudo isso se passa sem regras e sem reflexão e, quando o espírito

---

[1] *Discurso sobre as paixões do amor*. PASCAL, B. 1963. p. 287.
[2] *Discurso sobre as paixões do amor*. PASCAL, B. 1963. p. 287.
[3] *Discurso sobre as paixões do amor*. PASCAL, B. 1963. p. 288.
[4] *Discurso sobre as paixões do amor*. PASCAL, B. 1963. p. 288.

faz, ele não pensa previamente; é pela necessidade que isso acontece”[1]. A característica fundamental que se apresenta aqui é a da espontaneidade. O coração não age por regras pré-definidas, de modo que, quanto mais delicado ele for, quanto mais perceber o que se passa no interior do outro pelos olhos, tanto mais o seu silêncio convencerá os seus sentimentos. Aqui estamos num outro registro que não aquele da razão. A razão não toma parte nos assuntos do coração.

O que nos importou neste opúsculo foi a imagem de abismo que se completa pela de oceano. Além disso, é fundamental guardarmos, por ora, as características do coração, que acabamos de detalhar: delicadeza, silêncio e espontaneidade. Além de tudo isso, o que podemos experimentar na leitura do *Discurso* é a dimensão estética do coração. O belo é acessível por meio desta faculdade. Só com o conceito de coração é que podemos pensar em uma estética em Pascal.

Partamos agora para um outro opúsculo do filósofo, que nos oferecerá uma outra imagem pela qual seja possível melhor compreender o coração em Pascal.

Sobre a Conversão do Pecador: coração como ímã.

De acordo com Lafuma, na introdução que faz ao opúsculo *Sobre a conversão do pecador* é possível datar este opúsculo, com relativa segurança, como tendo sido escrito no fim de 1653, período no qual, de acordo com a carta de 25 de janeiro de 1655 de Jaqueline a Gilberte, Madame Périer[2], Pascal experimentava uma profunda aversão com relação às coisas do mundo. À luz desta indicação, podemos dizer que este texto é como que o relato da experiência de Pascal: o pecador que se converte, a personagem do texto não é outra senão o seu próprio autor.

---

[1] *Discurso sobre as paixões do amor*. *PASCAL, B.* 1963. p. 288

[2] *Lettre de la soeur Jacqueline Pascal à Madame Périer, sa soeur.* PASCAL, B. *Œuvres de Blaise Pascal.* Tomo IV, p. 64-68. (Éd. Brunschvicg).

Neste curtíssimo escrito, ao tratar da conversão, Pascal utiliza três vezes o termo coração. Contudo, a palavra alma, às vezes, aparece em algumas passagens no lugar de coração, como é visto logo no primeiro parágrafo: “a primeira coisa que Deus inspira na alma de quem ele se digna a tocar verdadeiramente, é um conhecimento e uma vista toda extraordinária pela qual a alma considera as coisas e ela mesmo de uma forma toda nova”[1]. Algumas atribuições da alma nestas primeiras linhas são, por excelência, prerrogativas do coração, pois, ser tocado por Deus, converter-se, conhecer, ver... são ações que estão nos horizontes do coração. Deus inspira no coração a sua graça e o leva à verdadeira conversão. Apoiado nesta afirmação, compreende-se que a conversão é uma forma nova de conhecer e de ver o mundo ao seu redor e, ao mesmo tempo, é uma forma nova de ver a si mesmo. Nessa lógica, sem extrapolar o sentido do texto, é possível operar a troca da palavra alma por coração, sem prejuízo do sentido original. Se assim o fizéssemos, poderíamos ler que a primeira coisa que Deus inspira no coração daquele que Ele se digna converter é um conhecimento todo novo pelo qual o coração conhece as coisas do mundo e a si, a partir de uma nova perspectiva.

Parece evidente que o termo alma, neste primeiro parágrafo, não está longe do que se pode entender por coração: há entre ambos uma relação. Com isto, vale dizer, não estamos a tornar alma sinônimo de coração; quer dizer, não significa que todas as vezes que aparecer a palavra alma ela seja equivalente a coração, mas que Pascal não os diferencia com exatidão, de tal modo que não é possível, em alguns casos, traçar com precisão as fronteiras que os dividem. Não centramos nossas atenções no conceito de alma, mas no de coração. Vejamos sua presença neste opúsculo.

Após ter sido tocada por Deus, a alma passa por um momento de readequação de seus valores. Aos poucos, ela deixa aquilo a que tanto se apegava. Seu agrado pelo mundo começa a não mais fazer sentido e perde o prazer que outrora lhe havia motivado. Escreve Pascal:

> Ela não consegue mais apreciar com tanta tranquilidade as coisas que a encantavam. Um escrúpulo a combate nesse deleite e essa visão

[1] *Sobre a conversão do pecador*. PASCAL, B. 1963. p. 290.

> interior a faz não mais encontrar o agrado habitual entre as coisas às quais se abandonava com plena efusão de seu coração[1].

Neste trecho há claramente uso do termo coração; mas também o uso de um outro termo que se aproxima ao primeiro: visão interior. Na conversão, o que muda é esta visão interior, a forma com a qual o homem olha para o mundo; a esta visão interior, soma-se um cuidado extremo para combater os desejos que, após a queda, buscam naturalmente deleites nas criaturas. Esse escrúpulo que luta contra a *libido sentiendi* quando aliado àquela visão interior toda nova faz com que a alma se distancie daqueles objetos como os quais o coração se alegrava.

Antes do toque de Deus na alma, entregar-se às coisas perecíveis é a única saída para o homem decaído, pois o mundo se lhe apresenta encantador e o arrasta aos prazeres. Após o toque de Deus, a primeira parte da conversão engendra o desencanto pelo mundo. Este desencanto, ou desagrado, faz com que o homem tome consciência da desproporção entre a infinitude do seu coração e a pequenez das coisas às quais ele o aplica. A aversão ao mundo nasce da consciência da desproporção entre a capacidade infinita de amar, e a perecibilidade daquilo que se ama. Neste contexto, a conversão desfaz os laços que prendem o coração às coisas finitas, ensinando-lhe que tudo aquilo a que ele se apega se esvai.

A consideração de que tudo no mundo está sob o signo da corrupção e que o coração não pode encontrar nestes seres repouso tem um peso importante na argumentação de Pascal. É a partir desta consideração que a alma se lançará na busca de algo não perecível. Escreve ele:

> Sendo assim [percebendo que tudo é perecível], ela compreende perfeitamente que, estando seu coração apegado somente a coisas frágeis e vãs, sua alma deve se encontrar só e abandonada ao sair desta vida, pois não teve o cuidado de se apegar a um bem verdadeiro e subsistente por si mesmo que pudesse sustentá-la tanto durante esta como após a vida[2].

---

[1] *Sobre a conversão do pecador*. PASCAL, B. 1963. p. 290.
[2] *Sobre a conversão do pecador*. PASCAL, B. 1963. p. 290.

Há duas sortes de bens: os primeiros são perecíveis e, portanto, tangíveis. Estes, para o homem natural, são objetos de deleite, de prazer, porém são frágeis e vãos e se perdem na morte; o segundo tipo de bem é aquele que não é perecível e, portanto, é intangível. Esse segundo tipo, não estando sob o império da corrosão, não é passível de ser perdido na morte. Assim, diante da realidade da morte, a alma compreende que há duas possibilidades de apego: ou às coisas terrenas ou às coisas não terrenas. No primeiro caso, os objetos de apego do coração são perdidos na morte e, por esta razão, a alma, ao sair desta vida, se encontrará abandonada; no segundo caso, a morte não desvincula o apego do coração com aquele bem não terreno e, por essa razão, ao sair desta vida, a alma não se encontrará só e abandonada. Ao fazer esta distinção, Pascal demonstra que, ainda que não seja tocado pela graça, é mais útil entregar o coração aos bens não perecíveis, do que aos perecíveis. Esta lógica de pensamento não é nova nele. Aqui nós vemos novamente a argumentação que está presente nos *Pensées*, no argumento da aposta. Embora Pascal reconheça que o apego do coração às coisas não perecíveis não se dá por força humana, mas por graça divina, igualmente o amor a Deus só é possível se Ele assim o permitir. Ao homem compete apenas o esforço do desapego das coisas terrestres, na esperança de que Deus lhe dê todas as forças necessárias para amar aquilo que não é tangível.

O coração, conforme se depreende desse trecho, pode ser simbolizado na figura de um ímã: antes da graça – do toque de Deus – ele se apega às coisas por uma força quase invencível. Como o ímã que é atraído pelo ferro, o coração não pode deixar de seguir os pálidos vestígios de sua primeira natureza, que lhe apontam a felicidade; após a graça, o toque de Deus, este imã volta-se ao maior ponto de referência que ele possa ter: no caso do ímã, o polo norte; no caso do homem, Deus.

Os objetos não podem satisfazer a alma do homem, porque seu coração é infinito. Apenas um bem de tamanha infinitude poderia, por ser correspondente a ele, satisfazê-lo. Só neste bem o coração encontra sua paz. Com efeito, escreve Pascal:

> Daí decorre que começa a considerar como um nada tudo o que deve retornar ao nada […] enfim, tudo o que deve durar menos do que sua

> alma é incapaz de satisfazer o desejo desta alma que busca seriamente se estabelecer numa felicidade tão durável quanto si mesma.

Mais uma vez a indistinção entre alma e coração volta à agenda. Ora, se é o coração que busca satisfação nas coisas, é ele que procura a felicidade. Neste trecho podemos, dentro de uma liberdade responsável de interpretação, compreender a alma fazendo as vezes do coração. Daí é possível ler que tudo aquilo que dura menos do que o coração é incapaz de satisfazer os seus desejos. Embora se apegue aos bens finitos, perecíveis e passageiros, o coração não encontra nesses objetos a felicidade eterna que procura. Se a encontra por alguma razão contingente, estas felicidades não passam de momentos fugazes, tal como as brumas se desfazem ao raiar do sol. Contudo, em seu interior, ele deseja aquilo que não passa e inquietamente esquadrinha o mundo atrás de uma felicidade durável. Angustiado em meio ao que não tem a existência em si, o coração deseja aquilo que existe por si. Apenas um ser que não está sujeito ao tempo e ao espaço, um ser que é eterno, cumpre, pois, os pré-requisitos para satisfazer o coração, porque, eterno como o coração, é infinito como ele. O coração busca a felicidade eterna e plena e só pode encontrá-la em um ser que seja eterno e pleno. Tal ser, no interior do pensamento pascaliano, não é outro que não o próprio Deus.

Esse movimento, na argumentação de Pascal, não é original: já o vimos em Santo Agostinho. A diferença entre o primeiro e o segundo reside no fato de que, para Pascal, Deus não está no íntimo do coração, mas fora dele, na medida em que o toca para que ele o busque; Agostinho ensina que o homem, perscrutando o próprio coração no seu mais íntimo, encontrará Deus, o último por excelência[1]. Em ambos os filósofos, Deus é o maior objeto de felicidade que o homem pode alcançar; Ele é, na verdade, o único objeto de felicidade perfeita possível ao homem.

O coração busca a felicidade e crê que é neste bem eterno que a encontrará. Por isso, não pode parar em nada até chegar a Deus. Escreve Pascal:

---

[1] No primeiro capítulo desta tese, ao tratarmos da compreensão da história da filosofia sobre o coração, nós nos debruçamos sobre a compreensão agostiniana de coração. Daquela feita, já trabalhamos a relação entre o coração e o encontro com Deus.

> Essa elevação é tão eminente e transcendente que não se detém nem no céu, nem acima do céu, nem nos anjos, nem nos seres mais perfeitos. Ultrapassa todas as criaturas, e só freia seu coração quando se depõe diante do trono de Deus, onde começa a encontrar o repouso e aquele bem perante o qual nada há mais amável, e que não pode ser-lhe retirado sem seu próprio consentimento[1].

Em busca da felicidade, o coração não se detém em nada. Nenhuma criatura é capaz de acalmar o coração; Deus é o bem mais durável e eterno, que pode dar tudo o que o coração busca: repouso, tranquilidade e felicidade.

Prece para pedir a Deus o bom uso das doenças: coração e sentimento.

No curto opúsculo *Prece para pedir a Deus o bom uso das doenças*, nós encontramos, ao menos, oito citações mais claras nas quais o coração está em relevo. Ao escrever a *Prece...*, Pascal encontra-se perto de sua morte[2], ocasião que lhe serve para refletir profundamente sobre o uso que fez de sua saúde ao longo da vida. Desta feita, chega à conclusão de que as doenças podem ser um caminho à redenção, se tomadas e assumidas como purificação do coração orgulhoso. Daí a razão do título. Com efeito, assume Pascal:

> Ó Deus, que amais tanto os corpos que sofrem que escolhestes para vós o corpo mais devastado de sofrimento que jamais tinha estado no mundo! Agradastes meu corpo, não por ele mesmo, nem por tudo aquilo que ele contém, pois tudo nele é digno de vossa cólera, mas pelos males que ele suporta, que só podem ser dignos de vosso amor…[3]

Neste texto fica evidente o quanto a vida interior, que se passa no coração, determina a forma com a qual o homem olha para mundo e se percebe nele. As relações entre o homem e o mundo se colocam em primeiro plano e serão analisadas sob o prisma cristão.

---

[1] *Sobre a conversão do pecador*. PASCAL, B. 1963. p 291.

[2] Há, contudo, algumas objeções sobre a exata data de redação desse texto. Tomamos por referência o que nos informa Gilberte Périer, em *A Vida de M. Pascal*, de que esse texto é certamente posterior a 1659: "Mas não se pode conhecer melhor as disposições particulares nas quais ele sofria todas as suas novas indisposições dos últimos quatro anos de sua vida, senão por aquela prece admirável que nós aprendemos dele e que ele fez neste tempo para *pedir a Deus o bom uso das doenças*" (PÉRIER, 1963, p. 26).

[3] *Prece para pedir a Deus o bom uso das doenças* PASCAL, 1963, p. 364

Pascal não faz uma crítica ao mundo externo, mas um balanço de como as forças deste mundo, manchado pelo pecado, colocam barreiras para que ele, Pascal, possa se entregar a Deus: "Se eu tive o coração pleno de afeição ao mundo enquanto ele teve algum vigor, aniquilai este vigor para minha salvação, e tornai-me incapaz de desfrutar do mundo, seja por fraqueza do corpo, seja por zelo da caridade, para somente desfrutar de vós"[1]. A doença pode enfraquecer o corpo e permitir que o coração se desligue das criaturas e caminhe seu deleite ao criador. Sob este prisma, o coração é uma força interna que arrasta o homem, tema sobre o qual acabamos de nos debruçar. Pascal pede a Deus ajuda para dominar esta força. Com efeito, afirma: "Ó Deus, que me arrancais neste momento de minha vida de todas as coisas às quais me liguei e onde coloquei meu coração!"[2].

A doença, uma espécie de antecipação da morte, é o meio pelo qual, durante a vida, Deus exerce sua misericórdia; na morte, porém, Ele exerce seu julgamento. É na doença e pela doença que, ao exercer sua misericórdia, Deus converte o coração. Desapegado dos bens, desnudado, ao coração resta apenas Ele. No coração humano, dentro desta interioridade que foge aos cálculos racionais, desenvolve-se o drama da existência humana. É nele que o homem se prepara para o encontro com a indesejada, a morte. Escreve Pascal:

> […] Porque, Senhor, dado que no instante de minha morte me encontrarei separado do mundo, desnudado de todas as coisas, somente em vossa presença, para responder à vossa justiça por todos os movimentos do meu coração, concedei que eu me considere nesta doença como em uma espécie de morte, separado do mundo, desnudado de todos os objetos de meus apegos, somente em vossa presença, para implorar de vossa misericórdia a conversão de meu coração; e que assim eu tenha um consolo extremo disto que vós me enviais agora, uma espécie de morte para exercer vossa misericórdia, antes que vós me envieis efetivamente a morte para exercer vosso julgamento.[3]

Os movimentos do coração são seus desejos desmedidos. Neste trecho da obra, coração é usado com sinônimo de vontade, na medida em que é ele que se apega aos objetos.

---

[1] *Prece para pedir a Deus o bom uso das doenças* PASCAL, 1963, p. 362
[2] *Prece para pedir a Deus o bom uso das doenças*. PASCAL, 1963, p. 362
[3] *Prece para pedir a Deus o bom uso das doenças*. PASCAL, 1963, p. 362

A vontade é a força interior que busca satisfação nos seres externos. O movimento do coração é este movimento que se lança em direção às coisas. Já sabemos que, antes da conversão, o coração busca sua satisfação nas criaturas; após a conversão, Deus é sua satisfação. A conversão pode assim ser resumida: direcionar para Deus os movimentos do coração que vão, naturalmente, às criaturas.

Decaído e longe de sua natureza primeira, o homem não pode cumprir a conversão de seu coração. Ele está intrinsecamente ligado às diversões que este mundo lhe oferece. Mesmo os sinais da religião são incapazes de tocar este coração de tal modo que ele se volte a Deus.

> Porém eu reconheço, meu Deus, que meu coração está tão endurecido e cheio de ideias, de preocupações, de inquietudes e de apegos do mundo, que a doença não mais que a saúde, nem os discursos, nem os livros, nem vossas Escrituras sagradas, nem vosso Evangelho, nem vossos mistérios mais santos, nem as esmolas, nem os jejuns, nem as mortificações, nem os milagres, nem o uso dos Sacramentos, nem o sacrifício de vosso Corpo, nem todos meus esforços, nem aqueles de todo o mundo conjuntamente, não podem fazer absolutamente nada para começar minha conversão, se vós não acompanhais todas estas coisas de uma assistência totalmente extraordinária de vossa graça[1].

Sob estas linhas, estão veladas as discussões em relação às ordens, cujo tratamento ficou esboçado nos *Pensées*, em especial no L.308/B.793. Na *Prece para pedir a Deus o bom uso das doenças*, vê-se que Deus age no coração. Com isso, Pascal exclui os sentidos e a razão da conversão: não pode ser nos primeiros que ela ocorre, porque, se assim o fosse, os sinais da religião teriam o poder de converter os homens; também não é possível na segunda, porque, se assim o fosse, uma demonstração produziria a conversão verdadeira do coração. No primeiro caso, a ordem dos corpos sobressairia à do coração; no segundo, a dos espíritos se imporia também sobre a do coração. É preciso que se ponha em relevo neste opúsculo a ideia que Pascal apresenta de que o coração é o *locus* da ação divina e, uma vez tocado pela graça, nem os sentidos nem a razão poderão se opor a ele: os movimentos do coração se voltarão ao seu criador. Em síntese, Deus é a causa da conversão, o coração é o local no qual ela ocorre. Com efeito, escreve Pascal.

---

[1] *Prece para pedir a Deus o bom uso das doenças*. PASCAL, 1963, p. 363.

> Porém, meu Deus, como a conversão do meu coração, a qual vos peço, é uma obra que ultrapassa todos os esforços da natureza, não posso me dirigir senão ao autor e mestre todo poderoso da natureza e do meu coração […] Tudo aquilo que não é Deus não pode preencher minha expectativa. É o próprio Deus que eu peço e procuro, […]. Abri meu coração, Senhor, entrai neste lugar rebelde que os vícios ocuparam. Eles o mantêm submisso; entrai nele como em uma casa forte; porém, amarrai, inicialmente, o forte e potente inimigo que a domina e tomai em seguida os tesouros que nela estão.[1]

As influências jansenistas estão, ora mais implícitas ora menos explicitas, presentes em muitos momentos da obra de Pascal. É de Jansenius, como já vimos no segundo capítulo, a ideia de que a natureza humana, após a queda adâmica, está irremediavelmente corrompida. A ação deletéria do pecado impede que o homem consiga dominar os movimentos do seu coração de modo que o faz escravo dos vícios. O vazio infinito que o homem experimenta em seu interior – as expectativas – reclama um ser infinito, único que pode preencher este vazio. Ao preencher este vazio, Deus quebra os laços que mantêm o homem preso às coisas da ordem do corpo ou do espírito, transforma a rebeldia em doçura e obediência.

Pascal assume, na sua integralidade, a ideia que tanto defendera Agostinho, segundo a qual o homem criado encontra por si só seu fim em Deus. Contudo, em razão do pecado, perde-se na criação, encontrando nela um deleite que o impede de voltar-se a Deus. Desta premissa, Pascal deduz que:

> […] tendo voltado às criaturas meu coração, que vós não tínheis moldado senão para vós, e não para o mundo, nem para mim mesmo, não posso esperar nenhuma graça senão de vossa misericórdia, já que não tenho nada em mim que possa obrigá-lo a isto [a concedê-la], e todos os movimentos naturais do meu coração, encaminhando-se em direção às criaturas ou a mim mesmo, só podem vos irritar […][2]

Não há mérito na oração, embora ela possa preparar o interior do homem à conversão; não há mérito nas obras, embora elas possam arrastar a máquina a crer, como vimos no quarto capítulo; enfim, no homem não há nada que lhe possa dar esperança da conversão. O movimento natural de seu coração é se entregar o quanto possível às criaturas e a si. Essa

---

[1] *Prece para pedir a Deus o bom uso das doenças*. PASCAL, 1963, p. 363.
[2] *Prece para pedir a Deus o bom uso das doenças*. PASCAL, 1963, p. 363

espécie de determinismo na ação do homem é quebrada pela ação graça, cuja própria natureza é a gratuidade. A conclusão de Pascal é, "portanto, vos agradeço, meu Deus, pelos bons movimentos que me dais, e mesmo por este que me dais, de poder agradecer-Lhe."[1]. A natureza humana está tão corrompida que, mesmo o ato de agradecer pelos bons movimentos do coração, já é por influência da graça.

Devemos ressaltar, até este momento, que o coração é apresentado por Pascal como local no qual Deus age. O coração tem seus movimentos naturais, os quais, tocados por Deus, deixam o apego às criaturas e voltam-se ao criador. Embora com outro nome, esses movimentos naturais já estão implícitos no ato de lançar-se sobre as criaturas, como já discutimos no opúsculo *Sobre a Conversão do Pecador*. Até aqui, não há nada de muito diferente do que já sabíamos. Todavia Pascal se utilizará de um outro conceito importante para nossa tese, o de sentimento.

Além das referências claras ao termo coração, Pascal utiliza neste opúsculo também o termo *sentiment.* Enquanto o coração é a personalidade, a intimidade recôndita do homem, o sentimento se refere a sua capacidade de conhecer. Pascal escreve: "Senhor, a maior das doenças da alma é a insensibilidade e aquela extrema fraqueza que havia retirado dela [da alma] todo sentimento de suas próprias misérias. Fazei-me senti-las [as misérias] vivamente, […]"[2]. Resguardadas as proposições, não é violar o texto trocar o termo sentimento por conhecimento. Desta forma, fica clara a dimensão epistêmica dos sentimentos. Pascal reclama que a maior doença da alma é não conhecer suas misérias. Esta insensibilidade, ou incapacidade de conhecer a si, implica o maior dos pecados, o orgulho, e, portanto, a maior doença da alma. Logo, o que pede Pascal é conhecer suas misérias. Ou, nos termos na *Prece para pedir a Deus o bom uso das doenças*, senti-las.

Os sentimentos também aparecem neste pequeno texto interpretado como vontade. Escreve Pascal:

---

[1] *Prece para pedir a Deus o bom uso das doenças*. PASCAL, 1963, p. 363.
[2] *Prece para pedir a Deus o bom uso das doenças*. PASCAL, 1963, p. 363.

> Concedei-me a graça, Senhor, de reformar minha razão corrompida e de conformar meus sentimentos aos vossos. Que eu me estime feliz na aflição e que, na impotência de agir exteriormente, purifiqueis de tal forma meus sentimentos que eles não repugnem mais aos vossos, e que assim vos encontre dentro de mim, já que não posso procurar-vos fora por causa de minha fraqueza. Porém, Senhor, vosso Reinado está em vossos fiéis, e o encontrarei dentro de mim, se nele eu encontro vosso Espírito e vossos sentimentos[1].

A razão é citada apenas uma vez no opúsculo e, nesta ocasião, é apresentada como corrompida. Essa menção faz todo sentido dentro deste parágrafo. Após a queda, já trabalhamos esta ideia à exaustão no segundo e quarto capítulos, a razão não é capaz de reconhecer nem a verdade nem o bem; por consequência, toma, tanto quanto se apresente, a verossimilhança das coisas por verdade: a corrupção da natureza humana torna a razão incapaz do discernimento.

Esta incapacidade de discernimento tem implicações na vontade do homem. Se trocássemos neste parágrafo, a exemplo do que fizemos atrás, o termo sentimento por vontade, teríamos que: a razão, não podendo discernir a vontade divina, impossibilita o homem de conformar a sua vontade à de Deus (‘conformar meus sentimentos aos vossos’, nos termos de Pascal). O querer humano, os seus desejos, após a queda, não são mais os mesmos que os de Deus. Dado isso, a conversão se dá também na purificação dos desejos, de modo que o querer humano não se encontre em dissonância com o querer divino, (‘purifiqueis de tal forma meus sentimentos que eles não repugnem mais aos vossos’). A vontade humana (sentimento), em consonância com a divina, permite ao homem encontrar Deus a partir de si, por encontrar sua vontade. Sempre presente, mas apagada pela queda.

Tanto o opúsculo *Sobre a Conversão do Pecador* quanto a *Prece para pedir a Deus o bom uso das doenças*, parecem dialogar sobre a mesma temática. Ambos tratam o coração a partir da conversão. E, assim, esses dois textos são eminentemente de caráter religioso. Contudo, a sua religiosidade é fundamentada de modo filosófico, uma vez que eles partem de uma concepção sobre a natureza humana, sobre suas faculdades e sobre suas capacidades.

---

[1] *Prece para pedir a Deus o bom uso das doenças*. PASCAL, 1963, p. 364.

Importa-nos, portanto, recolher estas concepções filosóficas que fundamentam a leitura religiosa de Pascal. A visão com a qual Pascal enxerga o homem deve ser buscada na sua concepção de coração. A conversão, somente possível pela ação da graça, direciona este coração inquieto a um ser que lhe é proporcional. Assim, é apenas no coração que pode ocorrer a conversão.

Se ampliássemos a lógica argumentativa empregada nesses dois textos por Pascal, a veríamos em outros filósofos. Decantados os conceitos religiosos, sobraria uma estrutura bem comum: o homem quer ser feliz; as coisas não o satisfazem plenamente; ele vive numa extrema angústia ne busca daquilo que o satisfaça. Naturalmente que a resposta ao que o pode satisfazer – e mesmo se há algo que o possa satisfazer – variará de acordo com o filósofo e a corrente filosófica da qual ele seja adepto, mas a estrutura básica é a mesma: o coração do homem é inquieto em busca de repouso. Na *Carta sobre a morte do pai,* nosso filósofo tentará dar uma explicação a esta estrutura natural do homem.

Carta sobre a morte do pai: coração iluminado pela fé.

Etienne Pascal morreu em 24 de setembro de 1651[1]. Diante do ocorrido, Pascal escreve esta carta sobre a morte do pai e a endereça, em primeiro momento, a sua irmã mais velha, Gilberte. Escrita em 17 de outubro de 1651, portanto três semanas após o fato, o filósofo tentará olhar o falecimento a partir dos princípios cristãos; com efeito, escreve: "Não é que eu deseje que vós estejais sem ressentimento: o golpe é muito sensível, seria insuportável sem um socorro sobrenatural"[2]. O autor dará ao ocorrido uma interpretação religiosa. Nesse sentido, coração – ou o seu equivalente nesta carta, sentimento – terá sempre uma dimensão religiosa associada a ele.

---

[1] Cf. Leon Brunschvicg. Œuvres de Blaise Pascal, Tomo II p. 533.

[2] *Carta sobre a morte do pai*. PASCAL, B. 1963. p. 278. A tradução desta carta é feita por Andrei Venturini Martins e encontra-se presente, no anexo, em sua tese de doutorado. Cf: MARTINS, Andrei Venturini. *Amor próprio e vazio infinito*: uma análise do homem sem Deus em Blaise Pascal. Tese de doutorado. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2011.

Na *Carta sobre a morte do pai*, Pascal trabalhará com outro termo que não é, na sua concepção, distinto do de coração. Às vezes, prefere reservar a palavra coração para expressões que se remetam à memória, tais como 'gravado em meu coração', 'trago em meu coração', 'ficará em meu coração' e "as tenho gravadas no meu coração"[1]. Em outros momentos, também usa o termo coração no sentido de gratidão, usando-o assim em locuções adverbiais. Pascal usa outros termos para se referir a essa dimensão do homem. Dentre esses termos é muito comum o uso da palavra 'sentimento'. Na *Carta* veremos, portanto, este uso aparecer:

> Portanto, também não é justo que nós estejamos sem dor como os anjos que não têm nenhum sentimento da natureza; mas também não é justo que estejamos sem consolação como os Pagãos que não têm nenhum sentimento da graça: mas é justo que estejamos afligidos e consolados como Cristãos, e que a consolação da graça se eleve acima dos sentimentos da natureza.[2]

A primeira ocorrência do termo sentimento se dá num contexto de análise. De um lado, Pascal põe os anjos, os quais não são tocados pela contingência da natureza; de outro lado, os pagãos, os quais não são tocados pelo auxílio da graça. O cristão sofre; portanto não é anjo, mas ao mesmo tempo se serve de consolo; portanto não é pagão. De sorte que, encontrando-se entre os anjos e os pagãos, o cristão é afligido e consolado. Nesta pequena citação o autor menciona por três vezes o termo sentimento. No primeiro, diz que o anjo não tem nenhum sentimento da natureza. Podemos trocar os termos sentimento por conhecimento e, nesta operação, sem forçar o sentido, o autor está dizendo que os anjos não conhecem a natureza, nesse caso, a segunda natureza, aquela da contingência, do sofrimento e da dor, porque não caíram. Dentro desse contexto, sentir a natureza é reconhecê-la.

