

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**PARADOXOS DO HOMEM:
UM ESTUDO SOBRE A CONDIÇÃO HUMANA EM PASCAL**

JUÇARA DOS SANTOS NASCIMENTO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, área de concentração em História da Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Bento Prado Neto.

SÃO CARLOS
2006

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

N244ph

Nascimento, Juçara dos Santos.

Paradoxos do homem: um estudo sobre a condição humana em Pascal / Juçara dos Santos Nascimento. -- São Carlos : UFSCar, 2006.

111 p.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2006.

1. Antropologia filosófica. 2. Ontologia. I. Título.

CDD: 128 (20^a)

AGRADECIMENTOS

Ao professor Dr. Bento Prado Neto que acompanhou com infinita paciência e inestimável contribuição minha tentativa de interpretação da filosofia de Pascal.

Aos amigos Paulo César Rodrigues e Merilin Rose Soares, espíritos de *finesse* que me serviram de estímulo durante todos esses anos de formação.

À minha família pelo apoio sempre.

À Banca, responsável pela qualificação da tese, pelo aconselhamento.

À secretaria da pós-graduação Suely Aparecida P. Vall pela dedicação e carinho.

Ao Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências da Universidade Federal de São Carlos, pelo apoio e incentivo.

Dedico esse trabalho a Dagmar Manieri, sem o qual não apenas este projeto, mas tantos outros, estariam à deriva, sem porto.

RESUMO

O objetivo do nosso trabalho é analisar a concepção de homem presente na filosofia de Blaise Pascal. Com o tema de homem pretendemos investigar a idéia de uma individualidade que se apresenta como ser humano consciente que reconhece a sua própria identidade.

Para tanto, nossa análise será de temática, sobretudo, psicológica e antropológica, apesar do enfoque epistemológico do primeiro capítulo. Partindo da desproporção entre o homem e a pesquisa da Natureza, acreditamos obter uma primeira orientação para a busca do nosso objetivo central: alcançar uma compreensão da verdade da condição humana nas Pensées. Em Pascal os limites do conhecimento racional são colocados pela consideração da própria finitude humana: não é possível uma apreensão racional da essência do homem.

A análise de outras dimensões que assume o conhecimento humano em Pascal e dos paradoxos insuperáveis que perfazem o eu na sua dimensão empírica nos darão a chave para a compreensão da localização da dimensão de verdade desse conceito.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
I. DESproporção ENTRE HOMEM E NATUREZA	4
II. DIMENSÕES DO CONHECIMENTO EM PASCAL	12
III. PARADOXOS DA CONDIÇÃO HUMANA	25
IV. CONSTITUIÇÃO DO EU: O EU NO MUNDO	37
V. GRANDEZA E MISÉRIA DO HOMEM	51
VI. A GRAÇA	69
CONCLUSÃO	101
BIBLIOGRAFIA	108

INTRODUÇÃO

As *Pensées* de Pascal permaneceram por longo período presas ao reducionismo das interpretações religiosas de sua filosofia. Somente em 1959, com a publicação do livro *O Dieu Caché*, Lucien Goldmann marca uma virada na interpretação pascaliana e faz notar no pensamento do filósofo uma antropologia e ontologia que superam em muito o seu projeto apologético. Ao considerar as transformações que marcaram o século XVII, Goldmann apontou o deslocamento de várias perspectivas, sendo uma delas a da substituição do universo ordenado pela do espaço indefinido e sem limites (1959, p.41). É no pavor da separação entre homem e Deus que, no pensamento de Pascal, se faz sentir o impacto dessa mudança de perspectiva. Essa ruptura entre as realidades físicas e cosmológicas e as realidades humanas caracteriza, segundo Goldmann e Lukács, a visão do homem trágico que, de acordo com o último autor:

“... espera das lutas adversas um julgamento de Deus, uma sentença sobre a última verdade. Mas o mundo em volta dele segue seu próprio caminho, indiferente às questões e às respostas. Todas as coisas emudeceram e os combates se distribuem arbitrariamente as vitórias e as derrotas. Nunca mais ressoarão, na marcha dos

destinos, as palavras claras do julgamento de Deus, era sua voz que despertava o conjunto para a vida, agora ele deve viver só, para sempre. A voz do juiz calou-se para sempre. Isto porque o homem será vencido – destinado a sofrer – na vitória mais ainda do que na derrota”¹

O nosso trabalho tem por objetivo alcançar uma compreensão do ser do homem em Pascal. Partindo da desproporção entre o homem e a pesquisa da Natureza (desproporção esta que atesta no homem o desconhecimento da relação entre parte e todo), Pascal marca a tragicidade humana. Ao levantar a problemática do Infinito Pascal convoca o homem a tomar consciência de suas limitações, única condição para que ele possa se abrir às verdades que ultrapassam os limites da compreensão racional, ou melhor, para que ele possa se abrir à sua própria verdade. A partir da apresentação das dimensões que assume o conhecimento humano no pensamento de Pascal, acreditamos obter uma primeira orientação para a busca do nosso objetivo central: alcançar uma compreensão da verdade da condição humana nas *Pensées*.

Ao buscar uma caracterização da verdade do homem em Pascal, cabe esclarecer que pretendemos com o tema de “homem” expressar a idéia de uma individualidade que se apresenta como

¹ (LUKÁCS *apud* GOLDMANN, 1959, P.45)

ser humano consciente que reconhece a sua própria identidade. Para tanto, nossa análise será de temática sobretudo psicológica e antropológica, apesar do enfoque epistemológico do primeiro capítulo. A análise dos paradoxos insuperáveis que perfazem o eu na sua dimensão empírica nos darão a chave para a compreensão da localização da dimensão de verdade desse conceito.

Para o presente trabalho, seguimos a ordenação dos *Pensamentos* de Pascal feita por Brunshvicg. Quando citamos os fragmentos dos *Pensamentos*, no final da citação, oferecemos o número correspondente da ordenação precedido de fr.

I- Desproporção entre homem e Natureza

Ao convidar o leitor a refletir sobre a relação entre o homem e o Universo, Pascal desenha o caráter insuficiente da existência humana, na medida em que através dessa relação a razão se depara com aquilo que a ultrapassa infinitamente. No fragmento 72 das *Pensées*, Pascal localiza o homem perante a Natureza. O que se abre a partir dessa relação é o espetáculo do Infinito e, como aponta o filósofo, “mais rapidamente (a imaginação) se cansará de conceber que a natureza de revelar” a magnitude desse espetáculo. No desenvolvimento do fragmento, o filósofo convoca o homem a considerar-se a si mesmo em relação ao universo: “que se encare como um ser extraviado neste canto afastado da natureza, e que, da pequena cela onde se acha preso, isto é, do universo, aprenda a avaliar em seu valor exato a terra, os reinos, as cidades e ele próprio” (fr.72).

O fragmento em questão, aberto pela temática da legitimidade da verdade em ciência natural, ao relacionar a condição humana com o Infinito da Natureza, apresenta uma concepção de homem que resulta da constatação da finitude da razão perante um universo infinito. Tal concepção decorre de razões postas por

interrogações de natureza filosófica e implica uma série de conseqüências de mesma natureza, sendo uma das principais delas a crítica à metafísica em matéria de conhecimento científico.

O homem encontra-se num estado de infinita desproporção em relação às coisas do mundo físico. Essa desproporção entre homem e Universo indica tanto os próprios limites internos da capacidade racional, como aponta para a possibilidade do homem dentro dos seus limites conhecer uma infinidade de coisas. De fato, os limites do conhecimento não impossibilitam o progresso da ciência, como nos diz Pascal:

“(…) todas as ciências são infinitas na amplitude de suas investigações, pois quem duvidará, por exemplo, de que a geometria tenha uma infinidade de infinitudes de teoremas a serem expostos?” (fr.72)

O homem surge na relação com o Universo como um ser entre dois abismos, “o infinitamente grande” e o “infinitamente pequeno” da Natureza. A desproporção é a marca dessa relação na medida em que o caráter infinito da Natureza impossibilita qualquer relação proporcional. A desproporção entre a finitude humana e o infinito da Natureza atesta, desse modo, a impossibilidade de acesso ao plano essencial das coisas físicas.

Desse modo, a ciência natural é questionada no pensamento de Pascal a partir da própria consideração da desproporção física que se apresenta entre as coisas. E o mesmo tipo de abismo que encontramos no infinitamente grande da Natureza, surge também no seu infinitamente pequeno:

“(...) que dividindo ainda estas ultimas coisas, ele esgote suas forças nestas concepções, e que o último objeto onde ele possa chegar seja agora aquele de nosso discurso”. (fr 72)

A partir da consideração da insuficiência cosmológica e epistemológica do homem Pascal convida seus leitores ao combate à “presunção” no campo do conhecimento científico. Presunção que, como diz o filósofo, conduziu tantos homens a ambicionarem alcançar o princípio das coisas, confiando terem alguma proporção com estas mesmas.

Tendo em vista que o espetáculo do duplo infinito impossibilita ao homem o alcance do conhecimento acerca da essencialidade da matéria, cabe a ele, ao constatar a sua falta de proporção com as coisas -situado entre os “dois abismos do infinito e do nada” - preferir “contemplá-las em silêncio a investigá-las com presunção”. (fr.72) Não podemos conhecer absolutamente as coisas devido à nossa própria desproporção em relação a elas, devemos, portanto,

combater a presunção, que produz tanto equívoco nos resultados a que chegam os conhecimentos de tais ciências. Temos, desse modo, no pensamento do filósofo, um direcionamento epistemológico que ressalta a importância ética da consideração dos limites do conhecimento humano: a consciência da finitude como desdobramento ético da epistemologia, como sugere uma passagem do fragmento em questão: “e que, da pequena cela onde se acha preso, isto é, do universo, aprenda a avaliar em seu valor exato a terra, os reinos, as cidades e ele próprio”. O duplo infinito da natureza sugere os limites do conhecimento racional, o homem é incapaz de apreender os princípios últimos do conhecimento verdadeiro. E a positividade da constatação desses limites em Pascal está em que o âmbito em que a razão opera legitimamente segundo procedimentos de natureza dedutivo-demonstrativa ou experimental fica demarcado.

A propriedade do duplo infinito também se exprime na concepção pascaliana de homem como “caniço pensante”:

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

mata, porque sabe que morre e a vantagem que o universo tem sobre ele; o universo desconhece tudo isso”. (fr.377)

A noção de “caniço pensante” caracteriza dois aspectos da condição humana: o homem é materialmente limitado por um corpo finito e, nessa medida, é compreendido pelo espaço. Mas, embora a razão seja incapaz de compreender a infinitude do espaço, ao menos conhece a existência do infinito. Enfim, um aspecto ressalta a finitude do corpo e outro a amplitude da razão. Cabe à razão a produção do conhecimento e o reconhecimento dos limites tanto do corpo quanto de si mesma. Os limites da razão são colocados pela sua própria condição finita em relação ao infinito, desse modo, o alcance dos primeiros princípios que fundam o conhecimento está além da capacidade racional.

Visto que está além da capacidade racional o alcance dos princípios que fundam o conhecimento, o acesso a tais princípios se dará por outras vias. De acordo com Pascal, há no homem uma compreensão imediata dos termos primitivos - os princípios que fundam o conhecimento - mas, tal compreensão na medida em que não pode ser fruto da atividade racional, deve provir do corpo do homem, por meio do “sentimento” que corresponde a uma espécie de apreensão intuitiva dos princípios. É o “coração” que caracteriza essa apreensão dos primeiros princípios através do “sentimento”,

termo (“coração”) que em Pascal sugere uma espécie de instrumento mediador entre a razão e a matéria, situado no corpo realiza a comunicação entre a Ordem² da Natureza e a Ordem do Espírito, fornecendo os primeiros princípios (os termos primitivos encontrados no universo físico) por meio do “sentimento”. Desse modo, corpo e razão encontram-se num estatuto semelhante, a relação entre ambos é mediada pelo “coração”³, nenhum ocupa um patamar mais elevado na hierarquia das condições do conhecimento possível, uma vez que ambos enfrentam o infinito.

Ressaltemos que os termos primitivos, fornecidos à razão pelo “coração” e que possibilitam a produção do conhecimento são indefiníveis e indemonstráveis. O “coração” é o mediador que fornece os princípios com que a razão irá trabalhar de modo lógico-demonstrativo (o método geométrico). Está descartada em Pascal a possibilidade de fundamentar o conhecimento racional em termos ontológicos, o processo racional trabalha a partir de referenciais que, como já dissemos, a razão mesma é incapaz de definir ou demonstrar.

² Segundo Mariana Stange em sua tese de doutorado intitulada “O problema da fundamentação do conhecimento na Filosofia de Blaise Pascal”, a filosofia pascaliana divide a realidade em três diferentes ordens, a ordem da natureza que corresponde a esfera onde se encontram os objetos do mundo físico, a ordem do espírito que equivale a esfera da racionalidade que trabalha como procedimento lógico-dedutivo na produção de certezas, e a ordem da caridade, corresponde as questões que escapam ao domínio racional, questões de ordem religiosa.

³ De acordo com a interpretação de Lucien Goldmann em seu livro *O Deus Escondido*, o coração corresponde a uma “faculdade que reúne na sua exigência e na sua realidade a matéria e o espírito, o teórico e o prático...” Lucien Goldmann, *Le Dieu Caché*, Paris, Éditions Gallimard, 1959, p.281.

De fato a pretensão de acesso a verdades ontológicas conduziria o conhecimento racional à regressão ao infinito, pois ao tentar alcançar a essência das coisas a razão se chocaria com o infinito e jamais alcançaria os princípios em si mesmos do conhecimento.

Ao considerar a dimensão epistemológica do pensamento pascaliano, alcançamos a desproporção como traço elementar do homem; como vimos, está vedado à razão o alcance de verdades ontológicas, o que também significa que não é possível uma apreensão racional da essência humana.

“Assim, se [somos] simplesmente materiais nada podemos conhecer; e se somos compostos de espírito e matéria não podemos conhecer perfeitamente as coisas simples, espirituais ou corporais”. (fr.72)

O homem caracteriza-se como esse composto de espírito e corpo, sem poder, no entanto, “conceber nem o que é corpo nem, menos ainda, o que é espírito e, ainda menos, de que modo pode um corpo unir-se a um espírito” (fr.72)

Mais adiante, no fragmento 73 o filósofo sugere:

“Mas talvez este assunto ultrapasse o alcance da razão”.

Tendo em vista que a razão em Pascal não possui o monopólio do conhecimento verdadeiro, que há também outras

dimensões de conhecimento produtoras de certezas em seu pensamento, estenderemos nossa análise às demais dimensões do conhecimento com o intento de alargar o campo de compreensão do sujeito pascaliano. Acreditamos também que a descrição do caráter psicológico daquilo que localizamos mais precisamente no âmbito cosmológico, a saber, a insuficiência, essa desproporção entre o homem e Universo, poderá fazer ver a multiplicidade dos paradoxos que se delineiam na figura humana. E com isso, indicar um caminho profícuo para a compreensão da verdade do ser do homem no pensamento pascaliano, objetivo central de nossa dissertação.

Mas antes, consideramos pertinente uma análise de outras dimensões do conhecimento, uma vez que, como vimos, em Pascal não há a possibilidade de compreensão racional da identidade humana, visto a impossibilidade de uma apreensão racional da essência de qualquer coisa.

II- DIMENSÕES DO CONHECIMENTO EM PASCAL

Como vimos, a consideração da relação entre homem e Natureza em Pascal resulta num convite à meditação acerca das possibilidades e limites do conhecimento racional. E a marca da desproporção que se desenha nessa relação aponta do interior da racionalidade para uma dimensão que a razão não abarca. Assim, ao delimitar o âmbito legítimo de produção das verdades racionais, Pascal realizou uma cisão no conhecimento em diversas esferas. No fragmento 282 o filósofo afirma “Conhecemos a verdade não apenas pela razão mas também pelo coração; (...)”.

Como já indicamos, o “coração” no pensamento de Pascal caracteriza-se como um parâmetro de apreensão da verdade que exclui da razão o monopólio das certezas. Sellier⁴ ressaltou na sua obra a importância da compreensão do significado desse termo para adentrar o pensamento do filósofo. De acordo com o autor, o “coração” na filosofia pascaliana é sede de conhecimentos íntimos, imediatos e indemonstráveis. Os conhecimentos advindos do “coração” são pontos de partida para todos os outros e como

⁴ SELLIER, P. *Pascal et Saint Augustin*. Paris: Colin, 1970.

princípios morais caracterizam-se como o norte da conduta humana. (1970, p. 125 e 134).

