

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CARLOS FREDERICO LAUER GARCIA
O SENTIDO DA FÉ EM PASCAL

PORTO ALEGRE

2012

Carlos Frederico Lauer Garcia

O SENTIDO DA FÉ EM PASCAL

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich

PORTO ALEGRE

2012

Carlos Frederico Lauer Garcia

O SENTIDO DA FÉ EM PASCAL

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em: ____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich
Orientador

Prof^ª. Dr.^a. Lia Levy

Prof. Dr. Urbano Zilles

Porto Alegre
2012

O SENTIDO DA FÉ EM PASCAL

Resumo: A teoria da fé de Pascal envolve um constante conflito entre, de um lado, os anseios de um ser criado para um eterno estado de glória e, de outro, o atual estado de pecado desse mesmo ser largado às suas próprias forças. Neste estado, o homem sem auxílio da graça nada faz e nada quer que o aproxime verdadeiramente de Deus, mas segue encerrando-se em si mesmo, ao passo que a atuação da graça dispensa a decisão humana acerca de seu bom ou mau uso, levando o homem a desejar e fazer a vontade de Deus sem qualquer legítima pretensão de mérito.

Apesar, porém, da relação entre homem e Deus poder ser descrita em tais termos, Pascal não limita assim seu pensamento. Ao contrário, o jansenista busca dar conta da manifestação do pecado em todos os níveis da constituição humana, isto é, em nível do corpo, em nível do intelecto e em nível da vontade, mostrando quais as novas formas de desejar, deliberar e se comportar de um ser que não possui mais uma visão clara e justa da natureza e de si mesmo e de Deus. Feito isso, busca compreender a atuação da graça justamente face à confusão humana, com suas angústias e resistências.

A pergunta que buscaremos responder ao longo deste trabalho é seguinte: para Pascal, qual o estatuto da fé na vida do homem? Para tanto, será necessário compreender a relação das três ordens em pecado e também em estado de graça, enfatizando a ordem da vontade, nas manifestações de orgulho e caridade. Todavia, procuraremos aprofundar a questão investigando não apenas o pecador e o convertido, mas principalmente aquele que está se convertendo.

Palavras-chave: pecado; fé; conversão; graça; ordens.

THE SENSE OF FAITH IN PASCAL

Pascal's theory of faith involves a constant conflict between, on the one hand, the craving of a created being for an eternal state of glory and, on the other, the present state of sin wherein this creature finds himself abandoned to his own resources. In the absence of grace, man wants and does nothing that could actually approximate him to God, but continues enclosed in himself; whereas the influence of grace dispenses human being from deciding between the good and the bad use of it, leading man to desire and act according to God's will without expecting any reward for it.

Although the relationship between God and man might be described in these terms, Pascal does not so restrict his thinking. On the contrary, the Jansenist philosopher searches for the manifestation of sin through all orders of human constitution, that is, body, intellect and will, showing what are the new forms of desiring, deciding and behaving of a being who no longer possesses a clear and sound view of God's and his own nature. Pascal thereafter tries to understand the role of grace in face of human confusion with his misery and endurance.

This study attempts to answer what, according to Pascal, is the status of faith in human life. For such, the relation between the three human constitutive orders, both in state of sin and in state of grace, needs to be elaborated on, with an emphasis on the order of will in manifestations of pride and charity. This investigation is deepened through an enquiry not only into the sinner and the convert, but especially into those undergoing a conversion process.

Key Words: sin; faith; conversion; grace; orders.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
CAPÍTULO 1 - A vontade corrompida.....	11
CAPÍTULO 2 - A racionalidade da fé.....	44
CAPÍTULO 3 - O costume e a conversão.....	73
CONCLUSÃO.....	87
REFERÊNCIAS BIBLIGRÁFICAS.....	91

INTRODUÇÃO

O pensamento de Pascal sobre a relação entre o homem e Deus parte de uma premissa que permanecerá presente por todo seu discurso sobre o homem, qual seja, a de que não estamos em nosso estado de criação. Em relação a nosso estado originário, vivemos, porém, uma queda incompleta, manifesta em todos os níveis humanos: corpo, espírito e vontade. Esta última, fundamento último dos desejos e ações humanas, uma vez corrompida, identifica sua realização não mais com o infinito que ainda lhe é próprio, mas antes com a finitude da vida presente, inversão esta que se constitui na gênese de todo orgulho, visto que se trata de uma recusa do sobrenatural no projeto humano. Não tendo mais Deus como fim último de suas ações, todos os objetivos do homem – sejam próprios da ordem moral, da ordem científica e da ordem corporal – passam a ser o homem em si mesmo, isto é, desvinculado de qualquer relação com Deus.

Entretanto, não se trata de um quadro irreversível. O pessimismo pascaliano é contraposto pela possibilidade de ação do Sobrenatural, da graça, na vontade humana. A permeabilidade do homem à ação de Deus equivale à possibilidade de outro modo de ser da vontade que não o orgulho. A vontade, mediante o influxo divino, pode dar-se como *caridade*, caso no qual o homem, em suas competências e fins, reconhece a Deus como fim último, seja na moralidade, na ciência, ou na corporalidade. A necessidade da intervenção sobrenatural, por sua vez, inviabiliza qualquer legitimidade da pretensão de mérito humano, seja face às obras particulares, seja face à salvação.

Dados esses pontos iniciais, nosso trabalho pode ser apresentado sob um alvo amplo e alguns alvos particulares. Em termos largos, nosso objetivo é investigar o entendimento pascaliano a respeito das devidas relações entre o homem, Deus e a graça. Naturalmente, estamos em proximidade com a questão da conversão em Pascal, o que nos leva a dizer que o cerne de nossa questão é a fé para Pascal. Em nenhum momento Pascal concebe a fé de maneira simples, mas antes, seja no contexto do *Pensées*, dos *Écrits sur le grâce*, ou de outros opúsculos, o que temos é um emaranhamento entre o reconhecimento humano da necessidade de se ter fé, a busca por essa fé e sua consolidação. Mas o que deve principalmente ser levado em conta é o fato de que, embora o lugar próprio da fé seja a vontade, tanto o corpo – costume – quanto o espírito estão fortemente presentes no encadeamento da conversão. Tendo tais aspectos em vista,

nosso objetivo é lançar alguma luz sobre a seguinte questão: qual o devido lugar de cada ordem e qual a relação entre essas ordens na fé para Pascal?

Para tanto, dividiremos nossos pontos em três capítulos, cujo detalhamento constitui nossos objetivos pontuais. No primeiro, *A vontade corrompida*, procuraremos, primeiramente, do ponto I ao V, resgatar em Santo Agostinho as fontes de algumas das principais premissas teológicas e antropológicas pascalianas, propondo um diálogo entre os dois autores. A esse respeito, procuraremos estabelecer de maneira suficientemente detalhada, por uma parte, a crítica de Pascal tanto às propostas, de um lado, de Luis de Molina, quanto, de outro, de João Calvino e, por outra, a crítica de Agostinho à doutrina Pelágio. Neste primeiro objetivo, estaremos às voltas com as linhas gerais do que define o homem em pecado, da predestinação gratuita, da irresistibilidade da graça e do que define o homem em estado de graça.

Devemos observar desde já que, embora com essas exposições iniciais estejamos claramente no contexto das controvérsias teológicas que predominam entre o final do século XVI e século XVII, encaminharemos nosso texto desde o início para os *Escritos sobre a graça*, de Pascal, bastando, para tanto, delinear os esparsamente sobre os protagonistas das mencionadas querelas, sem um aprofundamento histórico. É sob o ponto de vista pascaliano que analisaremos mais detidamente as discussões teológicas com que abriremos nosso texto. Indicaremos, porém, nos momentos próprios, obras que auxiliem o leitor interessado em questões que deixarmos em segundo plano.

Ainda a respeito do primeiro capítulo, nos pontos VI e VII, indagaremos qual a relação, entre, de um lado, as três ordens e, de outro, a dicotomia orgulho e caridade, buscando desde já começar responder de que modo os dois modos de ser da vontade refletem-se nas outras instâncias humanas. Levaremos em conta, para este esclarecimento, a distinção agostiniana entre a boa e a má vontade, isto é, entre a vontade que visa os bens particulares e perecíveis e os bens universais e eternos.

No segundo capítulo, *A racionalidade da fé*, teremos como tema principal a relação entre a ordem racional e a fé. Tencionaremos responder em que medida, se há alguma, Pascal compreende a necessidade da razão na gênese e firmamento da fé, bem como em que medida o autor concebe a necessidade – e a própria racionalidade – de uma submissão da razão a verdades por ela incompreensíveis. Em suma, nosso objetivo será entender o que significa dizer que a fé é racional. No item I, delinear os aspectos de respeito das características da razão e de seu exercício no estado pós-adâmico.

Buscaremos entender, neste aspecto, um dado fundamental de toda questão da fé em Pascal, qual seja, a influência da vontade – ora de uma vontade enquanto orgulho, ora de uma vontade enquanto caridade – no assentimento ou recusa do juízo às verdades que lhe são apresentadas. Neste aspecto, salientaremos a dificuldade natural do homem – levando em conta a segunda natureza – em assentir a verdades que se contraponham aos seus desejos, crenças e modos de vida fundamentados pelo orgulho, isto é, às verdades cristãs. Enfocaremos aqui a questão do amor-próprio.

No item II, nosso objetivo será expor a questão do *divertissement* enquanto uma análise da qual resulte duas teses fundamentais a serem reconhecidas por um ser racional em bom uso de sua capacidade reflexiva: a) a tese de que não estamos em nosso estado de criação e b) a tese de que não é nos bens particulares que satisfaremos nosso fim último de beatitude. Compreenderemos o reconhecimento de tais teses como necessário para ir além do egoísmo próprio do pecado.

No item III, abordaremos a recusa de Pascal em atribuir a racionalidade da fé em provas metafísicas da existência de Deus. Neste ponto, de um lado, discutiremos a ineficácia e inutilidade de tais provas e, de outro, prepararemos o terreno para a questão da necessidade de se pôr a fé não na razão, mas no sentimento, necessidade essa que não exclui o papel da razão, mas cujo reconhecimento, novamente, é próprio de uma razão bem conduzida.

No item IV, examinaremos o fragmento da aposta. Atentaremos para não desvencilhar tal argumento do vasto contexto de nosso objeto, com a intenção não apenas de ser fiel, na medida do possível, às questões envolvidas no fragmento, mas também, de abrir terreno para a problemática do corpo, que, em nossa pesquisa, aparecerá principalmente em nível da questão do costume. Sob este aspecto, portanto, buscaremos compreender, em primeiro lugar, o que significa dar-se conta racionalmente da necessidade da aposta e, em segundo lugar, em que medida a razão encontra aí seu limite.

Finalmente, no terceiro capítulo, *O costume e a conversão*, é o papel do corpo – do costume – no começo e no desenvolvimento da fé, bem como a devida relação da ordem corporal com a graça que constituirão os tópicos a serem esclarecidos. No item I, procuraremos elucidar de que modo costume e razão não se excluem, mas concorrem no surgimento da fé. A importância desse esclarecimento está em distinguir, junto com Pascal, a verdadeira fé – que se vale de uma humilhação corporal na forma de

submissão às formalidades e de rejeição aos prazeres mundanos – da superstição – cuja forma clara está no apego cego ao costume. A partir disso, abriremos caminho para compreendermos a questão da influência do hábito na vontade e na razão, peça fundamental em nosso estudo.

No item II, retomaremos a primazia da graça já destacada no primeiro capítulo, enfocando agora a noção de inclinação, buscando conciliar a exigência de esforços humanos para a fé com a necessidade, gratuidade e imprevisibilidade da ação divina, tópicos mencionados no decorrer de nosso texto. Após tais considerações, atentaremos para alguns elementos da visão pascaliana sobre a natureza da conversão sob o aspecto de um novo modo de encarar as coisas e a si mesmo. Apresentaremos, por fim, o conflito que Pascal descreve entre essa nova visão das coisas e o apego ao mundo.

CAPÍTULO I

A VONTADE CORROMPIDA

I

O movimento jansenista, surgido no século XVII, mais formalmente com a publicação póstuma, em 1640, da obra *Augustinus*, de Cornelius Jansen (1585-1638), insere-se num conjunto muito fecundo de discussões acerca da atuação da graça na vida do homem após o pecado original. Nessas discussões, podemos inserir as ideias protestantes, bem como as ideias jesuítas. Desses últimos, as que mais nos interessarão serão as de Luís de Molina (1535-1600), ao passo que focalizaremos, no protestantismo, a doutrina de João Calvino (1509-1564) ¹.