No extremo oposto, está o pagão que, se lhe aplicarmos a mesma alteração que acabamos de fazer no caso dos anjos, poderemos ler Pascal dizendo que ele, por não ser tocado pela graça, não consegue compreender o verdadeiro sentido da morte. Por esse ângulo de análise, o cristão, que é consolado pela graça, deve ir além do sentimento de horror pela

---

[1] *Carta sobre a morte do pai*. PASCAL, B. 1963. p. 275
[2] *Carta sobre a morte do pai* PASCAL, B. 1963. p. 278

morte, advindo da segunda natureza. A morte, fora da luz cristã, se apresenta sem sentido. Só indo além desse sentimento é que poderá compreender a morte a partir da revelação cristã. Embora o termo coração não esteja explícito nesse trecho, o contexto leva a entender que é preciso compreender as realidades mais profundas. É o caso de conhecer a natureza (sentir a natureza), de conhecer a graça (sentir a graça). Mais à frente, nesta carta, Pascal volta a trabalhar a ideia de sentimento em relação à natureza e à verdade. Escreve:

> […] ornamos ou moderamos, pela inteligência da verdade, os sentimentos da natureza corrompida e decaída que só têm falsas imagens, e que enganam por suas ilusões a santidade dos sentimentos que a verdade e o Evangelho nos devem dar.[1]

Pascal, dando uma nova conotação ao conceito de perda, afirma que eles, os três irmãos, já haviam perdido seu pai no momento em que este foi batizado. No batismo Etienne já se entregara a Deus. A morte apenas coroou esta entrega, de tal sorte que ela não é outra coisa que o cumprimento da promessa de se entregar: "A vontade de Deus foi cumprida nele, e sua vontade é absorvida em Deus"[2]. Disso Pascal deduz que não seja justo que a vontade deles, dos irmãos, seja a de desunir o pai de Deus, querendo mantê-lo mais tempo afastado de Deus. É com essas luzes que se devem iluminar os sentimentos da natureza corrompida, inundada de mentira, falsidade e erros. A inteligência da verdade, dito de outra forma, o toque de Deus no coração do homem, permite o desapego – tanto quanto possível – da natureza corrompida e apegada à possessão das coisas e das pessoas; à luz da inteligência da verdade é possível compreender a verdade dos evangelhos, os quais prometem aos eleitos a união com Deus.

> Não consideraremos mais sua alma como perecida e reduzida ao nada, mas como vivificada e unida ao soberano vivente: e corrigimos assim, por atenção a estas verdades, os sentimentos de erro que estão tão impressos em nós mesmos, e estes movimentos de horror que são tão naturais ao homem[3].

---

[1] *Carta sobre a morte do pai.* PASCAL, B. 1963. p. 277.
[2] *Carta sobre a morte do pai.* PASCAL, B. 1963. p. 277.
[3] *Carta sobre a morte do pai.* PASCAL, B. 1963. p. 277.

Em diversos momentos, ao longo da *Carta*, Pascal retoma a ideia de que a natureza do homem corrompido compreende a morte de modo errado. A morte não reduz ou aniquila alma. À luz do mistério cristão, a morte é a união com o soberano vivente e nisso consiste o paradoxo cristão: na morte se encontra a vida plena. Todavia, pela queda, em razão dela, os olhos do homem não conseguem ir além dos elementos concretos da realidade. Por isso, diante da morte, o sentimento mais natural que brota no coração do homem é o do horror. Pelo fato de que aquilo que se apresenta diante do homem é um paradoxo, a razão nada pode contribuir para a compreensão. A fé, sentimento do coração, ilumina a compreensão de que pela morte o homem ganha a vida.

> E, consentindo com o amor que Adão tinha pela sua vida inocente, e que Jesus Cristo propriamente teve pela sua, e que pareceu por suas repugnâncias sofrer com a morte, conduzimo-nos a odiar uma vida contrária àquela que Jesus Cristo amou, e a não recear senão a morte que Jesus-Cristo receou que acontece com um corpo agradável a Deus; mas não temer uma morte contrária, que, punindo um corpo culpável e purificando um corpo vicioso, nos deve dar sentimentos totalmente contrários, com um pouco de fé, esperança e caridade[1].

Por fim, a discussão que perpassa a *Carta* é a respeito do horror a morte. Pascal, à luz do mistério cristão, explica para sua irmã como, em virtude da queda, surge o amor-próprio. As discussões a respeito desta temática serão feitas no capítulo conclusivo desta tese, quando compreendermos o coração com a faculdade de amar. Assim, reservaremos um momento oportuno para trabalhamos com acuidade tal temática do amor de Deus, de si, e próprio.

5.3.3. Entrevista com senhor de Sacy.

Desde o início deste capítulo já sabemos o contexto no qual se insere a conversa de Pascal com Senhor de Sacy. Não é o caso, portanto, de aqui retornarmos a isso. Basta-nos olhar algumas citações para compreendermos como o conceito de coração irá articular a conversa entre Pascal e Senhor de Sacy.

---

[1] *Carta sobre a morte do pai.* PASCAL, B. 1963. p. 278.

A primeira citação se dá no momento em que Pascal explica, a pedido de Senhor de Sacy, as principais ideias da filosofia de Epiteto. Pascal as resume nestas palavras:

> Epiteto é um dos filósofos do mundo que melhor conheceu os deveres do homem. Ele quer, antes de todas as coisas, que considere Deus como seu principal objeto; que esteja persuadido de que governa tudo com justiça; que se submeta a ele de bom coração, e que o consiga voluntariamente em tudo, uma vez que nada faz a não ser com uma sabedoria muito grande; que assim essa disposição colocará fim a todas as queixas e todos os murmúrios e preparará seu espírito para sofrer serenamente os acontecimentos mais penosos[1]

Epiteto tem, aos olhos de Pascal, uma acentuada confiança nas capacidades humanas, ao acreditar que o homem pode chegar a Deus sem a sua ajuda; ou que tem tal controle sobre seu coração de modo que consiga, por suas forças, submetê-lo a Deus. Pascal partilha com Epiteto a ideia de que Deus é o principal objeto do coração, mas diverge dele na ideia de que o homem pode se submeter a Deus, de bom coração, sem quaisquer forças externas para isto. Epiteto acredita que o homem pode ter controle sobre este espaço interior, dispondo-o voluntariamente a Deus, se assim o desejar. Estaria, portanto, nas mãos do homem, pelo que acredita Epiteto, o dever de preparar seu coração e seu espírito para sofrer, sem queixas, as vicissitudes da vida. Sendo o homem responsável e capaz de controlar e dominar seu coração, em última análise, seria ele também responsável pela sua vida.

Para que o homem seja livre é preciso que suas potências estejam todas incorruptas e disponíveis ao seu uso. É contra esta premissa que se centra a crítica de Pascal a Epiteto, em particular, e ao estoicismo, em geral. Negar este estado original do homem – estado glorioso – a partir do qual se eleva a filosofia de Epiteto é solapar as bases do estoicismo. Pascal continua sua explicação, dizendo que Epiteto acredita…

> […] que Deus deu ao homem os meios de cumprir todas as obrigações; que estes meios estão a nosso alcance; que é preciso buscar a felicidade nas coisas que estão em nosso poder, pois Deus as deu a nós para esse fim; que os bens, a vida, a estima não estão em nosso alcance e, portanto não conduzem a Deus; mas que o espírito não pode ser forçado a crer no que sabe ser falso, nem a vontade a

[1] *Entrevista com senhor de Sacy*. PASCAL, B. 1963. p. 292.

> amar o que sente que a torna infeliz; que essas duas potências são, então, livres e que é por meio delas que podemos nos tornar perfeitos; que o homem pode por meio dessas potências conhecer perfeitamente a Deus, amá-lo, obedecer-lhe, agradá-lo, curar-se de todos os vícios, adquirir todas as virtudes, tornar-se Santo e companheiro de Deus[1].

Pascal rejeita, sem hesitação, o ufanismo estoico, delírio que chama de "soberba diabólica". O coração humano traz as marcas do vazio e da impotência. Como já sabemos, após a queda adâmica, os desejos – a concupiscência – se tornaram mais fortes do que as forças naturais de os vencer, de tal sorte que o homem é arrastado ao deleite das coisas materiais por uma força invencível. No *Escritos sobre a graça*, Pascal fala de uma vontade que se encontra "atraída para (*attirée vers*) a criatura" [2]. O autor emprega aqui a ideia de uma atração física, tal como um corpo é puxado por algo.

Ao explicar Epiteto e fazer as devidas críticas a sua filosofia, Pascal rejeita a imagem gloriosa pela qual o estoico vê o homem e nos aponta para uma outra direção. Aos olhos de Pascal, o coração humano não é capaz de Deus; sabemos, contudo, que ele é o único local possível para Deus intervir no homem. Se como for, toda iniciativa parte de Deus e nunca do homem.

A leitura que surgiria da negação de Epiteto levaria ao outro extremo, ao do ceticismo. Pascal também fará críticas a esta filosofia. Ao explicar Montaigne, nosso filosofo diz: "Montaigne é um exemplo clássico de onde o homem pode chegar sem as luzes da fé. O que é possível, perguntaria Montaigne, se puséssemos de lado a fé e reconstruíssemos uma moral a partir exclusivamente da razão?"[3]. Quer dizer, a importância de Montaigne, aos olhos de Pascal, deve-se ao fato de que é possível vislumbrar, por meio de seu pensamento, como seria o homem destituído de toda revelação.

Montaigne coloca tudo em uma dúvida tão universal que até a sua dúvida está sob a dúvida. Com razão, diz Pascal: "ele dúvida se dúvida e, duvidando até esta última proposição, sua incerteza gira sobre si mesma num círculo perfeito e sem repouso, opondo-se igualmente

---

[1] *Entrevista com senhor de Sacy*. PASCAL, B. 1963. p. 293.
[2] *Escritos sobre a graça.* PASCAL, B. 1963. p. 317.
[3] *Entrevista com senhor de Sacy.* PASCAL, B. 1963. p. 293

àqueles que afirmam que tudo é certo e àqueles que afirmam que tudo não o é”[1]. Ora, se o homem fosse reduzido à sua razão, ele se encontraria em uma aporia. À luz do fragmento L.131/B.434, no qual Pascal discute as principais forças do pirronismo e do dogmatismo, sabemos que, de boa-fé, não é possível duvidar dos princípios naturais. Ao levar tudo a uma dúvida universal e irrestrita, Montaigne está a forçar o limite mesmo do bom senso. Isto faz Pascal ver que não é possível agir exclusivamente de modo racional, ou fiar-se tão-somente na razão. Há assuntos nos quais a interferência da razão só obscurece. Já discutimos a partir do opúsculo *Do espírito geométrico e Da arte de persuadir* a ação deletéria da razão ao adentrar-se no campo dos princípios primeiros e dos termos primitivos. À luz de outros textos de Pascal, nós nos aprofundamos, no quarto capítulo desta tese, na verdadeira função da razão, no interior da filosofia pascaliana. Parece ser, então, sob esta chave de leitura – os limites da razão – que Pascal dirige a crítica a Montaigne. Assevera nosso filósofo:

> […] é somente para provar a validade das opiniões mais aceitas, mostrando que a exclusão de toda lei antes diminuiria o número de desacordos do que aquela abundância, que só serve para aumentá-los, porque as dificuldades crescem à medida que são pesadas, as obscuridades multiplicam-se pelos comentários e o meio mais seguro para entender o sentido de um discurso é não o examinar e o tomar pela primeira impressão: por pouco que observamos toda clareza se dissipa.[2]

Parece restar evidente que temos uma capacidade de apreender imediata: sabemos o que é a justiça não pela quantidade de leis que temos, mas pela própria clareza que este conceito tem sobre a alma. A clareza se dá pela simplicidade, ao passo que a obscuridade aumenta pelo comentário; para entender um discurso não é preciso a análise minuciosa, pois, ao fazer isso, perde-se toda a clareza.

O coração, ou esta capacidade de conhecer sem obscuridade, parece ser apresentado aqui em sua dimensão positiva. Embora não explícito no texto, as prerrogativas desta faculdade se fazem perceber. Pela razão, e *Do espírito geométrico* e *Da arte de persuadir* já nos ensinaram, não podemos definir: “o que é o tempo, o que é o espaço ou extensão, o que é

---

[1] *Entrevista com senhor de Sacy.* PASCAL, B. 1963. p. 293
[2] *Entrevista com senhor de Sacy* PASCAL, B. 1963. p. 293.

o movimento, o que é unidade, que são todas as coisas que nos cercam e inteiramente inexplicáveis. O que é saúde, a doença, a vida, a morte, o bem, o mal, a justiça, o pecado, dos quais falamos toda hora"; resta que "pela razão não se podem explicar as menores coisas da natureza". Por que haveríamos, então, de nos interrogar sobre "um ser soberano que é infinito por sua própria definição."[1].

O ceticismo de Montaigne reconhece que, embora não possamos explicar racionalmente uma série de termos e proposições, destas coisas todos temos uma ideia formada. E, porquanto não possamos dizer que seja a mesma ideia, é fato que podemos observar uma uniformidade nas consequências desta ideia que todos têm. Assim, tal ideia comum a todos vence sobrepujamento o ceticismo e não permite seguir seriamente considerando apenas a razão. Sem esta outra dimensão – pela qual se compreendem os conceitos, os termos e as proposições – não resultaria senão a dúvida, e dúvida insolúvel.

> É assim - diz Pascal- que ele repreende tão forte e tão cruelmente a razão despida da fé que, fazendo-a duvidar se ela é racional, e se os animais o são ou não [...] ele a faz descer da excelência que ela se atribuiu e a coloca por bondade no nível dos animais, sem ele permitir sair desta ordem até que seja instruída por seu próprio criador de seu posto justo que ela ignora, ameaçando-a, se ela grunhir, colocá-la abaixo de tudo, o que é tão fácil quanto o contrário, e não lhe dando, entretanto, poder de agir senão para anotar sua fraqueza com uma humildade sincera em lugar de se elevar por uma tola insolência[2]

A ideia que Pascal partilha com Montaigne é a de admitir que o bem e a verdade se dão à primeira impressão e não é preciso forçá-los com as potências do raciocínio, por isso, devemos, pois, "[…] tomar o verdadeiro e o bem a partir da primeira impressão, sem forçá-los, porque são tão pouco sólidos que, por pouco que fechemos a mão, escapam entre os dedos e a deixam vazia"[3]. A diferença, contudo, é que em Montaigne a verdade e o bem são efêmeros, em Pascal, eles não são manipuláveis.

Partamos agora para os *Pensées.*

---

[1] *Entrevista com senhor de Sacy. PASCAL, B.* 1963. p. 294.
[2] *Entrevista com senhor de Sacy.* PASCAL, B. 1963. p. 294.
[3] *Entrevista com senhor de Sacy.* PASCAL, B. 1963. p. 295.

5.3.5 O uso do coração nos Pensées.

O conjunto de fragmentos que compõe os *Pensées* pede maior atenção em sua análise do que as outras obras que acabamos de apresentar, e isso porque, em primeiro lugar, este não é um texto acabado, nem ao menos é um rascunho que contenha uma relativa estrutura ou um desenvolvimento uniforme. Não é, a rigor, um texto, muito embora haja em seu interior temas que são tratados com algum acabamento; em segundo lugar, em função de seu inacabamento e de sua incompletude, este texto é, na maior parte das vezes, a apresentação imediata das ideias de Pascal, seria um primeiro esboço, na medida em que, possivelmente, na versão final o autor faria algumas adequações, correções e diluísse algumas ambiguidades. Tomada esta constatação – mais por cuidado e sem qualquer menosprezo –, o primeiro desafio que os *Pensées* nos impõem é o uso de uma vasta gama de palavras para dar conta desta realidade não racional. Além do termo coração, vemos, a exemplo das outras obras, o uso constante de: instinto, sentimento, sentir, vontade, visão interior, natureza.

Se, por um lado, nos deparamos com um conjunto de palavras que fazem referência à mesma realidade, por outro lado, é possível dar sentido a esse espectro de palavras: a variação nos termos, ao que nos parece, tem como propósito abranger todas as nuances desta realidade a que Pascal está se reportando. Lamentavelmente, essa mesma variação que ajuda o autor a se expressar cria, de algum modo, toda a dificuldade de reconhecer o coração como articulador fundamental e indispensável do trabalho de Pascal. Com efeito, em uma leitura sem profundidade encontramos certa dificuldade em perceber a presença desta realidade que estabelece a trama de seu pensamento.

A dificuldade aumenta à medida que percebemos que, não apenas Pascal usa diversos termos para uma mesma realidade, mas também apresenta esta realidade em contextos muito diversos. Ocorre que, nos *Pensées*, o coração está mergulhado em uma polissemia de sentidos e envolto em contextos tão diversos que dificultam a sua compreensão. Há de se reconhecer, à vista disso, que o termo coração encontra-se maculado por uma polissemia que o torna irredutível a um único sentido. Há contextos distintos nos quais o coração (ou sua ideia) é

usado e nos quais tem funções distintas. Olhemos com mais atenção os diferentes usos e a sua carga polissêmica.

Com maior frequência, Pascal usa o conceito de coração para descrever uma capacidade do homem em conhecer os primeiros princípios, como está exposto no clássico no fragmento L.110/B.282: "conhecemos a verdade não apenas pela razão, mas também pelo coração. É desta última maneira que conhecemos os primeiros princípios";

Noutras vezes, é possível anotar momentos nos quais o autor dos *Pensées* usa a palavra coração em termos de personalidade ou disposição interior, como lemos no fragmento L.394/B.288, quando anota: "aqueles que têm o coração humilhado";

Há ainda momentos nos quais, sob a pena do filósofo, o coração é retratado como algo deplorável, é o caso, por exemplo, do fragmento L.139/B.143, no qual o coração é um local onde se encontram as misérias da natureza humana, ele é "oco e cheio de lixo", assevera Pascal. A esse respeito é importante acrescentar a nota de Phillipe Sellier, em *Pensées: opuscules et Lettres*, esclarece: […] quando Pascal pensa em seu espaço interior, ele o representa frequentemente como uma cisterna escura e com infiltrações, na qual o fundo é cheio de limo, um lugar de sujeira e lama, onde cresce uma vegetação ruim, firmemente enraizada, cuja retirada é dolorosa"[1]. Pascal é contundente ao adjetivar o coração, escrevendo, no fragmento L.211/B.453, que: "[…] foram fundamentadas e tiradas da concupiscência regras admiráveis de polícia, de moral e de justiça. Mas no fundo, esse *feio* [original *vilain*] fundo do homem, esse *figmentum malum* está apenas encoberto. Não está suprimido". Este fundo é como que um abismo nada promissor, uma vez que Pascal encontra nele as três forças que levam o homem a pecar: "Vejo o meu abismo de orgulho, de curiosidade, de concupiscência" L.919/B.553[2]. As raízes do pecado, do afastamento de Deus, aos olhos de Pascal, encontram-se plantadas no fundo coração.

---

[1] SELLIER, Phillipe. *Op. Cit.* 2011, p. 233.

[2] É válido lembrar que, embora admirador de Agostinho, Pascal se opõe ao santo neste ponto. Para o bispo de Hipona, é possível encontrar Deus no fundo do ser, no seu mais íntimo, o coração, ao passo que, para o filho de Etienne, insistindo no ódio de si, o homem deve buscar Deus sempre num lugar fora de si, seja em Cristo, na Eucaristia e ou nas Escrituras. É importante ressaltar que Pascal não

Existem, ainda, fragmentos nos quais Pascal aproxima o coração ao costume. Se o coração é por excelência o órgão da fé, no fragmento L.419/B.89, por exemplo, não fica claramente definido se ele é distinto do costume, uma vez que a fé pode ser fruto deste último também, observa Pascal: "o costume é nossa segunda natureza, quem se acostuma à fé, crê"; esta outra indistinção, vemos novamente no fragmento L.380/B.284: "[…] as pessoas simples creem sem raciocinar, pois creem na ação de Deus". Se nos pautarmos nos fragmentos que dizem que a fé é um sentimento do coração[1], ou seja, que crer, sem o concurso do raciocínio, é uma característica do coração, o fragmento L.811/B.252 permite, ao menos à primeira vista, associar costume a coração, pois nele Pascal diz que o costume arrasta de modo sutil o autômato a crer: "[…] o costume arrasta o autômato a crer com mais força, porém de modo sutil". A dificuldade que se apresenta aqui é em determinar qual elemento está na base da crença, se o costume ou se o coração ou se ambos são a mesma realidade.

Além disso, em algumas passagens, Pascal parece identificar o coração com o amor[2], como, por exemplo, quando escreve no L255/B758: "[…] a inteligência dos bens prometidos depende do coração que chama de bem aquilo a que ama, mas a inteligência do tempo prometido não depende do coração". O coração ama os bens e, na medida em que os ama, é

---

exclui Deus do coração. Lembremo-nos do fragmento L564/B485: "mas como não podemos amar o que está fora de nós, é preciso amar um ser que esteja em nós, e que não seja nós. E isso é verdade de cada um dos homens. Ora, só há o ser universal que seja tal. O reino de Deus está em nós. O bem universal está em nós, é nós mesmos e não é nós". Contudo, Pascal não encerra Deus no coração.

[1] Cf: "Não é preciso mais para persuadir homens que têm essa disposição no coração e que tem esse conhecimento do seu dever e de sua incapacidade" L.895/B.285; "[…] é o coração que sente Deus, e não a razão. Eis o que é a fé: Deus sensível ao coração" L.424/B.278; "O sentimento não age assim: age um instante e está sempre pronto para agir. É preciso, pois, pôr nossa fé no sentimento" L.821/B.252; "[…] a fé é diferente da prova: uma é humana, a outra um dom de Deus. *Justus ex fide vivit*: dessa fé que o próprio Deus põe no coração, cuja prova é amiúde o instrumento, *fides ex auditu*, mas essa fé está no coração e faz que se diga *credo* e não *scio"* L.7/B.248.

[2] No opúsculo *Do espírito geométrico e Da arte de persuadir*, reencontramos essa indistinção. "Ninguém ignora que há duas entradas por onde as opiniões são recebidas na alma, que são suas principais potências, o entendimento e a vontade. A mais natural é a do entendimento, pois não se deveria jamais consentir senão às verdades demonstradas; mas a mais comum, embora contra a natureza, é a vontade", e mais à frente continua: "falo, pois apenas das verdades ao nosso alcance; e é delas que digo que o espírito e o coração são como porta por onde elas são recebidas na alma". *Da arte de persuadir*. PASCAL, B. 1963. p. 355. Esta discussão será travada com profundidade no capítulo conclusivo.

possível torná-los conhecidos. Assim, a condição do conhecimento, para o coração, de acordo com o fragmento, está na possibilidade do amor. Ainda no clássico fragmento L.432/B.277

> O coração tem razões que a própria razão desconhece; sabe-se disso em mil coisas. Digo que o coração ama o ser universal naturalmente e a si mesmo naturalmente, conforme ao que se dedica e ele se endurece contra um ou outro à sua escolha. Rejeitastes a um e ficastes com o outro; será pela razão que vos amais?

A questão que podemos colocar a partir destes dois últimos fragmentos é a seguinte: a capacidade de amar do homem é o coração ou uma parte do coração? Ou ainda: essa capacidade de amar é critério para se pensar uma definição de coração ou é ínfima diante da realidade que o coração representa?

No tocante às referências às escrituras, Pascal repetidas vezes invoca a visão bíblica do coração e, em seus comentários sobre as Escrituras, só multiplica a polissemia que pode ser encontrada nos seus textos, uma vez que a Bíblia traz seus próprios usos variados do termo coração, como já sabemos do primeiro capítulo.

Resumidamente, em uma breve aproximação, podemos perceber ao menos cinco realidades distintas compreendidas sob o termo coração. É possível perceber que o coração se refere tanto à capacidade de conhecer (dimensão epistêmica), quanto à personalidade (dimensão psíquica), à capacidade de amar (dimensão afetiva), ao costume (dimensão moral) e à fé (dimensão religiosa). A essa miscelânea que surge ao tomar fragmentos isolados, sugerimos apresentar três eixos de compreensão a respeito da presença do coração nos *Pensées*. Na maior parte das vezes, Pascal compreende o coração como uma faculdade do homem. Esta faculdade receberá três funções por excelência: o amor, o instinto e o sentimento.

O coração, enquanto faculdade de amar, articula duas realidades: a primeira é temporal e está ligada aos bens perecíveis do mundo, à estima que os homens buscam, ao campo moral no qual a concupiscência reina; a segunda é atemporal, o coração tocado pela graça se volta a Deus; é nessa dinâmica que se pode compreender a conversão, como já tratamos

exaustivamente nos opúsculos, ao defini-la como o desapego pelas coisas materiais e o seu lançar-se ao imaterial, Deus.

Esta faculdade de amar é natural ao homem, com efeito, lemos em L423/B277: "digo que o coração ama o ser universal naturalmente e a si mesmo naturalmente, conforme ao que se dedica, e ele se endurece contra um ou contra o outro à sua escolha. Rejeitastes a um e ficaste com o outro; será pela razão que vos amais?". Todavia, um coração que tem naturalmente a capacidade de amar, em virtude da queda, dirige-se aos seres perecíveis e se apega às honrarias sociais e aos objetos de concupiscência (já tratados no terceiro capítulo); quando, porém, inspirado por Deus, volta-se ao ser universal. Este movimento de deixar um ser e amar o outro não é operado pela razão. Quem ama e quem é convertido é um coração.

De outra parte, quanto o coração é entendido como uma faculdade instintiva[1], assim o autor escreve no L112/B344: "Instinto e razão, marcas de duas naturezas". O instinto marca, junto com a razão, a natureza humana, Pascal aqui indiretamente está a fazer referência não a duas naturezas distintas, mas a dois estágios da mesma natureza: natureza antes e após a queda.

O instinto que é marca da natureza também é o meio pelo qual, junto com a experiência, o homem pode saber sobre sua natureza, tal como afirma o autor no fragmento L.128/B.396, "duas coisas instruem o homem sobre toda a sua natureza; o instinto e a experiência"; No L.406/B.395, Pascal parece aproximar definitivamente o instinto ao conceito de coração, distinguindo-o da razão no conhecer, pois afirma ele: "instinto e razão. Temos uma impotência de provar, invencível para o dogmatismo. Temos uma ideia da verdade invencível para o pirronismo". Se por um lado o instinto pode instruir o homem sobre sua condição de miserável (natureza pós-queda), por outro lado, o mesmo instinto o eleva, porque

[1] A primeira observação neste fragmento é o próprio conceito de instinto. Na história da filosofia, a começar pelos estoicos, o instinto foi entendido como uma força natural que assegura a adequação da conduta animal com a ordem natural. A finalidade do instinto é a de se cuidar e se manter na existência. Assim, Crisipo diz: "O instinto primário do animal, por ser este desde o princípio dirigido pela natureza, é de cuidar de si mesmo" (*Dos fins*, Livro I). Por trás desta concepção, repousa a ideia de que há uma ordem providencial cuja manifestação nos animais e nos homens seria instinto. Pascal não toma o instinto a partir desta referência. Nele, o instinto encontra-se entre as faculdades da alma.

lhe dá a conhecer sua origem, L.633/B.411: “Apesar da visão de todas as nossas misérias que nos tocam, que nos apertam a garganta, temos um instinto que não podemos reprimir e que nos eleva”.

Ainda enquanto faculdade, Pascal assimila o coração ao sentimento. Os sentimentos têm um papel nevrálgico no campo da fé. É a ideia expressa em L328/B732 “Deus se fará sentir a todos […] colocarei meu espirito e meu temor em vossos corações […] profetizar é falar de deus não mediante provas, mas por sentimento interior e imediato”. Pascal reconhece no interior no homem uma potência por meio da qual é possível falar sobre Deus. Deus não se faz entender (campo da razão), mas se faz sentir (campo dos sentimentos) e é nesta seara que se fala de, sobre e com Deus. É neste campo que estão a fé e o temor de Deus. Na raiz mais profunda de relacionamento com Deus, na filosofia de Pascal, não encontramos qualquer vestígio de racionalismo, mas vemos um sentimento interior como fundamento e elo entre o Ser e o homem. Esses sentimentos encontrados no fundo da alma são produzidos pelo coração, assim em L.170/B.256 Pascal é claro ao escrever que existem pessoas “que creem por um sentimento do coração”.

De natureza radicalmente distinta da razão, os sentimentos operam também de modo radical. Os julgamentos do sentimento não estão acessíveis à explicação discursiva da razão; sustenta Pascal no fragmento: L.750/B.3: “[…] julgar pelo sentimento impede de compreender as coisas pelo raciocínio […] sentimento e razão são dois mundos diferentes”. Sob o conceito de sentimento Pascal reúne diversas manifestações da alma, de tal modo que seu conceito é largo o suficiente para abarcar dimensões que em princípio não seriam redutíveis a um único conceito; assim escrever ele em L.646/B.95 “Sentimento. A memória, a alegria são sentimentos e mesmo as proposições da geometria se tornam sentimentos, pois a razão torna naturais os sentimentos e os sentimentos naturais se apagam pela razão”. Ao definir com tal elasticidade o conceito de sentimento, a problemática se agrava, porque Pascal denuncia a possibilidade de confundir o sentimento com a fantasia, L.530/B.274: “[…] 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. 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. Assim não existe nenhuma".