Cabe ao “coração a apreensão dos ”princípios primeiros” ou “noções primitivas” como espaço, tempo, movimento, número, igualdade entre outros. Tais conhecimentos não necessitam serem definidos, pois todos os entendem “com extrema clareza natural”, são conhecimentos imediatos e universais. No fragmento 434 o filósofo esclarece: “Sentimos naturalmente em nós a certeza da verdade dos princípios primeiros por sentimento natural” (fr.434). Os primeiros princípios são necessários como apoio e fundamento de todo discurso racional. O “coração” apreende os princípios por “instinto” e por “sentimento” e a razão segue seu percurso lógico-demonstrativo a partir desses princípios indefiníveis e indemonstráveis. Portanto, a esfera do “coração” tem no “sentimento” e no “instinto” dimensões de conhecimento que apreendem seus objetos de modo imediato. Considerando que o “coração” constitui-se como apoio e fundamento ao discurso racional, temos que a razão apreende o seu objeto de modo mediato, exigindo, assim, o esforço humano para tanto. O coração “sente” os princípios e a razão trabalha de modo discursivo e demonstrativo extraindo conclusões dos princípios que lhe são dados. Os primeiros princípios dispensam o trabalho da razão, na

medida em que se apresentam como evidentes por si mesmos, não necessitando, desse modo, de demonstrações.

No fragmento 252 Pascal assinala a diferença entre “sentimento” e razão: enquanto o sentimento do coração “... age num instante e está sempre pronto para agir”, a razão: “age lentamente e com tantas vistas, sobre tantos princípios, os quais devem estar presentes, que a cada instante ela cochila ou se perde, deixa de ter todos os seus princípios presentes” (fr.252). Portanto, a diferença que Pascal estabelece entre razão e “coração” se refere também à diferença que há entre conhecimento mediato e imediato, respectivamente. O conhecimento racional dá-se através da presença de princípios, que a razão não dá conta de demonstrar, necessitando, para tanto, das certezas do “coração”. Já o “sentimento” não necessita do auxílio de uma outra faculdade, ele vê claramente de um só “golpe de vista”, por isso seu tipo de conhecimento é imediato.

Ao discernir razão e “coração” Pascal exclui a razão da esfera do coração, mas tais faculdades de conhecimento acabam por se completarem, na medida em que é o “coração” que fornece à razão os princípios primeiros. Sendo assim, o “coração” é a base de todo conhecimento humano.

O conhecimento dos princípios primeiros que serve como base ao discurso racional, constitui somente um dos aspectos do potencial do “coração”. Ao estabelecer a diferença entre o “espírito geométrico” e o “espírito de finura”, a saber, os diferentes modos pelos quais o espírito ou alma funciona em cada homem, Pascal indica alguns dos demais aspectos dessa potência. O “espírito de finura” encontra-se mais voltado às sutilezas, aos princípios indemonstráveis e ao “sentimento”, “vê de um só golpe de vista”, sente; já o “espírito geométrico” se volta às coisas da ciência, maneja os princípios bem para em seguida empregar o raciocínio, ou seja, age progressivamente. Sendo o “espírito de finura” aquele que vê de um só golpe de vista, aquele que sente os princípios, temos que ele está ligado ao “coração”. Já o “espírito geométrico”, preocupado com encadeamento de raciocínios e demonstrações, se refere à razão.

O “coração” tem ainda a memória como uma de suas dimensões de conhecimento. Através da memória o homem pode guardar a idéia das coisas. Tais idéias acabam por se transformar em “sentimentos”. Sobre essa relação entre memória e sentimento o filósofo esclarece; “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” (fr.95) “A memória é necessária para todas as operações da razão” (fr.369), visto que é a faculdade responsável por fornecer a faculdade racional as noções que possui de seus objetos e que necessita para poder operar. Considerada essa dependência racional da faculdade da memória e como Pascal aproxima memória de “sentimento”, no fragmento 274 o filósofo afirma: “todo nosso raciocínio reduz-se a ceder ao sentimento” (fr. 274).

Uma outra faculdade ainda abarca o homem, a “imaginação” ou fantasia, que é “semelhante e contrária ao sentimento, de maneira que não se pode distinguir entre esses contrários” (fr.274). A imaginação, também opera com as imagens corpóreas que a memória retém e ao trabalhar com estas imagens as absolutiza conduzindo o homem a tomá-las como sentimentos naturais e fazendo, desse modo:

“... seus felizes e infelizes, seus sãos, seus doentes, seus ricos, seus pobres; faz crer, duvidar, negar a razão; suspende os sentidos, fá-los sentir; tem seus loucos e seus sábios...” (fr 82).

A imaginação aproxima-se do “sentimento”, na medida em que atrai o homem às imagens que ela absolutiza. No entanto, diferente do sentimento, “essa senhora do erro e da falsidade (...)

não dá nenhuma marca de sua qualidade, emprestando o mesmo caráter ao verdadeiro e ao falso” (fr.82).

Ao trabalhar com as imagens presentes na memória, a imaginação atualiza tais imagens e, do mesmo modo que a razão, estabelece nexos causais entre as imagens, chegando a conclusões e é justamente isso que dá o caráter verdadeiro ao falso. Esse caráter de verdade emprestado às imagens valorizadas pela imaginação conduz o homem ao erro. A imaginação é semelhante e contrária ao "sentimento", mas a razão "por ser flexível em todos os sentidos" (fr.274), não é capaz de distinguir estes contrários. É a imaginação, portanto, que leva a razão a fazer de suas proposições sentimentos naturais e a extinguir os verdadeiros sentimentos naturais.

“Essa soberba potência inimiga da razão, que se compraz em controlá-la e em dominá-la para mostrar quanto pode em todas as coisas, estabeleceu no homem uma segunda natureza...” (fr. 82).

Pascal identifica esta segunda natureza ao costume “O costume é uma segunda natureza que destrói a primeira” (fr.93). Trataremos do significado da noção de natureza humana em Pascal mais adiante; o que interessa nesse ponto é que sendo a imaginação responsável pela construção dessa segunda natureza,

temos que ela é a autora da criação de hábitos no homem. De fato, “quem dá respeito e a veneração às pessoas, às obras, as leis, aos grandes, se não essa faculdade imaginativa?” (fr. 82).

Considerada por Pascal como a faculdade enganadora por excelência, a imaginação impede o homem de tomar conhecimento da verdade de sua condição, na medida em que o induz a cultuar somente aparências, visto que se prende apenas às imagens das coisas, ampliando-as ou diminuindo-as e afastando os homens de considerar estas coisas tais como são.

Ressaltemos que, embora a imaginação busque na memória, faculdade que faz parte da esfera do “coração”, as imagens corpóreas de que necessita para poder operar, Pascal não insere a imaginação nessa mesma esfera, uma vez que os sentimentos do “coração” podem conduzir o homem ao conhecimento do real, ao passo que as imagens que a imaginação amplia ou diminui e que são tomadas pelo homem como “sentimentos” só podem conduzi-lo à falsidade.

Uma outra dimensão do conhecimento presente nas Pensées corresponde ao instinto¹. Em diversos fragmentos o

¹ Em sua obra “Vérité et Méthode dans les Pensées”, Thomas M. Harrington, ao analisar os fragmentos nos quais Pascal emprega o nome instinto, aponta que : “esse vocábulo num primeiro momento, pode parecer ambíguo. Porém essa ambigüidade logo se desfaz se considerarmos a “intencionalidade” de Pascal ao empregar tal vocábulo; 1) quando se trata de estabelecer a grandeza do homem, ele emprega a palavra instinto com um significado que convém a essa meta. 2) quando, ao contrário, trata-se de lutar contra as

filósofo menciona essa faculdade, geralmente a relacionando a dois estados do homem: “Instinto e razão, marcas de duas naturezas” (fr. 344). O instinto está relacionado em Pascal com a Ordem do corpo, mas enquanto dimensão do conhecimento pertence à Ordem do coração. É a faculdade que atua como uma espécie de revelador da condição dupla do homem, a partir do instinto o homem pode se lembrar da dignidade de sua primeira natureza² ou ainda se desviar de pensar sobre as misérias de sua natureza atual.

Embora o instinto tenha em comum com o “coração” o fato de ambos apreenderem sua verdade por uma certa via intuitiva, que caracteriza tais conhecimentos como imediatos, Pascal também aponta a diferença que há entre os dois: os conhecimentos advindos do instinto são mecânicos e rígidos, marcam os aspectos da natureza animal do homem, se referem à ordem do corpo; já o “coração” se caracteriza como uma faculdade de conhecimento por excelência, na medida em que oferece à razão seus princípios primeiros.

Assim a diferença que Pascal assinala entre instinto e razão é também a diferença que se segue entre a natureza animal e a

pretensões racionalistas, ele emprega a mesma palavra com um outro significado que negativamente indica os impulsos que caracteriza o estado de miséria do homem” (p.86-89)

² Pretendemos analisar o conceito de natureza humana em Pascal mais detalhadamente no desenvolvimento do trabalho. Nesse ponto apenas pretendemos buscar uma caracterização do instinto enquanto dimensão do conhecimento.

espiritual. Como, no entanto, é através do instinto e da experiência que o homem poderá conhecer as contrariedades de sua natureza, a razão, por si, não pode dar conta de uma explicação plena do homem.

Pascal considera os conhecimentos do instinto úteis à vida, na medida em que conduzem o homem a conservar a sua existência e tais conhecimentos se referem à esfera do coração, porque são marcados pela ausência de abstração e a apreensão imediata de seus objetos. Todavia, os conhecimentos do instinto, por permanecerem sempre em estado igual, mantêm o homem nos limites de sua natureza. O instinto é algo que ele possui em comum com os animais e, portanto, está ligado à ordem do corpo.

Embora o conhecimento do instinto, por ser rígido e mecânico seja considerado por Pascal um conhecimento natural, o filósofo ressalta que nem tudo que o homem realiza mecanicamente corresponde a um conhecimento natural, ou seja, um conhecimento instintivo:

“O costume de ver o rei acompanhado de guardas, de tambores, de oficiais e de todas as coisas que levam o mundo ao respeito e ao terror faz com que seu rosto, quando ele está às vezes sozinho e sem estes acompanhamentos, imprima em seus súditos o respeito e o terror, porque não se separa

no pensamento a sua pessoa do séqüito que se vê de ordinário juntamente com ele. E o mundo, que não sabe que esse efeito tem sua origem em tal ou qual costume, acredita que isso provenha de uma força natural” (fr 308)

O costume que faz do rei o temor de seus súditos não corresponde a uma força natural, ainda que também seja pautado na repetição. Por costume o homem não age instintivamente, mas pela força da repetição. “Quando vemos um efeito repetir-se seguidamente concluímos tratar-se de uma necessidade natural: amanhã será dia...” (fr.91). Mas o homem toma o costume – adquirido pela força da repetição – como sua própria natureza: “O costume é uma segunda natureza que destrói a primeira” (fr.93). Ao se mascararem como uma necessidade natural os elementos do costume tornam-se os senhores das crenças e juízos humanos. Tal condicionamento impede que o homem reflita sobre seus atos e assim ele prossegue realizando mecanicamente tudo que tal força comanda.

O corpo é o responsável no homem pela criação dos costumes, uma vez que é ele que desenvolve certos mecanismos que conduzem o homem a uma adaptação a todo tipo de coisas que se repetem com freqüência. Desse modo, é a partir do corpo que desenvolvemos certos costumes e hábitos. O corpo é

compreendido por Pascal como um “autômato”, máquina que automatiza tudo aquilo que é necessário para a sobrevivência. Através dessa automatização o homem assegura tudo aquilo que é necessário à sua conservação.

Todavia, essa automatização do corpo que produz hábitos e costumes, apesar de liberar o homem de ter que agir com consciência retira também deste a liberdade de agir de modo lúcido. Pois tais mecanismos de repetição são assimilados como se fossem inerentes a própria natureza do homem e não como aquilo que se molda no autômato.

O hábito, assim, tem a força de modelar uma natureza no homem que acaba por distanciá-lo da necessária reflexão sobre a verdade de sua condição. “Sem dúvida, a natureza não é tão uniforme. É, pois, o costume que faz isso, constringendo a natureza; (...)” (fr. 97), na medida em que cria um meio ambiente artificial no qual os homens acabam por viver de determinados modos em função de hábitos adquiridos.

Pascal desenvolve o tema do corpo-máquina como um obstáculo às faculdades superiores da alma, a saber, à razão e o coração. Há oposição entre corpo e alma, todavia, o homem é exatamente esta união.

“... o homem é, em si mesmo, o objeto mais prodigioso da natureza; pois não pode conceber (...) de que modo pode um corpo unir-se a um espírito. Essa a sua dificuldade máxima e, não obstante, a sua própria essência” (fr.72)

Embora o homem seja em essência essa união entre corpo e espírito, o corpo-máquina constitui um obstáculo para o espírito, para se despir dos hábitos que este fez o homem adquirir é necessário “incliná-lo”, pois “somos autômatos tanto quanto espírito”. Para tal tarefa não bastam as provas, uma vez que estas só convencem o espírito, carece recorrer ao costume.

“O costume torna as nossas provas mais fortes e mais críveis; inclina o autômato, o qual arrasta o espírito sem que este o perceba. Quem demonstrou que amanhã será dia, e que morremos? E haverá algo em que mais se acredite? É, pois, o costume que nos persuade disso” (fr.252).

Desse modo, as provas não constituem a única demonstração que persuade o homem à convicção, o costume também persuade o homem não exigindo provas para que ele tenha certeza de seus atos.

E porque o costume também persuade o homem, não carecendo de provas para tanto, é necessário inclinar o autômato, uma vez que não basta o espírito crer nas suas certezas, quando o

autômato se inclina a crer ao contrário. Tanto espírito como autômato devem ser conduzidos a crerem. O primeiro pelas razões e o segundo pelo costume.

Revisitando nossa análise, temos a caracterização de algumas dimensões do conhecimento em Pascal que nos permite um direcionamento para o nosso objetivo. A análise da relação do homem com a Natureza caracterizou a finitude humana como marca central dessa relação. Os limites da capacidade racional impedem ao homem o acesso a verdades ontológicas, isso equivale também a dizer que não há em Pascal a possibilidade do acesso racional a essência do homem.

A razão em Pascal não é produtora de subjetividade, o caniço pensante que se desenha na relação com infinito caracteriza um ser convocado a tomar consciência de sua falta substancial e limites. As demais dimensões do conhecimento nos indicaram outros caminhos para a compreensão da verdade do ser do homem em Pascal, buscaremos analisar como elas atuam no homem na sua relação consigo e no mundo.

III -PARADOXOS DA CONDIÇÃO HUMANA

Conforme vimos, em Pascal não há a possibilidade de alcançar uma compreensão essencial do homem que se caracterize pela negação das percepções sensíveis e a afirmação do sujeito a partir da evidência do pensamento, como na filosofia de Descartes. Primeiramente, porque a razão em seu pensamento não é o cerne da subjetividade. E ainda, o próprio status das percepções sensíveis exclui a possibilidade de negação das mesmas. Não há no pensamento de Pascal uma crítica direta das percepções sensíveis, ao contrário, o filósofo afirma a evidência dos dados fornecidos pelos sentidos, "... as percepções dos sentidos são sempre verdadeiras" (fr. 9). Quando no fragmento 83 Pascal considera as percepções como "potências enganadoras", também inclui a razão nessa categoria, a partir do momento em que ela busca ultrapassar os seus limites. Tanto as percepções como a razão devem permanecer nos limites de sua finitude, e somente se tornam enganadoras quando tentam operar fora do âmbito a que pertencem: ao atuarem dentro dos seus limites podem constituir-se como princípios de verdade.

No entanto, ainda que percepções e razão possam constituir-se enquanto princípios de verdade a partir da mediação do “coração” estão em permanente conflito, enganando-se mutuamente. As percepções conduzem a razão ao erro quando lhe fornecem impressões falsas, e a razão, por sua vez, às vezes interpreta os dados sensíveis de modo equivocado. O conflito que surge entre razão e percepções decorre dos próprios limites do intelecto finito que, ao invés de proceder de acordo com as regras que norteiam a produção das certezas sensíveis tenta pela imaginação e pela vontade, extrapolar ilegitimamente esses limites.