A preocupação central da teologia no século XVII gira em torno de questões tais como: quais as consequências do pecado de Adão para seus descendentes? O que pode o homem abandonado às suas próprias forças, ao seu livre-arbítrio? Qual a vontade de Deus com respeito à salvação do homem? Qual é o estatuto da graça na vida do homem decaído? O levantamento dessas questões e de todos os seus pressupostos, bem como das pretensas soluções, consistem numa retomada do trabalho dos Pais da Igreja, em especial de santo Agostinho. Dito de modo curto, as querelas teológicas entre Agostinho e pelagianos, no século V, fazem-se sentir, no final do século XVI e início do século XVII, nas querelas entre jansenistas e jesuítas, ambas correntes contra a Reforma. E é bem justo pretender este eco quando se tem em mente, em primeiro lugar, o retorno à tradição patrística e, em segundo lugar, a clara semelhança do problema nos diferentes séculos: qual o papel do homem na sua salvação? No século de Agostinho, tal questão nos leva às discussões do bispo africano com o monge Pelágio no tocante ao poder da vontade humana em resistir ao mal e se dirigir ao bem. No século de Pascal, esta mesma questão nos leva às discussões entre o autor dos *Écrits sur la grâce* e os jesuítas molinistas no tocante à justa medida de mérito humano na salvação, ambas as correntes contra a tese de negação total da atuação humana na salvação por parte dos calvinistas. Ao pretender dar voz aos “discípulos de Santo Agostinho”, Pascal defenderá, conforme

¹ Deve-se ter em mente aqui que nos limitaremos a abordar a interpretação pascaliana das doutrinas calvinista e molinista, bem como a interpretação de Agostinho a respeito das ideias de Pelágio.

veremos mais adiante, a ideia de corrupção do livre-arbítrio a ponto do homem não mais poder por si só reconhecer, querer e se dirigir ao bem. E a rejeição desta tese por parte dos molinistas se dará semelhantemente ao modo como Pelágio recusou a predestinação gratuita agostiniana, isto é, predestinação sem previsão dos méritos².

De fato, nos *Écrits*, Pascal principia estabelecendo o cenário a ser investigado, qual seja, o homem decaído, isto é, o homem no reino da concupiscência. A preocupação consiste em saber a que vontade atribuir a salvação do homem, ou seja, à vontade de Deus, ou à vontade do homem. Após dar como evidente que ambas as vontades concorrem na salvação do homem, Pascal propõe o problema:

Mas é questão de saber se a vontade do homem é a causa da vontade de Deus, ou se a vontade de Deus a causa da vontade do homem. E esta que será dominante e senhora da outra será considerada de algum modo única: não que ela o seja, mas porque ela encerra o concurso da vontade³.

A relação entre a vontade do homem e a vontade de Deus no que tange à salvação e à condenação servirá a Pascal de fio condutor para a questão da conversão nos *Écrits*. Aqui, o que primeiramente salta à vista é a centralidade na questão da vontade. De acordo com Mesnard, a vontade, que em Agostinho constitui “o fundo da personalidade humana”, equivale à noção de “coração” em Pascal⁴. No que se refere ao pecado original, isto é, ao pecado de Adão, Pascal herda de Agostinho três aspectos principais. Em primeiro lugar, a responsabilidade da vontade com respeito ao primeiro pecado; em segundo, o fato de que é na vontade que se dá primariamente a ação do mal, quer dizer, de que as mazelas da queda são produtos de uma vontade decaída; por fim, o fato de que é na vontade que se dá primariamente a ação da graça⁵. A hipótese do pecado original, por sua vez, também faz parte da herança agostiniana no pensamento de Pascal. Ambos os autores veem no mito da queda uma explicação de todo satisfatória para algo obtido mediante a observação empírica, que é a miséria do homem. Segundo

² Adiante em nosso texto, ao nos valermos da expressão “pelagianismo molinista”, teremos em vista o que parece ser um denominador comum entre as duas doutrinas: a rejeição da absoluta necessidade da atuação do Sobrenatural no homem para que este aja em conformidade com a lei divina. Isso nos leva igualmente a uma relação com o calvinismo: para este, também há um espaço onde a graça não atua, espaço irremediavelmente perdido.

³ PASCAL. *Oeuvres complètes*. Organização por Louis Lafuma. Paris: Seuil, 1963, p. 311.

⁴ MESNARD, 1991, p. 599, apud PONDÉ, 2001, p. 61.

⁵ Cf. PONDÉ, L. F. *O homem insuficiente: comentários da antropologia pascaliana*. São Paulo: EDUSP, 2001, p. 61-62.

Pondé, “a hipótese explicativa do mito da queda é uma forma de iluminar um fato que por si só se impõe”⁶, o que, é muito importante ressaltar, não é de modo algum arbitrário, uma vez que o que está por trás de tal mito é a premissa teológica da criação do homem por parte de um Deus sumamente bom. A questão é como compatibilizar tal premissa com a aludida constatação da miséria.

No momento propício, adentraremos na recuperação e na defesa pascaliana (e jansenista) da tradição patrística. Agora, porém, cabe expor mais precisamente as teses molinistas e calvinistas com respeito à relação entre as vontades humana e divina na salvação e condenação do homem, bem como, no entendimento de Pascal, em que consiste o erro de tais doutrinas.

Muito embora as querelas entre as ideias posteriormente classificadas como jansenistas e a atmosfera jesuíta sejam originárias muito anteriormente ao século XVII⁷, costuma-se apontar para as ideias de Baïus como sendo o trabalho que originaria a reação de Molina⁸. O centro da discussão são as aptidões humanas em fazer o bem e resistir ao mal. Baïus propõe que, após o pecado original, o homem sem a graça nada mais faz senão pecar e, em contrapartida, o homem agraciado pela graça tem sua vontade totalmente submetida à vontade de Deus. Não há espaço, pois, para a questão do mérito humano nas boas ações, visto que nada há no homem decaído que possa fazer dele a origem de algum bem. Tal ideia se assemelha em parte à doutrina calvinista, uma vez que, conforme resalta Pondé, recusa o humanismo renascentista, ao “negar a ideia de que exista na criatura [...] uma capacidade de transformar-se por si mesma [...]”. Ou

⁶ PONDÉ, 2001, p. 71.

⁷ O jansenismo costuma ser abordado sob dois aspectos principais: como reação ao laxismo religioso presente no século XVII, cujo expoente está na casuística jesuíta; e como forte participante das controvérsias sobre a graça. Em ambos os aspectos, há grandes aproximações com o protestantismo. Cf. MARTINA, Giacomo. *História da Igreja de Lutero a nossos dias: A era do absolutismo*. vol. II. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 1995, p. 195-240. Cf. também, restringindo-se mais à recepção pascaliana do jansenismo, DESBOIS, S. *Présence du jansénisme dans la philosophie de Pascal*. Villeurbanne: ENSSIB, 2004.

⁸ Cf. MARTINA, 1995, p. 199: “Em Louvain, depois de 1550, Michel du Bay (Miguel Baio) ensinava várias teses não muito distantes da doutrina de Lutero e de Calvino; ele negava o caráter sobrenatural da condição original do homem no paraíso terrestre, deduzindo daí, com lógica, a corrupção total do homem depois do pecado original, a perda do livre-arbítrio e a impossibilidade de resistir à graça”.

seja, o centro do movimento qualitativo do homem não é o próprio homem, e tal ênfase de ação exterior ao homem é o que fere a atmosfera humanista que também estará presente nos molinistas. Antes, porém, de abordarmos a reação jesuíta, vejamos mais precisamente em que consiste o calvinismo, ainda que restringindo nossa análise à compreensão de Pascal sobre as teses protestantes, bem como o que há de tão anti-humanista em tal doutrina.

O calvinismo não recusa apenas qualquer mérito humano nas boas ações, mas rejeita inclusive qualquer participação do homem na corrente de sua salvação ou condenação. No cenário da queda, isso se dá na medida em que nega ao homem a possibilidade de regeneração de sua vontade: esta, uma vez corrompida – e isso já não apenas por permissão, mas por decisão divina – permanece “inacessível ao influxo divino”⁹. Não se trata, então, contrariamente aos molinistas, de negar a ideia de salvação por previsão dos méritos, mas de negar, contrariamente a toda tradição, que o homem tenha estado alguma vez na situação de agente deliberativo perante à oferta de Deus. Isso porque a vontade de Deus em nenhum momento foi condicional, mas sempre absoluta, tanto no tocante à salvação quanto à condenação, ao passo que o homem em todo instante atuou em conformidade a esta vontade.

Ele [Calvino] afirma que Deus, tendo criado Adão e todos os homens nele, não teve, ao criá-los, uma vontade condicional para os salvar. Que o fim ao qual Ele se propôs ao criar a mais nobre de suas criaturas não foi ambíguo, mas que Ele criou umas na vontade absoluta de as condenar e outras na vontade absoluta de as salvar. [...]. Que, todavia, Deus, não podendo, por sua justiça, condená-las sem pecado, não permitiu, mas decretou e ordenou o pecado de Adão. Que Adão, tendo pecado necessariamente pelo decreto de Deus foi digno da morte eterna. Que ele perdeu seu livre-arbítrio. Que ele deixou de ter qualquer flexibilidade para o bem, mesmo com a graça efficacíssima¹⁰.

Esta passagem contém muitos elementos que recuperaremos ao longo de nossa exposição, entre os quais o mais importante para nós será o da questão de uma vontade condicional em oposição a uma vontade absoluta por parte de Deus para com “a mais nobre de suas criaturas”. Agora, porém, o que se deve ressaltar é que a inflexibilidade do homem ao bem é o traço característico do calvinismo. Adiante, veremos como esta doutrina se distingue da dos molinistas e dos jansenistas, uma vez que para estas

⁹ SELLIER, P. *Pascal et Saint Augustin*. Paris: Albin Michel, 1995, p. 307, Cf. também PONDÉ, 2001, p. 85.

¹⁰ PASCAL, 1963, p.312.

últimas, ainda que por razões diferentes, o homem pode ter sua vontade redirecionada a Deus, isto é, pode atuar segundo um ser feito para Deus. A vontade humana, que, no molinismo, será guiada, mediante o livre-arbítrio, para o bem ou para o mal, mesmo no estado após a queda, no calvinismo não apenas perde seu vínculo com Deus, mas dele permanece sem qualquer possibilidade de reaproximação, e nesta ideia consta igualmente a divergência para com o jansenismo. Para os calvinistas, não há diferença alguma entre a vontade do homem que será salvo e do que será condenado. Contrariamente à máxima agostiniana de que Deus, apesar de nos criar sem nós, não nos salvará sem nós, a ideia calvinista rompe qualquer concorrência de vontades.

A ideia do livre-arbítrio corrompido é o que a Reforma leva às últimas consequências e é nisso que consiste seu anti-humanismo. Encontraremos tal característica também no jansenismo de Pascal, com as devidas diferenças, ponto no qual trabalharemos como um aspecto da herança agostiniana. Por ora, porém, o que se deve ter em mente, conforme o tratamento de Pondé em seu estudo sobre o “humanismo ridículo”, é a intensa rejeição por parte da Reforma da “exclusão da teologia da queda como hipótese determinante na antropologia filosófica”¹¹, exclusão esta típica do humanismo renascentista, especialmente presente no pensamento de Pico della Mirandola. Ou seja, o que o humanismo rejeita a Reforma não só acolhe como leva ao extremo. Em termos medievais, trata-se da negação da subsunção da dignidade humana à “*capax Dei do Homem*”¹². Hostil à questão da corrupção do livre-arbítrio, o humanismo propõe a exclusão da necessidade do sobrenatural no homem, pretendendo que este, por sua própria constituição, ou, mais precisamente, pelo seu próprio livre-arbítrio, seja capaz de “degenerar em besta ou alçar voos aos anjos”¹³, ao passo que a Reforma não descobre no homem uma alternativa diferente da primeira, ou melhor, não encontra uma alternativa mais digna. O embate aqui é acerca da potencialidade do livre-arbítrio: infinita para o humanismo, malgrado a queda, e irremediavelmente destruída para os calvinistas, malgrado a graça (sobrenatural).

¹¹ PONDÉ, Luiz Felipe. Do humanismo ridículo. *Kriterion*. Belo Horizonte, n.114, Dec, 2006, p. 5.

¹² Idem, *ibidem*, pg. 6.

¹³ Idem, *ibidem*, pg. 7.

II

Em reação a uma doutrina que afirme tal nível de distanciamento entre Deus e os homens e tal nível de corrupção do homem, “os molinistas tomaram um sentimento não só oposto, mas absolutamente contrário”¹⁴. À vontade absoluta de Deus para com o destino de suas criaturas, mesmo antes do pecado, os molinistas substituem por uma vontade condicional, mesmo depois do pecado. Nas palavras de Pascal, o ponto de vista molinista:

É que Deus teve uma vontade condicional de salvar todos os homens. Que, para tanto, Jesus Cristo se encarnou para resgatar a todos sem excetuar ninguém, e que suas graças, tendo sido dadas a todos os homens, depende da vontade deles e não da Deus o seu bom ou mau uso. Que Deus, tendo previsto desde toda eternidade o bom ou mau uso que faríamos destas graças apenas pelo livre-arbítrio, sem o socorro de uma graça distinta, quis salvar aqueles que a usariam bem, e condenar aqueles que a usariam mal, não havendo tido de sua parte vontade absoluta nem de salvar nem de condenar qualquer dos homens¹⁵.

É bem claro aqui o poder conferido ao livre-arbítrio, qual seja, o de usufruir convenientemente ou não da graça de Cristo. Esta, uma vez dada a todos, tem seu bom uso subordinado à vontade dos homens, esses encontrando, pois, em si mesmos a capacidade de agir conforme a justiça e de na justiça perseverarem. A preservação da graça recebida não depende, então, “da aquisição de uma nova graça”¹⁶, mas sim dos próprios esforços humanos, os quais bastam para tanto. O contexto molinista trabalha, então, com a ideia de uma graça suficiente, contrariamente à graça eficaz, a ser defendida pelos jansenistas. Por isso, a previsão de Deus no tocante aos salvos e aos condenados é uma previsão em função do “bom ou mau uso que faríamos destas graças apenas pelo livre-arbítrio”.