5.3 O coração na tradição interpretativa de Pascal.

Iniciamos este capítulo tentando pôr em relevo os estritos laços que prenderam Pascal ao convento Port-Royal. De início, portanto, afirmamos que grande parte do pensamento pascaliano é tributário das ideias que circulavam naquele convento, seja em razão da sua constante presença e amizade com os daquela casa religiosa, seja em razão das leituras que ele fez por conta do contato que tinha. Compreendida a influência de Port-Royal sobre Pascal, nos debruçamos, em um segundo movimento do texto, em algumas obras pontuais. Tínhamos como intenção ressaltar, a partir destas obras, a presença do coração e as diversas formas como ele (ou ideia semelhante) apareceu na obra de Pascal. Nesse terceiro movimento do texto, analisaremos alguns dos comentadores mais importantes que formam o que podemos chamar amplamente de tradição interpretativa[1] de Pascal. Por meio destes autores, buscaremos revelar a multiplicidade de interpretações a respeito do conceito de coração e principalmente aquilo que nos motiva nesta pesquisa: o tratamento marginal que se deu ao longo da tradição para este conceito.

Com Pascal, a despeito do movimento de racionalização característico da Idade Moderna, que foi trabalhado no subcapítulo tratando de William Harvey e Descartes, vamos encontrar novamente o coração no centro do pensamento. A partir de agora, partiremos em busca de uma definição de coração que nos dê a possibilidade de demonstrar nossa tese, qual

[1] Quando nos referimos à tradição interpretativa de Pascal, não estamos a falar da tradição pascaliana (*tradition pascalienne*), conceito que foi trabalhado exaustivamente por Jean Mesnard, no primeiro volume das *Œuvres complètes*. Nesta obra introdutória à sua edição dos *Pensées*, Mesnard faz uma longa análise do *corpus* pascaliano com a finalidade de mostrar que o Pascal que chegou a nós é fruto de adequações, correções textuais, supressões etc… de modo que o que temos hoje é, em certa medida, uma construção de seus amigos mais próximos e redatores. Por tradição interpretativa, referimo-nos não a estas primeiras pessoas que se debruçaram sobre a obra pascaliana, mas aos estudos mais importantes do século XIX ao XXI.

seja: o coração é uma chave de leitura que permite superar a aparente fragmentação dos textos, em direção a uma leitura mais orgânica da obra pascaliana[1]. Para buscarmos uma definição que sirva ao nosso trabalho, cotejaremos alguns intérpretes de Pascal. Em parte, nos apoiaremos na obra de Raymond Francis, *Les 'Pensées' de Pascal en France de 1842 à 1942*: *essai d'étude historique et critique*[2]. Antes, contudo, é válido que se diga: esse retrato da tradição interpretativa a respeito do coração que estamos a construir não pretende esgotar toda a compreensão de quaisquer comentadores pascalianos neste assunto. Os comentadores só nos são importantes na medida em que nos oferecem uma imagem do coração. Sendo assim, todas as citações dos intérpretes de Pascal, neste subtítulo, embora bastante sucintas, foram cuidadosamente selecionadas com a finalidade de fazer saltar do texto a forma com a qual se pensou o coração em Pascal. Nós nos preocuparemos mais com o acento que cada um dos comentadores deu à problemática do coração, e menos em fazer a crítica da posição deles.

De acordo com Francis, um dos primeiros intérpretes a dar maior atenção ao conceito de coração nos escritos pascalianos é Alexandre Rodolphe Vinet. Os seus cursos ministrados em 1845 e 1845[3] foram publicados, juntamente com outros estudos, na obra *Études sur Blaise Pascal*[4]. Em suas lições, Vinet ensina que "o coração é um órgão de conhecimento, assim como cada um dos nossos sentidos; e, em alguns casos, a razão não pode trabalhar senão sobre os dados que ele fornece"[5] e, mais à frente, continua: "o coração é, assim como a razão, um órgão de conhecimento, ainda que não raciocine"[6]. O olhar que Vinet lança sobre o coração nos textos pascalianos dá conta de indicar a sua dimensão epistêmica. O coração é,

---

[1] Uma das hipóteses que nos guiam nesta pesquisa é a de que, senão impossível, é incompreensível em sua totalidade, a filosofia pascaliana sem levar em conta a função que exerce o coração em todas as áreas da vida humana

[2] Cf: FRANCIS Raymond. *Les 'Pensées' de Pascal en France de 1842 à 1942*: essai d'étude historique et critique. Paris: Nizet, 1959. Em especial o conjunto de citações que constam entre as páginas p. 469-476.

[3] Na seção advertência dos editores [*avertissement des éditeurs]* de *Études sur Blaise Pascal*, há a seguinte explicação: "Em 1844 e 1845, o sr. Vinet foi à *Académie de Lausanne* para dar um curso de literatura no século dezessete. As lições deste curso, que teve Pascal como objeto, foram redigidas à mão pelo sr. Vinet. Algumas partes [deste curso] foram publicadas no *Semeur* e na *Révue Suisse*" p. VIII. É destes cursos que nasceu o livro *Études sur Blaise Pascal*.

[4] VINET, Alexandre Rodolphe. *Études sur Blaise Pascal*. 4 ed. Paris: Librairie Fichbacher, 1904.

[5] VINET, Alexandre Rodolphe. *Op. Cit.* 1904. p. 365.

[6] VINET, Alexandre Rodolphe. *Op. Cit*. 1904. p. 176.

em primeiro lugar, um órgão de conhecimento, como cada um de nossos sentidos, e pode ser auxílio à razão no seu trabalho demonstrativo. O raciocínio não é, portanto, condição necessária ao conhecimento, visto que o coração não o utiliza. Fica evidente que a forma com a qual Vinet compreende o coração, coloca-o no mesmo nível de outras formas de conhecer (sentidos e razão). Essa percepção permite ao comentador estabelecer uma relação horizontal entre o coração e a razão – ou os sentidos. Não há, assim sendo, de se falar em precedência absoluta do coração sobre quaisquer formas de conhecer, embora, em alguns casos, a razão trabalhe a partir de alguns dados fornecidos pelo coração.

No mesmo ano do curso de Vinet, em 1844, Victor Cousin publica *Des Pensées de Pascal*, obra clássica dos estudos pascalianos. Em cerca de quinhentas páginas, o termo coração ocorre quase uma centena de vezes. Na maior parte delas é tomado, ao lado da razão, como um outro princípio para se chegar à verdade. Escreve Cousin:

> […] para preparar as vias dessa nova apologia, ele [Pascal] encaminha uma teoria que acredita inventar […], a saber, a distinção entre duas ordens de verdade, uma demonstrável e outra indemonstrável, porque ela apreende as verdades primeiras; uma que se prova, outra que se sente. A primeira [ordem de verdade] é revelada pela razão, raciocínio, inteligência, espírito; a segunda [ordem de verdade] é revelada pelo sentimento, instinto, coração[1].

Naturalmente este trecho não esgota a forma como Cousin compreende o conceito de coração; ele não diz tudo, mas diz algo, pois estas linhas nos revelam aquilo que é mais característico na leitura deste comentador: o coração é a faculdade de acesso às verdades, as quais, distintas das da razão, visto não serem passíveis de demonstração, são sentidas. De maneira oposta à de Vinet, Cousin não pensa no coração a partir de sua referência à razão, mas em relação à forma como o coração se relaciona com a verdade.

Quase meio século mais tarde da obra *Des Pensées de Pascal*, em 1886, Edouard Droz, com forte inspiração de Cousin, publicará *Essai sur le scepticisme de Pascal considéré dans*

---

[1] COUSIN, Victor. *Des Pensées de Pascal*: rapport à l'Académie française sur la nécessité d'une nouvelle édition de cet ouvrage. Paris: Ladrange, 1844. p. 139.

le livre des Pensées[1]. Neste livro, Droz defende que a vontade é a causa da ação de todas as faculdades da alma. Escreve:

> […] o conjunto destes poderes [os poderes da vontade], que se exercem mais especialmente no domínio intelectual, recebeu de Pascal o nome de *coração*. Na medida em que a análise pode distinguir os elementos de uma coisa sem destruir a solidariedade essencial, é o coração que nós devemos examinar à parte, pois é ao coração que Pascal se endereça e que ele deve acomodar sua demonstração, para permanecer ao mesmo tempo na ordem divina e nos princípios de um método humano. Como o coração conhece, em geral, e, porque trata da religião, como o coração conhece a Deus?[2]

Páginas antes, já havia definido a vontade, ao escrever: "o coração, no sentido que Pascal dá à palavra é a vontade purificada; a vontade carnal, para falar ainda a sua linguagem, é certamente menos perfeita, mas da mesma ordem. Como é àquela [a vontade purificada] que Pascal se endereça, e não ao espírito [à razão], ele bem julgou que não tinha de falar por princípio e por demonstração"[3]. Droz amplia a concepção de coração da tese de Cousin – o coração que conhece as verdades de modo imediato – acrescentando-lhe a dimensão da vontade. Haveria, segundo Droz, duas vontades: uma que é carnal, corrompida, cujo signo é a imperfeição; outra que é purificada e que não está sob o jugo da demonstração e dos princípios. A vontade purificada é o coração, e, por esta razão, ele é sobremaneira a expressão da procedência divina do homem. Droz parece apontar para uma dimensão que, posteriormente, chamará muito a atenção dos comentadores de Pascal, que é a referência religiosa do coração.

Na sua edição de *Les Pensées de Pascal*[4], na virada do século XIX para o XX, Guthlin, quando trabalha a diferença entre o apologista e o escritor, afirma:

---

[1] DROZ, Edouard. *Essai sur le scepticisme de Pascal:* considéré dans le livre des 'Pensées'. Paris: Ancienne Librairie Germer Baillière. 1886.
[2] DROZ, Edouard. *Op. Cit.* 1886. p. 107.
[3] DROZ, Edouard. *Op. Cit.* 1886. p. 83.
[4] GUTHLIN, A. *Les Pensées de Pascal*: reproduites d'après le texte autographe, disposées selon le plan primitif et suivies des opuscules. Édition philosophique et critique, enrichie de notes et précédée d'un essai sur l'apologétique de Pascal. Paris: P. Lethielleux, 1896. p. LXXV.

> […] disso se compreende o papel importante, ou melhor dizendo, o lugar preponderante que Pascal dá em sua Apologia […] ao coração, de quem ele faz o centro […] o coração, para ele, não é apenas a faculdade de sentir e de amar, mas é essa potência primordial da alma, essa espontaneidade primitiva que sabe, por um movimento natural, por uma escolha imediata e direta, por um tipo de manifestação instintiva e repentina a evidência dos primeiros princípios, axiomas eternos e verdades. [O coração é a] luz de nossa inteligência e base inabalável de todos os nossos conhecimentos e de todas as nossas certezas; evidência tal que parece se impor ao sentimento tanto quando à inteligência. […][1]

Guthlin faz uma leitura mais ampla e abrangente do coração. Sob suas linhas, apresenta-se um coração que se aproxima da alma, na medida em que oferece um ponto de encontro das outras faculdades. Mais distante de Vinet e Cousin, e próximo a Droz, Guthlin acredita que o coração é uma faculdade ou, nas suas palavras, 'uma potência primordial da alma', razão pela qual ele não é a própria alma. O coração como centro – e que tem papel preponderante na Apologia – não se reduz à capacidade de amar e sentir. Essa potência primitiva da alma que sabe de modo imediato eleva-se como fiador de todos os conhecimentos e certezas.

O coração, a partir da perspectiva que compreende Guthlin, articula-se de, uma parte, com a razão, enquanto potência de conhecer e, de outra parte, com a vontade, enquanto potência de desejar e, em última análise, buscar o bem soberano. É no coração que há o encontro destas outras potências, como afirma Guthlin:

> Isso quer dizer que a alma humana está ligada e como que suspensa em seu primeiro princípio, o ser infinito, Deus, não apenas pela razão, mas pela tríplice ligação de nossas potências primordiais, isto é, a razão, esclarecida e iluminada pelos raios de verdade eterna; o coração tocado e atraído no seu fundo pelo eterno amor; e a vontade, sustentada e movimentada pelo soberano bem. É este o sentido que Pascal diz do coração, considerado como o centro e o ponto de encontro das outras faculdades […][2].

---

[1] GUTHLIN, A. *Op. Cit*. 1896. p. LXXV.
[2] GUTHLIN, A. *Op. Cit*. 1896. p. LXXVI.

O coração nos escritos pascalianos, para Guthlin, formaria – junto com a razão e a vontade – aquilo que ele chama de potências primordiais. Contudo, não estaria no mesmo nível dos outros dois, pois seria o ponto de encontro de todas as faculdades.

Émile Boutroux, em seu texto *Pascal*, de 1900, além de assinalar a dimensão epistêmica do coração, tanto nos dados sensíveis ("o espaço tem três dimensões") quanto nos suprassensíveis[1] ("os números são infinitos"), dará mais ênfase à sua dimensão religiosa do que a todas as outras. Em outros termos, Boutroux aborda o coração pascaliano a partir do paradigma da conversão. Ao explicar aquilo que comumente se chama de segunda conversão de Pascal, ele escreve: "desta vez a conversão é definitiva, porque ela não consiste mais em uma simples adesão da inteligência, mas em uma verdadeira renovação do coração e da vontade"[2]. O coração é o órgão no qual ocorre a conversão. Não é na inteligência, aqui entendida como sinônimo de razão, que pode se efetivar o conhecimento de Deus, ou a aproximação do homem ao seu fim. Esta tônica na importância do coração na conversão fará eco durante décadas nos principais comentadores.

Duas décadas mais tarde, Jacques Chevalier, no último capítulo – *Il coeur et l'ordre de la charité* – de sua importante obra, *Pascal*, de 1922, escreve que o coração, "para Pascal, não é o sentimento: ele participa, mas não se reduz a ele"[3]. Afastando-se de uma leitura segundo a qual o coração seria idêntico ao sentimento pelo fato de se opor à razão, Chevalier faz uma correção a essa forma de interpretação: em alguns casos, explica-nos o comentador, Pascal assimila o coração aos sentimentos – notadamente em L. 821/B.252[4] e L.530/B.274[5] – e nestes casos o faz para demarcar a dimensão imediata do coração, em relação ao agir mediado da razão, e não o faz porque sentimento e coração sejam da mesma natureza.

---

[1] Há dados físicos: nós os conhecemos pelos sentidos. Paralelamente, há dados metafísicos: nós os percebemos pelo coração: o coração sente que há três dimensões nos espaços e que os números são infinitos.

[2] BOUTROUX, Émile. *Pascal.* Paris: Hachette, 1900. Col Les grands écrivains français, p. 192.

[3] CHEVALIER, Jacques. *Pascal*. Paris: Plon, 1922. p. 303.

[4] "É necessário, pois, colocar nossa fé nos sentimentos"

[5] "Todo o nosso raciocínio se reduz a ceder ao sentimento"

O problema de reduzir o coração ao sentimento, aos olhos de Chevalier, deve-se ao fato de que a fantasia, que é idêntica ao sentimento por partilhar com ele as caraterísticas de espontaneidade e imediatidade poderia ser confundida com o coração. No entanto, fantasia e coração são contrários, uma vez que a verdade não repousa na primeira, e apenas no segundo, muito embora Pascal advirta, ainda no fragmento L.530/B.274, que não há uma regra para distinguir fantasia de coração. Assim, o coração é distinto do sentimento, sem, contudo, ser estranho a ele.

Além disso, em L.646/B.95, Pascal escreve: "Sentimento. A memória, a alegria são sentimentos e mesmo as proposições da geometria se tornam sentimentos […]". O sentimento, da forma como está colocado no fragmento, refere-se ao que se revela do texto aos dados imediatos. Deste ponto de vista, guardadas as devidas proporções, o coração se aproxima do sentimento. Contudo, Pascal ainda adverte "[...] a razão torna naturais os sentimentos[…]", isto é, os sentimentos podem ter outra fonte, como razão e costume, de tal sorte que eles estão sob o jugo da desconfiança. Ao evitar tomar o coração pelo sentimento, Chevalier parece ver o coração pascaliano com toda sua dimensão positiva.

Fazendo uma brevíssima referência às raízes bíblicas (mas não agostinianas) do conceito de coração em Pascal – trabalho que será levado a cabo por Philippe Sellier –, Chevalier o caracterizará de modo claro, ao escrever:

> Ora é precisamente desta maneira [da linguagem corrente[1]] que Pascal emprega a palavra *coração*. Nele, como na linguagem corrente e nas Escrituras, o coração designa a parte mais íntima de nosso ser: ele não é apenas o órgão do sentimento e da vida moral, mas ainda um dos órgãos de conhecimento e como que o princípio de todas as operações intelectuais; ele é, podemos dizer, o ponto extremo do sentimento e da razão.[2]

Do coração, apreensão imediata, procedem boa parte de todas as nossas atividades intelectuais. Sendo assim, Chevalier chega mesmo a afirmar que o coração "[…] é um tipo de

---

[1] Aos olhos de Chevalier, Pascal não teria, diversamente dos filósofos de sua época, constituído um vocabulário técnico para lhe servir de instrumental. Ao contrário, o uso que faz dos termos é no sentido corrente das palavras. Cf.: CHEVALIER, Jacques. *Op. Cit.* 1922. p. 305.

[2] CHEVALIER, Jacques. *Op. Cit.* 1922. p. 306.

instinto intelectual que […] nos fornece os princípios imediatos de onde procedem os nossos raciocínios”[1]. O coração é, sob as linhas de Chevalier, essencialmente a apreensão imediata, na medida em que conhece e sente todos os princípios de uma só vez[2]. Em face disso, o comentador define o coração nas seguintes palavras: “Nós podemos definir muito exatamente o coração dizendo que é a faculdade que percebe os princípios e que percebe a ordem”[3].

Um ano depois, Chevalier, em seu artigo *La méthode de connaître d'après Pascal*, publicado em 1923, na *Revue de métaphysique et morale*[4], ao reafirmar o que já defendera em *Pascal*, escreve:

> O coração é instinto, ou apreensão imediata dos princípios; é a parte mais íntima da alma, o ponto extremo onde o conhecimento e o sentimento coincidem com seu objeto, por simpatia ou por amor, em um ‘sentimento interior e imediato’ ”[5]

Se, em seu trabalho anterior, sua preocupação era afastar qualquer espécie de leitura no sentido de que o coração fosse idêntico ao sentimento, já lá, mas sobretudo aqui, Chevalier o vê a partir do instinto, que ele compreende como apreensão imediata. Essa definição de coração como instinto, lhe permitirá, ainda neste artigo, afirmar:

> Com o coração, nós deixamos o domínio da razão raciocinante e demonstrativa, e ele nos encaminha para o conhecimento das realidades superiores, incompreensíveis à razão, lá onde reside a verdade plena e inteira[6].

A tese principal de Chevalier é que o coração é o órgão de conhecimento da verdade por excelência. Este conhecimento se dá – é importante que se dê atenção a isso – pela capacidade de amar do coração; ou, como afirmou na penúltima citação, pela relação simpática com o objeto. Coração é o instinto que se manifesta no amor.

---

[1] CHEVALIER, Jacques. *Op. Cit.* 1922. p. 307.
[2] CHEVALIER, Jacques. *Op. Cit.* 1922. p. 307.
[3] CHEVALIER, Jacques. *Op. Cit.* 1922. p. 309.
[4] Este artigo também está contido no livro, *Études sur Pascal*, de responsabilidade de Jacques Chevalier, junto com Maurice Blondel e Léon Brunschvicg. (Paris: Armand Colin, 1923). O artigo, contudo, foi publicado antes do livro.
[5] CHEVALIER, Jacques. *La méthode de connaître d'après Pascal*. Revue de métaphysique et de morale T. 30, No. 2. Avril-Juin 1923. p. 58.
[6] CHEVALIER, Jacques. *Op. Cit.* 1923. p. 62.

Em parte retomando o pensamento de Boutroux e, em certa medida, aproximando-se de Chevalier, Jeanne Russier, ao publicar, em 1949, *La foi selon Pascal:* Dieu sensible au cœur[1], dará igualmente acento à dimensão religiosa do coração, contudo manterá pontos de divergência com a posição do primeiro. O coração concorre, junto com a razão, para a fé: "sob a pluma desse ferrenho defensor da graça eficaz, isto é significativo: a necessidade de ajuntar, aos motivos intelectuais de crer, uma intervenção do coração"[2]. De acordo com Russier, as demonstrações racionais são insuficientes para o conhecimento de Deus, donde decorre a impreterível presença do coração neste tipo de conhecimento. Todavia, deve-se perceber que a atividade do coração não é auto-suficiente. A prova da transcendência divina é dada apenas por Deus. Daí a razão pela qual, para Russier, é imprescindível associar o coração à graça. Escreve a comentadora: "[…] o coração, isto é, a graça não é aquilo que se ajunta às provas racionais para forçar a adesão do espírito, mas é aquilo que se ajunta à adesão do espírito para engendrar a verdadeira fé. A afirmação de que Deus é sensível ao coração não é outra coisa que a aplicação à fé da doutrina da graça"[3]. O coração é, por excelência, recipiente que recebe a graça, o ponto de interseção de Deus nas atividades humanas.

Para Russier, o coração, estando ligado ao campo religioso, ganha outros termos para abranger seu sentido mais profundo. Assim, escreve a autora:

> […] três temas reaparecem sob a pluma de Pascal que, sem serem sinônimos, exprimem os três aspectos complementares de uma mesma operação, ao menos quando se trata de conhecer a Deus e a sua revelação: coração, sentimento e inspiração: o coração é a faculdade que conhece, e o sentimento é a maneira pela qual ele conhece, o coração sente Deus; Pascal fala, algumas vezes, de 'sentimento de coração' ou 'sentimento do coração'(B.282; B. 256); […] a inspiração é a ação de Deus que faz nascer esse sentimento no coração[…] [4]

Tratando-se do conhecimento de Deus, três conceitos se coadunam: coração, sentimento e inspiração. Embora não sejam sinônimos, visto cada um ter atividades bem específicas, essa tríade pode ser reduzida, *lato sensu*, ao coração. Sentimento e inspiração se relacionam, no

---

[1] RUSSIER, Jeanne. *La foi selon Pascal*: Dieu sensible au cœur, I. Paris: P. U. F., 1949.
[2] RUSSIER, Jeanne. *Op. Cit.* 1949. p. 155.
[3] RUSSIER, Jeanne. *Op. Cit.* 1949. p. 156.
[4] RUSSIER, Jeanne. *Op. Cit.* 1949. p. 154

comentário de Russier, de modo íntimo com o coração: sentimento como forma de conhecer do coração; inspiração como ação de Deus no coração. Talvez por razões didáticas estejam separadas essas três palavras, quando no fundo podem ser fundidas numa só: coração

Ao detalhar a operação de conhecimento de Deus, Russier, revelando as influências bíblicas sobre Pascal nesta temática, escreve que: "[…] primeiramente o coração é o fundo do ser, aquilo que há de mais essencial e íntimo"[1]. Essa citação – apoiada na de Nicole, citada por Russier –, faz a associação entre coração e vontade, uma vez que o fundo do coração não é outra coisa senão o fundo da vontade. Escreve a autora:

> […] vemos que Nicole substitui uma pela outra as duas expressões, 'fundo do coração' e 'fundo da vontade', de onde parece resultar que, enquanto define o coração como estando no fundo da vontade, ele quer dizer não apenas que o coração é isso que tem o mais profundo na vontade, mas que a vontade, ou isso que se reduz ao mesmo, o coração, é o fundo do ser, de onde saem as vontades particulares […]. Esse fundo do ser, coração ou vontade, é a sede do amor[2].

Ao mesmo tempo que Russier debatia sua obra, estava sendo publicada, em 1950, certamente um dos trabalhos de maior peso nos estudos a respeito do conceito de coração da tradição interpretativa de Pascal, o texto de Jean Laporte *Le cœur et la raison selon Pascal.* Nessa obra, o autor analisa o papel do coração e da razão no interior do pensamento pascaliano e define a atuação e os domínios do primeiro em relação ao segundo, de modo bastante preciso. Esse estudo serviu para nortear as pesquisas neste assunto pelas décadas posteriores.

A doutrina do coração, aos olhos de Laporte, é tão capital na obra pascalina que "ela forma o centro de quase tudo aquilo que podemos chamar de a filosofia de Pascal"[3]. Para Laporte, o domínio do coração cobre todos os campos da vida mental e afetiva. A partir dessa premissa, o comentador, desenha em seu estudo, um quadro geral de referência do coração, passando por três ordens de reflexão que ele considera fundamentais para entender a doutrina

---

[1] RUSSIER, Jeanne. *Op. Cit.* 1949. p. 157.
[2] RUSSIER, Jeanne. *Op. Cit.* 1949. p. 157.
[3] LAPORTE, Jean. *Le Coeur et la raison selon pascal*. Paris: Elzévir, 1950. p. 9.

do coração: reflexão sobre a condição do cristão; reflexão sobre a condição da vida social; e reflexão sobre a condição científica, estética e moral.

A partir destas três áreas de reflexão, Laporte desdobrará as consequências. Na reflexão religiosa, o coração intervém na medida em que a fé não é entendida como uma virtude conquistada pelos méritos do raciocínio. Ao contrário, a fé é um sentimento dado ao coração e não uma conquista da razão. "A vida religiosa nos revela um modo de conhecimento estrangeiro à evidência científica [...] conhecimento muito firme ainda que imediato, muito convincente ainda que surdo e envolto, que não deve nada (embora possa se tornar sua fonte) ao discurso nem à análise"[1].

Além de intervir como fundamento da fé no campo religioso, aos olhos de Laporte, o coração é também imprescindível à vida social. As distinções que Pascal estabelece entre o espírito geométrico e o espírito de finura fazem Laporte ver, sob este segundo, uma espécie de intuição, única adequada a tratar as 'coisas finas', que não suportam certamente serem tratadas seguindo um método matemático, ou seja, pelo primeiro. É por um sentimento que o espírito de finura julga e seu julgamento não tem a razão como origem. Laporte chegará à conclusão de que: "o sentimento ao qual se reduz o julgamento de finura é comparável ao sentimento de onde procede a inspiração da fé. Tanto num caso como no outro, se age com uma forma de espontaneidade oculta, por um movimento irrefletido que [...] produz na alma, sem esclarecer, uma crença global e imediata"[2]. Fonte da fé e necessário à vida social, para Laporte, o coração é a fonte de toda vida do espírito, da moral, [3]da estética e da ciência.

Assim, o trabalho de Laporte tem como êxito demonstrar a influência do coração em vários domínios da vida humana. O autor escreverá que:

> [...] o coração, órgão da fé religiosa e do sentido prático, é também o 'primeiro motor' do pensamento científico, ao mesmo tempo que do

[1] LAPORTE, Jean. *Op. Cit.* 1950. p. 57.
[2] LAPORTE, Jean. *Op. Cit.* 1950. p. 67.
[3] Segundo a leitura de Laporte, as reflexões do espírito de finura, em Pascal, estão ligadas à vida social, pois ela necessita de outro tipo de espírito para dar conta da sua dinâmica. Aquele da ciência abstrata não pode mais ser empregado. (LAPORTE, Jean *Op. Cit*. 1950. p. 57).

> gosto estético e do conhecimento moral. [...] E o que ele acrescenta à razão, tal como o que ele fornece a ela, é sempre algum dado implicando este infinito que ultrapassa a razão e do qual a razão não pode abdicar. Infinito de quantidade, infinito de vida interior, infinito divino, tudo aquilo que a razão mostra de ilimitado em nosso ser próprio e no ser em geral, nós só o penetramos [...] pelo coração. *O coração é a faculdade do infinito*[1].

Eis aqui a imagem pela qual Laporte concebe a noção em coração em Pascal: o coração para ele é a faculdade de conceber o infinito.

Jan Miel, muito embora seja pouco citado na tradição pascaliana, oferece uma síntese importante para nossa tese em seu livro *Pascal and theology*, de 1970. Miel busca detalhar as relações que Pascal guarda com a teologia. Ao traçar as influências do jansenismo sobre o pensamento de Pascal, o comentador defenderá que o coração não é uma faculdade no sentido usual do termo. Ao contrário, podemos ver o coração pascaliano como um espaço interior capaz da caridade, quando a graça está presente nele, mas pleno de maldades quando a graça lhe falta. Por isso, Miel, a partir de uma leitura teológica do coração, entende-o como o órgão da concupiscência, no qual a mentira e a hipocrisia encontram suas raízes[2]. O coração é estruturado por capacidades que revelam a natureza humana: um corpo inclinado pelos hábitos; um espírito que forma os julgamentos; e um ser que deve amar[3]. Pascal, para Miel, define o coração de modo mais amplo e abrangente do que seus contemporâneos, para os quais o coração é frequentemente a afetividade apenas.

Philippe Sellier, no livro *Pascal et Saint Augustin*[4], de 1970, está entre os mais importantes estudiosos do pensamento pascaliano a desvelar as relações do conceito de coração e o faz a partir das relações de Pascal com a bíblia e os textos de Agostinho. Sellier mostra o quanto Pascal é tributário das Escrituras e de Agostinho em seu conceito. Não retornaremos aqui às análises bíblicas e agostinianas, trabalho já feito no primeiro capítulo desta tese, mas apenas à forma como Sellier compreende o coração.