Nós já indicamos que imaginação e vontade são dimensões do conhecimento que se estabelecem nos limites do conhecimento racional. Retomemos no fragmento 82 das Pensées como Pascal caracteriza a imaginação:

“– *Imaginação* – É essa parte enganadora no homem, essa senhora de erro e falsidade, tanto mais velhaca quanto não o é sempre; pois seria regra infalível da verdade, se o fosse infalível da mentira. Mas, sendo o mais das vezes falsa, não dá nenhuma marca de sua qualidade, emprestando o mesmo carácter ao verdadeiro e ao falso” . (fr.82)

A imaginação é considerada uma parte enganadora no homem, porque atua de modo negativo nos limites da razão, conduzindo-a ao erro, na medida em que é capaz de seduzi-la a pronunciar-se sobre objetos que estão além do seu alcance, seja por tentar compreender a essência dos objetos da natureza, seja por tentar compreender a essência divina:

“A imaginação amplia os pequenos objetos até encher-nos a alma com eles, em uma avaliação fantasista; e numa insolência temerária diminui os grandes e os reduz a sua medida, como ao falar de Deus” (fr.84)

É a faculdade responsável por fundar no homem a aparência de felicidade, riqueza, as crenças e, por fim, o homem no seu sentido mundano e todos os disfarces culturais que o distanciam de pensar em si próprio, ou seja, que o desviam de pensar sobre a sua condição miserável. Enquanto a razão faz ver no homem a sua miséria, a falta constitutiva de seu ser, a imaginação molda uma realidade por cima dessa mesma falta e fora do âmbito dessa faculdade tal realidade se apresenta sobre o signo da inconsistência.

A imaginação estabelece no homem tanto uma segunda natureza como um mundo próprio marcados pelo signo da aparência. Mas, o homem prefere representar a si mesmo e para o

outro esse disfarce, autorizando que a imaginação sobreponha-se à razão, na medida em que o mundo que ela lhe oferece proporciona mais prazer. Essa “senhora do erro e do engano” “satisfaz mais seus hóspedes que a razão”, uma vez que “dispõe de tudo, faz a beleza, a justiça e a felicidade, que é tudo no mundo” (82).

A imaginação alicia o homem com promessas de prazeres que seu estado de miséria revelado pela razão não pode cumprir, enquanto essa faculdade pode oferecer satisfação para o homem, a razão só pode lhe proporcionar desespero. Como sugere Pascal:

“(…) Não pode tornar sábios os loucos; mas os torna felizes, ao contrário da razão, que só pode tornar seus amigos miseráveis; uma cobrindo-os de glória, a outra de vergonha”. (fr. 82)

Tanto no plano epistemológico, como no moral e no psicológico reina a imaginação, visto que esta faculdade está aliada à busca do prazer, à satisfação da concupiscência. Sob o ponto de vista da psicologia existencial é mais aprazível orientar-se pela imaginação, uma vez que ela possibilita a criação de um modo de felicidade e satisfação que a razão não poderia oferecer.

A vontade, como dissemos, instala-se, como a imaginação, no reconhecimento dos limites da razão, sua função cognitiva consiste mesmo em reconhecer esses limites. Pascal apresenta

essa faculdade no fragmento 99 como um dos principais órgãos da crença, uma vez que o valor de verdade ou falsidade das coisas é dependente do ângulo pelo qual são vistas. E como a vontade é fator de decisão do ângulo de visão, muitas vezes “desvia o espírito da consideração das qualidades que não quer ver”. Desse modo, embora seja ela que revele a condição insuficiente do homem em relação ao infinito, também conduz a razão ao erro ao fazê-la extrapolar os limites que lhe são próprios.

A vontade pode desviar a razão do caminho dedutivo-demonstrativo que ela percorre em relação à produção dos saberes geométricos, ao persuadi-la a estabelecer como verdadeiros juízos que têm apenas a aparência de legitimidade, ou seja, considerar como válidos os juízos produzidos geometricamente sobre objetos não geométricos ou pertencentes à ordem da Caridade.

A vontade é, desse modo, um instrumento de persuasão. Persuade a razão da evidência dos princípios possíveis do conhecimento geométrico, assim como a persuade da certeza das verdades divinas. Desde que a vontade se restrinja a operar no interior dos limites da razão para persuadi-la unicamente das evidências naturais, pode exprimir a sua positividade, a saber, que é o instrumento que graças à persuasão que permite, produz as certezas racionalmente demonstráveis. Considerada a

impossibilidade de a razão alcançar um conhecimento acerca da essência dos objetos da natureza, a miséria da razão é também resultado desses limites: a imaginação e a vontade, quando extrapolam os limites da razão, marcam a sua miséria e, em conseqüência, marcam a miséria da condição humana.

É essa situação de desproporção perante o universo e conseqüente insuficiência que marcam a miséria da condição humana em Pascal. No entanto, é também a consciência da própria miséria que faz a grandeza do homem. De acordo com o filósofo, é necessário saber-se miserável para ser grande. A imaginação e a vontade quando extrapolam os limites da razão, reafirmam a miséria da condição humana.

A mais dramática conseqüência dos limites da razão e da decorrente impossibilidade de definir essências é caracterizada pela constatação de que não só os objetos exteriores ao sujeito, mas a própria essência do eu escapa à compreensão racional. Sendo a essência do eu racionalmente inapreensível, como qualquer outra, restam apenas as qualidades exteriores observáveis pelas percepções ou aquelas interiores que são observáveis quanto a seus efeitos: “Como se faz bem em distinguir os homens pelo exterior, e não pelas qualidades interiores!” (fr.319). Todavia, mesmo que a essência do eu seja racionalmente incompreensível o

homem deve buscar conhecer-se para ordenar sua conduta, como diz o filósofo “é preciso conhecer-se a si mesmo; se isso não servisse para encontrar a verdade, serviria ao menos para regular a vida, e não há nada mais justo” (fr.66)

Quando a imaginação e a vontade atuam sem considerar os limites da capacidade racional, essas faculdades impedem que o homem possa tomar conhecimento da sua condição. A impossibilidade de compreensão racional de sua essência convoca o homem a tomar consciência desse estado para melhor ordenar a sua vida. O homem só pode ser grande quando conhece sua miséria.

Mas, na medida em que a imaginação encobre com artifícios o estado de miserabilidade do homem e a vontade o persuade de não buscar conhecer-se, a miséria humana é reafirmada e a dimensão de sentido dessa condição não é aberta.

A partir da análise da imaginação no pensamento de Pascal, podemos caracterizar essa faculdade como produtora de enganos, na medida em que ela forja no homem um ser imaginário que é o traço constituinte do seu ser psicológico no mundo. A opção que o homem faz pela imaginação leva em consideração a necessidade de fuga de vivenciar a miséria que atesta a sua condição verdadeira.

O homem opta por distanciar-se da verdade de sua condição, na medida em que o que orienta o seu ser no mundo é a dinâmica do prazer.

Desse modo, o domínio da imaginação sobre o homem aponta para a inconsistência da psique, visto que a recusa de considerar racionalmente a verdade de sua condição, a opção pelo ser imaginário, faz notar no homem o rompimento entre a busca do conhecimento e a aspiração à felicidade. Não tem valia o conhecimento racional da verdade para um homem em busca da felicidade.

Todavia, ao optar pelas construções da imaginação, o homem escolhe também uma forma de felicidade marcada pelo signo da inconstância, uma vez que a imaginação, no seu modo atuante trabalha deformando a imagem das coisas, com isso, o homem é direcionado a cultuar somente falsidades:

“A imaginação amplia os pequenos objetos até encher-nos a alma com eles, em uma avaliação fantasista; e numa insolência temerária diminui os grandes e os reduz à sua medida, como ao falar de Deus” (fr.84)

Ao atuar desse modo a imaginação é capaz de ampliar as qualidades que o homem julga possuir, e, assim, ele pode forjar para si uma certa imagem de grandeza, para preencher um espaço

interno que se caracteriza como miséria e falta. Imaginando-se grande o homem se desvencilha de constatar as misérias presentes na sua condição atual.

É também pela capacidade de ampliar qualidades que Pascal responsabiliza a faculdade da imaginação por ter conduzido muitos filósofos a falarem sobre Deus como algo que fosse passível de uma demonstração racional. Pois, na medida em que eles puderam ampliar a imagem de grandeza de si mesmo a partir dessa faculdade, eles puderam também diminuir a grandeza divina e mensurá-la por eles mesmos. Portanto, o homem que se dispõe a sondar Deus, só pode fazê-lo a partir da imagem de grandeza que forja para si mesmo.

A imagem de grandeza com a qual a imaginação veste o homem não pode constituir o seu ser verdadeiro, uma vez que tais artifícios mascaram a falta constitutiva de ser. Ao optar pelas construções imaginárias movido pela dinâmica do prazer o homem, cai num tipo de satisfação marcado pela inconstância. Como nos diz Pascal:

“A eloquência contínua aborrece. Os príncipes e os reis brincam às vezes. Não estão sempre em seus tronos; ai se entediam: é preciso abandonar a grandeza para a sentirmos. A

continuidade aborrece em tudo: o frio é agradável para nos aquecermos” (fr.355)

O fragmento em questão ao considerar que o homem é incapaz de continuidades prolongadas, visto que estas o entediam e impedem que ele reconheça a qualidade do estado em que se encontra, sugere a ausência de integração entre a qualidade específica do prazer vivenciado e o seu reconhecimento psicológico.

A imaginação enquanto instância produtora de subjetividade não nos aproxima da verdade do ser do homem, uma vez que, sendo acionada através da dinâmica do prazer, que por sua vez é marcada pela inconstância atesta a incapacidade humana de continuidades prolongadas. Tal incapacidade seria extremamente problemática, na medida em que a própria idéia de identidade mínima do sujeito supõe uma certa permanência na continuidade.

A análise da capacidade racional do homem em Pascal fez notar a insuficiência humana perante um universo que o ultrapassa. É o reconhecimento dessa insuficiência (da sua miséria) que faz o homem grande: “A grandeza do homem é grande na medida em que ele se conhece miserável”.(fr. 397). Já a imaginação pode ser caracterizada como a faculdade da contingência e da insuficiência como miséria. Realiza o homem como um ser que não possui seu

princípio de ser em si mesmo e estende esta contingência a todo o universo empírico. E é na medida em que esse construto imaginário se forja a partir da negação do reconhecimento da miséria humana que a imaginação é a faculdade da insuficiência como miséria.

A consideração do ser imaginário que realiza o homem na esfera psicológica e social não nos fornece a verdade da condição humana em Pascal, visto que nesse âmbito ele surge como “disfarce” para si mesmo e para o outro. No entanto, algumas questões significativas se colocam a partir da análise dessa faculdade: a opção do homem pelo ser imaginário vai de encontro com a recusa de aceitar uma condição de miséria que esse mesmo ser encobre. Mas Pascal mesmo nos diz que o homem só pode ser grande quando reconhece a sua miséria, e tal fato parece sugerir que a verdade do ser (a sua grandeza) deve passar pela consideração da miséria.

A primeira questão que se coloca é a seguinte: por que o homem se esforça em fugir da sua própria condição, se as construções da imaginação, marcadas pela inconstância, o tornam escravo do desejo? Visto que é a imaginação a faculdade fundadora do homem e da sociedade enquanto realidade empírica observável, buscaremos respostas a esta questão a partir da

análise do modo pelo qual a imaginação atua no campo psicológico e social na filosofia de Pascal.

IV-CONSTITUIÇÃO DO EU: O EU NO MUNDO

Vimos, até o momento, que a construção do sujeito tanto na psicologia como na ordem social realiza-se através das cordas da imaginação. O homem sobrepõe ao seu ser verdadeiro – que resulta em descontentamento – um outro imaginário, como se faz notar no fragmento 147:

“ _ Não nos contentamos com a vida que temos em nós e no nosso próprio ser: queremos viver na idéia dos outros uma vida imaginária, e, para isso, esforçamo-nos por fingir. Trabalhamos incessantemente para embelezar e conservar nosso ser imaginário e negligenciamos o verdadeiro”

É a escolha pelo ser imaginário que constitui o indivíduo empírico, visto que o homem está descontente com a sua condição verdadeira, por isso a opção pelo gratuito e artificial.

No fragmento 323, para o qual ainda voltaremos, ao procurar a verdade do eu, Pascal irá caracterizar um espaço psicológico marcado pela exterioridade do ser, uma vez que o objeto da psicologia pascaliana é definido no mundo a partir de qualidades artificiais. A dimensão verdadeira do eu se opõe ao ser imaginário e

não se comunica com o real empírico. Desse modo, temos que a verdade ontológica do objeto da psicologia é expulsa do mundo.

Vincent Carraud⁵, ao estudar o conceito de eu em Pascal, analisou a insuficiência humana enquanto realidade psicológica, uma vez que somente as redes da imaginação fornecem ao homem uma certa solidez. O objeto da psicologia aponta para a ausência de essencialidade do homem enquanto realidade psicológica e social, uma vez que, nessas esferas, o homem, para fugir da angústia, faz a opção de mascarar a sua falta de “ser” esforçando-se por “parecer”. Mas, novamente, perguntamos: por que essa opção por fugir da própria verdade do seu ser?

A necessidade que o homem possui de desvencilhar-se de sua condição pode ser esclarecida em Pascal, na medida em que o objeto da psicologia relaciona-se com a busca do amor: “A natureza do amor-próprio e desse eu humano é não amar senão a si e não considerar senão a si” (100). No desenvolvimento do fragmento em questão o filósofo atesta que esse “eu” está cheio de misérias, mas quer ser, no entanto, objeto de amor e estima dos outros; para isso, precisa cobrir com construções imaginárias suas imperfeições e vícios, “pois concebe um ódio mortal contra essa verdade que o repreende e o convence de seus defeitos” (fr.100)

⁵ CARRAUD, V. *Pascal et la Philosophie*, Paris: PUF, 1992.

Ao negar-se a reconhecer as suas imperfeições, o homem soma às mesmas uma ilusão voluntária que resulta da sua aversão à verdade. A aversão à verdade é inseparável no homem do amor-próprio, pois é preciso encobrir sua verdade de misérias para se forjar no olhar do outro com uma aparente grandeza que o torne um objeto passível de ser amado pelos outros. Essa ilusão voluntária em que vive o homem é caracterizada por Pascal nos fragmentos que versam sobre a temática do *divertissement*².

Nas suas meditações acerca do homem, Pascal também considerou que este deve sempre ver a si mesmo enquanto ser diferenciado porque ele pensa, logo sua dignidade particular reside nessa qualidade diferencial de ser capaz de pensar. No fragmento 146 o filósofo afirma: “O homem é visivelmente feito para pensar; é toda sua dignidade e todo o seu mérito; e todo o seu dever consiste em pensar corretamente”. Mais adiante, o filósofo opõe aquilo que deveria ser o pensamento às atividades do *divertissement*: “ora em que pensa o mundo? Apenas em dançar,... em jogar argolinhas, etc. em tornar-se rei, sem pensar o que é ser rei, e o que é ser homem”.

² *Divertissement*, no século XVII tinha um forte caráter militar: desviar de inimigos, manobras estratégicas. Divertir-se significava desviar-se de obstáculos indesejáveis. Em Pascal o termo é utilizado para descrever a fuga do homem em pensar na sua própria condição, divertir-se é alienar-se.

A partir da temática do *divertissement*, Pascal caracteriza o modo pelo qual imaginação atua no âmbito psicológico e social do homem. A descrição do plano existencial do homem em diversos fragmentos das *Pensées* expressa a condição de um ser que vive a constante fuga de pensar em si mesmo. É para desviar-se da angústia resultante da consideração da sua insuficiência ontológica que o homem no *divertissement* se aliena de si próprio.

Um homem sem diversão é um ser envolto em infelicidade, pois nesse estado ele é lançado a contemplar o seu vazio essencial. No fragmento 164 Pascal esclarece essa necessidade de divertir-se: “Mas tirai-lhes a diversão, vós os vereis secar de tédio. Passam a sentir então o seu nada sem o conhecer, porque é ter muita infelicidade estar numa tristeza insuportável, logo que se fica reduzido a contemplar a si mesmo sem disso se divertir”. (fr.164)

O *divertissement* expressa a maneira pela qual um ser desejante busca a felicidade. É a descrição de um modo de operar do homem que por si só dissolve o homem interior na sua inconsistência psicológica. O homem que se diverte se ocupa com uma atividade sem fim, ou em outras palavras, o fim que ele visa é ilusório. Em qualquer atividade os homens se iludem, na caça: “Não sabem que é só a caçada e não a presa que eles buscam”. Desse modo, o homem continua indefinidamente buscando a felicidade,

mas essa busca dissolve a própria idéia de felicidade e ameaça qualquer construção duradoura da identidade.