Uma consequência muito importante que se extrai desta primeira observação é a pretensão de legitimidade do mérito do homem no que se refere às boas obras e, em vista disso, no que se refere à sua salvação. Pois se o uso adequado da graça é condição para a salvação, e este bom uso depende da vontade humana, podemos dizer que é

¹⁴ PASCAL, 1963, p. 312.

¹⁵ Idem, p. 312.

¹⁶ PASCAL, 1963, p. 274.

mérito humano bem utilizar a graça recebida, donde se segue que o homem é salvo em decorrência de seus méritos. Do mesmo modo, o pecado e a condenação também são consequências de uma escolha do homem, ponto no qual há uma convergência com o que veremos no jansenismo. Ou seja, em nenhum momento a vontade de Deus é absoluta, mas sempre condicional à vontade humana, seja com respeito à salvação, seja com respeito à condenação; seja com respeito ao estado do homem em sua criação, seja ao estado do homem decaído. Em contrapartida, a vontade do homem não é apenas a responsável por seu estado atual, mas igualmente responsável por seu fim.

Enfim, parece ser bem claro aqui uma semelhança da doutrina molinista com o humanismo de Pico della Mirandola. Isso na medida em que parece haver também em nossa descrição acima o que Pondé apresenta acerca do humanismo, isto é, um “culto da autonomia moral auto-evidente”¹⁷. Autonomia moral na justa medida em que se rejeita a necessidade do sobrenatural, presente na ideia de graça eficaz. Passa que tanto no humanismo renascentista quanto no molinismo do final do século XVI e início do século XVII, o homem é concebido numa potencialidade tal que “sua escolha é *causa*”¹⁸.

Mas a doutrina molinista não é semelhante apenas ao humanismo renascentista. Ela parece funcionar também como eco de uma doutrina muito combatida por Agostinho, qual seja, a de Pelágio, esta também hostil à ideia da deficiência do livre-arbítrio. Todavia, uma vez que a argumentação de Agostinho contra as ideias de Pelágio é muito valiosa para se entender o pensamento proposto por Pascal acerca das aptidões humanas, em especial contra os molinistas, abordaremos tal argumentação com mais vagar ao trabalharmos com o que Pascal entende ser a postura dos discípulos de santo Agostinho, entendimento este que se mescla com o movimento que recebeu o nome de jansenismo. Estas questões constituem a próxima parte de nossa exposição.

¹⁷ PONDÉ, 2006, p. 10.

¹⁸ Idem, p. 7.

III

O jansenismo presente no pensamento teológico e filosófico de Pascal não deve ser considerado como um movimento restrito às querelas da época da publicação do *Augustinus*, mas antes como “prolongamento de uma tradição cuja particularidade é sua evolução em oposição constante com o movimento jesuíta”¹⁹. Um dos pontos principais desta oposição é a afirmação por parte dos jansenistas da necessidade de uma graça eficaz para a perseverança do homem na justiça, em oposição à afirmação da existência de uma graça suficiente afirmada pelos jesuítas. E ambas as doutrinas agindo contra a extinção da liberdade afirmada pela Reforma. Assim, o jansenismo é oposto, de um lado, ao humanismo dos jesuítas e, de outro, ao pessimismo extremo dos protestantes. É oposto aos primeiros, na medida em que afirma a necessidade de socorro divino à vontade humana para que esta possa querer o bem; é oposta aos segundos na medida em que afirma a permeabilidade do homem para com este socorro.

A fonte teórica do jansenismo, conforme mencionamos acima, é o trabalho da tradição patrística, em especial de santo Agostinho. Em que consiste propriamente o jansenismo e qual o justo espaço de Pascal nesse movimento não serão questões que abordaremos neste estudo. Mesmo porque, em sua adesão ao jansenismo, Pascal entende defender não apenas um teólogo e uma obra de sua época, mas entende defender antes toda herança agostiniana, “e com ela toda a Igreja, assim como a graça”²⁰. De fato, poderemos conferir que o tratamento que Pascal faz das considerações agostinianas acerca da graça são ao mesmo tempo fiéis e inovadoras na medida em que encontram “uma interpretação renovada pelas querelas da época”²¹. Nossa atenção a partir de agora será então voltada para a apresentação que Pascal faz da doutrina de Agostinho sobre a diferença tanto do estado do homem antes e depois da queda como da graça que compete ao homem em cada estado, apresentação essa feita no âmbito das discussões teológicas do século XVII. Mas contiguamente a tal empreitada, apresentaremos, para fins de uma melhor compreensão, as discussões que originaram os escritos de Agostinho sobre a graça, ou seja, a querela com os pelagianos.

¹⁹ DESBOIS, 2004, p. 40.

²⁰ Idem, ibidem, p. 42.

²¹ Idem, ibidem, p. 45.

Pascal entende que o centro da questão de nossa relação com Deus, ou, mais precisamente, com a graça, consiste em bem entender a diferença entre o homem atual e o homem em seu estado de criação, ou, conforme faz alusão, o homem no “estado de inocência”²². Em seu segundo escrito dos *Écrits sur la Grâce*, no qual expõe com mais precisão a doutrina agostiniana, Pascal principia por diferenciar esses dois estados, o do homem antes e depois do pecado original. A diferença entre esses dois estados dirá respeito a três elementos principais: a capacidade do homem para com sua salvação; a vontade de Deus para com a salvação do homem; e o tipo de graça que é dada ao homem. Este terceiro elemento será o mais enfatizado por nós, por ser o mais esclarecedor com respeito à questão da vontade humana no estado concupiscente. Os dois primeiros descreveremos mais brevemente, mesmo porque serão recuperados na análise do terceiro.

Assim, em seu estado de criação, o homem é descrito: “[...] justo, santo, forte. Sem qualquer concupiscência. Com o livre-arbítrio igualmente flexível para o bem e para o mal. Desejando sua felicidade e não podendo não a desejar”²³. Entendemos que a inexistência de concupiscência é o que implica a flexibilidade do livre-arbítrio para o bem e para o mal. Esta implicação será de suma importância para compreender o efeito do pecado na vontade humana. Para este estado inicial do homem, encontramos em santo Agostinho uma fórmula semelhante: “Quem ignora que o homem foi criado são e sem culpa e dotado de livre-arbítrio e de capacidade de viver na justiça?”²⁴. E também: “Adão, no lugar de delícias, sem as tentações e tormentos desta luta, gozava de paz consigo mesmo”²⁵. Estas duas fórmulas parecem também indicar uma capacidade do livre-arbítrio como resultado da inexistência do prazer, ou pelo menos de certo tipo de prazer (*delícias, concupiscência*).

Com respeito à vontade de Deus para com a salvação do homem, temos primeiramente a negação tanto de uma vontade absoluta de condenar quanto de uma vontade absoluta de salvar os homens. A primeira negação tem como alvo a doutrina

²² PASCAL, 1963, p. 312.

²³ Idem, p. 317.

²⁴ AGOSTINHO, Santo. *A natureza e a graça*. In AGOSTINHO, Santo. *A Graça* (I). São Paulo: Paulus, 1999, p. 160.

²⁵ Idem, *A correção e a graça*. In AGOSTINHO, Santo. *A Graça* (II). São Paulo: Paulus, 1999, p. 115.

calvinista. E, em se tratando do estado de criação, a segunda negação concorda com a doutrina molinista: a de uma vontade condicional.

Deus criou os homens na vontade condicional de salvar a todos se eles observassem seus preceitos. Senão, de dispor deles como mestre, quer dizer, de os condenar ou de lhes fazer misericórdia segundo seu bel-prazer²⁶.

Até agora, então, temos que se, por um lado, o homem foi criado estranho a qualquer concupiscência, ou delícias, e, por isso, com o livre-arbítrio isento de atrações – conforme veremos adiante –, por outro, sua salvação dependia da observação dos preceitos de Deus. Ainda não está muito claro, porém, quais são as condições de possibilidade da observação de tais preceitos por parte do homem. Tal questão nos leva ao terceiro ponto da situação humana antes da queda de Adão, qual seja, a graça ofertada ao primeiro homem. A este respeito, temos o seguinte:

O homem inocente e saindo das mãos de Deus não poderia, por mais forte e santo e justo, observar os mandamentos sem graça de Deus. [...]. Deus deu a Adão uma graça suficiente, isto é, uma a respeito da qual nenhuma outra seria necessária para cumprir os preceitos e permanecer na justiça. Uma por meio da qual o homem poderia perseverar ou não perseverar, segundo seu bel-prazer. De sorte que seu livre-arbítrio poderia, como mestre desta graça suficiente, torar essa graça vã ou eficaz, segundo seu bel-prazer²⁷.

Em semelhança a essa passagem, encontramos em Agostinho: “Na criação, Deus dotou o homem de vontade reta; [...]. Prestou-lhe ajuda, sem a qual não poderia manter reta a vontade, se quisesse. Mas o querer ele o deixou à liberdade do homem”²⁸. Temos, então, o quadro de Deus, do homem e da graça de Deus para o homem antes do pecado original: Deus quer salvar o homem caso este último, mediante seu livre-arbítrio, que é isento da influência de prazeres, faça bom uso da graça suficiente que lhe é dada para a possibilidade de cumprir com a condição de sua salvação, isto é, a observância dos preceitos. Ou seja, o efeito da graça está em função da decisão do homem, e por isso, conforme Pascal menciona mais adiante, o homem neste estado está em condição de merecer a glória²⁹. Uma vez que a graça está subordinada ao livre-arbítrio, é evidente que esta potência age por si mesma, sem auxílio divino. De fato, ao livre-arbítrio

²⁶ PASCAL, 1963, p. 317.

²⁷ Idem, p. 317.

²⁸ AGOSTINHO, Santo. *A correção e a graça*. In AGOSTINHO, Santo. *A Graça* (II). São Paulo: Paulus, 1999 p. 118.

²⁹ PASCAL, 1963, p. 317.

caracterizado como isento de influência de prazeres, pode-se acrescentar que é também isento da influência da graça. Mérito do homem, pois, caso haja bem. Assim se manifesta Agostinho, ao considerar a possibilidade do primeiro homem permanecer em seu estado. “[...] recusando permanecer, foi culpa sua, assim como seria mérito seu, se quisesse permanecer”³⁰.

³⁰ AGOSTINHO, Santo. *A correção e a graça*. In AGOSTINHO, Santo. *A Graça* (II). São Paulo: Paulus, 1999, p. 118.

IV

Parece ser bem claro que a ideia de uma vontade condicional de Deus para com a salvação dos homens; a flexibilidade do livre-arbítrio do homem para o bem e para o mal; a subordinação da graça de Deus a este livre-arbítrio não corrompido por prazeres; e o mérito deste livre-arbítrio em caso de permanecer na justiça são elementos muito familiares à proposta molinista que descrevemos acima. Todavia, o contexto dos discípulos de Molina se estendia não apenas para o homem tal como criado, mas igualmente para o homem após o pecado de Adão. Pretendendo dar voz aos “discípulos de santo Agostinho”, Pascal limitará este cenário otimista ao primeiro estado do homem.

A limitação desta visão otimista do homem ao seu estado de criação figura um aspecto muito importante da herança agostiniana no pensamento de Pascal. Trata-se da constatação de um estado miserável do homem à luz da hipótese de algo perdido, isto é, uma relação direta com Deus³¹. Mencionamos acima que a principal vítima desta perda é a vontade. Poderemos agora entrar em detalhes. Para tanto, recorreremos primeiramente a um ponto fundamental da querela entre Agostinho e Pelágio, qual seja, a relação entre a distinção *poder*, *querer* e *ser* e a graça de Deus com respeito a esses elementos. O centro desta discussão são as consequências atribuídas ao pecado de Adão ao resto dos homens. Segundo Pelágio, nenhuma. Segundo Agostinho, a necessidade de outro tipo de graça. Primeiramente, então, devemos ver mais especificadamente em que consiste a primeira graça, a própria do primeiro estado do homem.

Pretendendo ser fiel ao pensamento de Pelágio antes de refutá-lo, Agostinho, em *A graça de Cristo e o pecado original*, cita *ipsis litteris* o que entende ser a sentença de seu oponente acerca da atuação ao auxílio divino:

Distinguimos assim três elementos e os dividimos numa ordem como que determinada. Em primeiro lugar, pomos o poder, em segundo, o querer, em terceiro, o ser. Pomos o poder na natureza, o querer na vontade, o ser na execução. O primeiro, ou seja, o poder, pertence exclusivamente a Deus e ele o outorgou à sua criatura; os outros dois, ou seja, o querer e o ser, referem-se ao ser humano, visto que se originam do livre-arbítrio³².

³¹ PONDÉ, 2001, p. 73.

³² AGOSTINHO, Santo. *A graça de Cristo e o pecado original*. In AGOSTINHO, Santo. *A Graça* (II). São Paulo: Paulus, 1999, p. 216-217.

Tanto com respeito a esta passagem quanto a outras, Agostinho acusará diversas vezes Pelágio de não ser claro e de se valer de sutilezas – para aparentar conformidade com o pensamento católico – ao expor seu pensamento acerca do que consiste a graça. Não será nosso objeto a precisão e fundamentação de tais críticas de Agostinho para com a escrita pelagiana. Pretendemos expor diretamente a interpretação de Agostinho com respeito às afirmações de Pelágio.