---

[1] LAPORTE, Jean. *Op. Cit.* 1950. p. 85. (grifo nosso).
[2]Cf.: MIEL, Jan. *Pascal and theology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1969. p.159
[3]Cf.: MIEL, Jan. *Op., Cit.*, 1969. p. 160.
[4] SELLIER, Philippe. *Pascal et Saint Augustin***.** Paris: Colin, 1970. p. 117.

Para Sellier, Pascal se inscreve na tradição bíblica e agostiniana de interpretação do coração. O comentador destaca as inúmeras citações bíblicas[1], contudo aponta nelas as alterações feitas por Agostinho e assimiladas por Pascal. Isto implica afirmar que, na interpretação de Sellier, o coração pascaliano exclui alguns dos aspectos psicológicos presentes na concepção bíblica, embora permaneça a representação do coração como parte mais profunda do ser, como movimento da alma.

Pascal não separa com estrito rigor o conceito de coração e o de alma. Isto acontece mais claramente nos textos *Sobre a conversão do pecador* e *Prece para pedir a Deus o bom uso das doenças*[2]. Esta similaridade, ou às vezes até indistinção, entre a alma e o coração em alguns textos é explicada, de acordo com Sellier, pelo fato de que, para Pascal, o coração representa o dinamismo da alma. Com efeito, Pascal se utiliza de muitas expressões com este sentido: "os movimentos de meu coração"[3], "todos os movimentos naturais do meu coração"[4], a alma "não pode parar o coração"[5], os bons movimentos do coração"[6].

No opúsculo *Da arte de persuadir*, Pascal parece identificar, aos olhos de Sellier[7], o coração à vontade, ao dizer: "Ninguém ignora que há duas entradas por onde as opiniões são recebidas na alma, que são suas principais potências, o entendimento e a vontade. A mais

---

[1] "Endureceu seu coração" (L.496/B.714), "os pensamentos de nosso coração" (L.903/B.796), "dúvida do coração" (L.909/B.924), "coração abatido" (L.629/B.417), "coração purificado" (L.489/B.713), "coração humilhado" (L.629/B.288).

[2] Em *Prece…*, Pascal escreve: "Oh meu Deus, feliz é o coração que pode amar um objeto tão encantador" e, mais à frente: "Oh meu Deus, feliz é a alma da qual vós sois o prazer". (*Prece para pedir a Deus o bom uso das doenças.* PASCAL, B. 1963. p. 363). No final desse texto, no último parágrafo, Pascal acrescenta: "O Deus dos Cristãos [...] é um Deus que preenche a alma e o coração daqueles que o possuem" (*Prece* … PASCAL, B. 1963. p. 365). Em *Sobre a conversão do pecador,* assevera Pascal: "De forma que compreende perfeitamente que seu coração, não estando agarrado senão a coisas frágeis e vãs, ela [a alma] deve julgar-se só e abandonada ao sair desta vida"; parágrafos mais à frente, continua Pascal: "A alma atravessa todas as criaturas, e não pode deter seu coração de maneira que não se dirija até o trono de Deus, no qual ela começa a encontrar o seu repouso, e este bem é tal que não há nada de mais amável, e que não pode lhe ser tirado senão pelo seu próprio consentimento" (*Sobre a conversão do pecador* … PASCAL, B. 1963. p. 388)

[3] *Prece…* PASCAL, B 1963. p. 363.

[4] *Prece…* PASCAL, B 1963. p. 363.

[5] *Sobre a conversão do pecador*. PASCAL, B. 1963. p. 389.

[6] *Carta aos Roannez,* dezembro de 1656, PASCAL, B. 1963. p. 269.

[7] SELLIER, Philippe. *Op Cit*, 1970. p. 124.

natural é a do entendimento, pois não se deveria jamais consentir senão às verdades demonstradas; mas a mais comum, embora contra a natureza, é a vontade", e mais à frente continua: "[…] falo, pois apenas das verdades ao nosso alcance; e é delas que digo que o espírito e o coração são como a porta por onde elas são recebidas na alma"[1].

Pela própria natureza deste escrito, ele pode ser alinhado a todos os outros textos que entendem o coração pascaliano como inclinado a Deus ou às criaturas e, portanto, que deve sofrer a 'conversão'. Para Sellier, o fundo do coração designa sempre as tendências profundas e decisivas da vontade. No fragmento L.503/B.675, Pascal nos indica claramente esta dinâmica do coração, nas seguintes palavras: "Nestas promessas [do Antigo Testamento] cada um encontra aquilo que tem no fundo do seu coração: os bens temporais ou os espirituais, Deus ou as criaturas". Para Sellier, o coração não é apenas revestido da dimensão volitiva e epistêmica, mas também da religiosa. Por isso, o coração aparece nos *Pensées* pascalianos num contexto estritamente religioso. É este sentido do termo que encontramos no fragmento L.390/B.284, quando, retomando as palavras de Davi, Pascal escreve: "Inclina meu coração, ó Deus, para os teus testemunhos". Voltemos nossos olhos à religião e vejamos a importância que tem o conceito de coração nesta área. Como vimos, o conceito de coração em Pascal, aos olhos de Sellier, surge a partir das fontes bíblicas e agostinianas.

Outro estudioso de peso no pensamento pascaliano que também enfrenta a problemática de localizar na obra de Pascal a função do coração é Jean Mesnard. Em sua obra *Les Pensées de Pascal*, de 1976, p. 78-89, o autor analisa o sentido das palavras princípios, coração e sentimento no fragmento L.298/B.283, no qual Pascal escreve: "Ordem. Contra a objeção de que a Escritura não tem ordem – O coração tem sua ordem; o espírito tem a sua, através de princípios e demonstrações; o coração tem outra ordem". O coração, para Mesnard, é a

---

[1] *Da arte de persuadir*. PASCAL, B. 1963. p. 355. É importante ressaltar que Pascal, no início da citação, faz duas afirmativas que são de igual importância: primeiro que há duas entradas na alma pelas quais as opiniões são recebidas; e, segundo, que estas duas entradas são as duas principais potências: o entendimento e a vontade. Para uma infinidade de assuntos, são estas as potências que nos guiam. Quanto às verdades ao nosso alcance, a vontade e o entendimento equivalem ao coração e ao espírito, respectivamente.

faculdade dos princípios. Ele se caracteriza pela imediatidade do sentimento, ele está no registro do instintivo e necessário.

Com efeito, se o coração pode e deve ser assimilado ao instinto e à intuição, Mesnard aproxima, assim como fizera Laporte, o coração às discussões que Pascal estabelece acerca do espírito de finura, pois, escreve: "o espírito de finura raciocina dentro de uma larga medida intuitivamente"[1], embora seja importante dizer que Mesnard não nega o uso do coração no espírito geométrico. O autor fundamenta sua afirmação na capacidade, descrita por Pascal em L.512/B.1, dos espíritos sutis de "julgar com um só golpe de vista". Com essa imediatidade, é possível julgar num só golpe de vista, porque os espíritos finos se relacionam com princípios que são bastante comuns aos homens sem, grande esforço ou habilidade, podem ser contemplados. Basta ter boa vista e já é possível vê-los, mas é preciso tê-la boa, uma vez que tais princípios são em tão grande número que, ao contrário Do espírito geométrico, é quase impossível não nos escaparem alguns[2].

Para Mesnard, este tipo de espírito deve, pelo julgamento[3], abranger a totalidade dos dados da realidade e, mesmo que esta totalidade escape ao discurso (espírito geométrico), ele deve abarcá-lo todo de uma só vez, em uma via sintética e instantânea[4]. Com efeito, conclui Pascal, escrevendo no fragmento L.512/B.1, "[…] é preciso, num instante ver a coisa em um só golpe de vista, e não pela marcha do raciocínio, ao menos até certo grau".

---

[1] MESNARD, Jean. *Les Pensées de Pascal*. Paris: Ed. Sedes, 1993. p. 97.

[2] Este parece ser o mesmo sentido que Magnard atribui ao espírito de finura em seu *Vocabulário de Pascal*, quanto escreve que "II faut observer tout ce qui se passe dans le coeur et l'esprit des personnes qu'on entretient et s'accoutumer de bonne heure à connaître les sentiments et les pensées par des signes presque imperceptibles... Il faut avoir l'esprit bien pénétrant pour découvrir la manière la plus conforme aux gens qu'on fréquente". MAGNARD, Pierre. *Le vocabulaire de Pascal*. Paris: Ellipses, 2001. p. 20-21.

[3]É importante salientar um ponto: é pelo sentimento que os espíritos finos julgam, mas qual conhecimento se pode ter por meio dos sentimentos? Para respondermos esta questão devemos recorrer a um trecho do *Tratado geral da graça*, onde, em um comentário de Nicole, lemos: "Para Pascal […] há tantas coisas que conhecemos pelo sentimento, por onde queremos dizer que não há ideias distintas, formadas, fixas. […] estes pensamentos conhecidos por um sentimento são pensamentos delicados, confusos, rápidos, indistintos". Comentando a ideia de sentimento, Nicole é levado a classificá-lo como aquele que conhece um "pensamento imperceptível" ou "de menor perceptibilidade" (Cf.: *Tratado geral da graça*, PASCAL, B. t. II, p. 461-464).

[4] Cf: MESNARD, Jean. *Op. Cit.*, 1993. p. 94.

Portanto, para Mesnard, o coração é a faculdade que fornece os princípios, para que, a partir deles, a razão possa funcionar. Com efeito, Pascal escreve, no fragmento L.530/B.274, que "todo o nosso raciocínio se reduz a ceder ao sentimento". O termo sentimento, neste fragmento, deve ser entendido, segundo Mesnard, como um sentido primeiramente intelectual. Escreve Mesnard: "Entendemos esta palavra [sentimento] em um sentido totalmente intelectual: designa uma forma de intuição imediata, oposta e prévia a um 'discurso' racional que se desenvolve no tempo e usa de mediações"[1].

Em face de todos esses estudos, Henri Gouhier produzirá uma das obras mais importantes acerca da temática: *Blaise Pascal: conversion et apologétique*, de 1986. Nesse texto, o autor desenha um quadro geral do pensamento pascaliano, que se estabelecerá, em certa medida, como paradigma na leitura e interpretação deste filósofo. Tratando da temática do coração, Gouhier defende que o conceito de coração em Pascal passa primeira e necessariamente pelo contexto religioso. Nascido em terreno religioso, com o fragmento L.424/B.278[2], o filósofo, aos olhos de Gouhier, extrapola o campo religioso para inscrever-se no campo da geometria. Extrapolado o campo puramente religioso, Pascal usará o coração como uma faculdade de sentir os princípios nos campos das ciências. O coração, em Pascal, nasce dentro do vocabulário da vida devota para estender-se aos campos não religiosos.

Outra referência nos estudos pascalianos é Hélène Michon. No livro publicado no final de 1996, *L'ordre du coeur: philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal*, fruto de sua tese de doutorado, a autora busca responder à seguinte pergunta: a qual tipo de discurso pertence a Apologia? Quer dizer, Michon está buscando entender qual registro os *Pensées* tomam para se fazerem inteligíveis a todos. Com efeito, se a Apologia se endereça às mais diversas pessoas, Pascal, aos olhos de Michon, deverá também diversificar os discursos, utilizando os diferentes tipos de linguagens. Daí a razão do subtítulo do livro.

Quando Pascal fala de filosofia, segundo Michon, ele tende a ser muito crítico, denunciando a multiplicidade daquilo que ele chama de seitas em filosofia. A crítica

---

[1] MESNARD, Jean. *Op. Cit.*, 1993. p. 94.
[2] "É o coração que sente Deus, e não a razão. Eis o que é a fé: Deus sensível ao coração".

pascaliana à filosofia, segundo Michon, resume-se a uma crítica da ordem racional em favor de uma ordem do coração. O filósofo rejeita a razão cientifica que separa o homem da realidade, o pensamento do real, para considerar o indivíduo dentro do cosmo e pensar a maneira de agir conforme as exigências da realidade humana, "Assim – escreve Michon – Pascal se mostra infinitamente mais próximo aos pensadores da Antiguidade do que de seus contemporâneos"[1]. Quando Pascal trata de teologia, a autora aproxima o seu pensamento ao de Lutero e estabelece um vínculo entre ambos.

A importância do coração será dada sobremaneira na terceira forma de discurso: a mística. Para Michon, o conhecimento místico de Deus é o único possível e se caracteriza por seu aspecto experimental: Deus se faz sentir ao coração. Por isso, de acordo com Michon, o coração é dotado da capacidade de receber e apreender o divino. O coração, aos olhos dessa comentadora, é aquilo que há de mais profundo no homem. No coração se realiza a união com Deus.

A partir desta perspectiva da ordem mística em que a autora encontra o coração, ela mostra como este conhecimento experimental de Deus é acompanhado por uma teologia mística. Assim, o discurso teológico desenvolve uma maneira sobrenatural de conhecer e amar a Deus. Para ela, o coração se identifica à ordem da caridade. A ordem da caridade pode se definir como a ordem na qual a primazia é dada ao coração e não à razão.

Deste modo, o coração, para Michon, encontra-se no campo religioso e de lá se espalha ao pensamento pascaliano, sem, contudo, perder sua raiz religiosa. Para a autora, o coração é a única faculdade suscetível de receber o divino. Órgão de conhecimento, ele é uma capacidade de intuição que percebe sem desfazer e recebe sem deformar. É uma faculdade do claro-escuro, apta para assentar um verdadeiro ato de fé. Em resumo, o coração é o ponto de contato com o divino, é o órgão sensor de Deus que O conhece intuitivamente. Isso não implica, esclarece a autora, uma racionalização de Deus ou uma compreensão do ser de Deus

[1] MICHON, Hélène. *L'ordre du coeur:* philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal. Paris: Honoré Champion, 1996. p. 30.

em sua unidade. Ao contrário, o conhecimento de Deus é dado ao homem pelo próprio Deus. Para Michon, o coração é o órgão onde Deus toca.

Mais recentemente, Hervé Pasque publicou o livro *Pascal, penseur de la grâce* (2000), no qual defende a ideia de que aparecem nos *Pensées* dois sentidos para a palavra coração. Segundo Pasque, algumas vezes Pascal utiliza a palavra coração em um sentido mais amplo e, sempre que isso acontece, nosso filósofo aproxima-se da concepção bíblica e agostiniana deste conceito[1]; outras vezes, de acordo com Pasque, Pascal usa o conceito de coração num sentido mais estrito e, nestes casos, o autor dos *Pensées* o designar como uma faculdade de conhecimento, distinta e independente da razão, que procede de modo intuitivo. Justamente este sentido mais estrito de compreender o coração é que seria a novidade de Pascal, aos olhos de Pasque.

Enquanto faculdade de conhecimento, Pascal esvazia o coração de qualquer dimensão afetiva ou emocional, na concepção de Pasque. Interpretando o fragmento L.424/B.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", o comentador afirma que o verbo sentir e o adjetivo sensível, nesse fragmento, não são do registro corporal, mas de uma dimensão espiritual. Escreve ele no artigo *Le coeur et la raison selon Pascal:* "Sentir significa saber intuitivamente, é um saber imediato. O coração se distingue da razão precisamente na medida em que ele é intuitivo, e ela é discursiva"[2].

Ao estabelecer estas distinções entre o coração e a razão, Pasque pretende demonstrar que a diferença entre a razão e o coração não é uma distinção de intensidade, ou seja, como se coração e razão fossem uma mesma faculdade com níveis distintos, ou ainda uma mesma faculdade com naturezas diferentes. Na compreensão do autor, a distinção entre coração e

---

[1] É válido lembra que a concepção bíblica de coração, como já trabalhamos páginas atrás, designa às vezes a inteligência; outras vezes se refere à vontade ou ainda à memória, mas o coração ainda é tomado como princípio da vida natural. A partir disso, é fundamental entender que, na concepção bíblica, não há uma distinção entre o corporal e o espiritual. Por esta razão, a definição de coração nos textos bíblicos navega nestas duas dimensões sem, contudo, se localizar nitidamente em nenhuma. Em Agostinho, influenciado pelo neoplatonismo, a noção de coração parte da distinção corpo e alma. O coração, para o bispo de Hipona, é a expressão na alma.

[2] PASQUE, Hervé. *Le coeur et la raison selon Pascal*. In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, Tome 95, N°3, 1997. p. 389.

razão não é trivial. Para este comentador, o coração é aquilo que torna o homem, feito à imagem e semelhança de Deus, mais próximo a Deus. Aquilo que os teólogos[1] chamaram de luz divina no interior do homem – ou centelha da luz divina –, luz natural, na leitura de Pasque, Pascal chama de coração[2]. Pasque define o coração como uma inteligência entendida no sentido de uma faculdade de união. São claras as palavras que se seguem, de Hervé Pasque, para definir sua leitura com relação ao conceito de coração em Pascal. Escreve o comentador:

> É por este ponto que o homem, feito à imagem de Deus, assemelha-se com Deus. Esse ponto, podemos chamar de espírito, inteligência ou luz natural. Pascal o chama de coração. Aquilo que é específico do coração é a intuição que culmina na visão. Não é, portanto, a razão discursiva, calculista e fria do sábio. Nós nos encontramos, aqui, diante de uma faculdade entendida como faculdade de união. Se a podemos chamar de coração é porque, na linguagem do amor, o coração é aquele que une. O coração é a inteligência que une Deus, que é perfeito, com o infinito bem que é desejado. Daí a expressão 'é o coração que sente Deus' quer dizer que a inteligência é inteligência-do-ser. O ser desperta a inteligência nela mesma. Sem o ser ela não seria mais do que uma faculdade sem poder e sem objeto. A inteligência não é, então, inteligência de si no sentido de um eu penso abstrato, separado de tudo aquilo que existe. Ela é a imagem do Logos divino que é a inteligência plena do ser de Deus[3].

A interpretação que Pasque fez do conceito de coração aproxima Pascal da tradição neoplatônica. De algum modo, a forma com que Pascal apresenta o coração em alguns textos

---

[1] Notadamente a corrente de pensadores influenciados pelos escritos agostinianos. Para Santo Agostinho, o homem carrega dentro de si uma iluminação, de origem divina, para guiar sua vida e conhecer o mundo. Escreve o bispo de Hipona nas *Confissões*: "Vemos o homem, criado a Vossa imagem e semelhança, constituído em dignidade acima de todos os viventes irracionais, por causa de vossa mesma imagem e semelhança, isto é, por virtude da razão e da inteligência" (*Confissões*, XI, n 12) E no *De magistro*, acrescenta: "[...] coisas que percebemos pela mente, isto é, através do intelecto e da razão, estamos falando ainda em coisas que vemos como presentes naquela luz interior de verdade, pela qual é iluminado e de que frui o homem interior [...]" (*De magistro*, XII n.40).

[2] Ao aproximar a concepção de coração de Pascal à concepção agostiniana, Pasque procura demonstrar, embora não em detalhes, que a distinção entre a razão e o coração, e a identificação do coração como superior à razão remonta ao platonismo. Mais especificamente, ao neoplatonismo. Cf.: página 76, nota 1 desta tese, a respeito a concepção de Plotino da inteligência.

[3] PASQUE, Hervé. *Le coeur et la raison selon Pascal.* In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, Tome 95, N°3, 1997. p. 390.

(notadamente *Prece para pedir a Deus o bom uso das doenças* e *Sobre a conversão do pecador*) guarda alguma semelhança com Plotino. Todavia as semelhanças acabam no momento em que Pascal não se limita a entender o coração como uma inteligência voltada para Deus (Uno). Para Pascal, o coração é responsável por diversas outras áreas da vida humana.

Nossa intenção, neste trecho, da tese foi menos fazer um recenseamento detalhado dos comentadores e mais percorrer algumas obras fundamentais para a compreensão da forma com a qual os estudiosos de Pascal explicaram a dimensão do coração em seus escritos. Esta análise, como não poderia deixar de ser, é incompleta e, em algum sentido, superficial. Incompleta por não tratar de todos os comentadores; superficial por recortar trechos pontuais das obras dos autores. Há outros autores e textos que, embora não tenham sido incorporados nesta análise, merecem atenção, mas deles daremos apenas as referências. [1]

[1] BAUDOUIN, Charles. *Blaise Pascal ou l'ordre du cœur*. Paris: Plon, 1962. p. 27-37; LEDUC-FAYETTE, Denise. De la 'volonté-cœur'. In. LEDUC-FAYETTE, Denise. *Pascal au miroir du XIXe siècle*. Paris: Editions universitaires, 1993. p. 51-66; MAGNARD, Pierre. *Pascal ou l'art de la l'art de la digression*. Paris : Ellipses, 1997, p. 50ss; PALASAN, Daniela. *Le cœur chez Pascal*. Bucarest: Crater, 1999; TRUC, Gonzague. Sur un mot de Pascal: 'Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point'. Revue Universitaire, janvier 1919; D'ORLIAC, Jehanne. *Le Coeur Humain, Inhumain, Surhumain, De Blaise Pascal.* Paris: Editions Baudinière, 1931.

CONCLUSÃO. CORAÇÃO: INSTINTO, SENTIMENTO E INSPIRAÇÃO.

Tendo em vista que o coração aparece nos textos pascalianos de diversas formas e recebe interpretações às vezes bastante divergentes dos comentadores, resta que a temática do coração não parece ser questão pacificada. Em vista disso, a questão justa que se coloca é a seguinte: sendo o conceito de coração no pensamento pascaliano particularmente sujeito a equívocos que diluem o seu significado até o ponto de que ele pareça amplo o suficiente para abrigar todas as realidades obscuras, ou seja, todas as coisas que não sejam claramente explicadas pela razão – incluindo a fé, a emoção e o desejo – podem estas ser reduzidas ao domínio do coração? Por força da dificuldade de compreensão do coração, é tentador ignorar o jogo que Pascal faz com ele para articular seu pensamento. Porém, ao renunciar à possibilidade de entender esse jogo, restaria ao intérprete então envolver-se com temas que apresentam maior clareza, temas que sejam mais propensos à análise filosófica. Porventura, essa seria a razão de haver tantas obras publicadas sobre a aposta de Pascal, sobre a condição do homem, sobre a graça, sobre os limites da razão, sobre a ciência, mas poucos trabalhos que se aprofundem na temática do coração. Nossa tese vai no sentido de enriquecer as pesquisas sobre essa temática.

Em face do longo caminho percorrido até aqui, neste momento conclusivo é oportuno reapresentar e discutir o núcleo de nossa tese. Vale lembrar que nossas hipóteses iniciais eram de que: grande parte, os comentadores não deram a devida importância à presença do coração no pensamento pascaliano; o coração não é apenas mais um tema entre outros que Pascal desenvolve em seu pensamento; todas as temáticas da filosofia pascaliana são perpassadas pela do coração; num quadro mais geral, é a temática do coração que dá sentido à filosofia pascaliana. Com efeito, nossa tese parte da constatação de que, percorrendo a obra de Pascal, seja nos opúsculos ou nos textos mais longos, encontramos em grande parte deles o uso do

conceito de coração[1] (se não por este nome, ao menos pelos seus equivalentes: luz natural, sentimento, instinto...), de tal modo que a presença deste conceito nos escritos pascalianos é tão importante que é impossível entender sua obra sem se dar conta da originalidade e profundidade com as quais o filósofo o usa em seus textos para articular seu pensamento.

Podemos encontrar, com base nos comentários de três importantes estudiosos de Pascal (Laporte, Sellier, Magnard[2]), as linhas mestras sobre as quais outros comentadores se apoiam na interpretação do coração pascaliano. Para eles, Pascal se inscreve na tradição bíblica e agostiniana de interpretação do coração. De fato, o filósofo recorre, a este respeito, a inúmeras citações bíblicas[3], contudo com as alterações feitas por Agostinho; tal como Sellier salientará, "Pascal pensa no coração bíblico tal qual utilizado por Agostinho"[4]. Isto implica afirmar que o coração pascaliano exclui alguns dos aspectos psicológicos presentes na concepção bíblica, embora permaneça a representação dele como parte mais profunda do ser, como movimento da alma, aparecendo assim em todos os campos da ação humana. É a partir deste estado de coisas que queremos apresentar a contribuição de nossa tese. Nosso trabalho vai no sentido de avançar a discussão marcando, não apenas a imprescindível presença da temática do coração em diversas áreas – tal como faz uma parte dos intérpretes – mas a sua anterioridade em todo e em qualquer tema pascaliano, seja no campo do conhecimento, na vida moral ou na fé.

Neste momento de conclusão, se quer pôr em relevo o núcleo da tese. Para tanto seguiremos o seguinte movimento: apresentaremos a filiação de Pascal, na temática do coração, à bíblia, aos gregos e a Santo Agostinho. Embora caudatário desta tradição,

---

[1] Vale a pena retomarmos o capítulo anterior e lembrar que o termo coração aparece quinze vezes no pequeníssimo texto *Prece para pedir a Deus o bom uso das doenças*; ele não é menos usado em outros textos com *As provinciais, Sobre a conversão do pecador,* e tanto mais nos *Pensées.* Os textos científicos de Pascal, da mesma forma, fazem uso deste conceito, às vezes pelo termo coração, às vezes pelo termo Luz Natural. Também é verdade que o conceito de coração está nos textos do chamado período mundano de Pascal, bem como igualmente está no do período religioso.

[2]MAGNARD, Pierre. *Op. Cit.*, 2001, p. 9, verbete Cœur

[3]"Endureceu seu coração" (L.496/B.714), "os pensamentos de nosso coração" (L.903/B.796), "dúvida do coração" (L.909/B.924), "coração abatido" (L.629/B.417), "coração purificado" (L.489/B.713), "coração humilhado" (L.394/B.288).

[4] SELLIER, Philippe, *Op. Cit.*,1970, p. 125.

demostraremos, em seguida, a originalidade de Pascal. Por fim, ofereceremos uma forma de compreender o coração, que se organiza a partir de três características suas: instinto, sentimento e inspiração.

O diálogo de Pascal com a Tradição: bíblica, helênica e agostiniana.

Pascal e a bíblia.

Quando estudamos Pascal, na maior parte das vezes, podemos rastrear as raízes de seus conceitos, de uma parte, até as fontes bíblicas e, de outra, até as agostinianas. No primeiro capítulo, fizemos uma longa análise da concepção bíblica de coração. Restrinjamo-nos, por ora, a dois versículos do Evangelho de São Mateus que, de algum modo, condensam as visões que os judeus, em particular, e os semitas, em geral, fazem da noção de coração. O redator de São Mateus escreve: "[18]o que sai da boca procede do coração […] [19]é do coração que procedem as más intenções, assassínios, adultérios, prostituição, roubos, falsos testemunhos e difamação". É possível contemplar certa concordância entre alguns fragmentos pascalianos – em especial aqueles que tratam da segunda natureza – e o texto evangélico. Por exemplo: "a concupiscência tornou-se natural para nós e formou a nossa segunda natureza. Assim há duas naturezas em nós, uma boa e uma má", L.616/B660; ainda: "somos incapazes tanto para a verdade quanto para o bem", L.28/B.436 e "foram fundamentadas e tiradas da concupiscência regras admiráveis de polícia, de moral e de justiça. Mas, na verdade, esse feio fundo do homem, esse *figmentum malum* está apenas encoberto. Não está suprimido" L.211/B.453, ou por último:

> […] a vida humana nada mais é do que uma perpétua ilusão; não fazemos outra coisa senão nos enganarmos e adularmos mutuamente. Ninguém fala de nós em nossa presença como fala em nossa ausência. A união existente entre os homens assenta apenas nesse mútuo engano; e poucas amizades subsistiriam se todos soubessem o que deles dizem os amigos quando não estão presentes, mesmo quando falam com sinceridade e sem paixões […] L.978/B.100.

Nas escrituras, o coração não se reduz a sua dimensão física, ele é apresentado como faculdade espiritual, na qual todos os maus pensamentos e desejos fincam suas raízes; em harmonia com a concepção bíblica, nos fragmentos pascalianos o coração, tomado pela

concupiscência após a queda (ver o terceiro capítulo: sequestro do coração pelo *moi*), se entrega ao apego demasiado às coisas terrenas, de tal sorte que se perde entre as criaturas, fazendo-se escravo delas. Deste modo, o fragmento L.139/B.143, no qual o coração é apresentado como "oco e cheio de lixo", encontra eco em Mt, 15,19.

Por um lado, é verdade que o coração, aos olhos pascalianos e nos textos bíblicos, é a morada daquilo que há de pior no homem, mas, por outro lado, é verdade igualmente que nesta morada habita aquilo que há de melhor nele. É a partir desta afirmação que se pode compreender o fragmento L.616/B.660, citado há pouco. A queda não apagou por completo os vestígios da primeira natureza – veremos isso com mais atenção no fim deste capítulo. Se assim não fosse, o coração seria apenas oco e pleno de lixo. Contudo, Pascal faz ainda uma abordagem positiva deste espaço interior, que está de igual modo presente implicitamente no trecho de Mateus.

Com efeito, além desta forma pessimista de interpretar o coração, o autor do evangelho o associa à uma dimensão intelectual, pois dele procedem as intenções ou os pensamentos; esta função eminentemente intelectual também está presente sob a pena de Pascal, como podemos confirmar no fragmento L.110/B.282, quando nosso filósofo escreve: "conhecemos a verdade não apenas pela razão, mas também pelo coração e é desta última maneira que conhecemos os princípios primeiros [...] o coração sente que existem três dimensões no espaço e que os números são infinitos". Resta evidente que há certa sintonia entre o texto evangélico e o pascaliano. Em ambos os casos há no coração uma dimensão que guarda certos traços da intelectualidade.