O homem, marcado pela escravidão do desejo e a fuga constante de admitir a miséria de sua condição surge no *divertissement* como um ser que possui uma profunda necessidade de estima:

“Grandeza do homem: temos uma idéia tão grande da alma do homem que não podemos tolerar que sejamos desprezados e não estimados por uma alma, e toda a felicidade do homem consiste nessa estima” (fr.400)

Esse homem que deseja a estima dos outros e coloca toda sua felicidade nesse fator não pode, no entanto, alcançar a realização do seu desejo. Tal impossibilidade resulta da consideração de que o desejo humano dissolve todas as relações: o homem que forja para si uma imagem de grandeza é incapaz de um amor direcionado para o reconhecimento legítimo do outro. Pelo contrário, ele necessita do outro para reforçar essa imagem que ele constrói de si mesmo. A necessidade que o homem tem de legitimar a construção de si mesmo através do reconhecimento do outro é caracterizada por Pascal como a guerra constante entre os “eus”. Tal situação impossibilita a realização da felicidade humana, uma vez que todos querem ser estimados. Portanto, por mais que o

homem preencha com disfarces aquilo que nele é falta constitutiva, a própria gratuidade da estima, ou melhor, a não realização desta mesma, uma vez que cada “eu” vive numa incessante luta de ser confirmado pelo olhar do outro, coloca em evidência a sua condição de miséria.

Assim a necessidade que o homem possui de se ocupar indefinidamente com as atividades do *divertissement*, pode ser explicada na medida em que se compreende a sua condição: a de um ser marcado por um desejo infinito de estabelecer-se como uma identidade digna de estima. Mas, no confronto com o outro, só pode dar-se conta do fracasso do seu projeto de felicidade e angustiar-se com a sua falta interna. Desse modo, o homem caracteriza-se pela marca de um paradoxo insuperável: embora a verdade de sua condição aponte para uma insuficiência essencial, para um estado de miséria presente, enquanto ser desejante o homem aspira à felicidade que resultaria no campo existencial, na constituição de uma identidade digna da estima do outro. Mas, a construção dessa identidade não se encontra ao alcance do homem, pois no seu vazio essencial ele não encontrará materiais que possibilitem tal construção. Desse modo, a imagem que o homem pode construir de si a partir dos artifícios imaginários para obter solidez necessita

do reconhecimento do outro. Quando não ocorre este reconhecimento o homem é lançado na sua condição de miséria.

A cadeia do *divertissement* será constantemente interrompida pela facilidade com que se dissolvem as construções humanas; os castelos de areia da identidade se dissolverão sempre nas bases do vazio e da falta humana. A imaginação que atua no *divertissement* não livra o homem de sentir os paradoxos de sua condição. Seguir os mecanismos do *divertissement* ou interrompê-los conduz o homem a dois estados indesejáveis: no primeiro ele sente a sua incapacidade para a felicidade, na medida em que o seu desejo de se constituir enquanto identidade não se realiza, pois freqüentemente não passa pela confirmação do olhar alheio e nisso se dissolve. No segundo, ele é lançado ao tédio, termo que em Pascal refere-se à angústia que provém do sentimento do vazio original da natureza humana e que foi encoberto pelas vestes do hábito.

Em Pascal o homem só pode se constituir enquanto identidade no mundo da seguinte forma:

“ Não nos contentamos com a vida que temos em nós e no nosso próprio ser: queremos viver na idéia dos outros uma vida imaginária, e, para isso, esforçamo-nos por fingir. Trabalhamos incessantemente para embelezar e

conservar nosso ser imaginário, e negligenciamos o verdadeiro. E se temos tranqüilidade, ou generosidade, ou fidelidade, apressamo-nos em fazê-lo saber, a fim de ligar essas virtudes a esse nosso outro ser; e de bom grado as destacaríamos de nós para juntá-las a ele; e seríamos prazerosamente poltrões para adquirir a reputação de corajosos. Grande marca do vazio de nosso próprio ser, não estar satisfeito com um sem o outro, e renunciar muitas vezes a um pelo outro! Pois quem não morresse para conservar sua honra seria infame!” (147)

Podemos notar nesse fragmento a descrição de uma identidade que só pode se construir via imaginação. O sujeito está entregue às construções imaginárias e toma esse espaço psicológico como campo constitutivo de seu ser. Temos, desse modo, a gratuidade representando a insuficiência humana de se constituir enquanto identidade. Todavia, o homem ainda prefere esses espaços da gratuidade nos quais constrói a si mesmo, que ao menos têm a frágil consistência dada pelos valores imaginários – que fazem a base dos sociais – do que perceber a sua verdadeira realidade que o angustia, na medida em que aponta para a sua falta de substancialidade.

Comentando a miséria do homem que se constitui com qualidades inessenciais, no fragmento 323 Pascal, ao perguntar se “aquele que ama alguém por causa de sua beleza, ama-o?”, desenvolve a idéia de uma psicologia condenada à exterioridade do ser.

No fragmento em questão é dissolvida a idéia de que a relação de amor possa ser pautada na base do eu: o amor possível seria nesse caso a relação entre a união de qualidades emprestadas e a necessidade da admiração pelo outro dessas mesmas qualidades. Está presente no sujeito uma desproporção entre uma suposta substância necessária (o eu verdadeiro, que somente surge como ausência preenchida pela imaginação) e as qualidades artificiais que servem como suporte do amor buscado pelo homem. São somente qualidades artificiais que podem definir o homem no mundo, se ser amado é uma necessidade de sua existência empírica, tal existência é conseqüência de um processo que quando analisado resulta na dissolução da verdade ontológica desse objeto.

Ao buscar a verdade do ser do homem em Pascal nos deparamos com a seguinte situação: temos que o ser verdadeiro se opõe ao ser imaginário, não se comunica com a realidade empírica, porque ele não pode ser apreendido pelas qualidades,

pelos valores. Não há, desse modo, verdade ontológica do objeto da psicologia. Nela o homem só pode ser descrito a partir das nuances do costume e da gratuidade, o que para Pascal não equivale à nossa verdadeira natureza. Em suma, temos que a verdade do eu não pode estar presente na realidade empírico-psicológica do homem, pois há uma desproporção entre esta e a verdade ontológica do ser. Com isso, temos que o “ser verdadeiro” é sinônimo de insuficiência como realidade psicológica; nesse âmbito o homem só pode obter uma eficácia pragmática como objeto inserido no campo das leis e regras sociais que se fazem nas teias da imaginação e do hábito.

No entanto, se o homem somente se torna real a partir das teias da imaginação, a base abissal em que se assentam tais construções (a falta, o vazio constitutivo do ser do homem) faz notar a inconsistência de uma realidade subjetiva artificial, imaginária, e, portanto, sempre inacabada. Uma realidade incapaz de transcender a dinâmica de um desejo infinito e sempre irrealizado.

O homem que optou pelo ser imaginário vive o império do amor-próprio e como diz Pascal:

“A natureza do amor-próprio e desse eu humano é não amar senão a si e não considerar senão a si. (...)”

(fr.100)

“... pois tudo tende para si mesmo. Isso é contra toda ordem: é preciso tender para o geral; e a tendência para si é o começo de toda desordem, na política, na economia, no corpo particular do homem. A vontade está pois depravada”. (fr.100)

A idéia de “tendência a si mesmo” surge em Pascal como índice da insuficiência presente no homem de transcender a dinâmica do anseio de ser desejado. Tal dinâmica caracteriza um sujeito que se constrói na estrita dependência dos laços da imaginação. O conceito de eu enquanto identidade constitutiva não pode ser apreendido nem externamente (socialmente), nem internamente (psicologicamente), nesses âmbitos ele só pode se sustentar a partir de artifícios.

Retomando, temos que a razão é insuficiente para explicar a verdade da condição humana: a partir dela somente podemos constatar a insuficiência ontológica do homem. A imaginação enquanto produtora de subjetividade só nos permite vislumbrar uma condição que opta por preencher esse vazio essencial com uma série de artifícios que constituem a base do ser psicológico e social do homem.

A partir da análise das nuances psicológica e social do homem, pudemos identificar uma oposição entre *divertissement* e

angústia. É para se desviar da angústia que provém da “infelicidade natural de nossa condição fraca e mortal, e tão miserável (...)” (fr.139) que o homem se diverte. Portanto, como diz Pascal, o erro do homem não está em procurar atividades que o distanciem de ver suas misérias, mas sim em acreditar que toda a sua agitação e movimento visa o repouso, pois “...os homens que sentem naturalmente a sua condição não evitam nada quanto o repouso; nada há que não façam para buscar a agitação” (fr.139). Nesse ponto Pascal censura tanto aqueles que condenaram o homem por ser incapaz de ficar em repouso, como esse mesmo homem que se ilude pensando que o seu movimento visa um fim específico que o proporcionaria a felicidade. Em ambas as situações há um desconhecimento da verdadeira natureza humana.

A natureza insaciável da cupidez humana (fr.139) desmente a ilusão voluntária que caracteriza as atividades humanas. Em Pascal, o homem no seu estado atual está totalmente absorvido pelo jugo do desejo, a toda realização de um desejo se sobrepõe um outro. A mecânica do *divertissement* não assegura ao homem um estado de felicidade. De acordo com Pascal, se divertir-se é a única coisa que consola o homem de suas misérias é no entanto a marca de sua maior miséria (fr.171) Envolto nas atividades do

divertissement o homem é impedido de pensar em si próprio e assim se perde insensivelmente.

Pascal convoca o homem do *divertissement* a resistir a si mesmo, a conhecer a vaidade dos prazeres que norteiam seu ser empírico e a realidade dos males que o cercam (a morte, as doenças, a sua insuficiência). Convida o homem a se opor ao *divertissement* e mergulhar na angústia que o permite compreender a sua condição de misérias.

Dois instintos atuam no homem na mecânica do *divertissement*: um instinto que o faz buscar as agitações exteriores e que é fruto de suas misérias presentes. E um outro instinto secreto que restou da grandeza de sua primeira natureza e que o faz pressentir que a felicidade só está no repouso. Como vimos, no estudo das dimensões do conhecimento em Pascal, o instinto é marca de duas naturezas no homem: “Instinto e razão, marcas de duas naturezas” (fr. 344). Pascal aponta que há no homem a marca de dois instintos que o faz um todo confuso e dilacerado por paradoxos: procura o repouso pela agitação e se o encontra não suporta o tédio que esse estado proporciona.

A partir da multiplicação dos paradoxos da condição humana, do desenho de toda miséria em que vive o homem, Pascal considera que a problemática de nossa condição deve ser buscada

a partir do reconhecimento que nosso “coração” – a vontade – está doente. A dimensão de nosso ser verdadeiro deve ser buscada no encontro da teologia com a psicologia. Dito de outro modo, é somente opondo concupiscência e graça que nos aproximamos da definição essencial de nossa natureza. Mas, antes de analisar a oposição entre concupiscência e graça, pretendemos estender a nossa análise do ser psicológico do homem visando compreender a duplicidade de sua natureza que Pascal caracteriza no paradoxo de grandeza e miséria.

V - GRANDEZA E MISÉRIA DO HOMEM

Como vimos, as *Pensées* apresentam um desenho trágico da condição humana. O homem vive uma situação paradoxal marcada, sobretudo, por traços de grandeza e miséria, a começar pela miséria: “O homem não passa, portanto de disfarce, mentira e hipocrisia, tanto em face de si próprio como em relação aos outros” (fr. 100). No entanto, o homem se recusa a enxergar a verdade da sua condição e vive num movimento incessante de dissimulá-la, forjando para si com o impulso da vaidade uma máscara que esconda a sua miséria inconfessável. Miséria que marca o homem com o selo da discórdia, interna e externa. No plano interno, ela se reflete, por exemplo, na luta entre a razão e as paixões.

O sujeito pascaliano vive o conflito da “Guerra intestina do homem entre a razão e as paixões. Se só tivesse a razão sem as paixões... Se só tivesse as paixões sem razão...Mas, tendo ambas, não pode ficar sem guerra, não podendo estar em paz com uma, senão entrando em guerra com a outra; assim está sempre dividido e contrário a si mesmo”(fr.412)

Esse homem marcado pela discórdia vive o império do amor-próprio. Esse amor exagerado por si mesmo faz, no plano externo, do ódio a regra central das relações na vida social, “todos os homens se odeiam naturalmente entre si” (fr. 451) . Para Pascal, toda a moral da ordem social foi engendrada a partir da concupiscência e, de modo algum esse verniz pode apagar os traços de miséria presente na condição humana, apenas os deixam velados aos olhos vaidosos do homem que deseja parecer grande para si mesmo.

E, de fato, há grandeza no homem, mas não essa, desejada. A verdadeira grandeza do homem só pode ser percebida a partir do conhecimento da sua miséria.

“A grandeza do homem é grande na medida em que ele se conhece miserável”, afirma o filósofo. “Uma árvore não sabe que é miserável. É, pois, ser miserável conhecer-se miserável; mas é ser grande saber que se é miserável” (fr. 397)

É através do conhecimento que o homem pode vir a ter de si mesmo que ele vai ao encontro de sua grandeza, e não a partir do conceito que ele faz de si. Por vaidade, o homem forja para si uma falsa grandeza e é por isso que Pascal o toma por arrogante nas

suas *Pensées*, como também o considera desprezível quando ele se limita a se resignar à miséria que descobre na sua condição.

Quando Pascal aponta as misérias da condição humana e acusa o amor-próprio como o responsável por essa situação, o filósofo está conduzindo sua análise do homem à teologia. A explicação para o estado de miséria de nossa condição repousa na idéia cristã da Queda. Deus puniu o pecado original convertendo o homem em deus de seu amor próprio.

No paraíso o homem vivia num estado de harmonia consigo, na medida em que vivia no seu plano essencial, pois na participação com a essência divina, ele se realizava também substancialmente. Com a Queda há uma ruptura do homem consigo mesmo, na medida em que ele deixa de se relacionar com Deus. O homem decaído vive uma situação de miséria existencial, o seu ser habita o vazio deixado pelo abandono de Deus. Com o amor-próprio, esse amor exagerado por si mesmo, o homem se lança a preencher esse vazio com todos os artifícios possíveis. Dado o enfoque histórico-teológico que Pascal empreende na consideração do homem, podemos então apresentar com uma maior precisão como se delineia a problemática do ser do homem no seu pensamento.

Em um de seus fragmentos Pascal nos diz do eu:

“Numa palavra, o *eu* tem duas qualidades: é injusto em si, fazendo-se centro de tudo; é incômodo aos outros, querendo sujeitá-los: pois cada eu é o inimigo e desejaria ser o tirano de todos os outros” (fr. 455)

O eu pascaliano apresenta-se, desse modo, como sujeito e objeto do seu próprio amor, um amor que pretende tyrannizar e destruir os desejos equivalentes dos outros eus. Esse eu desenhado por Pascal é, sobretudo, a expressão do homem separado de Deus e que se toma por deus. Um eu que se forja para si mesmo no espaço do seu vazio, da sua miséria existencial e busca confirmar sua dissimulação a partir do olhar de um outro eu. Por tudo isso, Pascal considera que esse eu não merece amar a si próprio.

Porém, ainda que o homem se esforce por preencher esse vazio que lhe é inerente, “o eu não poderá impedir que esse objeto que ama esteja cheio de defeitos e misérias”. Pascal diz desse eu:.

“... quer ser grande e acha-se pequeno; quer ser feliz e acha-se miserável; quer ser perfeito e acha-se cheio de imperfeições; quer ser o objeto do amor e da estima dos homens, e vê que seus defeitos só merecem deles aversão e desprezo. Esse embaraço em que se acha produz nele a mais injusta e criminosa paixão que se possa imaginar; pois

concebe um ódio mortal contra essa verdade que o repreende e o convence de seus defeitos” (fr. 100)

Esse eu, fruto do amor-próprio, conduz o homem à fuga de si mesmo e a só buscar-se fora de si. Marcado pelo vazio essencial, dilacerado por uma série de contradições, o homem se ocupa em mascarar-se indefinidamente. Vimos, a partir da análise do ser do homem no mundo como Pascal deixa evidente essa necessidade que o eu tem de se mascarar, forjando eus imaginários entre ele e ele mesmo, entre ele e os outros eus. Dessa consideração podemos notar que na verdade o eu se odeia profundamente, pois é no mascaramento de si que ele se sente tranqüilo.

No entanto, “a grandeza do homem é tão visível, que se tira mesmo de sua miséria”, e mais adiante o filósofo aponta:

“Porque, ao que é natureza nos animais nós chamamos miséria no homem; por onde reconhecemos que, como a natureza é hoje semelhante à dos animais, ele caiu de uma natureza melhor, que lhe era própria outrora”(fr. 409).