Segundo, então, a interpretação de Agostinho, “ele [Pelágio] não crê no auxílio divino para a vontade e a ação, mas somente para a possibilidade da vontade e da ação”³³. Em semelhança com a proposta molinista, o que parece estar sendo dito aqui é que uma vez dada a possibilidade da vontade e da ação, esta permanece em função daquilo onde a graça não atua, quer dizer, justamente na vontade e na ação. Esses dois últimos elementos não apenas escapam à atuação da graça, como ainda decidem por “torná-la vã ou eficaz”, conforme o trecho que selecionamos de Pascal, acerca da graça suficiente (anterior à queda). A pretensão de mérito nas ações humanas são fundamentadas nesta subordinação, conforme podemos verificar na continuação da citação de Pelágio: “Portanto, na vontade e na ação, glória é do homem pela prática do bem”.³⁴

Não alertamos por acaso para a semelhança entre a descrição da graça dada a Adão e a proposta pelagiana. Esta, novamente em afinidade com o molinismo, pretende dizer respeito não a um privilégio do primeiro homem, mas igualmente a todos os seus descendentes. Por isso, a crítica que as ideias pelagianas e molinistas recebem, respectivamente, por parte de Agostinho e de Pascal, é semelhante: a de ignorarem as consequências do pecado original para os descendentes do primeiro pecador. Clara manifestação desta crítica encontramos em *A natureza e a graça*. A respeito da discussão sobre a possibilidade de não pecar, Agostinho entende como segue as afirmações de Pelágio:

Com aquelas sentenças atribui à graça de Deus a possibilidade de não pecar, porque Deus é o autor da natureza, à qual ele [Pelágio] declara inserida de modo inseparável a possibilidade de não pecar. Portanto, quando o homem quer, faz; porque não quer, não faz. Existindo esta possibilidade inseparável, não é possível pensar em debilidade da vontade, ou antes, em cooperação da

³³ Idem, ibidem, p. 218.

³⁴ Idem, ibidem, p. 217.

vontade e em carência de perfeição. [...] Se o autor do livro [De natura] se referisse à natureza do homem criada no princípio sem culpa e pura, aceitar-se-ia de certa maneira o que afirmou.³⁵

Não precisamos tratar com precisão a discussão mencionada, qual seja, a possibilidade de não pecar, para extrairmos os pontos que ora nos interessam. O *querer* e o *fazer* Pelágio entende como sendo os elementos que operam a partir da graça, mas, por isso mesmo, onde a graça não atua, ou, mais precisamente, onde a graça não precisa atuar. Ora, primeiramente, ao mencionar que a possibilidade de viver sem pecado é inseparável da natureza, o que se está negando é a ocorrência de um prejuízo do homem no nível que os defensores da transmissão do pecado original defendem, ou seja, no nível da própria vontade e da ação. Parece ser bem esta a consequência que Agostinho tira ao alertar que neste cenário não se pode falar em “debilidade da vontade, ou antes, em cooperação da vontade e em carência de perfeição.” Gareth Evans resume bem esta consequência, ao dizer que “se a vontade é a causa do pecado, diziam os pelagianos, então por um ato de vontade o homem pode retornar ao bem. Não precisa de assistência divina. A graça não precisa entrar em campo”³⁶. E isso é bem claro quando se tem em mente que também para Agostinho a vontade tem seu papel no rumo ao bem, mas um papel qualificado como cooperador, ou melhor, como instrumento da graça. Ao descartar a ação da graça na vontade, Pelágio descarta juntamente a noção de “cooperação da vontade”, conforme indicado por Agostinho. Finalmente, porém, Agostinho parece deixar claro que a visão de seu oponente não é completamente errada. E isso justamente a partir da distinção qualitativa que Pelágio recusa, isto é, a de antes e depois do pecado original. Agostinho aceita – ainda que com a restrição “de certa maneira” – que estas qualidades acerca das aptidões humanas foram o caso, bem como, pois, a possibilidade de mérito foi o caso.

A negação da herança do pecado original de Adão para os seus descendentes, o que equivale à negação da necessidade de auxílio divino para a vontade humana, redundando numa pretensão, qual seja, a do homem como causa suficiente, pretensão essa que mencionamos ao fazer alusão às semelhanças entre a doutrina molinista e o humanismo. E com isso encontramos um ponto-chave na nossa tentativa de estabelecer

³⁵ AGOSTINHO, Santo. *A natureza e a graça*. In AGOSTINHO, Santo. *A Graça* (I). São Paulo: Paulus, 1999, p. 168-9.

³⁶ EVANS, G. R. *Agostinho sobre o mal*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995, p. 169.

algumas relações entre o pelagianismo e o molinismo. Este ponto-chave consiste no que seus críticos entenderão como sendo uma desconsideração da observação empírica. É desta observação, conforme mencionamos acima, que tanto Agostinho quanto Pascal pretendem extrair a validade da hipótese da queda e a necessidade de socorro divino. Em Pascal, a atenção para tal observação resultará em suas considerações acerca da desordem, conceito central abordado pelo jansenista ao pretender expor o drama vivido pelo homem. Encontramos aí também outro tema da crítica pascaliana aos molinistas, que recai no fato desses últimos ignorarem a diferença entre os estados adâmico e pós-adâmico do homem. Ao decorrer de nosso trabalho, especialmente ao tratarmos do divertimento, no segundo capítulo, poderemos constatar que essa diferença entre os dois estados do homem revela-se na própria realidade empírica³⁷. A ignorância mencionada consiste fundamentalmente em se pretender como suficiente, ou seja, isento de necessidade do auxílio divino. Esta pretensão igualmente fundamenta a acusação de orgulho.

³⁷ Cf. PONDÉ, 2001, p. 94.

V

Passemos agora à descrição do estado do homem após o pecado, bem como a da vontade de Deus para com a salvação do homem e o tipo de graça dada ao homem. Estas questões serão nosso pilar para entender a condição da vontade no estado concupiscente e a noção de desordem presente no pensamento de Pascal. Seguiremos nossa exposição com a tentativa de estabelecer um diálogo entre Pascal e Agostinho.

Uma vez tendo-se rebelado contra Deus, o homem é deixado no “amor à criatura”³⁸. Nesta situação, Pascal insistirá no que podemos entender como sendo uma mudança de critério para a ação do homem.

O livre-arbítrio permaneceu flexível ao bem e ao mal; mas com esta diferença, de que enquanto Adão não tinha qualquer impressão agradável com o mal e que lhe era suficiente conhecer o bem para aí poder se conduzir, agora ele tem uma suavidade e um deleite tão potente no mal pela concupiscência que ele infalivelmente aí se conduz por ele mesmo como ao seu bem, e que ele o escolhe voluntariamente e muito livremente e com alegria como o objeto onde ele sente sua felicidade³⁹.

A mudança de critério de ação é acompanhada de uma alteração epistemológica: o critério de ação do homem antes do pecado é apresentado como o conhecimento do bem. Bastava ao homem “conhecer o bem para aí poder se conduzir”. Juntamente com a perda desse conhecimento, altera-se o motivo de seu movimento, o qual passa a ser aquilo que lhe agrada, ou seja, o que lhe é motivo de deleite. É nesta sorte de objetos que o homem passa a saciar sua concupiscência, antes não existente. Tais objetos passam a ser identificados pelo homem como necessários para sua felicidade e por isso ele os *escolhe* com alegria. Todavia, é dito que é no mal que o homem procura a satisfação de sua necessidade de deleite. Desse modo, é no mal que o homem passa a encontrar seu critério de felicidade.

É importante observar que não está em questão a inexistência do deleite no estado anterior à queda. O que parece estar sendo proposto é uma novo modo de desejar os objetos, modo que redundava na concupiscência. Todavia, em que consiste propriamente a concupiscência, este novo critério do movimento humano, procuraremos explicar mais adiante, ao tratar das três ordens pascalianas. Por ora, podemos sem

³⁸ PASCAL, 1963, p. 317.

³⁹ Idem, p. 317-318.

maiores problemas seguir nossa exposição tendo em mente não mais que a perda de um privilégio epistemológico do homem para com os objetos necessários à sua felicidade.

Outra característica muito importante do motor da ação do homem está expressa na ideia de que a concupiscência que o direciona para os objetos que lhe são motivo de deleite age de maneira infalível. Tal infalibilidade não consta na descrição pré-adâmica. Ao contrário, Pascal assinala em outra passagem que antes da queda, a vontade era “indiferente ao bem e ao mal”, ao passo que no estado atual se encontra “atraído para a criatura”⁴⁰. O homem não perderá esta condição. E já podemos dizer aqui que é de acordo com este critério que Pascal entenderá a atuação da graça. Para combater o “amor à criatura”, a graça não poderá mais ser do tipo que deixe à vontade do homem a decisão sobre sua validade ou invalidade, mas deverá agir de uma maneira igualmente infalível.

A vontade de Deus para com a salvação do homem neste estado de concupiscência tampouco permanecerá a mesma. No que se refere ao homem saído de suas mãos, a vontade de Deus para a salvação dos homens foi caracterizada, em semelhança aos molinistas e em oposição aos calvinistas, como uma vontade condicional. A condição era o cumprimento dos preceitos. Caso o homem cumprisse tais preceitos, ele mereceria a glória, uma vez que tal realização dependeria de sua vontade, esta sem influência alguma. Neste caso, a graça de Deus limitava-se a proporcionar a possibilidade de permanência no bem. Esta graça foi dada a todos sem exceção, porque era a vontade de Deus a salvação de todos os homens, condicionalmente.

Em substituição à vontade condicional, o que é apresentado, em semelhança aos calvinistas e em oposição aos molinistas, é uma vontade absoluta quanto à salvação dos homens. Quanto aos que são condenados, é mais acertado falar na aplicação da justiça de Deus. Desta vontade absoluta para a salvação dos homens, segue-se o esvaziamento da noção de mérito. Os homens passam a ser responsáveis unicamente por sua condenação. A salvação, por sua vez, passará a ser descrita mediante a ênfase – sobretudo em Agostinho – na noção de graça, isto é, gratuitamente.

⁴⁰ Idem, p. 317.

Sobre a vontade de Deus para com os homens pós-adâmicos, entende Pascal “que Deus, por uma vontade absoluta e irrevogável, quis salvar seus eleitos, por uma bondade puramente gratuita, e que Ele abandonou os outros aos seus maus desejos onde ele poderia com justiça abandonar todos os homens”⁴¹. Ao justo destino dos condenados, contrapõe-se o destino dos eleitos, não por previsão de seus méritos, como pretendem os molinistas, mas mediante uma misericórdia “puramente gratuita”. A questão da gratuidade analisaremos mais adiante. Por ora, nosso objeto será entender que a ação dessa misericórdia não se dará em semelhança ao entendimento calvinista, isto é, sem a cooperação da vontade humana, mas se tratará de uma graça cujo alvo é justamente a vontade.

Novamente, é em Agostinho que teremos nossa fonte para compreender essa segunda graça, necessária ao homem que age mediante o que lhe é motivo de deleite, portanto, necessária ao homem em estado concupiscente. O alvo de Agostinho é Pelágio, para quem “a graça é concedida para o cumprimento mais fácil do que Deus ordena”⁴². Agostinho entende que ver a graça desta maneira significa que ela não é necessária para o cumprimento dos preceitos, ou seja, “que mesmo sem ela, se pode cumprir o que Deus ordena, embora com menos facilidade”⁴³. Permanecer com esta visão significa continuar atribuindo à vontade o poder de decisão sobre a validade da graça, isto é, permanecer limitando o âmbito da graça, o que ignora a corrupção da vontade e, portanto, a necessidade de um auxílio à vontade.

Agostinho estabelece desta maneira a diferença entre a graça dada a Adão e a graça dada ao homem atual: “a primeira possibilita o homem a viver na justiça; a segunda, mais eficaz, leva o homem a querer a justiça e com tal intensidade a amá-la que o espírito vence, com sua vontade, a vontade da carne inclinada a contrariar o espírito”⁴⁴. Está clara aqui a recuperação da distinção entre *poder*, *querer* e *ser*. Para Pelágio, a atuação da graça limita-se ao primeiro fator, enquanto os outros dois são

⁴¹ PASCAL, 1963, p. 318.

⁴² AGOSTINHO, Santo. *A graça de Cristo e o pecado original*. In AGOSTINHO, Santo. *A Graça* (I). São Paulo: Paulus, 1999, p. 242.

⁴³ Idem, *ibidem*, p. 242.

⁴⁴ AGOSTINHO, Santo. *A correção e a graça*. In AGOSTINHO, Santo. *A Graça* (II). São Paulo: Paulus, 1999, p. 117.

deixados inteiramente ao homem. Agostinho concorda com isso se o que está em questão é o homem em seu estado de criação, mas rejeita tal sistema ao ter em mente o estado concupiscente. Em acréscimo ao que outorgou a Adão, ao homem decaído Deus outorga não apenas o poder querer e poder fazer o bem, mas o querer e o fazer o bem.

Outra questão muito importante presente na compreensão agostiniana por nós abordada refere-se ao modo de atuação da segunda graça. Esta não apenas age no querer, pondo como alvo da vontade a justiça, como ainda estabelece este novo querer de maneira forte o suficiente para vencer a vontade disposta pela concupiscência. Ou seja, a graça age de maneira a fazer com que o homem passe a preferir Deus ao mundo. À infalibilidade da concupiscência para o homem desprovido da graça, contrapõe-se a infalibilidade da graça para o homem que supera sua condição concupiscente. Precisaremos logo mais em que consiste isso.