Pascal e os gregos.

No primeiro capítulo, nos detivemos longamente analisando qual representação sobre o coração a história do pensamento nos ofereceu até Pascal. Naquela oportunidade, ao estudar a concepção grega de coração, vimos que, no decorrer dos séculos IX a.C e VII d.C, o termo *thymós* – palavra grega que se aproxima do *Leb* hebraico – caiu em desuso e a expressão *nous* vai assumindo gradualmente o seu lugar. Sob *nous* se reuniram os significados que estavam

entorno de *thymós*, isto é, o coração como a sede dos sentimentos, das emoções e da atividade intelectual. Com o advento da filosofia, a questão que se colocou aos filósofos foi a de saber o que seria 'princípio racional da alma' – designação platônica. Em outros termos, qual é o diretor da alma? De algum modo, grande parte dos filósofos convergiu para a resposta de que o *nous* é a parte mais elevada da alma e, portanto, seu princípio diretor; porém outros divergiram a respeito de sua localização. Demos mais atenção àqueles que o localizam no coração. Por isso, estudamos a defesa que Empédocles, Filistão, o epicurismo e o estoicismo fizeram da localização do *nous* no coração.

Aristóteles, o principal representante desta doutrina, hesita em associar o coração ao *nous*. Na verdade, ele recusa fazer qualquer associação daquilo que o homem possa ter de mais elevado com qualquer parte física do corpo. Embora não seja a sede do *nous*, para o macedônio o coração ainda assim é mais nobre do que a cabeça, uma vez que nele reside o princípio da vida, do movimento e das sensações. O coração é, para Aristóteles, a morada da alma sensitiva, de sorte que ele é a sede do conhecimento sensitivo, da memória e da imaginação, isto é, base para os outros conhecimentos mais elevados. Em síntese a cultura grega nos legou uma ampla reflexão que, em alguns casos, nos permite associar o coração com a vida afetiva e intelectual.

A possibilidade de falar do *nous* grego, isto é, de um pensamento não discursivo, se dá na medida em que ele se distingue da *dianoia*, ou seja, do pensamento discursivo[1]. Assim, é

---

[1] A distinção clássica entre o *nous* (*noesis* platônica) e a *dianoia* pode ser vista na *República*, quando Platão escreve: "Agora, pega uma linha cortada em dois segmentos desiguais, representando um o gênero visível, o outro o cognoscível, e corta de novo cada segmento respeitando a mesma proporção; terás então, classificando as divisões obtidas conforme o seu grau relativo de clareza ou de obscuridade, no mundo visível, um primeiro segmento, o das imagens. […] Considera agora que o segundo segmento corresponde aos objetos que essas imagens representam, […] Concordas também em dizer que, no que concerne à verdade e ao seu contrário, a divisão foi feita de tal modo que a imagem está para o objeto que reproduz como a opinião está para a ciência? […] Vê agora como deve ser dividido o mundo cognoscível. […] Na primeira parte desse segmento, a alma, utilizando as imagens dos objetos que no segmento precedente eram os originais, é obrigada a estabelecer suas análises partindo de hipóteses, seguindo um caminho que a leva a uma conclusão. No segundo segmento, a alma parte da hipótese para chegar ao princípio absoluto, sem lançar mão das imagens, como no caso anterior, e desenvolve a sua análise servindo-se unicamente das ideias" (PLATAO, *A República*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1997, p. 342a-343c.). Mais a respeito do *nous* nos

possível perceber ecos da cultura grega no pensamento de Pascal. Neste filósofo, o coração se mostra, em certa medida, próximo à ideia de *nous* grega, ao passo que a razão, como sabemos desde o quarto capítulo, se caracteriza pela discursividade, pelo pensamento que se dá num processo. Com efeito, escreve Chevalier que:

> […] entre o coração e a razão, Pascal, nos *Pensées* estabelece uma distinção análoga àquela que os gregos estabeleceram entre o *nous* e a *dianoia*, entre o pensamento puro e o pensamento discursivo. O que é, de fato, esta razão que Pascal opõe constantemente, e com marcada preferência, ao coração? Certamente não é a razão que figura no *Tratado sobre o vácuo*, mas é o raciocínio, o discurso, esta faculdade suspeita, lenta e dura, que quer demonstrar tudo, até os princípios, que não compreende nada das coisas finas e dos sentimentos, por querer proceder sempre por demonstração. Ao coração, ao contrário, podemos assimilar os olhos do espírito, já que, como os olhos, conhece num só golpe o seu objeto [...] o coração para Pascal é assim essencialmente apreensão imediata, simultaneamente conhecimento e sentimento dos princípios[1].

Em suma, na filosofia pascaliana podemos encontrar a concepção bíblica, por exemplo, entre tantas possíveis, a relação do texto paulino da carta aos Efésios (1,18): "que o Deus de Nosso Senhor Jesus Cristo ilumine os olhos de vossos corações" com o fragmento L.308/B.793: "Como ele veio em grande pompa numa prodigiosa magnificência aos olhos do coração que vêem a sabedoria!"; bem como a cultura grega, pelo que nos ensina Jacques Maritain, no último parágrafo de seu artigo, *Pascal Apologiste*: "entendia [Pascal] então por essa palavra [coração] precisamente a mesma coisa que os antigos [gregos] por *intelligentia* (percepção imediata dos primeiros princípios[…])"[2].Naturalmente, porém, o peso da primeira concepção é muito maior do que o da segunda na obra de Pascal.

Pascal e Agostinho.

A entrada de Santo Agostinho no cristianismo marca uma importante mudança na forma com a qual Pascal compreendeu o coração. Nos textos anteriores a sua conversão, o termo *cor* (coração) é tomado por Agostinho a partir do sentido empregado pela cultura

---

gregos pode ser encontrado em cf : GUTHRIE,W. K. C. *A History of Greek Philosophy*. Londres : Cambridge University Press. 1965, em especial no vol 2.

[1] CHEVALIER, Op. Cit. 1922, p. 278.

[2] MARITAIN, Jacques. *Pascal Apologiste*. In La Revue Hebdomadaire, 14 juil. 1923, Paris: Plon: 1923. p. 200.

clássica de seu tempo e em seu conteúdo tem o significado de força interior. Essa força pode ser rápida, lenta, pode adormecer, ou estar dispersa, de acordo com que estudamos no primeiro capítulo. Após sua conversão, Agostinho abandona gradativamente essa significação do coração e caminha para a concepção bíblica; depois, progressivamente, abandonará as referências corporais, inspiradas em São Paulo – boca, coração –, em nome de um sentido mais metafórico, definindo o coração como espaço interior no qual se desenrolará o drama da existência humana. Já na sua maturidade intelectual, Agostinho colocará o coração na raiz da ação, sendo aquilo que antecede a tudo. No *Da trindade*, como sabemos, o bispo de Hipona afirma que toda ação começa por um verbo, o qual nasce no coração. Dessa anterioridade do coração, o bispo de Hipona derivará a ideia de um local de intimidade profunda, um *intimum meum*. A imagem poética pela qual o coração pode ser compreendido será a de *cume da alma*. É neste lugar de profunda precedência a tudo e de profunda intimidade que o santo localizará a experiência religiosa: Deus está no coração do homem.

A ideia que encontramos em muitos fragmentos pascalianos de que Deus estabelece relações com o coração parece, de fato, apontar para a adesão de Pascal a Santo Agostinho. Com efeito, em diversos momentos da sua obra é possível ver nas entrelinhas a filosofia agostiniana. No caso específico do coração, Pascal parece concordar com Agostinho em que o coração é o espaço onde Deus se manifesta, ou, conforme o fragmento L.328/B.732, o coração é o local onde Deus se faz sentir: “Deus se fará sentir a todos […] colocarei meu espírito e meu temor em vossos corações […] profetizar é falar de Deus não mediante provas, mas por sentimento interior e imediato”. Em Pascal o coração é o órgão por excelência da fé, por isso, “as pessoas simples creem sem raciocinar, pois, creem na ação de Deus” L.380/B.284. Nós vamos com acuidade trabalhar estas ideias mais à frente. Por ora, basta-nos apontar as reverberações dos escritos agostinianos no pensamento pascaliano.

Originalidade de Pascal.

Que a temática do coração esteve sempre presente (ora mais explicitamente, ora menos) na história do pensamento isso deve ter ficado claro desde o primeiro capítulo desta

tese. Contudo, nunca houve uma unidade na forma de compreendê-lo: de fato, a concepção de coração na cultura hebraica difere substancialmente da helênica, que, por usa vez, diferencia-se da medieval. Essas diversas formas de ver o coração certamente têm influência no pensamento pascaliano, como acabamos de ver, mas Pascal não se limitará a reproduzi-las. Ele criará um conteúdo próprio de significação para este termo, de forma que, com relativa segurança, podemos afirmar que o uso moderno desta palavra deriva dele. Sua originalidade na interpretação do coração está condensada no talvez mais famoso de seus fragmentos, L.423/B.277, quando lapidarmente escreve: "o coração tem razões que a própria razão desconhece". Essa singularidade do pensamento de Pascal não passou despercebida a Henri Bergson.

Em 1915, durante uma comunicação intitulada *La philosophie Française* – proferida primeiramente em São Francisco e posteriormente publicada pela revista *La Revue de Paris* –, Bergson traçou um paralelo entre Descartes e Pascal, que é capital para nossa tese. Diz ele:

> Se todas as tendências da filosofia moderna coexistem em Descartes, é o racionalismo que predomina como também deveria predominar nos séculos seguintes. Mas ao lado, ou melhor, subjacente à tendência racionalista, encoberta e frequentemente dissimulada por ela, há outra corrente que atravessa a filosofia moderna. É aquela que poderíamos chamar de 'sentimental', desde que tomemos a palavra sentimento na acepção que lhe deu o século XVII, e por ela compreendamos todo o conhecimento imediato e intuitivo. Ora, esta segunda corrente deriva, como a primeira, de um filósofo francês. Pascal introduziu em filosofia certa maneira de pensar que não é a pura razão, toda vez que corrige com o espírito de finura o que o raciocínio tem de geométrico, e o que não é tampouco a contemplação mística, posto que chega a resultados susceptíveis de serem controlados e verificados por todo mundo. Encontraríamos, restabelecendo os elos intermediários da cadeia, em Pascal as doutrinas modernas que fazem passar em primeira linha o conhecimento imediato, intuitivo, a vida interior, como em Descartes encontraríamos, mais particularmente, os filósofos da razão pura. [Devemos] constatar que Descartes e Pascal são os grandes representantes destas duas formas ou métodos de pensar entre os quais se divide o pensamento moderno[1].

[1] BERGSON, Henri. *La philosophie Française*. Revue de Paris. 15 mai 1915, 238-239.

Não é pouco dizer – e é preciso reconhecer isso em Pascal antes de qualquer outra questão – que o pensador ampliou a esfera do *logos* humano levando em consideração as forças ou potências que, seja como for, excedem em muito o âmbito da razão pura. Isso talvez seja, a nosso ver, o mais original na obra de Pascal e, ao mesmo tempo, o mais difícil de entender, uma vez que estamos acostumados, como reconhece Bergson, a conduzir o nosso pensamento dentro dos parâmetros cartesianos. A intenção desta tese é a de dar maior destaque a esta – nas palavras de Bergson – 'forma ou método de pensar', que é, em termos simples, o coração.

Três eixos de interpretação

Nosso filósofo faz numerosas referências ao coração (ou à realidade que ele encerra) ao longo dos *Pensées* – e em suas obras, como vimos ao longo dos últimos capítulos –, o que nos permite criar as bases para alguma coerência na interpretação deste conceito, embora ele nunca o tenha definido com extrema e absoluta precisão. Cumpre, portanto, oferecer uma interpretação do que seja essa realidade que, na maior parte do tempo, Pascal chama de coração. Além disso, não obstante toda problemática levantada até o momento neste texto, é fundamental partir da premissa de que Pascal pretende algo muito mais requintado e específico ao trazer para seu pensamento essa realidade. É fato que o coração é usado em distintos contextos tanto nos *Pensées*, quanto nos outros textos, e interage com os mais variados objetos. Nossa tese se propõe a pensar o coração a partir de três contextos gerais, os quais, acreditamos, abrangem os mais importantes usos que Pascal faz deste conceito, e permitem-nos explicar essa realidade articuladora do pensamento pascaliano[1].

[1] Vale dizer que esses três eixos não esgotam todas as formas e contextos em que aparece o coração. Numa leitura superficial, a primeira imagem que podemos colher dos textos pascalianos é o coração entendido como centro da vida afetiva, sede das paixões. Enquanto sede da vida afetiva, o coração sofre severas críticas de Pascal até o ponto de o filósofo o representar como uma lata de lixo: "o coração do homem é oco e cheio de lixo" L.139/B.143. Esta forma de compreendê-lo tem raízes bíblicas e corresponde a apenas alguns momentos da obra de Pascal, ela não pode, a nosso julgamento,

Organizamos esses contextos tendo como critério o uso feito pelo filósofo a partir da finalidade e por semelhança. Por exemplo, quando Pascal atribui a capacidade de amar ao coração[1] e, em outro momento, soma a ele também a de conhecer o tempo, o espaço, o movimento e o número[2], estas são capacidades, indiscutivelmente, de ordens distintas, e nestes casos o uso da palavra coração se dá em contextos distintos. Todavia, quando Pascal escreve sobre os desejos e sobre o amor, estes podem ser considerados aplicações do coração aplicado dentro do mesmo âmbito. O primeiro contexto que trabalharemos será aquele no qual o coração aparece como um instrumento de intuição natural, ou instinto; no segundo, o coração é tomado como uma faculdade que ama e deseja, ou sentimentos; por fim, em um terceiro contexto, o coração será visto a partir da perspectiva da graça e da fé, por causa disso é possível falar em um coração religioso[3] ou nas inspirações.

É fundamental reconhecer que essa análise do coração não é inovadora, pois a encontramos em diversos autores, tais como Jean Laporte, Philippe Sellier, Jean Mesnard entre outros. Todavia, o que vai além da literatura tradicional, parece-nos, é o fato de recolher em um único texto o que comentadores trataram em diversos momentos de sua obra sem dar a devida atenção ao conceito. Além disso, esta tese tenciona dar ao coração o papel central e não o de uma discussão secundária, tal como em maior ou menor intensidade a tradição

---

ser estendida à totalidade de sua filosofia. Contudo, não é possível descartar como irrelevantes as vezes nas quais Pascal parece associar o coração à vida afetiva pelo fato de que essa dimensão aparece, às vezes, com muita força em seu pensamento. Porém, é forçoso reconhecer que o sentido filosófico privilegiado por Pascal (entendido naqueles três eixos de interpretação) ultrapassa a afetividade. Com efeito, o coração pascaliano se afasta claramente de qualquer interpretação que o reduza a uma dimensão sentimental-romântica, como bem mostrou Charles Baudouin (BAUDOUIN, Charles. *Blaise Pascal ou l'ordre du cœur*. Paris: Plon, 1962, p. 41). Em suma, sabemos que o coração no pensamento pascaliano não é tomado no sentido literal da palavra, o sentido biológico, que não pode ser identificado ao conceito de alma, e que a primeira imagem pela qual podemos entender o coração é como sede da vida afetiva, embora esta não o esgote.

[1] "o coração ama o ser universal naturalmente e a si mesmo naturalmente," L.432/B. 277.

[2] O coração conhece a "existência de espaço, tempo, movimento, número" L.110/B. 282.

[3] Não é possível assimilar ao primeiro contexto as capacidades epistemológicas do homem, assim como não é possível reduzir o segundo às tentações e o terceiro à teologia. Essas reduções, embora ajudem didaticamente, se mostram insuficientes na análise filosófica. Por isso, ao primeiro contexto, relacionamos o homem ao mundo, pela sua forma de conhecer as realidades externas a ele; no segundo contexto, relacionameos o homem consigo e suas realidade internas; por fim, no terceiro, o homem com Deus.

pascaliana o fez. Dessa maneira, a inovação de nossa interpretação é fazer do coração o protagonista da filosofia pascaliana.

O coração enquanto intuição natural: no conhecimento e na moral.

No primeiro contexto, o coração é tomado como uma potência no campo epistemológico e se apresenta como o que chamaremos aqui de intuição natural[1]. Por intuição natural, embora Pascal não utilize o termo, queremos descrever uma potência inata e intrínseca à natureza humana e da qual o homem se vale no ato de conhecer determinados objetos. O clássico fragmento L.110/B.282 deixa claro a presença desta intuição natural ao afirmar: "conhecemos a verdade […] pelo coração". Junto da razão, o coração é um meio de acesso às verdades, que, no caso do coração, são os "os primeiros princípios" (idem). Estes princípios, em razão de sua clareza, são apreendidos em um "golpe de vista", L.512/B.1, e de modo tão límpido que são tão verdadeiros quanto quaisquer outras verdades que advenham do progresso do raciocínio. Pascal não chega a sugerir que as verdades do coração sejam mais seguras do que as da razão, mas subordina as segundas às primeiras: "são tão firmes quanto qualquer daqueles que os nossos raciocínios nos dão e é sobre esse conhecimento do coração e do instinto que é necessário que a razão se apoie e fundamente todo o seu discurso" L.110/B.282.

---

[1] Ao longo da história da filosofia a intuição natural (Nicola Abbagnano, *Dicionário de Filosofia*) foi entendida como relação direta – por isso sem intermediação – entre o sujeito e o objeto. É esse sentido que encontramos em Plotino ao usar o termo para descrever o conhecimento imediato (Cf: *Enéadas*, IV, 4,1; IV, 4,2). Aos olhos de Plotino, esta forma de conhecer, em razão de sua imediaticidade, se mostra superior ao modo mediato de conhecer. Também Descartes reconhecera essa forma de conhecer, quando falava da intuição evidente (*evidens intuitus*), como um dos dois caminhos que levam ao conhecimento certo (o outro é o da 'dedução necessária'), entendendo com ela a apreensão de qualquer objeto mental: "A intuição da mente estende-se às coisas, ao conhecimento de suas interconexões necessárias e a tudo o que o intelecto experimenta com precisão em si mesmo ou na imaginação" (*Regras para a Direção do Espírito*, R. XVII). Pascal embora se aproxime de Descartes na concepção de intuição, conhecimento imediato, ele se opõe ao pai da filosofia moderna radicalmente, visto que a intuição pascaliana é produzida pelo coração, uma instância separada da razão, e a cartesiana pela própria razão.

De acordo com Pascal, o coração tem a capacidade de uma intuição imediata, a qual recebe o nome, neste fragmento, de coração. Por este motivo, ela, tanto quanto a razão, é um meio de conhecer e subscreve-se à área do conhecimento. Contudo, a justificação da validade do conhecimento ao qual o coração tem acesso certamente não é da mesma natureza que o modo de validar os conhecimentos no campo racional, visto que a razão, em seu processo discursivo, é capaz de apresentar a cadeia de raciocínio na qual se baseia. Ao se perguntar para a razão sobre a validade de seu conhecimento, ela dará uma demonstração para justificar suas conclusões. Ao contrário, o conhecimento vindo do coração não é passível de qualquer demonstração ou de justificação, sobretudo de ordem racional. Não só é impossível produzir qualquer demonstração acerca desse conhecimento, como não é necessário que se coloque a questão e por uma razão muito simples: todos os princípios conhecidos pelo coração trazem neles um elemento de naturalidade, de tal modo que sua simplicidade se impõe ao pensamento. É esta distinção entre a intuição e a razão que os pirrônicos, reclama Pascal, não entenderam. Tanto no campo do conhecimento, quanto no da moral, a marca mais relevante do coração é sua capacidade de conhecer os primeiros princípios.

Estendamo-nos um pouco mais sobre a natureza dos princípios. Segundo Baudin, podemos dar dois sentidos à palavra 'princípios' na filosofia pascaliana: "Por princípios, ele [Pascal] entende tanto as verdades primeiras e fundamentais que todo homem empírico, sábio ou filósofo não pode deixar de crer, quanto os elementos primeiros e dados fundamentais da geometria e da ciência [...]"[1]. Assim, no início do fragmento L.110/B.282, *princípios* se refere às verdades primeiras e fundamentais nas quais todo homem não pode deixar de crer. Mais à frente, no mesmo fragmento, Pascal escreverá: "e é em vão que o raciocínio, que deles [dos princípios] não participa, tenta combatê-los". Todo erro dos dogmáticos ou dos pirrônicos, segundo o filósofo, é tentar demonstrar (no caso dos dogmáticos) ou duvidar (no caso dos pirrônicos) desses princípios que escapam à razão. Estas verdades primeiras, conhecidas pelo coração, são – como os princípios da geometria – indemonstráveis e indubitáveis: "Sabemos que não sonhamos", escreve Pascal, no fragmento L.110/B.282: "por maior que seja nossa

[1] BAUDIN, E. *La Philosophie de Pascal:* Pascal et Descartes. Éditions de la Baconnière – Neuchatel, 1946. p. 200

impotência de prová-lo pela razão". É o coração que sente que não sonhamos, é ele que percebe este princípio primeiro[1].

É possível assim, à luz de Baudin, perceber que coração em L.110/B.282 é entendido como a faculdade que conhece os princípios da geometria. Confrontando com o trecho mais a frente no mesmo fragmento, diz que sobre esses conhecimentos advindos do coração é que a razão deve se apoiar, portanto devemos concluir que o coração, no processo de conhecimento, é anterior à razão.

O termo coração, que aparece no fragmento L.110/B.282, pode ser apontado como alinhado àquela noção de *luz natural*, que trabalhamos no opúsculo *Do espírito geométrico*. O coração, neste fragmento e no opúsculo, é a faculdade pela qual os homens conhecem os primeiros princípios. Assevera Pascal no fragmento L.110/B.282: "Conhecemos a verdade não só pela razão, mas também pelo coração[2]; é *desta última maneira que conhecemos os princípios*" (grifo nosso). Aqueles conhecimentos que ultrapassam a razão estão no domínio do coração. Com isso, podemos afirmar que, na esfera do conhecimento, o coração é a faculdade pela qual conhecemos os princípios, sejam eles da geometria, da natureza, ou da vida social.

*

A intervenção do coração na vida prática fica clara a partir do tratamento que Pascal dá ao Espírito de Finura. Por estes termos, devemos entender, segundo a interpretação de

---

[1] É válido notar que Baudin faz um paralelo entre o fragmento L.110/B.282 e o L.131/B.434. No primeiro fragmento o coração é entendido como o limite do pirronismo e o auxílio no dogmatismo. No segundo, é a figura da natureza quem faz este papel. Escreve Pascal, L.131/B.434: "A natureza sustenta a razão impotente" quanto aos primeiros princípios, continua Pascal "impede que extravague até esse ponto" (pôr tudo em dúvida). Portanto, a leitura de Baudin parece legítima na medida em que a natureza (também citada no opúsculo *Do espírito geométrico*), cumprindo o mesmo papel do coração, seja aproximada dele. Laporte também vê esta proximidade entre o coração e a natureza: "a faculdade de sentir ou do coração, sinônimo aqui (no fragmento L.131/B.434) da natureza" LAPORTE, J. *Op Cit.*, 1950. p. 83.

[2] Vale ressaltar que em ambos (coração e razão) há verdades, portanto esta não é exclusiva da razão ou do coração.

Laporte[1], um tipo de 'intuição' (em sentido diverso do de Descartes). Uma intuição que segue um caminho do exterior[2] para o interior. O Espírito de Finura consegue fazer a passagem dos atos exteriores – visíveis – aos estados interiores – invisíveis. Ainda segundo Laporte, é este o sentido que parece ser tomado nos primeiros quatro fragmentos dos *Pensées* (edição de Br.), a respeito dos tipos de espírito. O Espírito de Finura parte dos atos exteriores, a saber, aquelas coisas que são visíveis a todos: as coisas do mundo, as coisas da experiência que todos vivem e que por isso são ditas "de uso comum", como salienta o primeiro fragmento. Os princípios invisíveis destas coisas sutis no mundo, que é de convivência comum dos homens, podem ser abarcados pelo Espírito de Finura de uma só vez.

Pelo fato de haver um grande número de princípios no Espírito de Finura, a forma com a qual Pascal apresenta este espírito no L.512/B.1, faz Carraud perceber algo fundamental: "Essa delicadeza [dos princípios no Espírito de Finura] parece resultar no abandono simétrico do modelo da visão, e a substituição do *ver* pragmático pelo *sentir*" [3]. É exatamente nesta ideia que Pascal nos faz pensar quando escreve que os princípios, no Espírito de Finura, "são apenas entrevistos; mais *pressentidos* do que vistos [...]", fragmento L.512/B.1.

Laporte caracteriza o Espírito de Finura como aquele que "percebe os princípios" [4] pelo coração. O Espírito de Finura é uma forma de inteligência capaz de perceber "a conexão geral, a relação recíproca dos princípios que não se deixam isolar um do outro como os princípios 'claros e grosseiros' da geometria"[5], escreve Brunschvicg. Assim sendo, o Espírito de Finura – inteligência da vida prática – opera pelo coração na exata medida em que é este que sente os princípios numerosos e delicados da finura[6].

---

[1] Cf: LAPORTE, J. *Op Cit* 1950. p. 59.

[2] Segundo Laporte, as discussões a respeito dos dois espíritos (de finura e de geometria) se põem primeiramente no plano da vida social. Assim sendo, quando Laporte divide os dois campos exterior e interior, ele está fazendo referência aos gestos e atitudes do exterior que determinam de alguma maneira, e às vezes são determinados, pelas disposições e sentimentos do interior.

[3] CARRAUD, Vincent. *Pascal et la philosophie.* PUF: France, 1992 p. 242-243.

[4] LAPORTE, Jean. *Op. Cit.*, 1950. p. 63

[5] BRUNSCHVICG, Léon. *Le génie de Pascal*. Paris: Librairie Hachette, 1924. p. 47.

[6] Devemos ressaltar que, na medida em que o sentimento (coração) intervém tanto na geometria quanto na finura, não se deve, ao menos sob este aspecto, assimilar 'espírito geométrico' à razão e o

Voltando ao fragmento L.110/B.282, no qual Pascal trabalhará a outra concepção de princípios, quando escreve: “O coração sente que há três dimensões no espaço” ou quando diz, mais à frente no mesmo fragmento, que pelo coração é que conhecemos a “existência de espaço, tempo, movimento, número” de maneira mais segura que qualquer um dos nossos raciocínios. É evidente que estes princípios, sentidos pelo coração, estão mais alinhados aos elementos primeiros e fundamentais da geometria (entendendo-a, como explica Baudin, num sentido mais amplo, que engloba também a aritmética, a mecânica e a física[1]), do que propriamente ao primeiro sentido que explicamos há pouco com as discussões sobre o Espírito de Finura.

Parafraseando Gouhier[2], diríamos que o coração agora está sendo utilizado no interior da linguagem geométrica. Pascal vincula, neste trecho do fragmento, o coração ao instinto: “Prouvesse a Deus que, ao contrário, nunca tivéssemos necessidade dela [da razão] e conhecêssemos todas as coisas por instinto e sentimento” L.110/B.282. E mostra que a razão é obrigada a apoiar seu discurso nele: “[...] sobre este conhecimento do coração e do instinto – escreve Pascal no fragmento L.110/B.282 – é que a razão deve apoiar-se e basear todo o seu discurso”. Contudo, “a natureza recusou-nos este bem e só nos deu, ao contrário, muito pouco conhecimento dessa espécie [do coração]; todos os outros só podem ser adquiridos pelo raciocínio”, ainda no fragmento L.110/B.282. Portanto, o coração (instinto, sentimento, enfim, a operação que conhece os primeiros princípios) e a razão são fontes de conhecimento, mas são faculdades separadas. Assevera Pascal no mesmo fragmento L.110/B.282: “O coração sente [...] a razão demonstra [...] Os princípios se sentem, as proposições se concluem; e tudo com certeza, embora por vias diferentes”. Deste modo, podemos dizer que o coração ultrapassa a razão no sentido de ser anterior a ela no processo de conhecer. Para

---

'espírito de finura' ao coração. É preciso ter em mente, como sugere esta última frase, que Pascal não nega inteiramente o uso do raciocínio nas coisas finas, diz ele que devemos julgar em “conformidade com este sentimento, sem o mais das vezes demonstrá-los” (L.512/B.1). Podemos, então, “demonstrá-los algumas vezes, em alguma medida” (LAPORTE, *Op Cit*, 1950. p. 62). É fato que a razão não é negada no espírito de finura tanto quanto o coração não é negado no espírito geométrico.

[1]BAUDIN, E. *Op Cit*, 1946. p. 202.

[2] GOUHIER, Henri. *Blaise Pascal:* conversão e apologética. Tradução de Érika Marie Itokazu e Homero Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2005. p 99.

Laporte, “o coração, órgão da fé religiosa e do sentimento prático, é também o *primeiro motor* do pensamento científico”[1]. Isto é, por conhecer imediatamente os primeiros princípios, o coração serve de base tanto à vida prática como para o conhecimento. Se assim for, podemos dizer que o conhecimento moral e científico, ou seja, o Espírito de Finura e o Espírito de Geometria, tem sua centralidade no conceito de coração, ou seja, é em torno dele que orbita a filosofia de Pascal, ao menos nestas duas dimensões. O coração será também a âncora da filosofia pascaliana no campo do amor?