A natureza corrompida do homem, aponta ela mesma para a sua grandeza: mesmo em sua condição miserável o homem mantém sua dignidade e esta se afirma no distanciamento do eu em relação a si mesmo. O homem em seu estado atual é escravo da concupiscência, o amor próprio investe um amor equivocado na

falta mesma de ser, é preciso que nesse estado o homem odeie a si mesmo, para só assim poder se amar verdadeiramente. “Mas, como não podemos amar o que está fora de nós, cumpre-nos amar um ser que esteja em nós, e que não seja nós, e isso é certo para todos” (fr. 485). No *divertissement*, o eu mascara o seu vazio com atos ilusórios, nesse estado ele se aniquila completamente, uma vez que nega a sua capacidade de participação essencial com Deus. Somente odiando a si mesmo e amando a Deus é que o eu assegura a possibilidade de restituição da sua essência divina. Portanto, “é preciso amar só a Deus e só odiar a si mesmo” (fr. 476), desvencilhando-se do amor próprio, o eu pode se direcionar a Deus e a ele se unir. “O homem ultrapassa infinitamente o homem”, nos diz o filósofo; entendemos então que enquanto natureza isolada o eu não pode resgatar a sua dimensão essencial, somente no desprendimento de si mesmo é que ele se ultrapassa e se auto-supera.

É a partir do eixo da Queda e Redenção que Pascal assinala a destruição total do conceito de eu³. O eu pascaliano encontra-se escondido de si mesmo, porque Deus é um Deus Escondido. Somente na revelação divina o homem pode ver a si mesmo,

³ Scarlett Marton, em seu artigo “Pascal: a busca do ponto fixo e a Prática da anatomia Moral”, visa mostrar o paradoxo da condição humana em Pascal e a necessidade da busca de um ponto fixo, bem como, aplicando o “renversement du pour au contre” ao conceito de eu, afirma a importância em Pascal da prática da anatomia moral. Tal abordagem foi de grande relevância em nossa análise do conceito de eu.

porque vê Deus. A individualidade do eu só pode se afirmar na Graça. Pascal ressalta que sem esse mistério o homem é um “monstro incompreensível” (fr.420). O eu que se afirma para si mesmo e para os outros enquanto superficialidade através dos construtos da imaginação, na relação com Cristo se aniquila e assim se restitui. No fragmento 323 Pascal indagava acerca do eu: “Que é o eu? Um homem que se põe à janela para ver os passantes, se eu estiver passando, posso dizer que se pôs à janela para ver-me? Não, pois não pensa em mim em particular” Posicionado o eu no lugar do passante, Pascal enfatiza que a única coisa possível de ver na procura do eu, são as qualidades perecíveis.

“Quem gosta de uma pessoa por causa de sua beleza sem matar a pessoa, gostará dela? Não pois a varíola, que tirará a beleza sem matar a pessoa, fará que não goste mais; e quando se gosta de mim por meu juízo, ou por minha memória gosta-se de mim? Não; pois posso perder essas qualidades sem me perder”.

A partir desse ponto do fragmento 323 podíamos notar que o eu que Pascal nos apresenta só pode ser notado através das qualidades pelas quais ele se percebe e os outros o percebem. Tais qualidades mutáveis são o que fazem as particularidades psíquicas

do indivíduo. A busca do eu substância é inglória: “Onde está, pois, esse eu, se não se encontra nem no corpo nem na alma? E como amar o corpo ou a alma, senão por essas qualidades, que não são o que faz o eu, de vez que são perecíveis?” (fr 323)

Pascal contrapõe e se distancia da concepção do eu advinda do cartesianismo⁴: ao eu do cogito, que se realiza enquanto substância pensante desprovida de tudo aquilo que remete a uma consciência natural, (visto que esta essência primeiramente se afirma enquanto possibilidade do conhecimento), o filósofo contrapõe o sujeito na sua dimensão puramente humana. Cabe ressaltar que Pascal, ao questionar o sujeito cartesiano, não desqualifica a racionalidade humana. Em vários fragmentos das suas *Pensées*, o filósofo não deixa de afirmar a importância do pensamento:

“O homem é visivelmente feito para pensar (...) e toda a sua dignidade e todo o seu mérito; e todo o seu dever

⁴ Em sua análise desse fragmento Vincent Carraud indica que há uma similitude entre o fragmento 323 e a Meditação II de Descartes: ao perguntar: “o que é o eu?”, Pascal critica o “eu-substância” de Descartes. O “eu penso” cartesiano ao se colocar à janela para ver os passantes, só os vê como homens verdadeiros, só se certifica da verdade daquilo que seus olhos vêem, depois de julgar pelo espírito. Assim, esse eu não pensa nos passantes como uma particularidade, uma vez que os homens que passam só são verdadeiros depois da inspeção do espírito, eles são apenas uma abstração. De acordo com Carraud, Pascal indaga se aquele que se pôs à janela vê a substância de um eu que passa. Esse eu que passa não é uma abstração, é um eu constituído pelo amor e que, por isso, quer “ser amado e admirado por todos”. Pascal contrapõe ao eu abstrato, ao “eu penso” o eu que se ama e requer ser amado para ser.

Portanto, para atacar o “eu penso” cartesiano, Pascal, segundo Vincent Carraud, nesse fragmento, parte do seguinte raciocínio: se o eu é a “alma da pessoa”, nada do que define o eu pode atingi-lo: nem a substância que é a “res cogitans”, nem a razão, o espírito ou o entendimento, (e as qualidades que são a memória e o julgamento); nem o corpo (seu lugar ou sua beleza), então nem a substância que é a “res extensa”. Tudo isso que o eu permite pensar dele mesmo é insuficiente à interrogação sobre o eu. Para isso ver Vincent Carraud, *Pascal et la Philosophie*, IV, p. 322-327.

consiste em pensar corretamente. Ora, a ordem do pensamento é de começar por si, e pelo seu autor e sua finalidade” (fr146).

No entanto, o filósofo também aponta que a ordem do pensamento não deve se deter no eu, ela deve “começar por si, e pelo seu autor e sua finalidade”. O homem perante o universo deve constatar a sua insuficiência perante o Infinito que ele não pode abarcar.

O indivíduo é uma ilusão de unidade, algo que se forja para si mesmo indefinidamente, que vivencia o puro movimento e a necessidade de movimento. “Tudo é um, tudo é diverso. Quantas naturezas na do homem!” (fr. 116). Sendo assim, temos a própria idéia de natureza colocada em questão, o fragmento sugere que a própria idéia de identidade do eu não existe.

O eu pascaliano, dizíamos, necessita da estima alheia para que se concretize.

“É falso que sejamos dignos de que outros nos amem: é injusto que o queiramos”, aponta Pascal. “Se nascêssemos razoáveis, indiferentes e conhecendo-nos a nós e aos outros, não daríamos essa inclinação à nossa vontade. Nascermos, no entanto, com ela;

nascemos, portanto, injustos, pois tudo tende para si mesmo”(fr.477).

Em Pascal, o indivíduo só pode tomar consciência de si mesmo, só garante alguma certeza da sua identidade a partir da relação com a consciência que tem dos outros “eus” em relação a si mesmo. Pois, na medida em que ele não possui um eu constitutivo e necessita então forjar um para si, ele se faz nesse movimento um eu que só se afirma a partir do outro.

“Não nos contentamos com a vida que temos em nós e no nosso próprio ser, queremos viver na idéia dos outros uma vida imaginária, e, para isso, esforçamo-nos por fingir. Trabalhamos incessantemente para embelezar e conservar o nosso ser imaginário e negligenciamos o verdadeiro”(fr. 147).

Por fim esse eu que se apresenta na dimensão puramente humana só se realiza enquanto imagem que constrói de si mesmo e que pretende impor aos demais, e, estes, por sua vez, os outros “eus”, também pretendem cada qual impor a imagem que possuem deles próprios. Tais imagens são forjadas, na medida em que para construí-las é necessário que o eu disfarce, esconda suas qualidades.

Esse eu que Pascal nos apresenta como uma mentira, caracterizado como uma realidade miserável, é o resultado da separação entre o homem e Deus. A partir dessa separação o homem foi condenado também a se separar de si mesmo incessantemente, buscando-se sempre em qualquer outra parte, onde de fato não se encontra. Esse eu somente pode ser salvo desse estado de miséria na relação com Deus, porque é também nela que ele se aniquila.

“Quem não odeia em si o seu amor-próprio, e esse instinto que o leva a fazer-se Deus, é bem cego”, aponta Pascal. “Quem não vê que nada é tão oposto à justiça e a verdade? Porque é falso que mereçamos isso; e é injusto e impossível chegar a isso, uma vez que todos pedem a mesma coisa. É, pois, em uma manifesta injustiça que nascemos, da qual não podemos desfazer-nos e da qual devemos desfazer-nos”(fr, 492).

Pascal, ao reduzir a diversidade do eu segue em direção a um resgate da unidade, que não se encontra na unidade do eu, mas que só pode ser re-encontrado na ordem da caridade.

Temos assim que ao construir o modo como se apresenta o conceito de eu na sua dimensão existencial, Pascal pretende destruir o que ele representa. O conceito de eu surge como algo

relacional: na relação consigo mesmo e com os outros que engendra o eu, esse só pode representar a miséria da condição humana, a falta constitutiva. Na relação com Cristo este conceito se dissolve.

O homem perante a Natureza é frágil, insuficiente para abarcar tudo que lhe escapa, que o ultrapassa, na vida social ele vive a superficialidade de ser uma máscara, “disfarce, mentira e hipocrisia”, e no abandono de si mesmo ele vive a angústia existencial que provém da sua falta constitutiva. Pascal convoca o homem a se considerar perante o infinito: o infinitamente pequeno e o infinitamente grande, com o intuito de que nesse movimento ele perceba a sua insignificância. Mas o homem dominado pelo amor-próprio não quer achar-se pequeno quando almeja ser grande e por isso se coloca como o centro do mundo. Perante os outros o eu é tirano e quer ser o centro; na relação consigo mesmo reconhece a dignidade do pensamento, mas está por demais aprisionado na cela dos seus desejos e vive, desse modo, uma situação angustiante.

Considerado esse quadro de miséria que caracteriza a relação do homem consigo mesmo, com os outros e com o mundo, notamos a necessidade de encontrar uma “plataforma firme e segura” que resolva as contradições, os paradoxos da condição humana. Todavia, nas palavras de Pascal essa plataforma é

sempre frágil e com o menor vento rui, não há ponto fixo que solucione as misérias humanas.

“Os que vivem no desregramento dizem aos que vivem na ordem que são estes que se afastam da natureza, e julgam segui-la: como os que estão no barco julgam que os que estão na margem fogem (...). A linguagem é semelhante em toda parte. É preciso ter um ponto fixo para julgar. O porto julga os que estão no barco; mas onde conseguir um porto na moral? “ (fr. 383).

Ao desenhar as misérias da condição humana, Pascal aponta para a necessidade de encontrar o sentido dessa mesma condição. O destino humano, o lugar em que ela encontre um pouso para seu movimento absurdo e incessante. Todavia, encontrar a verdade, o repouso da nossa condição é tarefa árdua, uma vez que o homem se encontra, por sua própria condição, numa situação paradoxal, “um ponto intermediário entre tudo e nada”(fr. 70). Sendo apenas um ponto entre extremos infinitos, o homem não pode de modo algum suprimir os contrários, como nos diz o filósofo no fragmento 72:

“Ardeamos no desejo de encontrar uma plataforma firme e uma base última e permanente para sobre ela edificar uma

torre que se erga até o infinito; porém os alicerces ruem e a terra se abre até o abismo”

Na filosofia pascaliana há uma crítica contundente à filosofia cartesiana. De acordo com Pascal, a metafísica, ao pretender estabelecer o vínculo entre o homem e o mundo através da prova racional da existência de Deus está fadada ao fracasso.

“Não procuremos, pois, segurança e firmeza. Nossa razão é sempre iludida pela inconstância das aparências e nada pode fixar o finito entre dois infinitos que o cercam e dele se afastam”(fr 72).

O eu pascaliano é expressão do ser paradoxal que reúne em si grandeza e miséria. Reflete a consciência trágica que viveu a separação entre o finito e o infinito e que não pode vislumbrar uma reconciliação desse estado a partir da razão. Esse homem paradoxal está fadado a um emaranhado de dificuldades quando pretende encontrar um ponto de equilíbrio para sua condição. No fragmento 383 Pascal coloca: “É preciso ter um ponto fixo para julgar. O porto julga os que estão no barco; mas onde conseguir um porto na moral? “(fr. 383). No anterior o filósofo aponta:

“Quando tudo se resolve igualmente, nada se resolve na aparência, como acontece num barco. Quando todos tendem para o desregramento, ninguém

parece tender. Quem pára torna observável o arrebatamento dos outros, como um ponto fixo” (382).

De tais fragmentos se depreende a dificuldade de encontrar um porto que julgue a conduta humana. O próprio homem é um referencial que está em movimento num universo descentrado, desse modo, qualquer ponto tomado como centro equivale a qualquer outro. Diante de um universo descentrado, entre o infinitamente pequeno e o infinitamente grande qualquer ponto pode se constituir como centro. O universo “é uma esfera infinita, cujo centro está em toda parte e a circunferência não se acha em nenhuma” (fr.72) e nessa condição de desespero o homem só pode se acomodar em falsos centros. Grandeza e miséria marcam nossa condição. O homem é grande, na medida em que admite a sua miséria, quando reconhece que a partir da razão não pode encontrar um ponto de equilíbrio, a verdade da sua condição. O ponto de equilíbrio que o homem busca é orientado pelo desejo, comum a todos, de busca da felicidade:

“(...). E, no entanto, depois de tão grande número de anos, nunca ninguém, sem a fé, chegou a esse ponto a que todos visam continuamente” (fr. 425). Ao buscar a felicidade em si mesmo ou fora de si, o homem se agita do interior ao exterior e é sempre fadado ao fracasso.

A felicidade humana, o repouso da condição paradoxal do homem, só pode ser designado por Aquele que conhece os limites da circunferência, em quem as extremidades se tocam e reúnem: somente Deus pode ser essa verdade, ele que é “o movimento infinito, o ponto que tudo enche, o movimento de repouso” (fr. 232). Desse modo, temos em Pascal uma explicação da verdade do ser do homem que se dá em termos teológicos. A religião cristã é o norte que explica o sentido da condição humana, o ponto de equilíbrio que explica a condição paradoxal do homem.

“(…) a religião deve de tal maneira ser o objeto e o centro para onde todas as coisas tendem, que quem conhecer os seus princípios poderá explicar a razão de toda a natureza do homem, em particular,, e de toda a marcha do mundo em geral”(fr. 556).

Temos então, que o homem somente pode encontrar a verdade, o sentido da sua condição num plano sobrenatural. No plano natural:

“a vida humana nada mais é 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” (fr. 100)

Para compreender melhor a dimensão do sentido da verdade do eu em Pascal, faz-se necessária uma apresentação do modo que o filósofo concebe o conceito de natureza humana, uma vez que ele nos afirma que na sua existência atual o homem vive uma natureza corrompida. E é no confronto entre concupiscência e graça, ou de outro modo, entre natureza corrompida e primeira natureza, que se abre em Pascal a fenda para a compreensão da verdade do ser do homem em Pascal.

Como vimos, o homem pascaliano vive uma condição paradoxal marcada por traços de grandeza e miséria. Nesse capítulo, procuramos enfatizar principalmente os traços de miséria presentes na condição humana: sob o império do amor-próprio o homem vive uma situação existencial de fuga constante de si mesmo através das construções da imaginação e das ocupações do *divertissement*. Os traços de miséria por si sós não podem explicar a verdade do homem, pois esta se encontra não no conceito que o homem concupiscente do *divertissement* faz de si mesmo, mas no conhecimento que o homem que assume a própria

miséria (aquele que aspira à “graça”) pode vir a ter de si. Desse modo, temos que miséria e grandeza são opostos comunicáveis, somente sendo consciente de seu estado de miséria o homem pode vislumbrar a grandeza que o abarca e também o ultrapassa.

VI- A GRAÇA

Segundo Pascal, os filósofos que pretenderam conhecer a essência do ser, atribuindo ou não a ela uma substância divina, só puderam obter insucesso nesse empreendimento, porque tomaram por origem apenas as construções da razão. Pascal toma Montaigne e Epicteto como significativos representantes de *seitas*⁵ que só puderam compreender o homem unilateralmente e, portanto, fracassaram nos seus objetivos. Epicteto, ao considerar o homem como um ser capaz de realizar a vontade divina escondeu os traços de miséria presente na condição humana. Já Montaigne percebeu que o homem não tinha forças suficientes para atingir a divindade; todavia, viu nesse fator motivo suficiente para o homem se refugiar na ignorância total, perdendo de vista as marcas de grandeza, resquícios de sua primeira natureza.