Em *A graça e a liberdade*, Agostinho assim descreve a atuação da graça dita “mais eficaz”, e estabelece seu vínculo com a vontade humana:

A nossa vontade é sempre livre, mas não é sempre boa. Ou é livre da justiça, quando se sujeita ao pecado, e então é má, ou é livre do pecado quando se sujeita à justiça, e nesse caso é boa. A graça de Deus, porém, é sempre boa, e faz com que tenha boa vontade quem antes a tinha má⁴⁵.

Tais afirmações vão ao encontro da passagem que selecionamos de Pascal acerca da condição do livre-arbítrio. Para o jansenista, ele “permanece flexível ao bem e ao mal”. Agostinho, por sua vez, afirma a liberdade da vontade e tanto a possibilidade de uma má vontade quanto a de uma boa. Além disso, em Pascal, na mesma passagem, salientamos que o que conduz o homem é a concupiscência, a qual age infalivelmente. Em Agostinho temos a ideia de duas possibilidades de sujeição da vontade: ao pecado, quando má; à justiça, quando boa. Desse modo, podemos fazer a seguinte comparação: enquanto a vontade de Adão era flexível ao bem, independentemente da graça, e flexível ao mal, independentemente da concupiscência, a vontade do homem depois do pecado segue sendo flexível ao mal, mas por força da concupiscência, e flexível ao bem,

⁴⁵ AGOSTINHO, Santo. *A graça e a liberdade*. In AGOSTINHO, Santo. *A Graça* (II). São Paulo: Paulus, 1999, p. 56.

mas por força da graça. Nem a graça, nem a concupiscência anulam a vontade, mas a vontade não age senão por submissão a uma das duas.

Com os elementos do âmbito de atuação da graça, da infalibilidade da concupiscência e da permanência da liberdade da vontade, podemos agora precisar a noção de que a graça eficaz age de modo compatível ao estado concupiscente do homem. Não bastará dizer que a graça age na vontade. Será preciso que ela não seja mais subordinada à vontade, mas que se dê justamente o contrário.

VI

Para a explicação a que nos propomos fazer, sigamos com a exposição de Pascal nos *Écrits*:

Para salvar seus eleitos, Deus enviou Jesus Cristo para satisfazer sua justiça, e para merecer de sua misericórdia a graça de Redenção, a graça medicinal, a graça de Jesus Cristo, que não é outra coisa que uma suavidade e um deleite na lei e Deus, vertida no coração pelo Espírito Santo, que não apenas se igualando, mas ultrapassando ainda a concupiscência da carne, preenche a vontade de um deleite maior no bem, que a concupiscência não lhe oferece no mal [...]⁴⁶.

A graça dada a Adão estava em conformidade ao estado de sua vontade. Ele escolhia o bem mediante o conhecimento que tinha dele para sua felicidade. A graça dada ao homem pós-adâmico também será conforme a condição de sua vontade. Quando o homem atual escolhe algo, não é mediante um conhecimento do que é necessário à sua felicidade, mas primariamente mediante uma expectativa de prazer. Esta é uma condição que não será desfeita pela graça. Desprovido da graça, sua fonte de prazer será o mundo. Acolhido pela graça, sua fonte de prazer será Deus. Ou seja, quando a graça opera o querer, ela opera no homem algo de mesma natureza que o leva a querer o mal, mas desta vez o faz preferir o bem. Não se altera critério de movimento do homem, mas seu objeto de satisfação. Decorre daí sua infalibilidade. Se o homem estivesse em condição de recusar a graça, esta continuaria limitada ao âmbito da possibilidade, mas uma vez atuando na vontade e de acordo os novos critérios do homem, isto é, o prazeroso, nada resta no homem capaz de resistir à sua atuação. Da mesma maneira que nada resta no homem capaz de resistir à inclinação ao mal, caso esteja desprovido da graça.

Vale reforçar a ideia de que, em contraposição aos calvinistas, Pascal não exclui aqui a liberdade da vontade. Pelo contrário, deixa claro as condições para o homem participar de sua salvação, escolhendo o bem, o que equivale à cooperação da vontade em Agostinho. Àqueles a quem Deus dá a graça eficaz, acrescenta Pascal, “levam-se eles mesmos por seu livre-arbítrio a preferir infalivelmente Deus à criatura”⁴⁷. Agora, vale também salientar a ideia de que, em contraposição ao humanismo, não é deixado ao

⁴⁶ PASCAL, 1963, p. 318.

⁴⁷ Idem, p. 318.

homem alguma potência capaz de por si mesma movimentar-se ao bem. Sem auxílio divino, o homem agirá mediante suas próprias forças e inevitavelmente pecará, o que equivale a dizer que inevitavelmente buscará no mundo a satisfação de sua necessidade de deleitar-se em algo. Sobre este ponto, Agostinho afirma que quando a graça falta, “a pessoa cai, não erguida, mas desempenhada por seu livre-arbítrio”⁴⁸. Aqui é bom termos em mente que a noção de liberdade nesses tópicos equivale a ação que não contraria a vontade. Evans resume este ponto dizendo que para Agostinho “se um homem faz o que quer, age livremente; não é forçado a agir, porque escolheu agir”⁴⁹.

Salientemos agora como Agostinho se expressa a respeito da impossibilidade de resistir à graça eficaz.

Sendo Adão dotado de excepcional fortaleza, [Deus] deixou-o e permitiu-lhe fazer o que quisesse, ao passo que protegeu os fracos de tal modo que pelo dom de sua graça quisessem o bem com determinação invencível e se recusassem do mesmo modo a dele se afastar⁵⁰.

A graça eficaz age, pois, de modo a não só fazer querer o bem, mas a fazer querer o bem numa intensidade tal que ultrapassa o desejo pelo mal. Ou seja, sem a graça, o homem limita-se a preferir um mal a outro. Mediante a atuação da graça eficaz, o homem passa não só a querer o bem, mas a preferí-lo. É por isso que Agostinho insiste numa dupla utilidade da oração: tanto para pedir perdão pelos pecados cometidos, quanto para pedir a graça necessária para não os cometer novamente. Tal é o fundamento de sua crítica a Pelágio, quando diz: “mas o que ele [Pelágio] afirma: ‘o fato de não viver sem pecado, atribua-se antes à negligência de cada um’, é certo realmente. Digne-se, porém, de pedir a Deus não ser vencido por esta negligência pecaminosa.”⁵¹ Para Pelágio, vencer a “negligência pecaminosa” é mérito do homem tanto quanto é sua responsabilidade sucumbir a ela.

⁴⁸ AGOSTINHO, Santo. *A graça e a liberdade*. In AGOSTINHO, Santo. *A Graça* (II). São Paulo: Paulus, 1999, p. 37.

⁴⁹ EVANS, 1995, p. 200.

⁵⁰ AGOSTINHO, Santo. *A correção e a graça*. In AGOSTINHO, Santo. *A Graça* (II). São Paulo: Paulus, 1999, p. 126.

⁵¹ AGOSTINHO, Santo. *A natureza e a graça*. In AGOSTINHO, Santo. *A Graça* (I). São Paulo: Paulus, 1999, p. 123.

Aproveitamos esta última menção à questão do mérito disposta por Pelágio para reforçarmos e aprofundarmos outro ponto a respeito da nova graça dada ao homem, a saber, a questão da total gratuidade com a qual ela é concedida. Seguiremos com nosso plano de estabelecer um diálogo entre Pascal e Agostinho, bem como entre o molinismo e o pelagianismo.

Conforme vimos ao expor a doutrina molinista, a graça de Cristo é dada a todos os homens e esses últimos merecem a salvação ou a condenação de acordo com o bom ou mau uso que fazem desta graça. Para tal condição, nenhuma outra graça é necessária além daquela identificada pelo resgate oferecido por Cristo. Não parece precipitado, pois, comparar esta graça com a possibilidade de ser um justo em Pelágio. Este último, por sua vez, segundo Agostinho, “faz consistir a graça de Deus, com que somos auxiliados para não pecar, ou na natureza e no livre-arbítrio, ou na lei e na doutrina”⁵². Ou seja, pela revelação da lei e mediante o uso do livre-arbítrio praticamos o bem. Todavia, tanto a revelação da lei quanto a existência do livre-arbítrio não dependem do homem, e é por isso que Pelágio entende tais elementos como graça, mas não mais que eles. Nesse caso, o bom uso do conhecimento da lei mediante a vontade e a ação são méritos do homem, porque agiu segundo a ordem de Deus, mas não com a ajuda de Deus. Dadas essas observações, entendemos que a sentença de Agostinho a respeito dos pelagianos pode perfeitamente ser aplicada aos molinistas: de acordo com Agostinho, o argumento dos pelagianos é de que “Deus sabia de antemão os que se santificariam e permaneceriam sem pecado pelo uso de sua liberdade. [...] Mas não foi ele que os fez santos e irrepreensíveis, e nem os faria, mas apenas previu que seriam”⁵³. É isso o que significa a salvação por previsão dos méritos. É quase trivial concluir que de acordo com o mesmo ensinamento, os condenados não o são por um abandono da parte de Deus, mas por terem eles decidido recusar a oferta de Deus. Mais uma vez, a questão consiste em desconsiderar os dois estados do homem.

Agostinho, por sua vez, reverte a sentença dos pelagianos. Não é o homem que, por uma vida santa, merece a salvação que Deus previu que ele mereceria. É Deus que,

⁵² AGOSTINHO, Santo. *A graça de Cristo e o pecado original*. In AGOSTINHO, Santo. *A Graça* (I). São Paulo: Paulus, 1999, p. 215.

⁵³ AGOSTINHO, Santo. *A predestinação dos santos*. In AGOSTINHO, Santo. *A Graça* (II). São Paulo: Paulus, 1999, p. 196.

escolhendo o homem para levar uma vida santa, destina a ele a salvação conforme a esta santidade previamente destinada. O ponto forte aqui é uma antecedência da vontade de Deus em relação à vontade do homem. Entre a “massa corrompida”, Deus não escolhe um homem por causa de sua santidade, mas o escolhe para sua santidade. E é isso o que Agostinho entende defender quando defende a gratuidade total da graça.

Isso não quer dizer, porém, que, o que seria uma semelhança com o calvinismo, Agostinho dispense uma relação entre as boas obras e a recompensa final, isto é, a salvação. A harmonia entre esses dois elementos é explicada justamente apelando-se para outra característica da graça eficaz: o fato de que sua atuação não se dá num instante isolado para nos momentos seguintes depender do homem, mas se dá a cada instante de cada boa ação. E isso não apenas quanto às boas obras, mas também quanto ao início da fé e seu desenvolvimento. Nas palavras de Agostinho, “a graça de Deus se antecipa às vontades humanas e que ninguém tem capacidade de começar ou terminar uma boa obra por suas próprias forças”.⁵⁴ E sobre a fé: “do mesmo modo, ninguém é capaz por si mesmo ou de começar a ter fé ou de nela crescer, mas nossa capacidade vem de Deus”.⁵⁵ A tese de que os que são salvos o são primariamente em vista de uma vontade absoluta de Deus, que opera neles a fé, o desenvolvimento da fé, bem como as obras decorrentes dessa fé, e tais atuações independentemente de qualquer mérito prévio do homem, chama-se predestinação gratuita. Por isso, no que se refere aos predestinados, podemos entender, juntamente com Evans, que se tratam de casos nos quais Deus não apenas previu o que aconteceria, mas fez com que acontecesse.⁵⁶ Já no caso dos condenados, esses sim o são pela previsão divina, mas sem predestinação, dos pecados particulares.

A partir deste entendimento da graça eficaz, Pascal compreende três tipos de homens: “uns que não vêm jamais à fé; outro que aí vêm e que, não perseverando, morrem no pecado mortal; e os últimos, que vêm à fé e aí perseveram na caridade até a morte”.⁵⁷ Compreende, em seguida, a devida relação entre cada um desses casos e a

⁵⁴ Idem, *ibidem*, p. 150.

⁵⁵ Idem, *ibidem*, p. 153.

⁵⁶ EVANS, 1995, p. 200.

⁵⁷ PASCAL, 1963, p. 313.

graça de Cristo. Assim, “Jesus Cristo não teve vontade absoluta de que os primeiros recebessem alguma graça por sua morte, pois eles não receberam”; quanto aos segundos, apesar de terem recebido a graça sem a qual não poderiam ser conduzidos à salvação, não receberam “esta graça singular da perseverança”; enfim, para com os terceiros “Jesus Cristo quis absolutamente os salvar, e aí lhes conduziu pelos meios certos e infalíveis”.⁵⁸

Temos assim o quadro de Deus, do homem e da graça após a queda: dentre os descendentes de Adão, todos merecedores de condenação, Deus destinou alguns para serem salvos. Esses destinados são alvo da misericórdia divina, e não de algo que lhes é devido por parte de Deus. Tanto os destinados quanto os condenados agem mediante o que lhes fornece maior prazer, identificando aí sua felicidade. No caso dos destinados, Deus opera em suas vontades o prazer no bem, operação sem a qual permaneceriam obtendo mais prazer no mal. Esta operação consiste numa graça eficaz, a qual deve estar necessariamente de maneira ininterrupta no início e desenvolvimento da fé e das boas obras.