O coração enquanto sentimento: amor.

O segundo contexto no qual o coração emerge é aquele que lhe atribui a capacidade de amar, como está evidente no fragmento L.432/B.277: “digo que o coração ama o ser universal naturalmente e a si mesmo naturalmente”. Com efeito, nos afastando do campo moral e epistemológico, encontramos um universo onde o coração aparece como um sentimento, o amor. Antony Mckenna, em *Pascal et le coeur*, também vê o amor como um sentimento do coração, quando escreve: “[…] o amor, [é] exemplo privilegiado do sentimento do coração”[2]. Se ao coração – como acabamos de estudar – se atribui a capacidade de intuir os princípios, sejam das ciências sejam da vida social/moral, agora vemos outra forma de tratá-lo que, embora guarde algumas semelhanças com o primeiro contexto, se relaciona com a vida íntima do homem. Por isso, estaríamos mais próximos do campo da psicologia pascaliana, na medida em que compreendemos o amor como um sentimento dentro da mecânica da vida interna do homem.

À luz da *Carta sobre a morte de M. Pascal* é possível compreender com mais clareza o fragmento L.432/B.277. Naquele texto, Pascal tentava explicar a sua irmã a razão pela qual o homem sente horror à morte e qual a causa e a fonte de todos os vícios e pecados. Diz o

---

[1]LAPORTE, *Op Cit*, 1950 p. 84.

[2] MCKENNA, Antony. *Pascal et le coeur*. In. *Treize études sur Blaise Pascal*. Centre international Blaise Pascal 2004. p. 43.

autor: “Deus criou o homem com dois amores, um por Deus, e o outro por si mesmo”[1]. De fato, no fragmento o autor diz que é natural o coração amar o ser universal e a si mesmo, pois assim foi criado. No estado adâmico, o amor a Deus era infinito e o amor a si era finito. Todo o movimento do coração era justo e sem pecado, pois vigorava a lei: amar apenas a Deus, como fim em si, e a si somente em relação a Deus. O fragmento L.432/B.277 está, desta forma, a falar de um estado anterior à queda.

Com a queda, o coração perdeu um dos seus objetos de amor, Deus, restando apenas o outro, o homem. O amor a si justo, porque se relacionava com Deus, ficou sozinho na vastidão da alma humana, de modo que “este amor próprio se estendeu e transbordou no vazio que o amor de Deus deixou; e assim o homem se ama unicamente, e todas as coisas por si, isto é, infinitamente”[2]. Esta é a origem do amor próprio, que, justo em Adão, se torna criminoso e imoderado no homem decaído. Pascal usa uma analogia, colhida dos textos paulinos, bastante ilustrativa a respeito dessa perda de referência da parte com o todo. No fragmento L.373/B.476, assevera:

> Se o pé sempre tivesse ignorado que pertence ao corpo e que há um corpo de que depende, se só tivesse tido o conhecimento e o amor de si, e depois viesse a saber que pertence a um corpo do qual depende, como ficaria arrependido, como ficaria confuso de sua vida passada, por ter sido inútil ao corpo que lhe infunde a vida, que teria aniquilado se o tivesse rejeitado e separado de si como se separava dele! Quantos rogos para ser mantido ali! E com que submissão haveria de deixar-se governar pela vontade que rege o corpo, indo até ao conhecimento de ser amputado, caso necessário! Ou perderia a sua qualidade de membro; porque é preciso que todo membro aceite perecer pelo corpo que é único pelo qual tudo é.

Parece evidente que, na fala de Pascal, está a teologia paulina a respeito do corpo. Essa teologia se desenvolve nas maiores epístolas de São Paulo, (Romanos e Coríntios) e a ideia central, que dá forma e conteúdo para ela, é a de que deve haver uma solidariedade entre os membros do corpo, em razão de eles participarem de uma única vida. Cristo é a cabeça e a

---

[1] *Carta sobre a morte de M. Pascal, o pai.* PASCAL, B. 1963. p. 277.
[2] *Carta sobre a morte de M. Pascal, o pai.* PASCAL, B. 1963. p. 277.

igreja é seus membros. Da cabeça, de Cristo, é que procede a vida aos membros[1]. O conhecimento e o amor apenas de si, ao que julga Pascal neste fragmento, quebram a harmonia ideal pensada por Paulo. O amor que o membro pode ter para si (ou de si), deve estar em harmonia com o corpo, esta era a lei, afirma Pascal na *Carta.* A queda pode ser ilustrada, a partir desta analogia, como se os membros (os homens) perdessem a referência do corpo (Deus) e passassem a amar e a considerar apenas a si.

Na *Carta* Pascal fala de um amor que se volta apenas para si, o *amor-próprio,* em L.373/B.476, cita mais uma vez gesto de amar apenas a si. Em ambos as citações, a característica fundamental deste amor é, ao se volta para si, perder a referência do todo. Se usarmos o fragmento L.374/B.475, podemos entender que esse amor de si é que o poderíamos chamar de vontade particular:

> 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.

Considerando apenas a si, as vontades particulares dos membros levam o corpo à desarmonia. O jogo que Pascal faz entre o membro e o corpo permite-nos perceber que a vontade dos membros é antes um desejo ruim (essa temática já foi discutida com mais acuidade no segundo capítulo, quando falamos de como a queda adâmica corrompe, entre

---

[1] São Paulo escreve, em 1Cor. 12,12-19-27. "[12]Com efeito, o corpo é um e, não obstante, tem muitos membros, mas todos os membros do corpo, apesar de serem muitos, formam um só corpo. Assim também acontece com Cristo. Pois somos todos batizados num só espírito para ser um só corpo, judeus e gregos, escravos e livres, e todos bebemos de um só espírito. O corpo não se compõe de um só membro, mas de muitos. Se o pé disser: 'mão, eu não sou, logo não pertenço ao corpo', nem por isso deixará de fazer parte do corpo. E se a orelha disser: 'olho, eu não sou, logo não pertenço ao corpo', nem por isso deixará de fazer parte do corpo. Se o corpo todo fosse o olho, onde estaria audição? Se fosse todo ouvido, onde estaria o olfato? Mas Deus dispôs cada um dos membros no corpo, a sua vontade. Se o conjunto fosse um só membro, onde estaria o corpo? Há, portanto, muitos membros, mas só um corpo. [...] [27]ora, vós sois o corpo de Cristo e sois os membros, cada um por sua parte". Mais informações a respeito da teologia do corpo, consultar: HORTAL, Jesus. *E haverá um só rebanho*: história, doutrina e prática católica do ecumenismo. São Paulo: Edições Loyola. 1989, em especial p.143-149.

outas coisas, a vontade, que necessitará da graça; Pascal assume quase na sua integralidade as teses jansenistas neste aspecto). Essa vontade corrompida deve ser abandonada, como já pedira Pascal a sua reforma interior em *Prece para pedir a Deus o bom uso das doenças*:

> Concedei-me a graça, Senhor, de reformar minha razão corrompida e de conformar meus sentimentos aos vossos. Que eu me estime feliz na aflição e que, na impotência de agir exteriormente, purifiqueis de tal forma meus sentimentos que eles não repugnem mais aos vossos, e que assim vos encontreis dentro de mim, já que não posso procurar-vos fora por causa de minha fraqueza. Porém, Senhor, vosso Reinado está em vossos fiéis, e o encontrarei dentro de mim, se nele eu encontro vosso Espírito e vossos sentimentos[1].

Posto isso, é preciso que se entenda a naturalidade do amor, que está expressa em L.432/B.277, a partir da perspectiva do pecado. O amor natural a si torna-se em amor próprio, após o afastamento do homem de Deus (na queda), ou em analogia com a desordem do corpo. Sob o ângulo do pecado adâmico, é possível compreender a vontade como esse amor corrompido.

No homem decaído, a ação deletéria da vontade se impõe de tal forma a ele que o leva a se apegar a todos os seres; com feito, Pascal escreve em L.661/B.81: "O espírito acredita naturalmente e a vontade ama naturalmente, de modo que, na falta dos objetos verdadeiros, é preciso que eles se apeguem aos falsos". Portanto, seria possível concluir a partir de L.423/B.277 (o coração ama naturalmente) e de L.661/B.81 (a vontade ama naturalmente), que o amor do coração e o amor da vontade são distintos: um se refere ao antes da queda e o outro ao depois dela. Analisemos com mais detalhes: amor, vontade e coração.

Como a vontade é, em certos momentos, retratada nos *Pensées?* Três fragmentos nos permitem aproximar da ideia que Pascal faz da vontade: em L.661/B.81[2], o autor afirma que a vontade ama naturalmente, ainda que sejam bens falsos; em L.362/B.472[3], o filósofo diz que

---

[1] *Prece para pedir a Deus o bom uso das doenças* PASCAL, 1963, p. 364.

[2] "[…] a vontade ama naturalmente, de modo que, na falta dos objetos verdadeiros, é preciso que eles apeguem aos falsos"

[3] "A vontade própria nunca satisfará, ainda quando tivesse o poder de realizar tudo que quer"

a vontade é naturalmente insatisfeita; em L.539/B.99[1], ele afirma que a vontade arrasta o espírito a considerar o que lhe apraz. Deste conjunto de fragmento, temos que a vontade, sem se pautar em critérios objetivos, é uma capacidade de simplesmente gostar de algo ou de preferir um aspecto a outro, além de curvar o espírito ao seu bel-prazer. Pascal vê a vontade, ao que é possível extrair destes últimos fragmentos, como um desejo baixo, e que deve ser abandonado, ou, nos termos dos fragmentos antecedentes, que o membro deve perceber que não tem em si a vida e depende do corpo. O que o filósofo tenta estabelecer são os caprichos da vontade no estado pós-queda.

Em síntese: Deus cria o homem com dois amores, um para Ele e o outro para si; com a queda, o amor a si se torna *amor próprio* e sua expressão será a vontade. Mas lembrando o que Antony Mckenna já nos dissera: o amor é um sentimento privilegiado do coração. Assim, em quais condições poderíamos falar de um coração que se confunde com a vontade?

Sem dúvida encontramos momentos nos quais o coração parecer ser sinônimo de vontade e, na maior parte das vezes que encontramos essa associação, a vemos nos textos que defendem a ideia de que o coração pode ser inclinado a Deus ou às criaturas e, quando inclinado às criaturas, é ele que deve sofrer a conversão. No fragmento L.503/B.675, o autor nos indica claramente essa dinâmica de inclinação, nas seguintes palavras: "Nestas promessas [do Antigo Testamento] cada um encontra aquilo que tem no fundo do seu coração: os bens temporais ou os espirituais, Deus ou as criaturas"[2]. Quando Pascal pede para que Deus incline o coração (cf.: L.380/B.284), ele está pedindo a conversão daquela parte do coração que se apega às criaturas, "[…] não vos admireis – escreve Pascal – de ver pessoas simples crerem sem raciocinar. Deus lhes dá o seu amor e o ódio de si mesmos [ou em outras palavras, destrói neles o amor próprio]. Inclina-lhes o coração a acreditar. Nunca se crerá, com uma crença útil

---

[1] "Há uma diferença universal e essencial entre as ações da vontade e todas as outras. A vontade é um dos principais órgãos da crença, não que ela forme a crença, mas porque as coisas são verdadeiras ou falsas segundo a face pela qual as olhamos. A vontade que se apraz numa mais do que na outra desvia o espírito de considerar as qualidades daquela que não gosta de ver, e assim o espírito, caminhando junto com a vontade, detém-se a olhar a face de que ela gosta e assim julga a respeito dela por aquilo que vê"

[2] Chamamos a atenção para este fragmento, pois o retomaremos mais à frente. Nele, Pascal afirma que no fundo do coração está <u>ou</u> Deus <u>ou</u> as Criaturas.

e de fé, se Deus não inclinar o coração, e se crerá logo que ele o inclinar. É isso que Davi conhecia bem, *inclina cor meum Deus"* L.380/B.284. Inclinar o coração é liberta-se dos apegos aos bens temporais.

Deste modo, no fundo do coração estão, ao que está dito no fragmento L.503/B.675, os bens espirituais e os temporais. Quando nele se encontram apenas os temporais é necessária a conversão, a inclinação, como vimos em L.380/B.284. Desta dinâmica, poderíamos, sem extrapolar os sentidos dos fragmentos, falar de um coração que se manifesta na ordem natural como vontade, e de um coração que se manifesta na ordem sobrenatural como amor, ou caridade. O coração, em sentido mais estrito, busca a Deus, porque o deseja; a vontade, coração na ordem natural, também tem uma busca, mas não por Deus, mas pelos objetos finitos, os da concupiscência. Retomando as ideias que expusemos há pouco, (a partir dos fragmentos L.661/B.81, L.423/B.277) podemos concluir que a vontade é este amor do coração natural que ficou sozinho na vastidão da alma humana.

Nossa hipótese vai no sentido de afirmar que o coração (da ordem natural) deve ser entendido como o centro do homem e, por isso, a expressão constante em Pascal 'buscar com todo o coração' (e quase sempre essa busca está se referindo a Deus ou ao "verdadeiro bem" L.27/B.194[1]) significa amar com todo o seu ser, desejo de permanecer junto do objeto amado. O amor tem, em razão disso, um sentido mais amplo e, ao mesmo tempo, mais fundamental[2]; a vontade, ao contrário, é algo que lida com os desejos cotidianos, com os quais não pode haver nem permanência (sob risco de tédio), por isso, ela estaria mais ligada à busca de objetos de concupiscência para finalidade do divertimento. Só é possível fazer uma associação

---

[1] Cf. ainda em *Pensées*, L.429/B229; L.150/B.226; L.142/B.463.

[2] Pascal usa o termo 'desejo' em alguns fragmentos significando algo mais próximo de 'querer'. Por outro lado, quando Pascal escreve sobre o coração desejar, é sempre algo mais profundo do que uma simples falta. Para Pascal, quando o coração deseja, é algo indistinguível do coração amoroso. Isso ocorre porque o coração, como o núcleo do homem, implica um desejo total, o amor total, o desejo ou o amor com todo o ser do homem. É por isso que Pascal escreve frequentemente sobre desejar com todo o coração e amar com todo o coração. A distinção entre amor e desejo ao falar do coração, especialmente em relação ao fim último do homem seria estranha ao tema em questão. Essas ideias sobre o amor já aparecem no *Augustinus*, de modo que vemos aqui Pascal se aproximar de Jansenius.

do coração com a vontade na ordem natural, porém transladada a noção de coração à ordem sobrenatural, ele é decididamente sinônimo de amor, o amor sobrenatural, ou seja, a caridade.

A partir destas duas ordens (natural e sobrenatural), é possível interpretar que quando Pascal escreve que o coração escolhe entre 'si mesmo' e o 'ser universal', ele está dizendo que a primeira escolha é feita pela vontade, ou seja, pelo coração na ordem natural; a segunda escolha é feita pelo coração, em seu sentido mais genuíno, na ordem sobrenatural. Estas duas escolhas são de pesos absolutamente distintos: no primeiro caso, o homem se perde nos bens temporais; no segundo, se abandona (ideia presente no *Memorial)* ao bem atemporal. Fica evidente que são escolhas que se excluem. A ideia bíblica da dureza do coração, usada por Pascal, pode ilustrar esta afirmação. A escolha feita pelo coração pressupõe total aceitação por parte do homem. A implicação lógica é que, ao escolher uma, se nega a outra opção (as opções neste caso são Deus ou as criaturas). Isso quer dizer que o aceite de um acarreta na rejeição do outro. A dureza de coração indica uma espécie de finalidade na escolha; o coração escolhe uma coisa (Deus ou a si mesmo) e se 'endurece' totalmente para a outra.

A escolha da vontade decaída se voltará a si e às criaturas, a escolha do coração será Deus. Pascal escreve: "meu coração tende inteiro a conhecer onde está o verdadeiro bem, para segui-lo" L.429/B.229. Este 'verdadeiro bem', que é Deus, é o próprio objeto do coração sobrenatural. Escreve Pascal em L.148/B.425:

> Que nos brada pois essa avidez e essa impotência senão que houve outrora no homem uma felicidade verdadeira, da qual se lhe resta agora a marca e o vestígio totalmente vazio que ele inutilmente tenta preencher com tudo aquilo que o cerca, procurando nas coisas ausentes o socorro que não encontra nas presentes, mas que são todas incapazes de fazê-lo, porque esse abismo infinito não pode ser preenchido senão por objeto infinito imutável, isto é, por Deus mesmo? [...] só ele é o verdadeiro bem. E desde que o abandonou, é uma coisa estranha que nada exista na natureza que seja capaz de ocupar o seu lugar.

Se o coração busca o único ser que pode ser digno de amor, então não pode ver-se como tal, uma vez que "a verdadeira e única virtude está, pois, em odiar a si mesmo, pois se é odiável pela concupiscência, e em buscar um ser verdadeiramente amável para amar".

L.564/B.485. Pascal exclui a possibilidade de o homem se ver como objeto digno de verdadeiro amor, ‘é preciso odiar-se’. O coração está em busca de algo que seja verdadeiramente amável. Aos olhos de Pascal, apenas o ser universal que está dentro e fora de nós é digno de amor.

Disso é possível deduzir que o verdadeiro amor do coração é sempre em referência ao supremo bem. O objeto digno de ser amado, digno de empenhar o coração, não são os objetos finitos sobre os quais a vontade se lança. Pascal afirma: “Todos os homens procuram ser felizes. Isso não tem exceção [...] 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” L.148/B.425. Isto significa que cada desejo que a vontade tem e cada escolha que faz são baseados na expectativa de que vai fazer o homem feliz. A vontade em todas as ações se movimenta à felicidade. Mas de onde a vontade tira a ideia de felicidade? Como ela sabe reconhecer onde está a felicidade?

No coração está gravada com tintas opacas a ideia (ou os vestígios que dela sobram) de felicidade, L.148/B.425. Dito de outra maneira, a vontade escolhe com base em uma ideia de felicidade advinda do coração sobrenatural. Assim, o coração torna-se a base para o funcionamento da vontade, porque as escolhas da vontade pressupõem uma concepção orientadora da felicidade.

Se não houvesse a intuição do coração que revela um ser digno de ser amado, e do qual se deriva a ideia de felicidade, a vontade não seria capaz de desejar. É o coração que permite ao homem compreender o valor das coisas, porque o coração é iluminado pela sua escolha de amar o bem supremo. O coração sobrenatural, ao escolher a Deus (bem supremo), é capaz de entender o valor das coisas à luz de Deus. É só a partir de Deus que é possível compreender as coisas como criadas por ele e reconhecer nelas o seu valor (relativo). Quando o coração natural escolhe a si mesmo, não consegue, portanto, dar o devido valor às coisas porque não é iluminado por Deus. Homem valoriza as coisas à luz de sua decisão fundamental.

Acabamos de ver que o coração fornece a ideia de felicidade a partir da qual a vontade escolhe. Assim, no campo da psicologia, no campo da ciência, como também no da vida prática, a noção de coração é imprescindível. Voltemos nossos olhos à religião e vejamos se o mesmo acontece neste campo. Como vimos, o conceito de coração surge a partir das fontes bíblicas e agostinianas, logo era previsível que tivesse um papel privilegiado na concepção pascaliana de religião.

O coração enquanto inspiração: Deus.

O terceiro contexto no qual o coração aparece é o religioso. É fundamental partirmos, antes de tudo, da ressalva de que Pascal não é um teólogo no sentido estrito do termo. Na abadia de Port-Royal as expectativas com Pascal eram outras, que não as de ser o teólogo, mas sim as de ser o filósofo daquele convento. Luís César Guimarães Oliva, em seu artigo *A noção de Graça em Pascal*, é muito claro a respeito desta questão quando escreve que:

> Se estivesse buscando um teólogo, o jansenismo estaria mais bem servido com outros nomes, como por exemplo, Arnauld. Eram as qualidades de filósofo, cientista, homem do mundo e polemista (além, evidentemente, do fervor de sua fé) que tornavam Pascal o mais indicado para a tarefa apologética, a saber, falar com os não cristãos sobre a pertinência da religião e a necessidade (e razoabilidade) de buscar a fé[1].

Por essa razão, não falaremos aqui de uma 'Teologia de Pascal', mas de elementos teológicos que são usados, pelo nosso filósofo, no campo filosófico[2]. Dessa forma, interessa-

---

[1] OLIVA, Luís. César. Guimarães. *A noção de graça em Blaise Pascal*. Cadernos Espinosanos (USP), v. 26, p. 25-46, 2012. p. 25-26.

[2] O que comumente se chama de teologia pascaliana nada mais é do que um conjunto de reflexões nas quais o autor medita sobre sua aproximação com o cristianismo, sobre a coerência dos Evangelhos, sobre as razões que o levam a crer e, principalmente sobre os fundamentos de sua adesão ao cristianismo, tanto mais sobre os fundamentos do próprio cristianismo. Já de início põe-se a premissa de que estes elementos teológicos de Pascal partem, antes de tudo, de uma reflexão que é fruto de seu caminho espiritual.

nos recolher estes rastros teológicos na obra de Pascal, a fim de compormos um quadro acerca do seu pensamento que dê fundamento a nossa tese.

Os elementos teológicos presentes no pensamento de Pascal, segundo Sellier[1], são marcados fortemente pelo pensamento agostiniano e, como não poderia deixar de ser, pelo jansenismo[2]. Segundo Agostinho – e posteriormente o jansenismo –, no homem atual se encontram dois estados ou duas naturezas distintas: uma está presente e outra está na forma de vestígio. Para explicar a origem e a razão dessas duas naturezas, Agostinho se valerá de um princípio teológico: o da queda de Adão[3]. Ao contrário do bispo de Hipona, Pascal não aprofunda as discussões acerca da queda, pois entende que a queda adâmica é incompreensível às nossas capacidades no segundo estado. No fragmento L.431/B.560, Pascal escreve que: "Não conhecemos nem o estado glorioso de Adão, nem a natureza do seu pecado, nem a transmissão que dele se fez em nós. São coisas que se passaram no estado de uma natureza toda diferente da nossa e que vão além da nossa capacidade presente". Se Pascal se furta a analisar com mais detalhes o estado adâmico ou o mistério da transmissão do pecado à humanidade – pois considera que essas realidades ultrapassam nossas capacidades –, não é o mesmo que acontece com o segundo estado, no qual o homem se encontra após a queda. Pascal desenvolve longas e profundas reflexões sobre esse estado, conforme estudamos no terceiro capítulo desta tese. Uma das implicações desse estado atual que Pascal desenvolverá é o abismo infinito entre o homem e Deus. Vejamos.

---

[1] Cf.: SELLIER Philippe, *Op. Cit.*,1970, p. 517-518,

[2] Pascal não está sozinho ao retornar a Santo Agostinho. Na verdade, o retorno à obra desse filósofo é algo que aparece com imensa força no século XVI e, de maneira especial, no contexto francês do século XVII. Alguns temas agostinianos serão avidamente trabalhados, como, por exemplo: a condição do homem antes e depois do pecado; a relação entre justiça e misericórdia de Deus; a eleição dos predestinados; a medida do pecado do homem e as controvérsias sobre a graça. Tanto em ambientes católicos quanto protestantes, os escritos de Santo Agostinho penetrarão e serão, de algum modo, uma referência aos pensadores dessa época.

[3] Pascal se apoia em uma verdade teológica para entender o homem, porque, aos seus olhos, apenas a teologia pode fornecer a explicação sobre a situação humana. Pela razão não é possível encontrar um fundamento, pois a razão só nos leva a conhecer ou a grandeza ou a miséria humana, tais como as filosofias de Epicteto e de Montaigne nos mostram na *Entrevista com M. de Sacy*. Pascal é conduzido a partir então das verdades reveladas, as quais permitem, pela apresentação de dois estados distintos da natureza humana, dar um sentido ao atual estado humano. A respeito da queda, consultar o segundo capítulo desta tese, em especial o segundo tomo do livro *Augustinus*.

Embora Pascal parta de um princípio teológico, o da queda da humanidade, segundo Hélène Michon, esse tema teológico possui um alcance filosófico, "pois caracteriza o homem fora de toda revelação: ele o define como pura distância"[1]. A queda distancia o homem de Deus, e esse é, para nossa tese, o elemento mais fundamental da teologia em Pascal. A queda adâmica introduz, inexoravelmente, uma separação, uma distância entre Deus e o homem, de tal modo que é impossível, por vias humanas, de ser transposta. Por meio de Adão, decaímos do primeiro para o segundo estado de natureza, o qual é estranho ao primeiro. Junto do primeiro estado, o homem perdeu também a "verdadeira felicidade, da qual só lhe restam, agora, a marca e o traço vazio" L.148/B.425.

Essa marca e o traço vazio, como Pascal diz no fragmento L.148/B.425, se traduzirão no abismo infinito. Assim, ao empregar o termo abismo infinito no fragmento L.148/B.425 para designar a marca e o traço vazio presentes no homem, como sabemos do terceiro capítulo, Pascal atribui ao estado atual da humanidade uma ausência de fundamento. Este lugar sem fundo (abismo infinito) que o homem traz em seu interior indica sua distância em relação a Deus. Distante de Deus, ele encontra-se distante de seu próprio fundamento e, portanto, distante de si mesmo. Diz a sabedoria de Deus, segundo as palavras que Pascal atribui a ela no fragmento L.149/B.430, que:

> Subtraiu-se ao meu domínio; igualando-se a mim pelo desejo de encontrar a sua felicidade em si mesmo, abandonei-o; revoltando as criaturas que lhe estavam submetidas, tornei-as suas inimigas: de tal maneira que, hoje, o homem tornou-se semelhante aos animais, e num tal afastamento de mim que apenas lhe resta uma luz confusa do seu autor [...].

Daí Oliva, em seu artigo *A história como sacrifício em Blaise Pascal*, afirmar que:

> A queda, além de tirar do homem a bem-aventurança, separa-o da esfera da divindade, à qual aderia perfeitamente antes do pecado. A mediação com a infinitude não se fazia necessária porque o homem, criado à imagem e semelhança de Deus, estava unido à infinitude e por isso, de certa forma, a possuía como a um bem. Com a queda e a

[1] MICHON, Helène. *L'ordre du coeur*: philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal. Paris: Honoré Champion, 1996. p.47.

> consequente perda do bem infinito, *o homem sentiu por inteiro o abismo ontológico entre criador e criatura*[1].

O que estamos buscamos estabelecer é a afirmação de que a queda cria o rompimento do homem com Deus. Rompimento intransponível por meios humanos. Distante de Deus por um abismo infinito resta ao homem uma luz confusa do seu criador. Nas discussões a respeito da condição atual do homem, por trazer vestígios da grandeza de sua primeira natureza, encontramos a antropologia pascaliana. Em sua simplicidade, essa antropologia é sintetizada no fragmento L.149/B.430, nos seguintes termos: "eis o estado em que os homens se acham hoje. Resta-lhes algum instinto impotente de felicidade de sua primeira natureza, e estão mergulhados nas misérias de sua cegueira e de sua concupiscência, a qual se tornou sua segunda natureza"[2].

Embora o quadro que Pascal pinte acerca da atual situação do homem – homem decaído – possa levar a uma imagem pessimista, há, todavia, elementos fundamentais que nos abrirão novas perspectivas. Lemos no último fragmento citado que Pascal faz referência aos vestígios da primeira natureza presentes na segunda. Naquele fragmento Pascal falava em 'instinto impotente'; em outro fragmento, L.149/B.430, falara de 'luz confusa'. Já sabemos que com essas expressões nosso autor quer dizer que a queda é incompleta. Se a queda é incompleta, isso implica que Deus, de algum modo, ainda pode se tornar acessível ao homem.

O instinto impotente e a luz confusa implicarão um Deus que, embora não seja claro em absoluto, também não é em absoluto inacessível ao homem. É um Deus que, apesar de existir, não se revela plenamente a todos. Pascal escreverá no fragmento L.448/B.559 que na

---

[1] OLIVA, Luís César Guimarães. A história como sacrifício em Blaise Pascal. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 45, n. 109, Jun. 2004. p. 9. (Grifo nosso)

[2] Consequência da queda, a distância entre dois estados na qual o homem atual se encontra não pode ser medida, pois enquanto em sua primeira natureza seu bem era Deus, a quem amava infinitamente e, portanto, se encontrava na ordem da caridade, atualmente seu bem está na concupiscência que, segundo Pascal L.149/B.430, é "própria dos animais", ou na curiosidade. Portanto, após a queda o homem se encontra ou na ordem do corpo ou na ordem do espírito: "nas coisas da carne, reina propriamente a concupiscência; nas espirituais, a curiosidade propriamente" fragmento L.933/B.460. A ordem da caridade, própria do primeiro estado, não é mais acessível.

doutrina cristã há duas verdades fundamentais: primeiro, que Deus existe; segundo, que é um Deus escondido. Ora, ao trabalhar a queda e o estado atual do homem, essas discussões levam-nos, como implicação lógica, à temática do Deus escondido, em Pascal. O que significa o Deus escondido para Pascal?