Tanto Epicteto como Montaigne colocaram o homem no vazio. O estóico, ao afirmar que o homem por si só chega ao alcance de Deus e por isso alcança a compreensão de sua verdadeira

⁵ Philippe Sellier em sua obra “Pascal et Saint Augustin” pp.190-191, afirma que “os epicuristas colocam o soberano bem nos prazeres dos sentidos, e os estóicos na admiração da alma por ela mesma”. Montaigne e Epicteto são, para Pascal, dois eminentes representantes dessas duas filosofias, que se opõem totalmente uma a outra (conforme o “Colóquio com o Sr. De Saci”). Em moral Montaigne é um epicurista, aos olhos de Pascal.

natureza, posicionou este mesmo homem no “pico do rochedo”, metáfora pascaliana do *orgulho*. Por sua vez, o ceticismo de Montaigne iguala o homem aos animais, visto que, ao aceitar com naturalidade as misérias presentes na condição humana, esse filósofo se acomodou na *preguiça*. Orgulho e preguiça caracterizam em Pascal a fonte de todas as faltas do homem:

“Uns considerando a natureza como incorrupta, outros, como irreparável, não conseguiram evitar nem o orgulho nem a preguiça, que são as fontes de todos os vícios (...)” (fr.435)

O homem estóico, na visão pascaliana, acaba por se manter na grandeza que atribui a si mesmo, perdendo de vista as suas fraquezas. Ao dar-se conta dessas fraquezas, como constatou Montaigne, “o homem cai de um orgulho desmedido a um abatimento insuportável... de uma presunção desmedida o homem cai a um horrível abatimento do coração” (fr. 417).

Pascal compreende a preguiça como uma face ressentida do orgulho, pois “os que desprezam mais os homens, e que os igualam aos animais, ainda querem ser por isso admirados e acreditados, e se contradizem a si mesmos por seu próprio sentimento” (fr. 404). Considerada a preguiça a outra face do orgulho, temos então que, na visão de Pascal, o homem ainda que negue a sua excelência, é ainda nessa negação movido pelo mesmo desejo de excelência. O

homem quer se vangloriar em qualquer situação e é esse desejo de glória que conduz o homem a se exaltar ou se rebaixar como pretenderam estas duas “seitas” filosóficas em questão. A busca de glória corresponde ao desejo de ser reconhecido pelos outros e uma vez que tal desejo está presente em todos os corações, deve estar também em toda filosofia. O desejo de ser reconhecido iguala-se a um culto que o homem presta a si mesmo, e é neste culto que Pascal vê o orgulho elevado ao extremo.

É através da razão que o homem procura ser reconhecido na razão alheia, ou seja, busca a glória, uma vez que a razão é o que possibilita ao homem vangloriar-se, ela se faz um ídolo a quem o homem serve voluntariamente, e, na medida em que a própria razão é um ídolo, temos que também é ela que impede que o homem reconheça a sua verdadeira condição. Montaigne e Epicteto julgaram terem descoberto, através da razão, a verdadeira condição do homem, e é por conta da orientação que eles escolheram para tal objetivo que Pascal considera as “duas razões contrárias”, a saber, estoicismo e ceticismo, como seitas. Tais seitas acabam por se excluírem mutuamente, na medida, em que uma exalta a razão, a outra a rebaixa; uma afirma que há um Deus e que o homem pode alcançá-lo; a outra, que a existência da divindade é incerta à razão e que o homem não é capaz de se elevar até ela. O orgulho

conduz Epicteto a ressaltar somente a grandeza humana fazendo do homem um anjo, visto que confere a este o poder de se igualar a Deus. Já Montaigne pretende sua glória na descoberta da miséria humana, uma vez que vê a natureza do homem como debilitada e iguala este aos animais. As concepções acerca da condição humana, presentes no estoicismo e no ceticismo, caracterizam o homem, juntas, na figura do anjo e do animal, como resultado da junção entre grandeza e miséria num mesmo sujeito. Tal junção traçaria o homem como “um monstro estranho e um desvario bem visível” (fr.405). Todavia, uma vez que tanto Epicteto como Montaigne pretenderam explicar a grandeza ou a miséria da natureza humana, é correto que o homem traga em si marcas desses dois opostos.

O problema dessas escolas filosóficas é que, de um lado, o estoicismo, ao exaltar somente as grandezas humanas, elevou o homem acima da sua própria humanidade. Por outro lado, Montaigne ao ressaltar somente as misérias do homem, igualou este aos animais. Desse modo, ambos os filósofos em questão colocaram o homem num não-lugar, uma vez que este não pode permanecer tranqüilo em nenhum destes posicionamentos: num deles o homem acaba por velar as suas misérias, já no outro almeja ser reconhecido pelo fato mesmo de exaltá-las.

Como vimos, o conhecimento racional não pode dar conta da verdade da natureza humana, porque a razão alcança apenas parte do conhecimento da condição humana e é por isso que a toma por única, ainda que sob aspectos diferentes. Ainda que a razão detecte as contradições presentes na natureza do homem, no entanto, é incapaz de harmonizá-las no plano abstrato em que a considera. Para uma compreensão plena da noção de natureza humana, faz-se necessário harmonizar os contrários (grandeza e miséria). A natureza que a razão toma por única deve ser desdobrada em duas, e para tanto, se faz necessário ir além da razão, reconhecendo que há verdades que estão além do que o conhecimento racional pode demonstrar. “A última tentativa da razão é reconhecer que há uma infinidade de coisas que a ultrapassam” (fr. 267). É a partir das verdades reveladas – que ultrapassam os limites da razão – que o homem pode ampliar o conhecimento sobre sua própria natureza. Com elas o homem pode discernir em si uma natureza sadia (antes da Queda) de uma natureza corrupta (pós- Queda).

Desse modo, temos que a grandeza que Epicteto assinalou como marca da natureza humana era natural ao homem no estado anterior à Queda (no homem unido a Deus). A miséria que

Montaigne aponta como natural no homem, só o é no estado posterior à Queda, no homem separado de Deus.

No plano racional é insustentável pensar os traços de grandeza e miséria como marcas de uma mesma natureza humana. Todavia, a fé, ao ensinar que esses traços provêm de dois momentos distintos da natureza humana, permite ao homem pensar “que paradoxo é em si mesmo”, ao mesmo tempo fraco e forte, grande e pequeno, nem anjo e nem animal.

Somente a verdade do evangelho é capaz de conciliar estes opostos: a figura de Cristo ao reunir em si o humano e o divino corresponde ao núcleo de certezas no qual as contrariedades humanas se harmonizam. Somente Nele o homem pode encontrar a verdade de sua natureza: “fora de Jesus Cristo não sabemos o que é nossa vida, nem nossa morte, nem Deus, nem nós mesmos” (fr.548).

Somente a partir da mediação de Cristo o homem miserável – infinitamente separado de Deus – pode obter uma comunicação com o sobrenatural, ou seja, com a sua própria verdade. Portanto, é na relação com Cristo que o homem pode conhecer a Deus e a si mesmo, somente a partir disso, o paradoxo da condição humana torna-se pensável. “É não somente impossível, mas também inútil, conhecer Deus sem Jesus Cristo”(fr. 549).

Com o conhecimento racional podemos somente conhecer abstratamente a existência de Deus, mas somos incapazes de provar a sua divindade, do mesmo modo que com os recursos racionais chegamos à grandeza e, ou, à miséria da natureza humana sem conhecer a verdadeira natureza humana.

Em Pascal, grandeza e miséria, são traços constitutivos da natureza humana. Esta no seu estado atual se identifica com o hábito, uma vez que o homem após a Queda se encontra destituído de sua essência que na primeira natureza representava a sua relação com Deus. A razão, incapaz de provar Deus, só pode exaltar ou rebaixar o homem. Já o coração, ao poder provar a divindade de Cristo, sente também a grandeza e a miséria humana.

Os filósofos que através da razão almejavam explicar a condição humana, ao exaltarem a grandeza ou a miséria dessa condição sem conhecer Deus, não conseguiram provar a essência do Ser universal. Portanto, amaram o que julgaram possuir como seu ser mais precioso, a saber, o próprio eu. No fragmento 277 Pascal atesta que “o coração ama o ser universal naturalmente”, todavia, uma vez que o homem se encontra infinitamente separado de Deus, acaba por aplicar a si mesmo sua capacidade de amar a Deus. Temos então que o eu em Pascal transforma o amor destinado a Deus em amor-próprio, tomando a si mesmo como

Deus. O eu somente se constrói verdadeiramente a partir da relação entre a alma capaz de um amor universal e Deus. E visto que o eu não conhece Deus a quem se iguala, também não conhece a si mesmo. Logo, é por instinto de se conservar que o eu se faz Deus. “Será devido à razão que vos amais a vós próprios?” (fr. 277).

Temos então que a partir do amor-próprio que o eu se constrói, ao mesmo passo também se perde de vista, uma vez que deposita em si mesmo um amor infinito, igualando-se a Deus, o qual a razão não pode medir. Portanto, para que o eu se conheça verdadeiramente é preciso conduzi-lo à descoberta do seu lugar de origem e isso só é possível atacando este amor-próprio que engendra o eu e que o leva a se fazer Deus. A partir do dilaceramento do eu é que o homem pode verdadeiramente se conhecer.

“O homem não passa (...) de disfarce, mentira e hipocrisia, tanto em face de si próprio como em relação aos outros” (fr.100).

Retomando essa consideração de Pascal, percebemos que ela tende a revelar que, separado de Deus, o homem passa a enganar a si mesmo e aos outros. O homem só pode imaginar-se grande por se desconhecer completamente, sabe que está cheio de misérias, mas na recusa de aceitá-las e compreendê-las recorre

a dissimulações. É para evitar a verdade de sua condição que o homem dissimula, tanto em face de si mesmo como em relação aos outros; desse modo, temos que é a partir de uma ilusão voluntária que o eu se forja fazendo-se grande. E esta ilusão voluntária tem raízes profundas no coração do ser humano.

O amor-próprio que engendra o eu faz do homem um ser dominado pela desordem: ‘guerra intestina do homem entre a razão e as paixões’ (fr.412). O eu não somente vive um conflito interior entre sua razão e as paixões, mas também estende essa guerra para o exterior, na medida em que necessita dominar os outros “eus” para satisfazer os seus próprios interesses, como apontamos no capítulo anterior. Tal conflito que vive o homem se deve à perda da unidade estabelecida por Deus entre Ele e a criatura; com a Queda o homem passou a ser dividido e contrário a si mesmo.

Este homem dividido é aquele que sente o vazio dos espaços infinitos que se abriram com o abandono de Deus, e pretende a todo custo preencher este vazio amando tudo aquilo que julga útil para si. Todavia, o amor infinito que antes era depositado em Deus, ao se transformar em amor-próprio, um amor que visa apenas o interesse do homem, pelo fato de ser infinito, não se satisfaz na criatura finita. O amor-próprio, por ser desmedido, lança o homem

indefinidamente do interior ao exterior, sem que este possa encontrar um ponto de equilíbrio.

Sendo o amor-próprio responsável pelas contradições presentes no homem, tudo que ele faz é visando a si mesmo: ao se considerar grande, tal grandeza é forjada apenas para a satisfação do amor próprio e de modo algum pode ser considerada como inerente ao homem, uma vez que “a grandeza do homem é grande na medida em que ele se conhece miserável” (fr. 397).

O amor-próprio, ao ser caracterizado por Pascal como um amor que ama a si mesmo e que tudo quer dominar por esse amor se contrapõe à caridade (Ordem da Caridade) que corresponde ao amor que ama Deus. Desse modo, o eu é fruto da relação de amor, mas de um amor exagerado de si mesmo. O eu que se dá nessa relação de amor, se faz deus do seu amor-próprio. A partir da oposição entre amor-próprio e caridade Pascal constata que o homem é completamente dominado pelo seu amor-próprio. O homem é incapaz de dominar as suas paixões, uma vez que fazem parte de sua natureza decaída, portanto, a verdade da condição humana só pode surgir a partir do dilaceramento desse respectivo conceito de eu.

Considerada a noção de amor-próprio e sendo este amor desmedido, temos que o eu se faz a partir de uma relação em que

ele é tanto sujeito como objeto do seu amor: um amor que tem em si mesmo o seu centro, mas que pretende destruir este mesmo desejo nos outros eus, pois necessita dominá-los:

“(...) o eu tem duas qualidades: é injusto em si, fazendo-se centro de tudo; é incomodo aos outros, querendo sujeitá-los: pois cada eu é inimigo e desejaria ser tirano de todos os outros...” (fr. 455).

O homem separado de Deus e que se toma por Deus apresenta seu eu como uma unidade que para se conservar enquanto tal necessita ser reconhecida pelos outros eus como o centro de tudo. No entanto, uma vez que este amor aplicado a si mesmo tem como meta preencher o vazio que permeia o coração humano após o abandono de Deus temos que esse eu “não poderá impedir que esse objeto que ama esteja cheio de defeitos e misérias”(fr. 100). O homem só pode construir-se grande velando todas as suas misérias, fraquezas e imperfeições; portanto, este eu que é fruto do amor-próprio só pode se fazer na medida em que lança o homem para fora de si mesmo, fazendo com que este busque no exterior “eus imaginários” para só assim se auto-afirmar como centro.

Enquanto ama a si mesmo o eu não pode se dar conta da dimensão real de sua condição; no entanto, na medida em que

considera a si mesmo pode se ver inteiramente: reconhece-se como miserável, fraco e imperfeito Mas é também para fugir dessa constatação que o eu se esforça por fingir, criando os “eus imaginários” e impondo-os aos outros.

Como já apontamos, o eu somente pode ser reconhecido pelos outros eus na medida em que forja uma imagem das qualidades que julga possuir e tenta impô-las aos outros, e, uma vez que é só nessa reunião de qualidades de empréstimo que o eu se conhece e se reconhece, temos que ele mesmo é uma ilusão.

Há uma contradição insuportável entre o que o eu anseia parecer e aquilo que ele é de fato, e, é por isso que na medida em que o eu se considera verdadeiramente o amor-próprio passa a ser inibido.

Pascal aponta que é necessário amar o eu verdadeiramente, amá-lo como falta uma vez que ele se ama de modo equivocado: “a grandeza do homem é tão visível, que se tira mesmo de sua miséria” (fr. 409). É a partir do reconhecimento da própria miséria e não no mascaramento desta, que o eu se abre para um amor verdadeiro.

O vazio presente no eu não é devido à distância deste em relação a si mesmo. O vazio existente no eu foi deixado por Deus ao abandonar o homem. Portanto, ao tentar preencher este vazio é

que o eu se auto-destrói, pois visa esconder este vazio com as ilusões do *divertissement*. Portanto, o eu não deve ser buscado em algum lugar da exterioridade, deve antes ser buscado no próprio coração humano: o eu deve ser amado como esta falta mesma que constitui a condição de um ser extraviado por natureza. O lugar do eu deve ser buscado na sua alteridade com o próprio Deus; é negando o que ele forja para si que pode se abrir para Deus.

É a partir do dogma da Queda e da Redenção que Pascal empreende a destruição do conceito de eu: o homem não pode reconhecer a si mesmo no seu estado atual porque Deus é um “Deus Escondido”, e é por isso que somente a verdade da Revelação é que pode conduzir o homem a ver a si mesmo tal como é, ou seja, ver Deus. Através da graça divina que toca o “coração” o homem pode resgatar a sua unidade; no entanto, não é o eu que é salvo nessa relação, mas o eu de Jesus Cristo.

O eu pascaliano não existe em si mesmo, visto que é formado e conservado a partir do amor-próprio: que se expressa a partir do vazio que Deus deixou. Ao se forjar nesse vazio, o eu só pode se constituir na medida em que empresta para si qualidades que não possui, só podendo, desse modo, se revelar nas qualidades pelas quais ele se percebe e os outros o percebem.

No fragmento 323, significativo para a compreensão do conceito de eu, Pascal apresenta duas decisivas questões, a saber, “que é o eu?” e “onde está esse eu?”. No desenvolvimento do fragmento em questão, Pascal posiciona o eu na janela para ver os passantes. Contudo este eu que se põe à janela, não pode ver o eu que passa, temos então que o eu enquanto um objeto do olhar não se deixa visualizar, visto que o eu que se põe à janela, não pensa particularmente no eu que passa. Logo, temos que o eu só considera a si mesmo, não tem consciência dos outros eus. Com isso, temos que a medida em que há ausência de consciência do outro, há também a abertura que possibilita o eu lançar mão de dissimulações, o eu não pode ser apreendido pelo olhar porque se esconde.