Podemos agora também formular mais precisamente as diferenças entre o calvinismo, o molinismo e a doutrina agostiniana no que se refere às relações entre Deus, o homem e a graça nos estados anterior e posterior ao pecado. Os calvinistas entendem que Deus é o responsável pela queda de Adão; que o homem decaído é incapaz de ter uma boa vontade; que Deus age no homem apenas de maneira exterior, quer dizer, não interferindo em sua vontade, mas o destinando para a salvação ou condenação independentemente de qualquer cooperação volitiva de sua parte. Neste sentido, não existe em Deus diferença entre fazer e permitir⁵⁹. O pelagianismo molinista entende que Deus sempre deu a todos os homens as condições para que se salvem, mas não determinou nada a este respeito; entendem que a ajuda de Deus sempre pôde ser recusada ou aceita pelo homem; que esta ajuda também é externa, não atuando na vontade, mas antes em elementos que facilitem uma escolha correta; entendem que uma vez tendo sido recusado tal auxílio, isso prejudicou apenas aquele que o recusou e que para os restantes não passou a haver a necessidade de um novo auxílio, nem de um novo

⁵⁸ Idem, p. 313.

⁵⁹ Idem, p. 312.

tipo de auxílio. A doutrina agostiniana-pascaliana, por fim, entende que Deus quis salvar todos os homens e que lhes forneceu o auxílio para tanto; entendem que este auxílio foi externo e passível de recusa; que, entretanto, uma vez tendo sido recusado, não provocou a ruína apenas daquele que o recusou, mas de todos seus descendentes; entendem que esta ruína se deu principalmente no âmbito da vontade, que passou a se deleitar no mal; entendem também, porém, que o homem permaneceu acessível a Deus, o qual escolheu alguns para socorrer; entretanto, este socorro não é mais externo e não segue passível de recusa do homem, mas age movendo a vontade do homem ao bem de maneira irrecusável. Neste sentido, entendem que em Deus não existe diferença entre fazer e permitir, quando o assunto é a salvação do homem no pecado.

VII

Passemos agora à descrição da diferença de atuação da vontade favorecida pela graça eficaz e da vontade abandonada às suas próprias forças. Mencionamos que a vontade sem a graça permanece num estado de concupiscência e que a favorecida pela graça reconhece Deus como fim. Nosso objetivo consiste em precisar tal diferença.

Juntamente com Agostinho, Pascal entende que o homem foi criado para Deus. Deus é seu verdadeiro bem. Todavia, uma vez tendo-se rebelado contra seu Criador, o homem perde de vista seu único fim, alterando igualmente seu critério de felicidade. Pascal assim descreve a situação do homem com relação à falta de reconhecimento de seu fim: “Apenas Ele [Deus] é seu verdadeiro bem. E depois que ele [o homem] perdeu o verdadeiro bem, tudo igualmente pode lhe parecer como tal [...]”⁶⁰. Em seguida, ao descrever os diferentes objetos visados como bem pelo homem, entende que os que mais se aproximaram do bem verdadeiro são aqueles que consideraram “que é necessário que este bem universal que todos os homens desejam não esteja em nenhuma das coisas particulares que só podem ser possuídas por apenas um único [...]”. Ao contrário, eles compreendem que “o verdadeiro bem deveria ser de tal modo que todos pudessem o possuir ao mesmo tempo sem diminuição e sem inveja, e que ninguém o pudesse perder contra sua vontade [...]”⁶¹.

É importante entendermos o fundamento desta descrição da procura do bem por parte do homem. Pascal contrapõe o reconhecimento do verdadeiro bem nos objetos particulares ao reconhecimento deste bem em algo cuja posse não seja limitada, ou seja, o universal. Considera em seguida que os mais se aproximaram de tal bem são os que o identificaram no universal. A contraposição entre a tendência para o particular e a tendência para o universal é equivalente à contraposição entre ter como fim as criaturas – o “amor à criatura” – e ter Deus como fim. E esses dois modos de se guiar constituem uma oposição central na filosofia pascaliana, qual seja, a de orgulho e caridade (*caritas*).

⁶⁰ PASCAL, 1963, L. 148.

⁶¹ Idem, L. 148.

O verdadeiro bem é descrito ainda como sendo de tal natureza que ninguém o possa “perder contra sua vontade”. Quando tratamos do novo critério do movimento humano, ou seja, a passagem de um critério epistemológico para um próprio do deleite, deixamos um ponto em aberto, qual seja, justamente em que consiste este novo desejo, que age infalivelmente. Podemos então agora, antes de prosseguir com nossa análise do orgulho e caridade, explanar melhor isso a partir desta noção de algo que não pode ser perdido independentemente da vontade de perdê-lo.

Santo Agostinho, no livro I do *De libero arbitrio* distingue dois estados do desejo. Há o desejo que se caracteriza por um amor às coisas que podem ser perdidas contra a vontade, ao mesmo tempo em que não se pode evitar tal perda⁶². Há também o desejo cujo diferencial é o amor ao que não pode ser perdido caso não haja uma disposição volitiva prévia para tanto. São, respectivamente, maus e bons desejos, sendo os primeiros qualificados como paixões⁶³. Dessa forma, o ato mesmo de desejar um objeto, cuja posse nos é agradável (ou nos deleita), não constitui necessariamente algo próprio do homem depois do pecado. A particularidade do homem sem Deus consiste antes em desejar o que é passageiro como se não o fosse. Ou seja, consiste num novo valor atribuído ao perecível. E isso é chave para entender a concupiscência de que Pascal nos fala⁶⁴.

Pois bem, Pascal sublinha que a subordinação da perda de algo à vontade de quem o possui não se dá senão no desejo ao Ser universal. As “coisas particulares”, por sua vez, não obedecem a tal subordinação. Assim, fazer consistir o bem nas coisas particulares representa a exclusão de Deus como fim do homem, e isso é a marca do

⁶² Cf. PICH, R. H. Agostinho e a “descoberta” da vontade: primeiro estudo. *Veritas*. PUCRS, vol. 50, n. 3, Set. 2005, p. 190: “Os ‘bons’ não desejam com um desejo condenável. Eles desejam de um modo, como, por exemplo, ‘viver sem temor’, que abandonam o amor às coisas que não podem ser possuídas, sem que se as possa também perder: um amor às coisas passageiras”.

⁶³ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbitrio*, I, IV, 10. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995: “Confesso meu erro, e alegro-me muito de haver compreendido claramente a natureza desse desejo culpável que se chama paixão. Agora, vejo com evidência em que consiste esse amor desordenado por aquelas coisas terrenas que se podem perder contra a própria vontade”.

⁶⁴ Esta diferença entre estar a perda de um objeto sujeito ou não à vontade de quem o possui tem por base algo de suma importância: uma desordem referente à razão e desejo, desordem que podemos fundamentar mediante Agostinho, ainda no primeiro livro do *De libero Arbitrio*. Desejar o que é universal é uma necessidade que pode ser reconhecida racionalmente pelo homem. Tal reconhecimento, porém, será muito mais propício abordarmos não agora, mas no segundo capítulo de nossa exposição, uma vez que é nesta parte que trabalharemos com o papel da segunda ordem, o espírito, dentro da fé em Pascal.

orgulho, uma vez que implica que o homem pode atingir seu fim por si mesmo. Podemos então entender, juntamente com Carraud, que “o orgulho é, pois, o refúgio do universal e, a este título, o refúgio da criatura de se pensar como criatura”⁶⁵. Ou seja, a criatura identifica a si mesmo como seu fim, ao invés de seu Criador, identificando igualmente aquilo que está ao seu alcance como o único necessário para atingir tal fim.

O orgulho é o princípio de movimento do homem decaído ainda sem influência da graça. Esta última age, conforme vimos, primariamente na vontade. Podemos entender que o orgulho, a exclusão de Deus, é o modo próprio de atuação da vontade sem a graça. É neste modo de atuação que consiste toda concupiscência.

Mencionamos que uma vez perdido o verdadeiro bem, o homem passa a buscá-lo em diferentes objetos particulares. Pascal compreende três ordens de coisas, relacionando-as às três concupiscências básicas:

Concupiscência da carne, concupiscência dos olhos, orgulho, etc. Há três ordens de coisas. A carne, o espírito, a vontade. Os carnais são os ricos, os reis. Eles têm por objeto o corpo. Os curiosos e os eruditos têm por objeto o espírito. Os sábios têm por objeto a justiça. Deus deve reinar sobre tudo e tudo se relacionar a Ele. Nas coisas da carne, reina propriamente sua concupiscência. Nas espirituais, propriamente a curiosidade. Na sabedoria, propriamente o orgulho”⁶⁶.

A carne, o espírito e a vontade são descritos em termos de objetos visados pelo homem e são também classificados em diferentes ordens. A carne é a ordem dos objetos corpóreos, extensos; o espírito é a ordem do conhecimento científico; a vontade é a ordem da distinção entre o bem e o mal. O próprio homem, que é um ser constituído de corpo, espírito e vontade, é um ser transitável entre as três ordens, na medida em que seu fim pode ser a posse de um objeto, a aquisição de um conhecimento, ou a aquisição de sabedoria, que é o reconhecimento da justiça, isto é, a virtude. Tais objetivos estarão em função do que forneça mais deleite⁶⁷.

⁶⁵ CARRAUD, V. Des concupiscences aux ordres de choses. *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 1, jan./mars 1997, p. 52.

⁶⁶ PASCAL, 1963, L.933.

⁶⁷ PERCHEMAN, M. L'ordre dans les trois ordres et l'ordre des trois ordres. *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 1, jan./mars 1997, p. 26.

Acrescenta Pascal que “Deus deve reinar sobre tudo”. Ou seja, tudo deve estar subordinado a Ele, que é o verdadeiro bem e, portanto, o único fim em si mesmo. Como definimos a concupiscência em termos de exclusão de Deus na vida do homem, podemos entender que cada concupiscência consiste em se tomar determinado grupo de objetos particulares dispensando sua subordinação a Deus. Assim, podemos entender que a concupiscência da carne consiste em se tomar os objetos corpóreos como fins em si mesmos⁶⁸; o erudito tomará como fim em si mesmo a aquisição de conhecimento⁶⁹; os que têm por objeto a sabedoria, igualmente dispensando a atuação divina, pretenderão obter tal sabedoria tendo a si mesmos como princípio. São esses três modos de atuação do homem que ignora Deus como o único fim em si mesmo e que, portanto, dispensam a necessidade de atuação divina na vida do homem. São três casos em que o homem pretende que tudo esteja subordinado a ele e ele a nada.

É importante ressaltar que na sabedoria é onde reina propriamente o orgulho, mas tanto a pretensão de aquisição de sabedoria por si mesmo quanto as outras concupiscências dependem de uma vontade orgulhosa. Neste sentido, podemos dizer que a terceira concupiscência é a mais profunda, por consistir, por excelência, no orgulho, do qual dependem igualmente as outras, ainda que direcionadas para outros objetos que não a sabedoria. A concupiscência, portanto, não consiste exatamente no ato de se perseguir determinados objetos, mas antes no valor atribuído aos objetos que se busca. Em suma, a relação do homem com o extenso, com o racionalmente cognoscível e com o discernimento moral são relações descritas em termos de concupiscência quando vistas como suficientes para o homem e exclusivamente dele dependentes.

Acrescentamos que a vontade orgulhosa, conforme alerta Pascal, não pode ser satisfeita. Isso porque o homem, tendo sido criado para Deus, não pode, ainda que afastado de seu Criador e ignorando sua existência, contentar-se com o particular. O fato de sua vontade ter sido originariamente feita para o universal e apenas com ele se satisfazer persiste mesmo após a queda. Temos aqui o aspecto de uma queda incompleta

⁶⁸ De maneira que, vale ressaltar, a concupiscência da carne não se restringe à voluptuosidade, questão esta também mencionada por Carraud.

⁶⁹ PASCAL, 1963, L. 77: “Curiosidade é apenas vaidade. O mais frequente é querermos saber apenas para falar [que sabemos]...”. Ora, também aquele que possui algo se preocupará em que os outros saibam de sua posse (no caso da concupiscência). Disto já podemos inferir uma relação entre as duas primeiras concupiscências e o orgulho, relação que é por ora nosso objeto.

em Pascal. Referindo-se à “vontade própria”, afirma Pascal que ela “não se satisfará jamais, ainda que tiver poder sobre tudo o que quer; mas nos satisfazemos no instante em que renunciamos a ela”⁷⁰. Malgrado a diversidade de objetos que são motivos de deleite para o homem desprovido da graça, a vontade própria é o fim subjacente em cada escolha particular⁷¹. E é esta centralização na vontade própria que é combatida pela graça eficaz. Deste tema da vontade insatisfeita e de suas consequências na vida do homem, trataremos com mais vagar em nosso segundo capítulo.

Descrevemos a atuação da vontade concupiscente em termos de uma vontade orgulhosa. Todavia, a vontade admite outro modo de atuação, que é o da caridade. É neste modo da vontade que se efetiva a ação divina no homem, o que Pascal designa como Sobrenatural. O homem é, portanto, um ser permeável ao Sobrenatural. Do mesmo modo que no caso do orgulho, a caridade se dá na terceira ordem, da vontade. Ao tratar dos corpos, dos espíritos e da caridade, Pascal estabelece uma hierarquia entre as três ordens, de modo que “a distância infinita dos corpos aos espíritos figura a distância infinitamente mais infinita dos espíritos à caridade, pois ela é sobrenatural. [...] São três ordens diferentes de gênero”⁷².

As três concupiscências foram apresentadas em termos de objetivos do homem sem Deus. A contraposição que se nos apresenta agora tem por elementos, de um lado, as grandezas corporais e espirituais e, de outro, a grandeza sobrenatural, que é a da caridade. Esta última toma aqui o lugar do orgulho, mais precisamente, da vontade orgulhosa, visto nas concupiscências, e é apresentada como o alto de uma hierarquia das produções do homem. Sendo, porém, sobrenatural, indica claramente a rejeição da hipótese de exclusividade do homem em sua própria vida. O homem é um ser permeável ao Sobrenatural, o que indica a possibilidade de Deus na vida do homem, presença efetivamente manifestada mediante a vontade enquanto caridade.