"Vere tu es Deus absconditus", verdadeiramente tu és um Deus escondido, escreve Pascal apoiando-se no capítulo 45 do livro de Isaías, no fragmento L.781/B.242. Nós vamos reencontrar essa ideia também na carta aos Roannez, de outubro de 1656, quando Pascal escreve: "Se Deus se manifestasse continuamente aos homens, não haveria mérito de crer; e, se ele jamais se manifestasse, não poderia haver fé. Mais, ele se esconde ordinariamente, e se manifesta raramente àqueles que ele quer engajar em seu serviço". O fragmento L.149/B.430 completa a carta quando escreve que:

> Não era, pois, justo que aparecesse de maneira manifestadamente divina e absolutamente capaz de convencer todos os homens; mas não era justo também que viesse de maneira tão oculta que não pudesse ser reconhecido pelos que o procurassem sinceramente. Quis [Deus] tornar-se perfeitamente cognoscível a estes; e assim querendo aparecer descoberto aos que o procuram de todo coração, temperou seus conhecimentos, de sorte que deu marcas de si visíveis aos que o procuram e não aos que não o procuram.

Assim, podemos concluir que, para Pascal, Deus não é absolutamente escondido, mas também não é absolutamente manifesto aos homens, pois caso se mostrasse continuamente aos homens não haveria nenhum mérito em crer e, ao contrário, caso nunca se mostrasse ninguém poderia crer.

Entre esses extremos, Pascal caracteriza o homem como aquele que procura por algo/alguém que, embora homem sinta pelo coração sua presença, não consegue encontrá-lo como deseja. Contudo a própria busca guarda, de algum modo, o encontro com aquilo que se busca, daí a célebre fase pascaliana: "Não me procurarias se já não me tivesses encontrado", escrita no fragmento L.919/B.553.

Irremediavelmente, aos olhos pascalianos, estamos em um estado intermediário entre o dia e a noite, entre o claro e o escuro. Deus, para Pascal, se esconde ordinariamente àqueles que o buscam presunçosamente e se revela àqueles que querem servi-Lo. Deus, dando sempre os sinais de sua presença, perturba o incrédulo que vê demais para negar e de menos para crer. O incrédulo é, portanto, incapaz de negar, porque vê sinais da presença do criador, diz o filósofo no fragmento L.429/B.229, mas também é incapaz de acreditar, porque os sinais são tão tênues que, pelos sinais, não é possível concluir com absoluta certeza a existência do criador. Por isso, num estado de desespero ou, como prefere Pascal, 'lamentável', o incrédulo deseja cem vezes que "se um Deus sustenta essa natureza, ela o apontasse sem equívoco; e que, se as marcas que dele nos dá são enganosas, que as suprimisse por completo", afirma o autor no fragmento L.249/B.229. De todo modo, o drama da existência do incrédulo é o fato de "Deus não se manifestar com toda a evidência com que poderia fazê-lo", assevera Pascal em L.449/B.556. Paradoxalmente, no mundo tanto o crente quanto o incrédulo encontram "uma presença manifesta da divindade, mas a presença de um Deus que se esconde", L.449/B.556. A razão deste estranho ocultamento é de ordem teológica; escreverá Pascal no fragmento L.232/B.566 que: "nada entenderá da obra de Deus se não tomarmos como princípio que ele desejou cegar uns e iluminar outros".

O estado claro/escuro no qual o homem se encontra, segundo Sellier[1], implica que este ser decaído não pode buscar – tanto menos encontrar – Deus por vias estritamente racionais. Para nosso autor, a razão não encontrará marcas seguras da existência divina. Pascal recusa qualquer prova racional da existência divina, questão que já enfrentamos no final do quarto capitulo. De todo modo, vale lembrar que Pascal dá pouco ou quase nenhum crédito às provas racionais da existência divina. Afinal, essa é uma das críticas que Pascal dirige a Descartes. Este, aos olhos de Pascal, bem quisera passar sem Deus em todo o seu sistema filosófico, por isso, acusa-o Pascal: "Não posso perdoar Descartes; bem quisera ele, em toda sua filosofia, passar sem Deus, mas não pôde evitar fazê-lo dar um piparote para pôr o mundo em movimento; depois do que não precisa mais de Deus", L.1001/B.77. O Deus pascaliano está

[1] SELLIER, Philippe. *Op., Cit.*,1970. p. 520.

para além do Deus cartesiano, que é simplesmente autor de verdades geométricas, da ordem dos elementos e introdutor do movimento no mundo. Deus, como compreende Pascal, é também "um Deus de amor e consolação; é um Deus que enche a alma e o coração daqueles que o possuem; é um Deus que lhes faz sentir interiormente a própria miséria e sua infinita misericórdia; que se une ao fundo de suas almas; que as enche de humildade, alegria, confiança e amor; que os torna incapazes de outra finalidade exceto ele mesmo", afirma Pascal no fragmento L.449/B.556.

Até esse momento, temos tentado demonstrar a afirmação pascaliana de que Deus se esconde aos homens. Isso implica uma conclusão muito importante à nossa tese: a partir da queda e, portanto, da distância entre Deus e o homem, é possível falar apenas em um Deus oculto, mas não em absoluto. A partir dessa realidade, podemos afirmar que os elementos de teologia que encontramos no pensamento pascaliano levam-nos à afirmação de que Pascal não crê em nenhuma continuidade entre a natureza e a graça, entre a razão e a fé. A natureza e a razão, na perspectiva de nosso autor, são corrompidas, por conseguinte, a graça e a fé não podem estabelecer relações com a natureza e a razão, respectivamente. Isso implica que é impossível crer no cristianismo apenas por uma razão ou fé puramente humanas, isso é, uma fé alcançada a partir das forças humanas. Só podemos crer por meio de uma fé dada por Deus, uma vez que, de acordo com Pascal em L.588/B.279: "A fé é um dom de Deus. Não acrediteis que disséssemos que é um dom de raciocínio. As outras religiões não dizem isso de sua fé; davam somente o raciocínio para chegar a ela, que não vem apesar de tudo". Assim sendo, não há nenhum elo natural entre o humano e o divino. Pelo raciocínio não há como chegar a Deus. No fragmento L.7/B.248 Pascal estabelecer com mais rigor o limite da fé e do raciocínio, escreve ele: "A fé é diferente da prova: uma é humana, a outra é um dom de Deus. *Justus ex fide vivit*[1]*;* dessa fé que o próprio Deus põe no coração, cuja prova é amiúde o instrumento, *fides ex auditu*[2], mas essa fé está no coração e faz que se diga *credo* e não *scio"*.

[1] "O justo viverá pela fé" Rom. 1,17.
[2] "a fé provém da pregação" Rom. 10, 17.

Corrompido e infinitamente separado de Deus – que está escondido – ao homem puramente homem não parece restar nenhuma saída a não ser o desespero e a recusa de qualquer tipo de ciência, teologia, política, moral ou qualquer outra coisa. Todavia não é bem assim. A despeito da condição humana, Pascal ainda proporá meios de enfrentarmos o estado contingente e precário no qual o homem está mergulhado. Mesmo neste estado de desgraça[1], o homem ainda produzirá algum conhecimento, como já vimos, no campo da ciência, da moral e da política. Qual o papel do coração na religião?

Nos *Pensées*, encontramos uma seção intitulada *Fundamentos da Religião Cristã*. Seu objetivo é encontrar quais são as bases sobre as quais se eleva a Religião Cristã. Pascal escreve no fragmento L.276/B.243: "Nossa Religião é tão divina que outra religião divina lhe é o fundamento". Noutro fragmento, L.439/B.861, nosso autor continua: "Os dois fundamentos: um interior, o outro exterior, a graça, os milagres, todos os dois sobrenaturais". O filósofo, no fragmento L.903/B.851, é mais claro com relação aos fundamentos, ao escrever: "Dois fundamentais sobrenaturais de nossa religião toda sobrenatural: um visível e outro invisível: milagres com a graça, milagres sem a graça".

A religião tem, portanto, fundamentos: "a graça, os milagres", um interior, a graça, e outro exterior, os milagres. Deste modo, em virtude da natureza desses fundamentos, a religião só pode ser dada por Deus, uma vez que "a verdade [...] hospeda-se no seio de Deus, e não se pode conhecê-la senão na medida em que lhe apraz nô-la revelar", afirma o autor no fragmento L.131/B.434. Por esta razão, somente Deus pode falar de si mesmo: é Ele mesmo que se faz conhecer

Os fundamentos da religião são sobrenaturais, porque sua origem se encontra em Deus. Com isso, a religião cristã não toma sua base na razão natural, escreve Pascal em L.769/B.903: "Todas as religiões e as seitas do mundo tiveram a razão natural por guia; só os cristãos foram constrangidos a tomar as suas regras fora de si mesmo e a se informar sobre aquelas que Jesus Cristo deixou aos antigos para nós e retransmitidas aos fiéis".

---

[1] Usamos este conceito no sentido dado a ele por Luís Felipe Pondé, no texto *Conhecimento na desgraça*: ensaio de epistemologia pascaliana, (REFERÊNCIA?)no qual desgraça é o atual estado humano iniciado com a queda. Decaído, o homem está sem a graça, sem suas capacidades plenas.

Posto isso, importa-nos a conclusão de que Deus se faz conhecer falando ao coração humano, não à razão, por isso, a verdadeira religião só é possível pela inspiração divina no coração. Até esse momento, a dinâmica seria a mesma que encontramos na geometria, como acabamos de trabalhar atrás, entretanto a diferença se dá pelo caráter sobrenatural da inspiração do coração na religião, o que não ocorre em outros domínios. Enquanto nos outros campos de conhecimento, de algum modo, o coração naturalmente tem acesso aos princípios, isso não acontece na religião. Isto implica dizer que a atividade do coração em todos os outros campos constitui a sua própria natureza, ao passo que na religião ele recebe – por meio de uma inspiração – a verdade sobre de Deus. Se há uma determinação natural em intuir os primeiros princípios e amar, não há essa mesma determinação em conhecer Deus, se assim ele não se manifestar.

Porque não parte de princípios naturais alcançados pelo coração, a razão será muito mais limitada no campo da fé, talvez até mesmo desnecessária. Com efeito, Pascal insiste que Deus não se presta à evidência racional, como sabemos desde as páginas anteriores em que trabalhamos a ideia do Deus escondido pascaliano. Para Pascal: "Deus [é] sensível ao coração, não à razão", escreve ele no fragmento L.424/B.278. Por isso, segundo Sellier, é neste campo que encontramos a maioria das citações referentes ao coração.

É neste sentido que encontramos a célebre expressão no fragmento L.390/B.284, quando, retomando as palavras de Davi no Salmo 118, Pascal escreve: "Inclina meu coração, oh Deus, para os teus testemunhos". Este sentido religioso do termo aponta para uma relação íntima entre Deus e o homem, pois o coração, tomado desta maneira, parece ser o lugar no qual Deus age no ser humano, ou, nas palavras de Gouhier, "[...] *coração* designa o lugar privilegiado onde se exerce a pressão divina" [1].

O ato de inclinar o coração humano, pedido expresso no salmo 118, tem um objetivo prático: Deus inclinando o coração do homem para ele mesmo desvia o homem dos bens exteriores. O significado deste movimento do coração é o mesmo que encontramos na etimologia da palavra conversão. Portanto, inclinar o coração ou convertê-lo se resume, num

[1] GOUHIER, Henri. *Op Cit*, 2005. p. 85.

certo sentido, à mesma ação, o que implica dizer que a conversão é apenas possível com a ação direta de Deus, ou seja, pela sua graça[1]. Daí, como faz lembrar Gouhier, a expressão pascaliana "a verdadeira conversão do coração" é praticamente tautológica, de modo que, se a conversão é verdadeira, é do coração, e se é do coração, é verdadeira[2]. Durante a tese já tratamos desta temática quando nos dedicamos a uma análise mais detalhada do opúsculo *Sobre a conversão do pecador*.

No fragmento L.424/B.278, como já vimos, Pascal escreve: "É o coração que *sente* Deus e não a razão; Eis o que é a fé: Deus sensível ao coração, não à razão". Chamemos a atenção agora para o verbo destacado: Pascal não dá ao coração o poder de conhecer diretamente a Deus, senão lhe atribui a faculdade de senti-Lo. A religião é fruto de um sentimento do coração, cuja fonte é o próprio Deus, daí que "[...] aqueles aos quais Deus deu a Religião por *um sentimento* do coração são mais felizes e legitimamente persuadidos", escreve Pascal em L.110/B.282.

Esta ideia é desenvolvida no fragmento L.382/B.287:

> Aqueles que vemos ser cristãos sem o conhecimento das profecias e das provas não deixam de julgar a respeito delas tanto quanto aqueles que têm esse conhecimento. Eles julgam pelo coração como os outros julgam pelo espírito. É o próprio Deus que os inclina a crer e assim eles ficam muito eficazmente persuadidos.

Embora Pascal reconheça que seja possível certo conhecimento de Deus por meio do espírito (Deus autor de verdades geométricas e da ordem dos elementos), este tipo de conhecimento, conquanto não totalmente falso, é descartável no campo da religião. Se Deus não inclinar o coração a crer, ou seja, se não der a religião por um sentimento do coração, o conhecimento pela razão de nada valerá à salvação. Portanto, ainda que Pascal reconheça duas possibilidades de julgar a religião (julgamento do coração e julgamento do espírito), os julgamentos pelo coração são infinitamente mais úteis e seguros que os da razão. O fragmento

---

[1] O que encontramos por detrás desta afirmação são as querelas teológicas de Pascal com os Jesuítas sobre a questão da graça, cf. segundo capítulo.
[2] GOUHIER, Henri. *Op Cit*, 2005. p 88

L.328/B.732 completa o último, na medida em que reconhece que o profeta – portanto, o verdadeiro cristão – é quem “fala de Deus, não pelas provas do exterior [razão], mas por um sentimento interior e imediato [coração]”. Mas como garantir a certeza deste conhecimento do coração? Aqui não estamos em uma situação muito diferente da encontrada na geometria.

Não é pedindo provas à razão que se confirmará a validade da certeza pelo coração, aliás, nem seria cabível fazer isso. No campo da religião nós reencontramos uma característica mor do coração: os conhecimentos do coração são indemonstráveis, porém tão certos e verdadeiros quanto qualquer raciocínio. Por isso Pascal afirmará no fragmento L.530/B.274: “Todo o nosso raciocínio reduz-se a ceder ao sentimento”. Em suma, vemos que Pascal submete todo discurso, seja em que campo for, a um órgão central, o coração, ainda que o tipo de submissão possa ser diferente nos campos diversos.

*

As páginas que se seguiram buscaram demonstrar a tese de que o conceito de coração é central para entender a obra pascaliana. Todos os temas de que tratou nosso filósofo em sua obra podem, e devem, ser compreendidos dentro da perspectiva do coração. A geometria só é possível, em Pascal, porque repousa sobre as certezas advindas do coração; a fé só é possível pelo coração; da mesma forma, é o coração que apreende os inúmeros princípios que regem a vida social/política. O coração pascaliano, como tentamos mostrar, é a sede do conhecimento íntimo, imediato e não demonstrável; é a sede das funções mais essenciais, seja porque ele é o ponto de partida de todos os outros conhecimentos (como no caso do conhecimento dos princípios da geometria), seja porque ele preside a vida (como no conhecimento das verdades primeiras e fundamentais), seja porque ele é o órgão da fé religiosa (local da ação de Deus no homem). Em todas estas acepções, o que encontramos no coração e o que o torna tão fundamental é o fato de, em Pascal, o coração ser a faculdade da intuição e do sentimento. Sob esta característica é possível reunir todas as suas funções: vimos que o coração sente os

princípios, sente Deus, etc... Isto faz dele uma chave de leitura de toda obra pascaliana, o que refuta a hipótese primeira de uma obra essencialmente (e não apenas do ponto de vista da estrutura formal) fragmentária, como buscamos demonstrar.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ADAN, C; TANNERY, P. *Oeuvres de Descartes*. Paris: J. Vrin, 1996.

ALEXANDRE DE AFRODISIAS, *Sobre a Mistura* ed. I. Bruns, p. 216ss (Arnim, II. Nº473).

AQUINO, Tomás. *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Roma: Leoninas. Tomo II, 1884.

ARISTÓTELES, *Obras completas*. coord. de António Pedro Mesquita. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010 (Biblioteca de autores clássicos).

ARNAULD, Antoine, *Œuvres de messire Antoine Arnauld :* docteur de la maison et société de Sorbonne. Paris: Hachette Livre BNF, 2013. Vol 17.

ARNIM, Hans Friedrich August. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 vols., Leipzig, 1903-1924, II, nº 642.

ARNIM, Johannes von (Org.). *Stoicorum veterum fragmenta.* Stuttgart: Teubner, 1968.

BAILLY, Anatole. *Le Grand Bailly*: Dictionnaire Grec/Français. Paris: Hachette, 2000,

BALZAC, Jean-Louis Guez de. *Le Prince*. Paris: Louis Billaine, 1677. p.136.

BARNES, J. *Filósofos Pré-socráticos*. Tradução de Júlio Fischer. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1997. p. 211.

BAUDIN, E. *La Philosophie de Pascal*: Pascal et Descartes. Éditions de la Baconnière - Neuchatel, 1946.

BAUDOUIN, Charles. *Blaise Pascal ou l'ordre du cœur*. Paris: Plon, 1962.

BERGSON, Henri. *La philosophie Française*. Revue de Paris. 15 mai 1915.

BEUGNOT, Bernard. *Apologetique et mythe moral: la meditation pascalienne sur le repos*. In : HELLER, Lane; RICHMOND, Ian. (dir.) *Pascal: Thématique des Pensées*. Paris:VRIN: 1988.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1985.

BIDEZ, Joseph; LEBOUCQ, G. *Une anatomie antique du cœur humain* : Philistion de Locres et le Timée de Platon. Revue des Études Grecques, tome 57, fascicule 269-273,1944.

BILOLO, Mubabinge. *Le Créateur et la Création dans la pensée memphite et amarnienne*. Approche synoptique du Document Philosophique de Memphis et du Grand Hymne Théologique d'Echnaton, Kinshasa-Munich, 1988.

BITBOL-HESPERIES, Annie. *Le Principe de Vie chez Descartes*. Paris: Vrin, 1990.

BLOND, Jean Marie. *Les conversions de saint Augustin*. Paris, Aubier, 1950. (Coll. Théologie, 17).

BORNHEIM, G.A. *Os Filósofos Pré-socráticos*. 13ª. Ed. São Paulo: Editora Cultrix, 1999.

BOUTROUX, Émile. *Pascal.* Paris: Hachette, 1900. Col Les Grands écrivains français.

BREHIER, Emile. *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*. Paris: Gordon e Breach, 1971.

BREMOND Henri. *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours.* T.III - La Conquête Mystique et L'école Française. Paris : Librairie Bloud et Gay, 1923.

BRUNSCHVICG, Léon. *Le génie de Pascal*. Paris: Librairie Hachette, 1924.

Bula apostólica *Decet Romanum Pontificem,* do papa Leão X, Roma 03 de janeiro de 1521

Bula apostólica *Exsurge Domine,* do papa Leão X, Roma 15 de junho de 1520.

Bula apostólica *Unigenitius Dei Filius,* do papa Clemente XI, Roma 13 de julho de 1713.

BURNET, John. *O Despertar da Filosofia Grega*. Tradução de Mauro Gama. São Paulo: Editora Siciliano, 1994. p. 162.

CÂMARA, Jaime de Barros. *Apontamentos de História Eclesiástica*. Editora Vozes, Petrópolis: 1957. p. 32.

CAMUS, Albert *L'Étranger, Le mythe de Sisyphe Caligula*.

CANGUILHEM, Georges. *La connaissance de la vie*. Paris: J. Vrin, 1971.
CANGUILHEM, Georges. *La formations du concept de réflexe aux XVIIe. et XVIIIe. Siècles*, Paris, 1955.

CARRAUD, Vincent. *Pascal et la philosophie*, Paris, P.U.F. 1992.

CARREYRE, Jean. Artigo: Jansénisme. *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VIII, Paris, 1924. p. 333.

CASTRO, José Acácio. *O homem como "Imagem de Deus" na antropologia bonaventuriana*. Humanística e Teologia, vol 17m 1996.

CAYRE, Fulbert. *Dieu présent dans la vie de l'esprit*. Paris: Desclée de Brouwer, 1951.

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*: Histoire des mots. Paris: Éditions Klincksieck, 1968.

CHAUI, Marilena. *Introdução à história da filosofia:* dos pré-socráticos a Aristóteles. Vol 1. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CHEVALIER, Jacques. *La méthode de connaître d'après Pascal*. Revue de Métaphysique et de Morale T. 30, No. 2. Avril-Juin 1923.

CHEVALIER, Jacques. *Pascal*. Paris: Plon, 1922. p. 303.

CHEVALLEY Catherine. *Pascal, contingence et probabilités*. Paris: PUF, 1995

CHRETIEN, Jean-Louis. *L'Espace intérieur*. Paris: Les Editions de Minuit, 2014.

CHURCH, William F. *Richelieu and Reason of State*. Princeton University Press, 1973.

CICERO, *De Natura Deorum*, II, 11, 29.

CLEMENCET, Charles. *Histoire générale de Port-Royal*. Amsterdam: Jean Vanduren, 1757.

COBET, C. Gabriel. *Diogenis Laertii de Clarorum philosophorum vitis, dogmativus et apophtegametibus livre decem*. Paris: Editoribus Fimin Didot et sociis, 1929.

COGNET, Louis. *Le jansénisme*. Paris: PUF, collection "Que sais-je?" n° 960, 1967.

COGNET, Louis. *Les Origines de la spiritualité française au XVIIe siècle*, Paris: La Colombe, 1949,

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Teologia da redenção*. Tradução: José A. Ceschin. São Paulo: Loyola, 1997.

CORNFORD, F. M. *Principium Sapientiae*: *As Origens do Pensamento Filosófico Grego*. Trad. de Maria Manuela Rocheta dos Santos. 3a ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

COTTINGHAM, John. Dicionário de Descartes. Tradução: Helena Martins; revisão técnica: Ethel Alvarenga; Consultoria: Raul Landim- Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

COTTRET, Monique. *La querelle janséniste*. In__MAYEUR, Jean-Marie, et. al. *L'Âge de raison* (1620-1750): Histoire du christianisme. Paris: Desclée, 1997.

COUSIN, Victor. *Des Pensées de Pascal*: rapport à l'Académie française sur la nécessité d'une nouvelle édition de cet ouvrage. Paris: Ladrange, 1844. p. 139.

COUSIN, Victor. *Un fragment inédit de Pascal.* Revue des deux mondes, 1. Setembro de 1834.

CUILLIÉRON, Monique. *Les textes de pacification de la fin du XVIe siècle*. Revue de Pau et du Béarn, n°28, 2000.

DAPONTÈS, Constantin. *Dictionnaire de Théologie Catholique*. T. XI, 2° parte, 1932.

DELÉANI, Simone. *Un emprunt d'Augustin à l'Écriture*: *«Redite, praeuaricatores, ad cor»*. Révue des Études Augustiniennes, 38, 1992.

DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos Símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Traduzido por José Mariano e Johan Konings. São Paulo: Paulinas, 2007.

DESCOTES, Dominique. *L'argumentation chez Pascal.* Paris, P. U. F., 1993,

DHORME, Paul. *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*. Paris: Gabalda, 1923. Vol 8°.

DICTIONNAIRE de l'Académie Française. Institut de France. Paris: J. J. Smits, 1694.

DORESSE, Jean. *Le cœur et les anciens Égyptiens*. In. Le Coeur: Études Carmelitaines. Paris: Desclée de Brouwer, 1950.

D'ORLIAC, Jehanne. *Le Coeur Humain, Inhumain, Surhumain, De Blaise Pascal.* Paris: Editions Baudinière, 1931.

DROZ, Edouard. *Essai sur le scepticisme de Pascal:* considéré dans le livre des 'Pensées'. Paris: Ancienne Librairie Germer Baillière. 1886.

DUBREUCQ, Éric. *Le Coeur et L'ecriture chez saint Augustin*: *Enquête sur le rapport à soi dans les Confessions,*Villeneuve-d'Ascq, P.U. du Septentrion, coll. Philosophie, 2003.

DUHOT, Jean-Jöel. *La conception Stoïcienne de la causalité*. Paris: Vrin, 1989.

DUMINIL, Marie-Paule. *Le sang, les vaisseaux, le cœur dans la Collection hippocratique*. Paris, Les Belles Lettres, 1983. Vol 1. p. 295 (Collection D'Études Anciennes)

DURANT, Will. *A Reforma*: história da civilização Europeia de Wyclif a Calvino: 1300-1564. 3 ed. São Paulo: Record, 2000.

ELIADE, Mircea. (Org.).*The encyclopedia of religion*. London: Macmillan Publishing Company, 1987.

ESTEBE, Janine. *Tocsin pour un massacre*: la saison des Saint-Barthélemy. Paris: Éditions du Centurion, 1968.

EURÍPEDES. *Alceste*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

FELLER, François Xavier de. *Biographie Universalle ou Dictionnaire Historiqu*e: Des Hommes qui se sont fait un nom. Tome Troisième. Paris: Besançon, Outhenin-Chalandre Fils, 1839.

FÉRIER, Francis. *Dictionnaire des philosophes*. Paris. P.U.F., 1984.

FERREYROLLES, Gérard. *Les Reines du monde*. L'imagination et la coutume chez Pascal. Paris: Champion, 1995.

FOYER, Dreyfus-Le. *Les conceptions médicales de Descartes*. Revue de Métaphysique et de Morale T. 44, No. 1 (Janvier 1937).

FRANCIS Raymond. *Les 'Pensées' de Pascal en France de 1842 à 1942*: essai d'étude historique et critique. Paris: Nizet, 1959.

FUCHS, Thomas. *The mechanization of the heart: Harvey and Descartes*. New York: The University of Rochester Press. 2001.

FURETIÈRE, Antoine. *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots français tant vieux que modernes et les termes de toutes les sciences et des arts*. T.1. Genève: Slatkine Reprints. 1690.

GALIAN, D. M. C. O *destronamento do coração*: breve história do coração humano até o advento da modernidade. Memorandum, 18, 27-36, 2010.

GAZIER, Augustin. *Histoire générale du mouvement janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours*. Paris: E. Champion, 1922.

GILSON, Etienne. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Paris: Vrin, 1943.

GILSON, Etienne. *La philosophie de saint Bonaventure*. Paris: Vrin, 1953.

GILSON, Etienne. *Les idees et les Lettres.* Revue d'histoire et de philosophie religieuses. Paris: Vrin, 1923.

GOFFI, Tullo. *Problemas e perspectivas de espiritualidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché*: étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine. Paris: Gallimard, 1959.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Paris: Vrin, 1953.

GOMPERZ, Theodor. *Les penseurs de la Grèce*: histoire de la philosophie antique. Paris: F. Alcan; Lausanne: Payot, 1908-1910. Vol I, II, III.

GONTIER, Thierry. *Descartes:* L'arbre inversé. Paris: Ellipses, 1999.

GOUHIER, Henri Gaston. *Pascal et les humanistes chrétiens*: l'affaire Saint-Ange. 1974.

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

GOULET, Richard. (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques.* Paris: CNRS, 1989.

GUARDINI, Romano. *Pascal for our time.* Brian Thompson New York: Herder and Herder, 1966.

GUILLAUMONT, Antoine. *Le sens des noms du coeur dans l'Antiquité*. In. : AA. VV., *Le Cœur*: Études Carmelitaines Paris: Desclée de Brouwer. 1950. (pp. 41-81).

GUTHLIN, A. *Les Pensées de Pascal*: reproduites d'après le texte autographe, disposées selon le plan primitif et suivies des opuscules. Édition philosophique et critique, enrichie de notes et précédée d'un essai sur l'apologétique de Pascal. Paris: P. Lethielleux, 1896.

GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*. Londre: Cambridge University Press. 1965.

HADOT, Ilsetraut; HADOT, Pierre. *Apprendre à philosopher dans l'antiquité*: L'enseignement du Manuel d'Epictète et son commentaire néoplatonicien. Paris: Librairie générale française, 2004.

HALLYN, Fernand, *Le soleil à la Renaissance :sciences et mythes.* Paris: PUF. 1965.

HALLYN, Fernand. *La Structure poétique du monde: Copernic, Kepler*. Paris: Seuil. 1987.

HANOTAUX, Gabriel. *Histoire de la Nation française*. Tome VI. *Histoire religieuse,* par GOYAU, Georgés, de l'Académie française. Paris: Plon-Nourrit, 1922.

HARRINGTON, Thomas More. *Vérité et méthode dans les Pensées de Pascal.* Paris: Vrin, 1972.

HARRIS, Charles Reginald Schiller. *The heart and the vascular system in ancient Greek medicine*: From Alcmeon to Galen. Londres. Oxford at Clarendo Press. 1973.

HARVEY, William. *Estudo anatômico sobre o movimento do coração e do sangue nos animais*. Tradução, apresentação e notas por Regina André Rebollo. Cadernos de Tradução (FFLCH-USP) n. 5, 1999.

HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*. Trad. Mary de Camargo Neves Lafet. São Paulo: Iluminuras, 1991.

HOMERO. *Odisseia.* Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Livros Cotovia, 2003.

HORTAL, Jesus. *E haverá um só rebanho*: história, doutrina e prática católica do ecumenismo. São Paulo: Edições Loyola. 1989.

HUMBERT, Pierre. *L'Œuvre scientifique de Blaise Pascal.* Paris: Albin Michel, 1947

HUME, David. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. trad.de José Oscar de Almeida Marques. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.

INWOOD, Brad (Org.). *Os estóicos.* Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006.

JAEGER,Werner. El origen de la doctrina de la divinidad del alma. In: *La teologia de los primeros filosofos griegos.* Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

JANSENIUS, Cornelius Otto. *Augustinus.*… Louvain, 1640.