O eu dissimula, porque ao se colocar como objeto do olhar quer ser visto como objeto do amor: “quem gosta de uma pessoa por causa da beleza; do juízo, ou da memória (...) gostará dela? Não (...) ... estas poderão se perder com o tempo, sem que a alma se perca.”. As qualidades do corpo e da alma que o eu não esconde, não é o eu que as possui realmente, visto que elas podem desaparecer sem que o eu desapareça. Tudo aquilo que no eu pode ser visto como objeto de amor são apenas qualidades e não o

eu, temos então que a relação do eu com os outros só se dá no nível das qualidades.

Mas, entendido que o eu só se deixa perceber por suas qualidades e que não são estas que fazem o eu, Pascal indaga: “onde está esse eu que não se encontra nem no corpo nem na alma?”. O lugar verdadeiro do eu encontra-se na humildade: lugar do eu substância divina, do eu que se aniquila em Jesus Cristo.

Pascal diz adiante: “Com efeito, amaríamos a substância da alma de uma pessoa abstratamente, e alguns qualidades que nela existissem? Isso não é possível, e seria injusto”. Tal injustiça se deve ao amor-próprio, uma vez que este amor infinito empreende amar qualidades perecíveis. Portanto, amando com um amor infinito qualidades que são acidentes, o eu é injusto consigo mesmo. O eu é injusto consigo mesmo e com os outros, uma vez que preencheu o vazio deixado por Deus se tomando como homem/deus e nisso se perdeu da sua verdadeira essência, e ainda, arranca dos outros eus o mesmo direito que julga possuir de fazer-se Deus. Ao se querer Deus o eu desvia o olhar das suas próprias misérias. Esse eu dissimulador só poderá se desfazer dessas injustiças a partir da negação do amor-próprio, que é o que o engendra. Ao se desfazer desse amor o homem se abre para Deus e resgata o sentido da sua condição.

Retomando, temos que o eu que se forja a partir do espaço vazio deixado com o abandono de Deus caracteriza a miséria que vive o homem atual. Miséria esta que é consequência da Queda do primeiro homem. A natureza humana foi corrompida com a Queda, na medida em que a partir dela o homem se separou de si mesmo, uma vez que se distanciou de Deus. Portanto, a chave para a compreensão da miséria atual da condição humana não será encontrada no próprio homem, mas através de Cristo, espelho onde o homem pode se desdobrar e se vê, todavia, só pode se ver como mistério e enigma.

Cristo reúne em si a dualidade da natureza humana e se apresenta como o mediador entre o finito e o Infinito. O sofrimento de Jesus Cristo, sua solidão e abandono por parte de Deus e dos homens (fr 553) é o que possibilita ao homem enxergar sua própria realidade, ao mesmo tempo em que conserva o mistério dessa realidade, uma vez que o sofrimento de Cristo não é menos *incompreensível* que o do homem. A união de Deus ao homem na figura de Cristo constitui o núcleo da teoria da graça. Ao expor sua interpretação da teoria da graça, Pascal segue uma orientação agostiniana. A verdade sobre a graça é exposta em seu pensamento a partir da contraposição de duas doutrinas sobre esta temática, a saber, a de Molina e a de Calvino. De acordo com

Pascal, os erros de Molina e de Calvino são parciais e se destroem mutuamente.

Um dos aspectos essenciais do pensamento teológico de Pascal se refere à harmonia da criação. No seu estado de primeira grandeza o homem, enquanto criatura, podia participar da vida divina com o auxílio da graça, vivia, desse modo, a plenitude do seu próprio ser que se realizava a partir da ligação indissociável entre criatura e Criador. Todavia, esta plenitude precisava ser confirmada por Deus, a confirmação na vida eterna dependia da vontade divina, para tanto o homem deveria observar os preceitos divinos para ser confirmado na glória. Observar os preceitos divinos consistia em que o homem jamais deveria cortar seus vínculos de dependência com Deus, deveria dedicar um amor infinito ao seu Criador. Temos, desse modo, que no estado de criação havia uma relação de dependência da criatura em relação ao seu Criador. Nesse estado o homem era indiferente ao bem e ao mal, todavia sabia dos propósitos de Deus para sua vida, uma vez que obteve dele uma *graça suficiente e necessária* para permanecer no Bem: suficiente porque o homem não tinha até então nenhuma orientação para seguir o mal, portanto bastava ser direcionado para o bem; necessária, visto que o homem ao estar indiferente ao bem e ao

mal, se orientando somente pelo seu livre-arbítrio, poderia se perder dos desígnios divinos.

Mas, ainda que Deus tenha fornecido a sua criatura esta graça suficiente que a orientaria para o Bem, não impediu, no entanto, que ela optasse pelo mau uso da graça, visto que Deus deu ao homem a livre escolha de fazer bom ou mau uso da graça. O primeiro homem conhecia os preceitos divinos, possuía uma vontade sã e forte e a graça para realizar tais preceitos. Temos então que o espaço de liberdade do primeiro homem consistia em poder não pecar. Deus impôs ao homem observar os preceitos (a observância denota que Deus tinha uma vontade condicional de salvar o homem), para que este não se sentisse como senhor de sua beatitude. Observando os preceitos o homem se preservava do orgulho.

No entanto, Adão optou pelo abandono da graça divina, buscando em si mesmo a sua beatitude. Ao querer ser independente de Deus e se igualar a Ele, o primeiro homem buscou uma autonomia moral que atentava contra a soberania divina. As conseqüências desta afronta ao Criador foi o mergulho do homem na concupiscência, no amor exagerado de si mesmo. O primeiro homem, ao abandonar o Criador, inverteu a ordem do amor. O amor que no estado de inocência se relacionava com o amor-de-si, que

era o próprio amor a Deus, torna-se com a Queda, amor-próprio, um amor infinito que a criatura deposita a si mesma no espaço vazio deixado por Deus. Desse modo, o espaço em que reina o eu é também aquele espaço do orgulho e do engano.

Com a falta de Adão, o homem se afasta da sua primeira natureza, que consistia na união com o Criador, e passa a viver uma natureza corrompida. No seu estado de primeira grandeza o homem podia não pecar porque tinha a vontade dirigida para o Bem. Já na natureza corrompida, o homem se encontra no próprio reino do pecado, na medida em que a vontade está dirigida para si mesma, à satisfação do eu. Ao abandonar a graça que indicava o caminho do Bem, o homem se tornou juiz do bem e do mal, todavia, sua vontade que antes era orientada a um amor infinito pelo Criador, foi enfraquecida e passou a se orientar para tudo aquilo que maior deleitação proporcionasse.

Ao aplicar este amor infinito ao seu próprio eu e se deleitar com os objetos que maior prazer proporcionarem a este eu, a vontade vive insatisfeita, uma vez que seu potencial infinito não pode se realizar na finitude da criatura. “O homem ultrapassa infinitamente o homem” nos diz Pascal. Toda pretensão de compreensão do humano deve abarcar a consideração de que o

homem, na sua condição temporal, se encontra destituído do seu ser autêntico. Pascal explica a condição humana a partir do eixo histórico da Queda e da Redenção; disso se segue uma concepção de homem que caracteriza este, sobretudo, como um ser fendido pelo sobrenatural. O homem pascaliano ultrapassa infinitamente toda e qualquer concepção racionalista do homem.

Pascal, ao colocar o homem como um ser que somente alcança o seu plano ontológico na abertura para Deus interroga os sistemas filosóficos que visaram definir o homem no nível da natureza. No nível da natureza o homem é incapaz de alcançar o sentido pleno de sua condição e assim assentar-se na verdade e felicidade. Todos os sistemas filosóficos que pretenderam explicar o homem nesse nível caíram numa série de contradições. Toda filosofia que almejou explicar racionalmente o homem em termos de natureza não notou que, na busca de compreender o homem em sua dimensão plena, a razão só não basta. É se valendo da própria razão, daquilo que ela prova acerca do humano e do universo, que Pascal também leva o homem a compreender o paradoxo que ele é em si mesmo.

A busca do sentido do homem em termos de natureza é, certamente, fadada ao fracasso, porque na filosofia pascaliana o homem na sua dimensão temporal se caracteriza como um ser

extraviado infinitamente daquilo que constituía a sua verdadeira natureza. O que tomamos como natureza nessa dimensão é na verdade uma reunião de caracteres fragmentados moldados a partir do hábito e que só se constitui enquanto uma falsa unidade. O discurso racional não dá conta de explicar o sentido pleno do humano, na medida em que ele visa a conciliação de todos os paradoxos que se desenham no plano existencial do homem, quando se faz necessário na verdade a explicitação e explicação dos mesmos.

É a partir da noção de graça, que constitui o núcleo da doutrina cristã, que Pascal localiza o plano essencial do homem. Tal doutrina, ao unir ao homem as coisas divinas, assume uma forte aparência de contradição; disso se segue que todos aqueles que visaram compreender esta doutrina através da razão acabaram por eliminar os contrários, ora atribuindo tudo a Deus ou atribuindo tudo ao homem.

Nos seus *Escritos sobre a graça*, principalmente, Pascal irá colocar a compreensão desse “mistério insondável” como o único capaz de alcançar a plenitude de sentido da existência humana. Para tal empreendimento, o filósofo contrapõe a doutrina de Molina à de Calvino e é a partir do confronto dessas duas compreensões “unilaterais” acerca da graça que Pascal faz jorrar a sua

interpretação daquela que deve ser entendida como a verdadeira doutrina da graça fiel à Tradição. Contrapondo a verdade dos molinistas à dos calvinistas, entendidas no pensamento de Pascal como verdades parciais, surge a verdade de maneira unívoca, uma vez que “os erros (de ambos) se destroem mutuamente” (fr. 862).

Deus atua no homem através de sua graça e o homem só age corretamente com a graça divina. Somente conhecendo esta misteriosa união do humano e divino expressa a partir da graça na figura de Cristo é que se pode esclarecer o verdadeiro sentido de nossa condição, assim como também apenas considerando o homem em dois estados distintos é que se pode compreender sua miséria e a necessidade da graça divina em seu estado atual.

Assim como Pascal distingue no homem um estado antes e outro depois da Queda de Adão, também discerne duas graças: uma relativa ao homem antes da Queda e outra própria do seu estado atual, no qual ele necessita de uma graça que ao mesmo tempo o faça *querer, poder e agir*, visto que após a queda o homem teve sua liberdade enfraquecida e já não pode por si só se orientar para o Bem.

Antes da Queda, no estado de criação, o homem possuía plenamente seu ser, na medida em que estava em sintonia direta com o Ser pleno que era Deus. Por realizar plenamente seu ser o

homem se comunicava com Deus; desse modo, ele participava da divindade, era capaz de Deus, se constituía como um ser em que não havia separação entre interioridade e exterioridade. O homem vivia a plenitude do seu Ser. Para que fosse eterna essa plenitude que gozava o homem no estado de criação era necessário que Deus a confirmasse. Mas porque o homem foi criado com o livre-arbítrio essa confirmação dependia também da vontade humana. Deus pediu ao homem que observasse seus preceitos para ser confirmado eternamente na glória; observar tais preceitos significava que jamais o homem deveria se esquecer que a sua existência estava relacionada diretamente com a de Deus, ou seja, que ele não perdesse de vista que era a criatura e que dependia intrinsecamente do seu Criador.

Todavia, enquanto criatura dotada de livre-arbítrio, o homem possuía também a liberdade de abandonar ou não tal dependência; sua primeira liberdade consistia, desse modo, em poder não pecar, era a de permanecer eternamente em si, ou seja, na sua relação com o Ser pleno.

Temos então que o primeiro homem podia escolher a confirmação da plenitude do seu ser na eternidade, na medida em que permanecesse nos vínculos de dependência com seu Criador. Mas, para tanto, embora esse primeiro homem se encontrasse num

estado de inocência, necessitava da graça de Deus para realizar o Bem (o bem consistia em jamais deixar de observar os preceitos divinos, ou seja, amar sempre o seu Criador).

Tal necessidade se esclarece, na medida em que ao ser dotado de livre-arbítrio Adão podia optar por não praticar o bem, uma vez que seu livre-arbítrio era flexível tanto para o bem quanto para o mal, sendo o mal no estado de inocência não observar os preceitos divinos, ou seja, buscar ser independente de Deus. A graça é então necessária para que o homem pratique o bem. Deus não podia com justiça impor os preceitos a Adão sem lhe dar a graça necessária para os realizar. Somente porque o primeiro homem obteve uma graça *suficiente e necessária* para permanecer na plenitude do seu Ser a partir da manutenção dos laços com o Criador é que ele pode ter pecado. Pois, ao ser dotado de livre-arbítrio flexível tanto para o bem como para o mal ele poderia ter cortado os laços de dependência sem prejuízo para si, já que foi o próprio Deus que o orientou com tal potência e não prestou nenhum auxílio para que sua criatura não quebrasse esse vínculo.

Porém, Deus dota o primeiro homem também com uma graça suficiente e necessária para que ele permaneça no bem. *Suficiente*, porque no estado de inocência não havendo distinção entre exterioridade e interioridade, então nada exterior arrastava o

homem para o mal; e *necessária* porque o homem estando somente entregue ao seu livre-arbítrio não poderia realizar o bem. Temos então que no estado de criação o homem era ciente que Deus almejava confirmar sua plenitude na eternidade, era dotado de uma vontade que podia o conduzir para o bem, como também possuía uma determinada graça que tornava possível tal condução.

O homem tinha, portanto, a liberdade de fazer mau ou bom uso da graça, a primeira liberdade consistia, desse modo, no poder de não pecar. A queda de Adão expressa a escolha pelo mau uso da graça. Pascal designa sempre esse episódio como uma “rebelião orgulhosa”, uma vez que o abandono da graça divina implica que o primeiro homem buscou em suas próprias forças a superioridade que só a graça possuía, pois só ela poderia conduzir o homem à confirmação eterna da plenitude do seu ser. Ao abandonar a graça, Adão nega a sua condição de criatura, quis ser independente de Deus. Ser igual a Deus e independente dele é para Pascal o orgulho levado ao extremo. Foi por espontânea vontade que Adão se afastou de Deus, pois ao se apoiar exclusivamente em seu livre-arbítrio, abandonou a graça divina e por sua vez, foi também abandonado por Deus. Ao abandonar a graça, Adão cortou os vínculos de dependência com o Criador, almejou ser independente de Deus e se igualar a Ele. Desse modo,

o primeiro homem negou a sua condição de criatura e pretendeu decidir a partir das suas *fracas luzes* o discernimento entre o bem e o mal, ou seja, reivindicou a autonomia moral pela qual negou seu estado de criatura.

Ao tentar se fazer deus de si mesmo, rompendo os vínculos com o Criador, Adão despertou no homem a concupiscência, ou seja, o amor exagerado de si mesmo. Esta foi a primeira manifestação da desordem que o pecado introduz na harmonia da criação. No seu estado de inocência o homem era envolto por um amor-de-si que consistia na união com o amor divino. Por orgulho, Adão inverteu esta ordem e passou a amar infinitamente a si próprio. Movido pela sua própria vontade o homem abandonou a Deus e, com isso, abandonou também a si mesmo. Em decorrência desses fatores, o homem atual se encontra numa distancia infinita do seu Criador. Nesses espaços imensuráveis impera o reino do *eu*, no qual o homem pretende a todo custo ser o centro de si mesmo, fazendo do seu *eu*, um Deus para si.

Com a Queda, o amor de si voltado para Deus, se transformou em amor-próprio. Essa inversão do amor que se deu por conta do orgulho da criatura, resultou em que o homem, no seu estado atual, vive uma vida emaranhada em misérias. Se no estado de inocência o primeiro homem gozou do privilegio de poder não

pecar, a partir da Queda ele se lança no próprio reino do pecado. Ao abandonar a graça, o primeiro o homem teve sua vontade enfraquecida e não pode mais por si só se direcionar para o Bem, ou seja, para Deus. A vontade do homem decaído se voltou para si mesma e tudo que busca é satisfazer desmedidamente o seu amor maior que passou a ser o próprio *eu*.

Com isso, temos que a fonte de todos os pecados consistiu na inversão da ordem do amor instituída por Deus. Na transformação do *amor-de-si* voltado para o Criador, em *amor-próprio* voltado para o eu. Ao perverter a ordem do amor, o homem teve o seu livre-arbítrio enfraquecido e se tornou escravo do pecado, na medida em que passou a viver sob o jugo de uma vontade infinita que busca a todo custo a satisfação do próprio eu. No entanto, essa vontade jamais pode se deleitar plenamente na criatura finita, daí a fonte de todas as nossas misérias e angústias.