Ao tratarmos das três ordens sob o viés da concupiscência, vimos que suas produções opunham-se à máxima de que tudo deve estar subordinado a Deus. Tal subordinação é impossível se o fim visado em cada ação do homem for o próprio

⁷⁰ PASCAL, 1963, L. 362.

⁷¹ PÉRCHEMAN, 1997, p. 226-7. “La fin dans toutes les fins...”.

⁷² PASCAL, 1963, L. 308.

homem, que em sua concupiscência ama a si próprio independentemente de sua relação com Deus⁷³. Apenas pela caridade é que o homem pode renunciar à “vontade própria”, sua tendência natural ao particular, inclinando-se para o “Ser universal”⁷⁴, único ser “verdadeiramente amável”⁷⁵, portanto, único fim em si mesmo.

Caridade, espíritos e corpos são também apresentados no fragmento em questão em termos de ordens diferentes em gênero. Nem as produções próprias da ordem do corpo acrescentam algo às próprias da ordem do espírito, nem estas acrescentam algo aos movimentos de caridade. Todavia, da mesma forma que no caso da concupiscência, o de uma vontade orgulhosa, os efeitos fazem-se sentir não apenas no âmbito da sabedoria, mas também nas produções corporais e espirituais, no de uma vontade enquanto caridade, os efeitos também deverão estar presentes nas produções corporais e espirituais. Efeitos esses não propriamente nos objetos, mas, retomando o que dissemos acerca da concupiscência, no valor a eles atribuído. O princípio de quem toma quaisquer objetos no mundo como fins em si mesmos é o orgulho, ou seja, a exclusão do Sobrenatural; em contraposição, para que cada ação, ou cada desejo, esteja subordinado a Deus, o princípio deverá ser a caridade.

Esta última observação acerca das consequências do modo de atuação da vontade nas outras ordens pode ser especificada num ponto muito importante. Trata-se da diferença entre a disjunção e a conversão das ordens. Os movimentos de cada ordem dispensam quaisquer relações com as demais, ao mesmo tempo em que nada podem acrescentar a uma ordem que não a sua. Todavia, corpo, espírito e caridade, ordens heterogêneas, podem tanto ganhar sentido em sua hierarquia, convergindo para um mesmo fim, quanto terem seus distanciamentos agravados mediante uma movimentação exclusiva em uma única ordem. Neste último caso, caracteristicamente implicado pela vontade enquanto orgulho, o que se tem é a supervalorização de um particular, seja corporal, intelectual ou moral e a limitação à valorização deste particular. No caso da vontade enquanto caridade, portanto, movida pelo Sobrenatural, o que se tem é a

⁷³ PASCAL, 1963, L. 372: “Amamo-nos porque somos membros de Jesus Cristo; amamos Jesus Cristo porque ele é o corpo do qual somos membros. Tudo é um. Um está no outro, como as três pessoas”.

⁷⁴ PASCAL, 1963, L. 564.

⁷⁵ Idem, L. 564.

valorização apenas do Sobrenatural, valorizando-se os demais movimentos apenas em função de sua convergência para a ordem divina⁷⁶.

Podemos agora relacionar a ambivalência da vontade – orgulho ou caridade – com o que dissemos anteriormente acerca do homem desprovido ou não da graça eficaz. A graça eficaz opera na vontade a passagem do orgulho à caridade. Mediante esta operação, o homem passa a ter como fim o universal, ao invés do particular. Passa a considerar, pois, os objetos particulares de cada ordem como subordinados ao Ser universal. Não deixa de se deleitar, ou de poder se deleitar, nas “coisas passageiras”, mas passa a desejá-las apenas enquanto passageiras. Por sua vez, esta mudança, a direção para um bem universal, não se dá senão mediante a própria participação do Ser universal na constituição humana, na medida em que a vontade deixa de ter o estatuto de orgulho para passar a ter o estatuto de caridade e esta última não apenas visa, mas é o Sobrenatural. Neste último aspecto, podemos dizer que há uma diferença fundamental com relação ao humanismo, na medida em que este último admite a possibilidade do homem se dirigir a este Ser universal sem que para tanto seja necessário uma cooperação, no sentido de participação, do próprio Sobrenatural.

Expusemos no presente capítulo o pensamento pascaliano a respeito da situação da vontade do homem sem Deus, comparando com a situação da vontade numa relação direta com Deus. Procuramos fazer tal exposição não apenas dando voz à Pascal, mas tentando estabelecer um diálogo com santo Agostinho, o que implica um diálogo com a tradição patrística. Nossa exposição desembocou numa avaliação da terceira ordem pascaliana, a vontade, apresentada como ambígua, na medida em que pode ou não consistir numa participação divina. Desse modo, nosso primeiro empreendimento foi procurar o lugar da fé tendo como enfoque a vontade.

Nosso próximo empreendimento consistirá numa mudança de enfoque com respeito à fé. Procuraremos expor o entendimento pascaliano do papel da razão, isto é, da segunda ordem (espírito) no tocante à crença religiosa.

⁷⁶ A respeito desta ambiguidade da vontade, cf. PONDÉ, 2001, p. 31-33.

CAPÍTULO II

A RACIONALIDADE DA FÉ

I

Em nosso capítulo precedente, ao versarmos a respeito do estado da vontade humana corrompida pelo pecado, tivemos como pano de fundo a ideia de que o critério de movimento do homem decaído é o que mais lhe agrada. Para o objetivo que ora nos ocupa, a saber, a relação entre a ordem do espírito e a fé, podemos iniciar fazendo alusão à compreensão de Pascal com respeito aos nossos critérios de crença, donde constataremos uma semelhança com o que foi apresentado a respeito da primeira ordem. Na segunda seção de *L'esprit géométrique et de l'art de persuader*, esclarece-nos Pascal que há duas “entradas” pelas quais recebemos opiniões, quais sejam, o entendimento e a vontade. Em seguida, dispõe tais elementos da seguinte maneira:

A mais natural é esta do entendimento, pois não se deveria consentir senão às verdades demonstradas; mas a mais ordinária, ainda que contra a natureza, é esta da vontade; pois todos os homens são quase sempre levados a crer não pela prova, mas pelo prazer⁷⁷.

Mais adiante precisaremos qual a justa relação desses dois modos de conhecer com as verdades divinas. Agora, todavia, devemos nos deter nisto que parece ser um critério de assentimento do espírito às proposições que lhes são apresentadas: o homem tende a crer naquilo que lhe compraz, o que nos dá a pista de que Pascal parece estar apontando para uma intervenção da vontade na segunda ordem, intervenção esta que ele caracteriza como “baixa, indigna e estranha”⁷⁸. Ora, o que mais compraz o homem afastado de Deus é justamente a causa primordial de tal afastamento, isto é, o seu orgulho. O homem cuja vontade é caracterizada pelo orgulho consentirá muito mais facilmente àquilo que for favorável para com sua pretensão orgulhosa. Ou seja, à inversão apresentada anteriormente, a de que o homem deixa de agir de acordo com o conhecimento daquilo que é condição de sua felicidade para passar a obedecer ao critério do que causa deleite, Pascal acrescenta a inversão de que o homem consente a uma afirmação não mediante mecanismos restritos a ordem própria de discernimento do

⁷⁷ PASCAL, 1963, p.355.

⁷⁸ Idem, p. 355.

verdadeiro e do falso, mas por causa de sua adequação a uma vontade orgulhosa. Esta ideia é o fio condutor de todo papel da razão na crença religiosa.

Mais adiante no texto, verificamos, porém, que Pascal não rejeita a intervenção da vontade no que se refere a toda sorte de afirmações, mas primariamente aquelas que dizem respeito às “coisas humanas”. Para o assentimento a estas últimas, a trajetória deveria partir do espírito ao coração. Não é o caso das afirmações que dizem respeito às “coisas divinas”. Estas últimas, por sua vez, deveriam ser assentidas pelo caminho contrário, ou seja, do coração ao espírito⁷⁹. A inversão consiste, pois, em que os homens corromperam “esta ordem, fazendo das coisas profanas isto que deveriam fazer das coisas santas”. A consequência disso é bem clara: “E daí decorre estarmos longe de consentir às verdades da religião cristã, de todo opostas aos nossos prazeres”⁸⁰. Mas não apenas isso. Pretender sobrepor a ordem racional à ordem do coração, em questões de verdades divinas, tem como consequência, aos olhos de Pascal, a afirmação de uma “razão soberba”⁸¹, que queira “julgar tudo”⁸². Assim, a ideia de que “há uma infinidade de coisas” que ultrapassam a razão⁸³ também apresentará dificuldades para alguém que afirme uma autonomia do raciocínio mesmo em matérias que não são próprias da segunda ordem, como é o caso, por excelência, das verdades religiosas.

A fim de entendermos mais precisamente em que consiste a interferência da vontade na razão, bem como quais as consequências disso para a fé do homem, abordemos o entendimento de Pascal sobre isto que é a base das ações humanas desprovidas da graça, o amor-próprio, o qual passará a ser ao mesmo tempo como que a fonte de prevenção contra toda afirmação que pretenda deslegitimá-lo. Pascal esclarece tal ponto discorrendo a respeito do horror que o homem tem perante a morte e pretendendo estabelecer a origem deste horror e, em consequência, a origem de “todos os vícios e de todos os pecados”. Afirma o jansenista:

⁷⁹ Claro está desde já, pois, a herança agostiniana: crer para compreender.

⁸⁰ PASCAL, 1963, p.355.

⁸¹ PASCAL, 1963, L. 52.

⁸² Idem, L. 110.

⁸³ Idem, L. 188.

A verdade que abre este mistério é que Deus criou os homens com dois amores, um para Deus, outro para si mesmos; mas com esta lei, que o amor para Deus seria infinito, isto é, sem qualquer outro fim além de Deus mesmo, e que o amor por si mesmo seria finito e relacionado a Deus. [...]. Depois, o pecado tendo chegado, o homem perdeu o primeiro desses amores, e o amor por si mesmo, tendo ficado sozinho nesta grande alma capaz de um amor infinito, esse amor estendeu-se e transbordou no vazio deixado pelo amor de Deus; e assim ele ama apenas a si, e todas as coisas por si, ou seja, infinitamente.⁸⁴

O pecado lança o homem num estado contraditório, na medida em que ele ama infinitamente o finito, tomando a si mesmo como centro de tudo. O caso é que qualquer ideia que ameace esta presunção não poderá ser agradável ao homem, que, portanto, relutará em aceitar qualquer forma de humilhação, núcleo de toda conversão. Nosso objeto aqui será, então, a relutância do homem em aceitar como verdadeiras ideias cujo conteúdo ponha em xeque sua pretensão antropocêntrica, o que constitui uma atitude contrária ao exercício pleno da razão, e ao mesmo tempo o mais significativo sinal da intervenção ilegítima da vontade⁸⁵. Nosso ponto de partida será a análise do comportamento do homem em não procurar e desviar sua atenção daquilo que, no sentido em questão, possa ameaçá-lo. Tal diagnóstico ilustrará uma condição humana fundamental para Pascal: a de cegueira frente aos sinais de Deus no mundo.

O único remédio dessa cegueira, entende o jansenista, provém da religião cristã, a única que ordena o homem odiar a si mesmo⁸⁶, na justa medida em que conhece sua verdadeira condição, tão oposta àquela que imagina acerca de si. De fato, um plano fundamental do que Pascal pretendia ser sua *Apologia da religião cristã* consiste em descrever o homem a partir da contraposição de seu fim – Deus – e de seu comportamento – egoísta –, mostrando a impossibilidade de uma satisfação plena nestas condições, para então apresentar a única religião que dá conta dessa contradição e é ao mesmo tempo seu remédio. À razão soberba, neste caso, caberá reconhecer sua incapacidade de determinar o fim último do homem, bem como de estabelecer os princípios mediante os quais o homem deve se guiar a fim de satisfazer sua vontade infinita. Em outras palavras, a verdadeira condição do homem é descrita em termos de

⁸⁴ PASCAL, 1963, p. 277.

⁸⁵ Assim entende DESGRIPPES. *Études Sur Pascal: de l'automatisme a la foi*. Paris: Pierre Tequi, 1937, p. 89: “É a vontade, não o espírito, que está ferida, debilitada, separada de seu princípio, e em seu desregramento, ela conduz o pensamento que se encontra, assim, alterado, certamente, mas em seu exercício, não em sua natureza”.