JANSENIUS, Cornelius. *Lettres de M. Cornelius Jansenius, evêque d'Ipres, et de quelques autres personnes, à M. Jean Du Verger de Hauranne, abbé de S. Cyran*. Chez Pierre le Jeune, 1702,

KIERKEGAARD, Søren. *O conceito de angústia*. São Paulo: Hemus, 1968.

KRAILSHEIMER, A.J. *Introduction to Pensées*. In. *Blaise Pascal*. London: Penguin Classics, 1995.

KRUMENACKER, Yves. *L'école française de spiritualité*. des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes. Paris: Le cerf, 1998.

LA ROCHEFOUCAULD, François. *Reflexions ou sentences et maximes morales*. Paris: Garnier Freres, 1961.

LACOMBE, Roger. *L'apologétique de Pascal*: étude critique. Paris: P.U.F. 1958.

LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Intro. Notas Mário da Gama. E. Ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

LALANDE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

LAPORTE, Jean. *Le Coeur et la Raison Selon Pascal*. Paris: Elzévir, 1950.

LAPORTE, Jean. *Le Rationalisme de Descartes.* Paris: P.U.F. 1945.

LE GUERN. Michel. *Le Jansénisme:* une réalité politique et un enjeu de pouvoirs. Recherches de Science Religieuse, 2003.

LEBRUN, Gérald. *Blaise Pascal*: voltas desvios e reviravoltas. Editora Brasiliense: São Paulo, 1983.

LEDUC-FAYETTE, Denise. De la 'volonté-cœur'. In. LEDUC-FAYETTE, Denise. *Pascal au miroir du XIXe siècle*. Paris: Editions universitaires, 1993.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1950.

LENZENWEGER, Josef et. al. *História da Igreja Católica*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

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

LITTLEJOHN, Murray. *Augustinian Wisdom and the law of the heart.* Published 1996.

LOTZ, Johannes Baptist. *Meditation im Alltag.* Frankfurt: Knecht-Carolusdruckerei, 1959.

LOUIS, Pierre. *Transferts des sens du mot pneuma dans le Problèmes d'Aristote*. In._ GROULT, Martine; LOUIS, Pierre; ROGER, Jacques. *Transfert de vocabulaire dans les sciences*. Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1988.

LUCRÉCIO, Tito. *Da natureza*. In. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

MAGNARD, Pierre. *Pascal ou l'art de la l'art de la digression*. Paris: Ellipses, 1997.

MAGNARD, Pierre. *Pascal, la clé du chiffre*. Paris: PUF, 1991.

MALVY, Antoine. S. J. *Pascal et le problème de la croyance*. Paris: *Revue des Sciences Religieuses*. 1923. Année 1925 Vol 5 N° 3.

MANDOUZE, André. *Saint Augustin.* L'aventure de la raison et de la grâce. Paris: Les Études Augustiniennes, 1968.

MARIN, Louis. *Pascal et Port-Royal*. Paris: P.U.F.1997.

MARION, Jean-Luc. *Sobre a ontologia cinzenta de Descartes*. Portugal: Instituto Piaget, 1975.

MARION, Jean-Luc. *Sur le prisme metaphysique de Descartes:* constituition et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne. P.U.F: France, 1986.

MARITAIN, Jacques. *Pascal Apologiste.* In La Revue Hebdomadaire, 14 juil. 1923, Paris: Plon: 1923.

MARQUES, Lúcio Álvaro. *Da filosofia à filologia:* a revelação cristã do *logos* no *Contra Celso* de Orígenes. Dissertação apresentada ao Departamento de Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Belo Horizonte, 2010.

MARTINS, Andrei Venturini. *Amor próprio e vazio infinito*: uma análise do homem sem Deus em Blaise Pascal. Tese de doutorado. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2011.

MARTON, Scarlett. *Pascal*: a busca do ponto fixo e a prática da anatomia moral. *Discurso*. Departamento de Filosofia da FFLCH da USP, São Paulo, v. 24, p. 159-172, 1994.

MATOS, Alderi Souza de. *Fundamentos Da Teologia Reformada*. São Paulo: Mundo Cristão, 2008.

MAXSEIN, Anton. *Philosophia cordis bei Augustinus*. In. Augustinus Magister: Congrès international augustinien. Paris, 21-24 septembre 1954. t. 3 - Actes/Paris: IEA Institut d'Études Augustiniennes, 1955.

MCKENNA, Antony. *Pascal et le coeur*. In. *Treize études sur Blaise Pascal*. Centre international Blaise Pascal 2004.

MESNARD, Jean. *La culture du XVIIe siècle*: enquêtes et synthèses. Paris: PUF, 1992.

MESNARD, Jean. Le thème des trois ordres dans les Pensées. In: HELLER, L. M.; RICHMOND, I. M. (Ed.). *Pascal. Thématique des Pensées.* Paris: J. Vrin, 1988.

MESNARD, Jean. *Les origines grecques de la notion d'amour-propre*. In:___. *La culture du XVIIeme siècle*. Paris: PUF, 1992.

MESNARD, Jean. *Les Pensées de Pascal.* 2e éd., Paris: SEDES-CDU, 1993.

MESNARD, Jean. *Œuvres Complètes.* Blaise Pascal. Paris: Desclee de Brouwer, 1991.

MICHEL, Marie-José. *Jansénisme et Paris*. Paris: Klincksieck, 2000.

MICHON, Hélène. *L'ordre du cœur*. Philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal, Paris, Champion, 2007,

MIEL, Jan. *Pascal and theology*, Baltimore e Londres: The John Hopkins Press, 1969, p. 159.

MIGNE, Jacques Paul. Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca.

MIQUE, Pierre. *L'expérience spirituelle dans la tradition chrétienne.* TH n°108. Paris : Editions Beauchesne, 1999. P. 52ss.

MIQUEL, Pierre. *Histoire de la France*. Paris: Arthéme Fayard, 1976.

MONTAIGNE, Michel. *Ensaios*. Trad. De Sérgio Millet. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).

MORAES, Fábio Cristiano de. *Blaise Pascal*: a ciência diante da incerteza. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, 2011.

MOREAU, Joseph. *L'Ame du Monde de Platon aux Stoïciens*. Paris: Les Belles Lettres, 1939.

Œuvres Complètes d'Hippocrate par E. Littré 10 vol. Paris. J.B Baillière 1839-1861 tomo VIII p. 539.

Œuvres de Saint Augustin. texte de l'édition bénédictine, introduction, traduction et notes de J. Saint-Martin. Paris: Desclée de Brouwer, 1949. p. 435. L'ascétisme chrétien; De continentia; De sancta virginitate; De bono viduitatis; De opere monachorum;

OLIVA, Luís César Guimarães. *As marcas do Sacrifício*: um estudo sobre a possibilidade de história em Pascal. São Paulo: Associação Humanitas, 2004.

OLIVA, Luís. César. Guimarães. *A noção de graça em Blaise Pascal*. Cadernos Espinosanos (USP), v. 26, p. 25-46, 2012. p. 25-26.

ORCIBAL, Jean. *Les Origines du Jansénisme I:* Correspondance de Jansénius. Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique, fasc. 25. Louvain, Bureaux de la Revue, et Paris: Librairie philosophique Vrin, 1947.

PALASAN, Daniela. *Le cœur chez Pascal*. Bucarest: Crater, 1999;

PANDURO, Lorenzo Hervás. *Causas de la revolución de Francia en 1789*. Madri, 1807.

PARRAZ, Ivonil. *Ciência e teologia nos caminhos de Pascal*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade de São Paulo. 2005.

PASCAL, Blaise. *Œuvres complètes*, edição de J. Chevalier. Paris: Pléiade, 1964.

PASCAL, Blaise. *Œuvres complètes*. edição Léon Brunschvicg. Paris: Hachette, 1914, vol IX,

PASCAL, Blaise. *Œuvres complètes*. Présentation et notes de Louis Lafuma. Paris: Seuil, 1963.

PASCAL, Blaise. *Tratados físicos de Blaise Pascal*. Seleção, tradução e notas de Roberto de Andrade Martins. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* [série 2] 1 (3): 49168, 1989

PASQUE, Hervé. *Le coeur et la raison selon Pascal*. In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, Tome 95, N°3, 1997.

PATOUILLET, Louis SJ. *Storia del Pelagianismo...* Rome: Nabu Press. 2012.

PIANKOFF, Alexandre. *Le cœur dans les textes égyptiens depuis l'Ancien jusqu' à la fin du Nouvel Empire.* Paris: Paul Geuthner, 1930.

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *Discurso sobre a dignidade do homem.* Trad. e intr. de Maria de Lurdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 2001.

PLATÃO. *A República*. trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Col. Os Pensadores).

PLATÃO. *Fedro ou Da Beleza.* Guimarães Editores: Lisboa, 2000.

PLATÃO. *Mênon.* Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Editora da PUC-Rio / Edições Loyola, 2001. pp. 36-37 (72 c-e).

PLATÃO. *Timeu*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFP, 1986.

PLAZENET, Laurence. *Port-Royal.* Paris: Flammanrion, 2012.

PLOTINO. *Ennéades*. Texte établi et traduit par Émile Bréhier. Intoduction et notes de Jérôme Laurent. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

PONDÉ, Luiz Felipe. *Do pensamento no deserto*: ensaios de filosofia, teologia e literatura. São Paulo: Edusp, 2009.

PONDÉ, Luiz Felipe. *O homem insuficiente*: comentários de Antropologia Pascaliana. São Paulo: Edusp, 2001. (Ensaios de Cultura, 19)

POTTIER, Aloys. *Essai de théologie mystique comparée:* le père Lallemant et les grands spirituels de son temps, t. III, Paris, 1929.

POULET, Georges. *Etudes sur le temps humain*. Paris: Plon, 1993. vol II.

PRAT, Ferdinand, S.J. *La Theologie de saint Paul.* Paris: Beauchesne, 1923.

PRIGENT, Jean. La conception pascalienne de l'ordre. In___ *Ordre, désordre, lumière.* Paris: Vrin,1952. (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie).

PROCLO. *Commentaire à la République*. Paris: Vrin, 1957.

QUINSON, Marie-Therese. *Dicionário cultural do cristianismo*. São Paulo: Loyola, 1999.

RACHET, Guy. *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*. Paris: Larousse, 1988.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*: filosofia pagã antiga, vol. I. São Paulo: Paulus. 2003.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*: patrística e escolástica, vol. II. São Paulo: Paulus, 2003.

REAU, Louis. *Iconographie de l'art chrétien*. Iconographie des Saints. Paris: P.U.F, 1958.

ROBIN, Léon. *Aristote*. Paris: P.U.F., 1944.

ROBINSON, Thomas M. *As origens da alma*: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles. São Paulo: Annablume, 2010

RUSSIER, Jeanne. *La foi selon Pascal*: Dieu sensible au cœur, I. Paris: P. U. F., 1949.

SAINTE-BEUVE, Charles-Augustin. *Port-Royal*. 3 vol. Paris: Gallimard, 1954.

SANT'AGOSTINO. *Opera Omnia*. Nuova Biblioteca Agostiniana. Cittá Nuova Editrice. Edizione Bilingue Latino e Italiano.

SELLIER, Philippe. *Pascal et saint Augustin*. Paris: Colin, 1970.

SELLIER, Phillipe. *Pensées:* opuscules et lettres. Ed. De Philippe Sellier. Paris: Classique Garnier, 2011.

SIMPLICIUS, *Comentário às Categorias*. (Arnim, II, nº489).

SÓFOCLES. *Ájax*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993

TANTARDINI, Giacomo. *Il cuore e la grazia in sant'Agostino*: Distinzione e corrispondenza. Roma: Città Nuova, 2006.

TAVENEAUX, René. *Jansénisme et Politique*. Armand Colin, 1965, p. 185.

TEIXEIRA, Lívio. *Ensaio Sobre a Moral de Descartes*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

TEIXEIRA, M. Z. *A natureza imaterial do homem*: *estudo comparativo do vitalismo homeopático com as principais concepções médicas e filosóficas*. São Paulo: Editorial Petrus Ltda., 2000.

TEODORETO DE CIRRO. *Guérison des maladies grecques*, V, In.__Patrologie Graeca, de Migne, t. 83.

THOMAS, Danièle. *L'édit de Nantes*. Texte intégral en français moderne. Commenté par Jean-Louis BOURGEON. Bizanos, 1998.

TRUC, Gonzague. Sur un mot de Pascal: 'Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point'. Revue Universitaire, janvier 1919;

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *Epicuro*: O Filósofo da Alegria. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. (Coleção Filosofia – 35). p. 56.

UNAMUNO, Miguel de. Do Sentimento Trágico da Vida. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

UNAMUNO, Miguel. *A agonia do cristianismo*. São Paulo: Edições Cultura. 1991, p. 127.

VACANT, A.; MANGENOT, E.; AMANN, E. *Dictionnaire de théologie catholique*: contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire. Vol 30 Paris: Letouzey et Ané, 1903-1950. Vol XI, parte II.

VARRON. *La Langue latine*, trad. P. Flobert. Paris: Les Belles Lettres, 2004. T. II : livre VI, XLI-228 (Coll. des Universités de France)

VERBEKE, Gerard. *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoicisme à S. Augustin, étude philosophique*. Paris: Desclée De Brouwer, 1944.

VERBEKE, Gerard. *L'évolution de la doctrine du pneuma*: *du stoicisme à S. Augustin.* Paris: Desclée de Brouwer; Louvain: Institut Superieur de Philosophie, 1945.

VIGOUROUX, Fulcran Grégoire. *Dictionnaire de la Bible*. Vol 2. Paris: Letouzey et Ané Éditeurs, 1912.

VINET, Alexandre Rodolphe. *Études sur Blaise Pascal*. 4 ed. Paris: Librairie Fichbacher, 1904.

VOLPI, Franco. *O Niilismo*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

WANEGFFELEN, Thierry. *L'édit de Nantes*. une histoire de la tolérance du XVIe au XXe siècle. Paris, 1998.

WELLMANN, Max. *Die Fragmente der sikelischen Aerzte Akron*: Philistion und des Diokles von Karystos. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1901.

WILLIAMS, Bernard. *The encyclopedia of philosophy*. New York, London, 1969, p. 69. Verbete New York, London, 1969, p. 69. Verbete *Rationalism.*

WILLIAMS, J. A. *El argumento de la apuesta de Blaise Pascal*. Ediciones Universidad de Navarra: Pamplona.
ZELLER, Eduard. *La Philosophie des Grecs*, vol. I et II, Paris : Hachette, 1882.

ZISKIND Bernard, HALIOUA Bruno. *La conception du cœur dans l'Égypte ancienne*. M/S : médecine sciences, Volume 20, numéro 3, mars 2004.

ÍNDICE REMISSIVO.

Adão, 119, 120, 121, 123, 142, 143, 144, 154, 155, 156, 157, 161, 162, 163, 166, 172, 173, 174, 176, 177, 196, 284, 345, 395, 403, 404

Agostinho

(Santo), 11, 20, 22, 29, 35, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 117, 118, 121, 122, 123, 124, 125, 129, 130, 131, 134, 136, 137, 138, 139, 144, 145, 148, 150, 152, 153, 154, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 167, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 180, 191, 195, 196, 218, 230, 236, 237, 277, 283, 313, 335, 339, 352, 369, 375, 376, 379, 380, 384, 385, 403

Alma humana, 34, 69, 70, 123, 157, 158, 175, 261, 328, 361, 395, 399

amor de si, 161, 395, 396

amor-próprio, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 203, 204, 211, 235, 287, 345, 396

Aposta, 188, 292, 293

autômato, 207, 279, 280, 353

axiomas, 248, 255, 321, 361

baixeza, 260, 261

beleza, 39, 44, 209, 327, 328

belo, 23, 44, 212, 254, 326, 327, 328, 329, 331

bem supremo, 401

bestificar, 279, 281, 282, 284

busca, 14, 44, 118, 139, 147, 149, 192, 195, 196, 208, 211, 216, 221, 224, 227, 228, 229, 231, 232, 238, 243, 246, 267, 306, 327, 333, 334, 335, 336, 337, 342, 357, 369, 373, 399, 401, 407, 422

caridade, 17, 81, 90, 148, 151, 152, 160, 165, 170, 201, 266, 287, 310, 337, 345, 369, 374, 399, 400, 405

cegueira, 158, 162, 165, 184, 193, 217, 225, 248, 405

certeza, 23, 187, 188, 189, 207, 212, 225, 236, 238, 241, 242, 246, 257, 262, 265, 273, 274, 275, 290, 309, 317, 393, 407, 412

ceticismo, 268, 294, 348, 349

ciência, 7, 15, 37, 48, 49, 68, 78, 116, 149, 152, 153, 188, 205, 210, 212, 237, 242, 247, 248, 249, 251, 252, 253, 254, 258, 266, 276, 309, 316, 318, 323, 368, 378, 383, 390, 402, 409, 422

cifra, 274

complexidade, 72, 191

concupiscência, 23, 39, 89, 142, 143, 154, 156, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 186, 193, 194, 195, 199, 203, 204, 211, 212, 235, 260, 268, 269, 324, 325, 347, 352, 354, 355, 369, 380, 381, 399, 400, 401, 405

condição humana, 11, 104, 150, 181, 189, 190, 194, 210, 211, 212, 217, 226, 234, 276, 299, 303, 319, 409

conhecimento de si, 233, 237

conhecimentos do coração, 264, 278, 279, 299, 412

contradição, 52, 88, 145, 150, 151, 159, 213, 215, 221, 223, 227, 229, 231, 234

contrariedade, 23, 189, 191, 192, 229

corrupção, 123, 159, 251, 269, 306, 310, 333, 341

costume, 24, 186, 194, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 211, 212, 226, 240, 263, 264, 276, 279, 280, 282, 352, 354, 363

crer, 40, 124, 125, 149, 175, 206, 209, 281, 319, 340, 347, 353, 365, 390, 403, 406, 407, 409, 412

criação, 15, 88, 99, 112, 113, 117, 118, 119, 146, 164, 183, 209, 211, 214, 222, 270, 281, 294, 299, 339

cristão, 29, 127, 137, 180, 184, 236, 273, 287, 336, 343, 344, 345, 367, 412

Descartes

(René), 11, 12, 14, 17, 21, 25, 29, 53, 55, 94, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 152, 180, 183, 187, 207, 208, 222, 237, 238, 241, 242, 243, 246, 249, 250, 253, 259, 288, 292, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 303, 313, 315, 317, 318, 357, 385, 386, 388, 389, 390, 391, 408, 414, 415, 416, 418, 420, 421, 425

Deus escondido, 184, 300, 406, 411

divertimento, 7, 12, 23, 24, 186, 199, 200, 213, 215, 216, 218, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 319, 328, 400

divindade, 33, 147, 202, 203, 290, 405, 407

dogmatismo, 275, 348, 355, 390

dúvida, 4, 21, 30, 37, 73, 76, 78, 105, 113, 118, 136, 180, 206, 213, 225, 226, 242, 254, 257, 265, 267, 273, 274, 291, 305, 307, 310, 312, 315, 317, 328, 348, 350, 369, 379, 390, 398

Epiteto, 64, 189, 305, 346, 347, 348

Escrituras

Sagradas., 40, 75, 131, 138, 139, 151, 274, 285, 310, 338, 352, 354, 363, 369

espaço, 12, 20, 22, 29, 30, 47, 48, 60, 61, 70, 71, 92, 127, 132, 138, 148, 150, 162, 180, 187, 207, 213, 223, 224, 243, 254, 256, 264, 265, 266, 297, 300, 306, 321, 324, 328, 335, 346, 349, 352, 362, 369, 381, 384, 385, 387, 392

espírito de finura, 191, 262, 368, 371, 372, 386, 392

espírito geométrico, 12, 191, 245, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 262, 264, 265, 272, 296, 297, 298, 312, 314, 316, 317, 318, 319, 321, 322, 323, 348, 349, 353, 368, 372, 390, 391, 392

eu, 4, 32, 34, 43, 76, 83, 86, 88, 89, 91, 92, 98, 99, 100, 118, 133, 135, 136, 137, 138, 155, 184, 187, 189, 193, 196, 197, 201, 212, 230, 231, 256, 266, 286, 290, 298, 299, 337, 338, 339, 341, 342, 376, 395, 397

eucaristia, 106

evangelhos, 74, 75, 344

existência divina, 270, 277, 289, 299, 408

extremos, 55, 231, 261, 272, 297, 304, 407

fantasia, 263, 356, 363

fé, 16, 25, 26, 107, 111, 124, 127, 139, 140, 249, 266, 272, 274, 275, 279, 280, 282, 283, 284, 285, 290, 291, 304, 306, 313, 345, 348, 352, 353, 378, 385, 388, 399, 411

felicidade, 39, 42, 43, 59, 60, 67, 76, 90, 93, 160, 165, 166, 174, 192, 193, 209, 215, 223, 224, 228, 229, 230, 231, 232, 236, 238, 239, 251, 252, 274, 326, 334, 335, 336, 347, 400, 401, 402, 404, 405

figura, 4, 17, 64, 79, 94, 100, 102, 114, 152, 185, 205, 219, 226, 234, 274, 289, 303, 334, 383, 390

fraqueza, 171, 189, 210, 269, 280, 282, 303, 337, 340, 341, 350, 397

geometria, 15, 16, 18, 26, 207, 211, 238, 248, 253, 254, 255, 256, 257, 261, 262, 264, 265, 266, 267, 315, 316, 317, 318,

319, 356, 363, 373, 390, 391, 392, 393, 410, 412, 413

graça, 11, 15, 21, 22, 26, 40, 83, 95, 111, 112, 114, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 125, 129, 131, 132, 134, 135, 136, 138, 139, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 181, 184, 190, 192, 216, 233, 235, 270, 273, 276, 281, 282, 287, 290, 306, 312, 314, 315, 332, 334, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 347, 354, 365, 369, 372, 378, 388, 396, 397, 402, 403, 408, 409, 410, 411, 423

grandeza, 115, 140, 144, 190, 192, 214, 215, 226, 229, 238, 250, 261, 269, 286, 296, 403, 405

imaginação, 12, 20, 24, 57, 99, 158, 186, 195, 200, 201, 202, 204, 205, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 226, 240, 243, 263, 264, 382, 389

imediata, 68, 170, 207, 349, 350, 361, 363, 364, 368, 373, 383, 384, 389

incompreensível, 184, 188, 192, 222, 223, 239, 265, 270, 284, 358, 403

inconstância, 213, 214, 215, 239, 322, 326

infinito, 14, 17, 60, 104, 115, 118, 181, 188, 189, 196, 222, 223, 224, 232, 233, 237, 238, 248, 251, 252, 253, 256, 265, 290, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 328, 334, 335, 339, 342, 349, 361, 368, 376, 394, 400, 404, 405, 421

instabilidade, 214, 215, 280

intuição, 26, 29, 180, 187, 242, 264, 368, 371, 373, 374, 376, 388, 389, 391, 401, 413

jansenismo, 119, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 136, 140, 181, 303, 307, 369, 402, 403

jesuítas, 11, 22, 112, 113, 114, 115, 119, 125, 127, 128, 130, 132, 133, 134, 136, 137, 138, 148, 163, 306, 307, 308

Jesus Cristo, 124, 125, 147, 159, 162, 166, 172, 174, 176, 177, 185, 277, 288, 291, 308, 312, 315, 345, 383, 410

judeus, 145, 185, 380, 395

lei, 34, 61, 67, 76, 98, 119, 145, 147, 159, 163, 164, 168, 169, 170, 171, 177, 196, 348, 395, 396

máquina, 99, 101, 102, 202, 205, 278, 280, 281, 282, 339

memória, 20, 32, 38, 43, 57, 75, 83, 150, 166, 247, 251, 343, 356, 363, 375, 382

milagre, 286, 308, 309

miséria, 24, 93, 104, 120, 154, 181, 184, 186, 190, 192, 193, 195, 197, 212, 214, 215, 216, 217, 220, 223, 232, 233, 235, 237, 238, 289, 403, 408

mistério, 115, 117, 185, 191, 196, 277, 284, 285, 345, 404

Montaigne, 194, 200, 218, 219, 220, 268, 305, 348, 349, 350, 403

moral, 15, 21, 31, 32, 33, 34, 39, 40, 41, 59, 64, 72, 76, 77, 81, 89, 93, 97, 102, 122, 126, 143, 152, 160, 164, 199, 204, 207, 211, 230, 231, 263, 266, 282, 287, 292, 306, 307, 314, 348, 352, 354, 364, 367, 368, 379, 380, 388, 390, 393, 394, 409, 414, 417, 420, 422

morte, 12, 24, 33, 44, 45, 55, 61, 110, 119, 120, 123, 133, 143, 154, 155, 168, 172, 185, 196, 198, 216, 217, 220, 221, 223, 230, 233, 234, 236, 287, 288, 305, 310, 314, 326, 333, 336, 337, 342, 343, 344, 345, 349, 394, 395

obediência, 108, 113, 282, 325, 339

obscuridade, 148, 257, 274, 284, 285, 290, 349, 383

oração, 90, 93, 148, 150, 173, 339

ordem da caridade, 374, 406

ordem do espírito, 18, 183, 195, 205, 266, 405

ordem dos corpos, 18, 205, 208, 338

orgulho, 39, 144, 148, 160, 164, 165, 166, 169, 170, 177, 185, 195, 268, 269, 273, 280, 286, 340, 352

pecado original

pecado adâmico, 112, 119, 120, 122, 135, 141, 142, 143, 147, 148, 149, 156, 157, 158, 159, 161, 163, 164, 167, 168, 171, 191, 270, 284

pequenez, 115, 140, 198, 296, 333

pirronismo, 275, 348, 355, 390

Port-Royal, 12, 21, 22, 25, 26, 29, 93, 104, 114, 115, 128, 130, 133, 139, 180, 181, 203, 253, 283, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 325, 357, 402, 416, 421, 424, 425

preguiça, 196, 268, 269, 273

primeira natureza, 23, 185, 193, 194, 206, 228, 231, 232, 334, 381, 405, 406

primeiros princípios, 210, 242, 257, 264, 321, 351, 361, 384, 389, 390, 391, 393, 410

princípios primeiros, 255, 256, 258, 321, 323, 348, 381

provas, 96, 98, 184, 207, 249, 270, 271, 275, 278, 279, 280, 282, 284, 285, 289, 290, 291, 292, 299, 317, 318, 356, 365, 385, 408, 412

racionalismo, 23, 115, 183, 241, 356, 385

razão do efeito, 222

sabedoria, 32, 37, 38, 78, 86, 168, 170, 185, 194, 266, 284, 285, 286, 346, 383, 404

segunda natureza, 23, 24, 186, 193, 194, 203, 206, 211, 343, 344, 353, 380, 405

sentimento, 7, 12, 23, 110, 140, 148, 153, 196, 198, 200, 204, 214, 215, 216, 217, 218, 223, 229, 233, 234, 235, 248, 252, 262, 263, 269, 272, 278, 282, 298, 299, 314, 316, 329, 330, 336, 340, 341, 343, 344, 345, 351, 353, 354, 356, 359, 361, 362, 363, 364, 366, 367, 368, 371, 372, 379, 380, 383, 385, 386, 392, 393, 394, 398, 412, 413

tédio, 24, 186, 215, 216, 218, 220, 222, 223, 224, 227, 228, 229, 233, 234, 235, 239, 240, 303, 319, 326, 328, 399

tempo, 15, 22, 43, 46, 48, 50, 51, 54, 70, 71, 81, 85, 86, 88, 89, 95, 98, 106, 111, 132, 133, 135, 137, 138, 139, 141, 169, 171, 176, 177, 181, 187, 189, 206, 213, 219, 220, 222, 224, 225, 230, 232, 241, 246, 253, 266, 274, 275, 288, 299, 300, 304, 307, 311, 312, 317, 321, 322, 323, 324, 325, 328, 332, 335, 336, 343, 344, 349, 353, 360, 367, 368, 373, 384, 386, 387, 392, 399

termos primitivos, 256, 258, 264, 321, 323, 348

vaidade, 23, 24, 186, 195, 199, 200, 201, 202, 207, 210, 211, 212, 214, 215, 217, 236, 240, 263, 269, 286

verdade, 7, 17, 37, 46, 54, 58, 60, 64, 74, 78, 82, 84, 86, 87, 98, 105, 108, 114, 115, 117, 119, 121, 128, 133, 138, 139, 145, 153, 164, 166, 168, 174, 176, 183, 184, 185, 188, 189, 193, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 203, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 221, 222, 238, 239, 243, 246, 248, 249, 251, 252, 253, 254, 260, 265, 266, 267, 268, 269, 274, 277, 285, 290, 304, 308, 309, 311, 313, 316, 318, 326, 328, 329, 335, 341, 344, 350, 351, 352, 355, 359, 361, 363, 365, 376, 379, 380, 381, 382, 383, 389, 391, 403, 410

virtude, 31, 98, 111, 143, 147, 149, 154, 155, 158, 170, 174, 259, 260, 267, 269,

277, 305, 315, 345, 355, 367, 376, 401, 410

vontade, 31, 32, 38, 40, 59, 67, 83, 88, 100, 111, 116, 120, 121, 122, 124, 136, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 154, 156, 157, 158, 159, 162, 163, 164, 167, 168, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 193, 195, 208, 226, 275, 277, 278, 281, 319, 321, 337, 341, 344, 347, 351, 353, 360, 361, 362, 366, 370, 371, 375, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402