O homem decaído, escravo do pecado, perdeu também o privilégio de poder não morrer, visto que em sua primeira natureza ele era imortal e só precisava ser confirmado por Deus eternamente na glória. Temos então que o pecado introduziu a morte no homem e este passou a viver o temor desta, sua vontade o orienta a todo custo para os prazeres da concupiscência, desvencilhando-o, assim, de refletir acerca das misérias de sua condição atual.

Todavia, embora a falta do primeiro homem o tenha lançado a uma distancia infinita do seu Criador, ainda resta a ele algum instinto de felicidade e idéia da verdade, enquanto resquícios de sua primeira natureza. Pois, no seu estado atual, submerso num emaranhado de misérias, o homem não pode encontrar a felicidade e a verdade. O homem atual é um composto de grandeza e miséria que não pode ser resolvido numa síntese; no entanto, pode ser compreendido e assim fazer luz ao sentido verdadeiro de sua condição.

Todos os homens posteriores a Adão nascem sob o peso do pecado do primeiro homem, mas o Criador almeja escolher entre essa humanidade pecadora um certo número de homens. Tal escolha, fruto da misericórdia divina se dá por razões desconhecidas, independentes de qualquer mérito relativo à vida mundana. Desse modo, a salvação de alguns homens repousa somente na gratuidade da misericórdia divina.

A graça expressa na figura de Cristo deve atuar na vontade corrompida do homem decaído, pois com o livre-arbítrio enfraquecido pela Queda, o homem não pode mais por si só voltar-se para o bem. A vontade do homem pós-Queda é movida pela concupiscência, dirige-se sempre para a satisfação do próprio eu. Todavia, o eu finito jamais pode preencher a capacidade infinita da

vontade, daí decorre que esta experimenta um constante descontentamento. Deus constitui, portanto, o único bem verdadeiro que pode satisfazer plenamente a vontade. A graça de Jesus Cristo fornece à vontade o Bem verdadeiro, ou seja, o amor de Deus, preenchendo o vazio existente no homem no qual se instalou o eu.

Tal graça difere daquela recebida por Adão no estado de criação, na medida em que com a introdução do pecado, o homem foi entregue às suas próprias forças e sua vontade perdeu o poder de se guiar para o bem, e nem mesmo possui o anseio de querer o bem. O homem decaído necessita de uma graça que lhe dê não só o poder de realizar o bem, mas também o de querer realizar o bem. A graça de Cristo proporciona ao homem o *poder* e o *querer* fazer o bem. Com a graça, a vontade divina investe no vazio existente no homem decaído, originado pela perversão da ordem do amor. Com isso, o homem é liberto de si mesmo e pode se voltar para o bem, uma vez que sua vontade encontra uma deleitação maior na graça divina.

Cabe ressaltar que, na interpretação de Pascal, a graça constitui um dom gratuito, desse modo, ela não está no poder do homem, mas de Deus. E ainda, aquele que recebe esse dom não tem a certeza de sua continuidade. Portanto, de acordo com Pascal, os molinistas se enganam ao afirmar que a graça está no poder de

todos os homens e que Jesus Cristo morreu para todos. Tal interpretação acerca da graça acarretaria no abandono pelo homem daquela que constitui sua virtude essencial, a humildade, visto que a medida em que o homem tem a certeza de sua salvação, ele perde também o temor e daí advém o orgulho.

Para Pascal, a graça de Jesus Cristo é *eficaz*, e só ela determina nossa vontade a fazer o bem, todavia, esta graça pode sempre faltar ao homem justo, ela será sempre atual, o homem somente pode perseverar no bem a partir da infusão contínua da graça, Pascal não admite o tempo na graça. A graça de Jesus Cristo fornece à vontade humana, ao mesmo tempo, o *poder*, o *querer* e o *agir*, sendo o querer o mais importante, pois a vontade corrompida sendo escrava da concupiscência não pode se dirigir por si só à caridade. Desse modo, temos que Deus é que opera no homem a salvação. A graça divina ao unir a potência divina à miséria humana, arranca o homem de si mesmo e o lança no infinito que é Deus. Não admitindo o tempo na graça, Pascal é contrário a uma graça que está sempre à disposição do homem como pretendeu Molina. Os molinistas afirmam que todo homem dispõe de uma graça que está sempre em seu poder, portanto, a salvação é considerada um mérito humano. Isso para Pascal significa que a vontade divina depende da vontade humana, uma vez que ao

atribuir ao homem uma graça suficiente, temos que este dispõe por si só do poder de perseverar no bem.

O filósofo crítica em Molina o fato de que assim ele estabelece que a salvação do homem depende quase exclusivamente da sua vontade. Logo, a vontade divina fica restrita à vontade humana. A consequência que se segue, necessariamente, de tal doutrina é certamente a de fazer crescer no coração humano o orgulho. Ao colocar o homem como o centro de sua salvação ou de sua perda, a doutrina molinista acende o orgulho humano, impedindo assim de fazer o homem reconhecer o que a própria experiência e a Tradição descobriram, a saber, a insuficiência do livre arbítrio do homem decaído e a necessidade de uma graça maior que o arranque da concupiscência.

Já a doutrina de Calvino, ao atribuir a salvação exclusivamente à vontade de Deus, faz do homem um mero instrumento da vontade divina e, ainda, o conduz a um estado de completa passividade, na medida em que a graça é entendida como um dom com o qual Deus salva alguns já no nascimento. Para Pascal tal doutrina só pode conduzir o homem à preguiça.

Para receber a graça divina, o coração humano deve ser constantemente purificado, eliminando do seu interior tanto o orgulho como a preguiça. Esta purificação deve ser assídua, visto

que a graça eficaz é também sempre atual. Através da prece e da penitência o homem se purifica, na medida em que tais atos o distanciam do orgulho, visto que neles há o reconhecimento de nossa insuficiência.

De acordo com Pascal, toda interpretação da graça que seja fiel à Tradição deve ter em vista que o homem no seu estado atual tornou-se de tal modo escravo da concupiscência, que somente se orienta para aquilo que o compraz mais. Logo, a verdadeira graça consiste naquela que exalta a potência divina, afirmando ao mesmo tempo a insuficiência humana. No seu estado atual, o homem não é orientado como Adão pela indiferença de escolher, nesse estado ele só se liberta de uma concupiscência na medida em que uma outra ofereça um prazer maior, desse modo, toda libertação está no nível da escravidão.

O homem, no seu estado atual, se encontra preso às amarras da concupiscência, e só pode, desse modo, voltar-se para Deus, a partir da ligação de suas misérias com a potência divina. A graça reativa a ordem do amor estabelecida por Deus no ato da criação; nesse ponto se encontra a autenticidade do ser do homem.

CONCLUSÃO

A tentativa de alcançar um retrato da verdade do ser do homem nas Pensées, freqüentemente se chocou em nosso trabalho com os impasses das fronteiras infinitas do pensamento pascaliano. As voltas e reviravoltas de seu pensamento, no dizer de Lebrun, fizeram também da nossa leitura um andar em círculos revisitando muitas vezes a mesma temática tendo em vista a sua relação com outros conceitos que foram surgindo.

No primeiro capítulo, ao analisar a relação entre homem e Natureza o que deteve nossa preocupação foi a consideração da crítica que Pascal faz à Metafísica em matéria de conhecimento científico e a ruptura entre as dimensões do conhecimento. Essas questões certamente se fazem peculiares num contexto filosófico que teve a sua maior expressão no racionalismo cartesiano.

Na consideração da epistemologia pascaliana estamos cientes de que diversas fronteiras ficaram descobertas. Uma consideração da filosofia de Descartes, interlocutor por excelência de Pascal, seria bastante relevante. Mas, como nosso objetivo nesse campo do pensamento de Pascal foi somente o de focalizar as marcas da desproporção, a consciência da finitude como uma

problemática existencial significativamente configurada nos seus desdobramentos psicológico e antropológico, não nos detivemos nas questões de metodologia em ciência, uma vez que em tal abordagem perderíamos de vista nosso objetivo.

Um dos traços da filosofia moderna, em matéria de epistemologia consistiu em tomar como o principal problema da filosofia o tema da relação entre o sujeito e o objeto de cognição, portanto, - o método desta relação – o problema do conhecimento. O pensamento filosófico desse período apresenta uma série de títulos que carregam a marca da busca de um método de conhecimento rigoroso, inclusive Pascal com seu *L'esprit Géométrique*.

Mas, o que nos interessou focalizar na epistemologia de Pascal foi o seu desdobramento ético, a preocupação com os fundamentos do conhecimento a partir da consideração da finitude humana.

A razão em Pascal é insuficiente para alcançar tanto a essência da realidade física, como a própria verdade ontológica do homem. Desse modo, nosso objetivo migrou do campo racional para considerar outras modalidades legítimas de conhecimento. Pascal pensou o homem na totalidade dos campos antropológicos –

política, sociedade, psicologia, espiritualidade; epistemologia, etc – sem remeter todos os campos ao tema epistemológico.

Na consideração das dimensões do conhecimento focalizamos a imaginação e a vontade como faculdades produtoras de subjetividade que caracterizam no homem a insuficiência como miséria. Tais faculdades atuam no limite do intelecto finito: a imaginação forja no homem um “ser imaginário” que mascara a sua miséria e a vontade o persuade a vivenciar essa ilusão.

A opção do homem pelo ser imaginário expressa uma condição que ao orientar-se pela dinâmica do prazer vive a fuga de considerar a verdade de sua condição miserável. O curioso dessa caracterização da condição humana é o rompimento que há entre verdade e felicidade. O homem pascaliano somente pode ser feliz, na medida em que mente para si e para o outro. Mas, essa frágil felicidade pautada na fuga de si e no movimento incansável da dinâmica do prazer não permite nenhum estado de constância no homem. A consciência da sua finitude, da sua falta somente pode proporcionar angústia, por isso ele experimenta a constante fuga da verdade de sua condição.

Mas, esse homem é convocado constantemente à verdade, encobrir sua falta é se perder de si e a frivolidade dos seus prazeres, a impossibilidade de continuidades numa falsa felicidade

forjada a partir de artifícios são os fatores que convidam o homem à infelicidade. Infelicidade que o permita entender a verdade de sua condição.

Essa fratura entre conhecimento e verdade, certamente, é de profunda importância no universo de hoje, que vive a tirania do imperativo categórico “be happy”. As psicologias práticas e os movimentos sociais que visam a transformação parecem abrigar uma crença na evidência de que a felicidade é de fato um atributo ontológico do homem.

O tema da felicidade humana se estende por toda a tradição filosófica. Só para mencionar autores distantes como Santo Agostinho e Freud, podemos encontrar – de modos distintos - a idéia de que a busca da felicidade e do prazer é parte constitutiva da natureza humana. O que o homem contemporâneo perdeu de vista é a consciência de que a busca da felicidade e prazer sempre foi vista como um problema da natureza humana, com a qual o homem seria obrigado a lidar, a mitigar, a combater, e algumas vezes a satisfazer.

No modelo atual, a evidência de que o homem nasceu para ser feliz e de que ele deseja isto é tomada como solução e não como um campo de problemas. Certamente, uma sociedade baseada no ato de consumo como equação da felicidade produz

uma antropologia simétrica às suas necessidades. A felicidade passa a ser um critério moral.

Na análise da constituição do eu: o eu no mundo caracterizamos a oposição entre o *divertissement* e a angústia. O *divertissement* expressa os modos de comportar-se de um ser que se sustenta pelas cordas da imaginação e que vive o “calvário do desejo”.

Divertir-se é o recurso que o homem utiliza para desvencilhar-se de pensar na sua miséria, através dessa atividade ele se aliena de pensar na sua condição. Essa abordagem pascaliana é bastante relevante ao pensamento contemporâneo, que tem por reflexo um mundo em que:

“Divertir-se significa que não devemos pensar, que devemos esquecer a dor, mesmo onde ela se mostra. Na base do divertimento planta-se a impotência. É de fato, fuga, mas não, como pretende, fuga da realidade perversa, mas do último grão de resistência que a realidade ainda pode haver deixado.”⁶

Para encontrar a verdade do homem é preciso mergulhar na miséria e compreender que a escravidão do desejo, o império da

⁶ ADORNO. “Industria cultural e sociedade”, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.

concupiscência que molda o homem e todos os seus correlatos sociais é expressão de uma vontade, como diria Pascal, depravada.

Os paradoxos da condição do homem são remetidos à explicação teológica. Miséria e grandeza no homem remete a primeira natureza e segunda natureza no eixo da Queda e redenção. O hábito e o costume modelam essa segunda natureza e fazem com que o homem perca de vista a dimensão de sua verdade.

Mas, é a própria dimensão de verdade do homem em Pascal que dissolve a idéia mesma de homem enquanto indivíduo autônomo. A ética de mergulhar na miséria, a possibilidade de uma graça eficaz contingente, consiste numa proposta que não assume sua viabilidade a partir de uma vontade humana autônoma.

O homem pascaliano não possui a sua razão de ser em si mesmo, pelo contrário, é só no despreendimento de si e no encontro com o sobrenatural que ele se realiza, ou melhor, se realiza em Cristo. Podemos questionar que tal concepção de homem perde de vista o universo material e as relações que se estabelecem nele como determinantes de consciência. Mas, também não podemos perder de vista que Pascal questionou ao seu tempo a arbitrariedade e contingência que regiam as construções do homem concupiscente.

A filosofia de Pascal reflete uma visão trágica que caracteriza o homem como um ser dilacerado entre duas exigências contraditórias que o mundo não permite conciliar. O homem é grande por sua consciência, por sua exigência de totalidade e de absoluto, mas pequeno pela sua insuficiência de realizar essa exigência. Sua filosofia faz parte de um debate filosófico que ao se preocupar com as temáticas da infelicidade, do medo, da morte se opõe a égide da razão e do progresso sobre a natureza, a eliminação , o controle completo da contingência, o banimento do incompreensível.

BIBLIOGRAFIA

BAUDIN, E. “Pascal les Libertins et les Jansénistes”, In: La Philosophie de Pascal, II, Paris: Neuchatel, 1946.

BENICHOU, P. Morales du Grand Siècle, Paris: Gallimard, 1948.

BRÉHIER, E. La Philosophie et son Passé. Paris: PUF, 1950.

BRUN, J. O Estoicismo, Lisboa: Ed.70, 1986.

CAMUS, A. O mito de Sísifo – Ensaio sobre o absurdo, Trad. Urbano Tavares Rodrigues, São Paulo: LBV, 1981.

CARRAUD, V. Pascal et la Philosophie, Paris: PUF, 1992.

CASSIRER, E. Filosofia de la Ilustracion. México: Fondo de Cultura Econômica, 1943.

DESCARTES, Discurso do Método. Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____ : Meditações. Os pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____ , Obra Escolhida. Trad. De J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.

GOLDMANN, L. Le Dieu Caché. Paris: Gallimard, 1959.

GOUHIER, H. L'Anti-Humanisme au XVII Siècle , Paris: J. Vrin, 1987.

HARRINGTON, T. M. Verité et Méthode dans les Pensées de Pascal, Paris: Vrin, 1972.

KOYRÉ, A. Do Mundo Fechado ao Universo Infinito. Trad. Donaldson M. Garschagen. São Paulo: Forense-Universitária e EDUSP, 1979.

LEBRUN, G. Pascal, Trad. de Luiz Roberto Salinas Fortes, São Paulo: Ed. Brasiliense, 1983.

LEIBNIZ. Discurso de Metafísica. Os pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MARIN, L. La Critique du Discours (sur la "logique de Port-Royal et les Pensées de Pascal'), Paris: Minuit, 1975.

MESNARD, J. Essai sur la Signification des écrits sur la Grace de Pascal In: Oeuvres Completes. V, III, DDB, Paris 1991, pp. 487-799.

MONTAIGNE, M. Ensaios. Os Pensadores, São Paulo, São Paulo: Abril Cultural, 1980.

NIETZSCHE, F. Além do Bem e do Mal, Prelúdio a uma Filosofia do Futuro. Trad. de Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

PASCAL, B. Oeuvres Completes. Notas de Louis Lafuma. Éditions du Seuil, 1963.

_____, Pensamentos. Trad. De Sérgio Milliet, Difusão Européia do Livro, 1961

SELLIER, P. Pascal et Saint Augustin, Paris: Colin, 1970.

SERRES, M. Le Paradigme Pascalien, In: Le Système de Leibniz et ses Modèles Mathématiques, Paris: PUF, 1968.

SILVA, F. Descartes, a Metafísica da Modernidade, São Paulo: Editora Moderna, 1993.

SILVA, F. Notas sobre a intuição em Pascal e Bergson . Revista Discurso 12. São Paulo, 1980.

STAROBINSKI, J. Montaigne em Movimento. Trad. Maria Lúcia Machado, São Paulo: Companhia das Letras, 1993.