⁸⁶ PASCAL, 1963, L. 220.

miséria, ou seja, em termos de algo perdido, e é esta miséria que Pascal buscará provar, com base na observação do comportamento – à luz do *divertissement* – tanto quanto encará-la frente à solução cristã. Sendo assim, nosso plano inicial consistirá, primeiramente, em ilustrar o que Pascal entende ser a natureza de pretensões e comportamentos contrários ao verdadeiro fim humano para, em seguida, contrapormos tal natureza aos fundamentos da religião cristã que dizem respeito à condição humana. Neste plano, o fundamental para nós é que a passagem de uma centralização no eu para uma humilhação perante um ser realmente digno de amor pode ser descrita em termos de uma atitude a mais racional a ser tomada, ou seja, uma atitude própria de um ser que tem sua razão de volta em seu exercício legítimo. Quer dizer, se, por um lado, é no âmbito volitivo que as ações humanas encontram seu fundamento último, por outro lado, a razão deve ter seu papel no âmbito daquilo a que o homem se dedica, pelo menos enquanto uma potência que dita princípios a serem seguidos, ainda que tais princípios tenham sua efetivação dependente de uma prévia disposição volitiva. É isso o que Pascal parece entender ao discorrer acerca das deliberações humanas quanto à existência ou não de bens eternos a esperar, afirmando que a decisão afirmativa ou negativa para tal questão deve ser de tal importância, “que é impossível dar um passo com sentido e julgamento senão o regrado pela visão deste ponto, que deve ser nosso objeto último”⁸⁷. Voltaremos a este ponto mais adiante, acrescentando as relações entre a ação da graça – cujo alvo é primariamente a vontade – e a ordem do espírito.

⁸⁷PASCAL, 1963, L. 427. Grifo nosso.

II

O discurso de Pascal acerca das ações e desejos humanos pode ser entendido como uma premissa de um argumento cuja conclusão, ou uma das conclusões, seja a de que o homem, não estando em seu estado de criação, tenha perdido algo de um valor infinitamente maior do que o valor dos objetos com os quais se compraz atualmente. Tal perda, porém, não é em nenhum momento descrita como absoluta, no sentido de que nada permaneça no homem que seja próprio de uma primeira condição. Ao contrário, à ideia de que os homens “estão imersos nas misérias de sua cegueira e de sua concupiscência”⁸⁸ Pascal contrapõe a existência no homem de um “instinto impotente de felicidade de sua primeira natureza”⁸⁹. Por causa de sua condição atual, o homem busca sua felicidade fora dele mesmo, nos bens passageiros e nas ocupações exteriores, que o desviem da constatação de sua miséria; por outro lado, é justamente em vista de sua primeira natureza e de uma queda incompleta que o homem busca uma felicidade plena, que faça jus a um amor infinito. Do mesmo modo, de sua primeira natureza resta ao homem uma busca pela glória, porque esteve num “estado de glória e de comunicação com Deus”⁹⁰, mas em vista da corrupção que engendrou o amor-próprio, o homem procura motivo de glória em si mesmo, a ponto de querer se fazer Deus para os outros⁹¹. Tais contraposições constituem o alvo dos textos nos quais Pascal aborda o comportamento humano sob a hipótese explicativa da queda, na medida em que o jansenista toma como inseparável a evidência da miséria da explicação de uma glória perdida.

Iniciemos nossa análise do divertimento abordando um fragmento em que Pascal expõe a situação do homem quando frente à inexistência de algo que desvie sua atenção de sua verdadeira condição:

Nada é tão insuportável ao homem quanto estar em pleno repouso, sem paixões, sem negócios, sem divertimentos, sem aplicação. Ele sente, então, seu nada, seu abandono, sua insuficiência, sua dependência, sua impotência,

⁸⁸ PASCAL, 1963, L. 149.

⁸⁹ Idem, L. 149.

⁹⁰ PASCAL, 1963, L. 281.

⁹¹ Idem, L. 617.

seu vazio. Imediatamente sairá do fundo de sua alma o tédio, a escuridão, a tristeza, a aflição, o rancor, o desespero⁹².

Sem divertimento, ou seja, sem nada que sirva de véu para sua verdadeira condição, o homem sente tudo aquilo que vai violentamente contra qualquer imagem gloriosa que tenha de si. À sua pretensão de tudo estar relacionado a ele, contrapõe-se o sentimento de seu nada, ou seja, o nada daquilo com o que procura – portanto, com o que se identifica – satisfazer sua vontade infinita. Passa, então, a perceber que o que tem em seu poder não basta para alcançar seu fim – não chega mesmo a analisar este fim –, de sorte que se vê insuficiente para a glória que pretende. Em outras palavras, ao homem sem divertimento é imposta uma incompatibilidade entre o que ele é e o que ele almeja ser, incompatibilidade entre o que ele busca e o que de fato lhe está subordinado. Podemos dizer, para não perdermos de vista o que dissemos acerca da escravidão ao que deleita, que uma situação não divertida é insuportável por implicar como que um olhar direto para algo real, mas de modo algum prazeroso⁹³. Mais adiante no fragmento, Pascal alerta para o tédio (*ennui*) a ser provocado pelo repouso. Tédio e divertimento formam a paridade central na vida do homem cuja preocupação é a todo custo negar a si mesmo. O que podemos ter em mente, em primeiro lugar, é que o modo próprio do divertimento é o movimento, o que já vem a ser, segundo Pascal, uma das oposições entre o que o homem supõe aspirar e o que de fato é o fim de suas ações. Aos olhos do jansenista, tal contrariedade é uma das expressões de dois “instintos” opostos que constituem o homem: um próprio da miséria; outro remanescente da grandeza da primeira natureza. Por este último, o homem tende para o repouso, de acordo com um conhecimento igualmente remanescente segundo o qual a felicidade não está na agitação. Pelo instinto próprio de sua corrupção, porém, a ocupação é que aparece ao homem como ambiente natural, impulsionando-o a buscar fora de si o remédio – um véu, mais precisamente – para o sofrimento e desilusão a que é exposto diante do tédio. A contraposição desses dois instintos é apresentada por Pascal sob a imagem de um “projeto confuso”:

⁹² Idem, L. 622.

⁹³ Vale citar aqui PONDÉ, 2001, p. 237: [...] “é impossível para o homem estar consigo mesmo porque tal situação leva-o forçosamente ao reconhecimento de uma condição não prazerosa que é interna a ele mesmo”.

E desses dois instintos contrários se forma neles um projeto confuso que se esconde de sua vista no fundo de sua alma, que os leva a tender ao repouso pela agitação e a sempre acreditar que a satisfação que eles não têm lhes chegará, se, superando algumas dificuldades com as quais se deparam, possam abrir por aí a porta do repouso⁹⁴.

Procurar o repouso, mas pela agitação é um traço característico de um ser cuja razão não está bem conduzida, ou seja, de um ser que, não conhecendo claramente a si mesmo, fracassa no método pelo qual pretende realizar seu fim, o qual não lhe é de todo ignorado. Neste aspecto do divertimento, a ideia de fracasso é reconhecida por Pascal na medida em que constata que uma vez atingido determinado objetivo, qualquer saciedade que se pretendia ao iniciar a busca é posta em xeque por um novo objetivo a ser atingido. A ação divertida, quando interrompida pela conquista daquilo que lhe serviu de ponto de partida, volta a se impor ao homem ameaçado pelo tédio decorrente de não ter mais o que buscar. Ou seja, a posse não corresponde às pretensões, e a saciedade revela-se uma ilusão, forma da incompatibilidade entre uma vontade feita para o infinito e a competência de um ser limitado e corrompido. Neste sentido, diz Pascal que aqueles que criticam a vaidade dos caçadores em se dedicarem a correr atrás de uma lebre fazem-no por não terem compreendido a natureza humana, não terem compreendido que é a caça e não presa procuram⁹⁵, uma vez que não é a lebre, mas antes o ato de caçar a lebre que pode desviar eficientemente o homem do verdadeiro motivo da caça, sua miséria, ainda que toda busca tenha como fundamento a ilusão de seu alvo trará a saciedade. Em resumo, Pascal “desassocia a atividade do homem e seu desejo de possuir bens verdadeiros, fazendo deste uma lembrança de sua primeira natureza e daquele uma agitação qualquer para escapar da tristeza ou do tédio”⁹⁶.

Passemos agora a um segundo aspecto do divertimento. A busca constante por algo que supostamente lhe proporcionará o desejado repouso não encerra, aos olhos de Pascal, a luta do homem por negar seu ser verdadeiro. A fuga deve também dar conta do amor-próprio oriundo da separação de Deus. Tanto quanto – e simultaneamente – mascarar uma condição, a ação humana deve construir algo que legitime o amor que o homem nutre por si mesmo, bem como legitimar a estima que pretende para si por parte

⁹⁴ PASCAL, 1963, L.136.

⁹⁵ Idem, L. 136.

⁹⁶ LACOMBE, *L'Apologétique de Pascal: étude critique*. Paris: PUF, 1958, p. 172-3.

dos outros. Nisto, o elemento principal é a imaginação. É já a imaginação responsável pela expectativa do homem com relação aos objetos que busca, mas neste segundo aspecto aparece com uma força maior, sendo responsável pela construção de um ser que substitua o único ser digno de um amor infinito. Trata-se da construção de um ser imaginário, que se dará sob dois pontos de vista fundamentais. Em primeiro lugar, a necessidade de tudo subordinar a este ser contrário ao ser real. Em segundo lugar, a necessidade desse ser imaginário viver na ideia alheia, sendo amado por suas qualidades construídas em oposição à realidade miserável.

A construção do ser imaginário – a aversão à verdade – é indissociável do amor-próprio. Este último tem por natureza “amar apenas a si e considerar apenas a si”⁹⁷. Todavia, esta concentração no eu, além de ser, à primeira vista, contrária à natureza do divertimento – isto é, a rejeição a si mesmo –, exige a mentira não apenas a si próprio, mas também aos outros, justamente na medida em que ser amado constitui um poderoso sustento do amor-próprio, mas este amor ao outro depende da exposição das qualidades imaginadas e do obscurecimento das qualidades reais. É expondo o ser imaginário e ocultando o verdadeiro que o homem constrói para si e para os outros um ser digno de amor, amor-próprio, mas também alheio, capaz de obscurecer o ser que não merece senão o desprezo, desprezo esse, porém, que seria fundado na realidade e, portanto, seria conforme à justiça. É essa aversão à justiça, manifesta no amor indigno por si e exigido pelos outros, que serve agora de manifestação da escravidão ao que deleita.

O homem, pois, não é nada além de disfarce, de ilusão e de hipocrisia, em relação a si mesmo e aos outros. Não quer, então, que lhe digamos a verdade. Evita dizê-la aos outros; e todas essas disposições, tão afastadas da justiça e da razão, têm uma raiz natural em seu coração⁹⁸.

Uma vez que nosso pano de fundo é a ordem do espírito, é de suma importância para nós o fato de Pascal caracterizar as disposições de aversão à verdade como “afastadas da justiça e da razão”. Acrescentando-se a isso o fato dessas disposições terem uma raiz natural no coração, um coração corrompido, novamente encontramos o caráter contraditório das ações e anseios humanos. A questão que aparece aqui é a de uma razão submetida a uma vontade corrompida, deficiente em seu exercício de julgar

⁹⁷ PASCAL, 1963, L. 978.

⁹⁸ PASCAL, 1963, L. 978.

as coisas em sua ordem própria. Ou seja, as pretensões totalitárias de uma vontade que tem perdido o infinito que lhe corresponde podem ser igualmente descritas como contrárias à razão, contrariedade essa que é expressa em termos de injustiça. Fazer-se centro de tudo e subordinar tudo a si, atitude característica de uma vontade orgulhosa, conforme vimos anteriormente, pode agora ser apresentado sob um segundo aspecto: o de “desregramento do juízo”⁹⁹. O egoísmo, outrora apresentado sob o viés da corrupção da vontade, aparece agora sob o viés da irracionalidade. Daí a recomendação de Pascal em “não julgar a natureza por nós, mas por ela”¹⁰⁰.

Ao tratarmos do primeiro aspecto do divertimento, o movimento constante em negar – fugir – do ser verdadeiro, apontamos para o fracasso a que está fadada tal empreitada, em decorrência da ameaça do tédio nos momentos de saciedade. Também neste segundo aspecto, o das relações envolvendo o amor-próprio, vale apontar para a incapacidade de uma realização plena do ser imaginário. A ameaça aqui se dá em vista da contingência sobre a qual é construído o ser imaginário. Não estando fundamentado em algo real, as qualidades do ser mediante as quais o homem procura fazer-se estimar revelam-se incapazes de determinar o sujeito a ser amado. A este respeito, Pascal identifica aquilo que comumente serve de motivo para amar alguém com qualidades cuja perda não implica a destruição daquele que as tinha, ou seja, com qualidades que não têm uma relação com o ser real. Assim é o caso, por exemplo, do amor em decorrência da beleza, que perderá seu motivo de ser por causa da varíola, sem que essa mate a pessoa. É o que levará Pascal a afirmar que “nunca amamos, portanto, a pessoa, mas apenas as qualidades”¹⁰¹. Assim, do mesmo modo que o divertimento está submetido a uma busca constante, o amor-próprio está submetido a estima não apenas própria, mas também alheia. E uma vez que tal estima se revela fundada sobre qualidades apenas imaginariamente oriundas do ser real, é também o amor-próprio que se revela “vítima da mecânica da contingência”¹⁰².

⁹⁹ Idem, L. 749.

¹⁰⁰ Idem, L. 668.

¹⁰¹ Idem, L. 688.

¹⁰² PONDÉ, 2001, p. 232.

As conclusões que Pascal tira de suas análises acerca do divertimento podem ser abordadas sob dois aspectos principais. Em primeiro lugar, o comportamento humano, aos olhos de Pascal, indica um conflito entre nossos projetos e condições. O homem, entende o jansenista, “quer ser grande, e se vê pequeno; quer ser feliz, e se vê miserável; quer ser perfeito, e se vê pleno de imperfeições”¹⁰³. Contrariedades essas, porém, que não indicam apenas um fracasso, ou a presunção de um ser que não reconhece seus limites, mas que indicam uma diferença entre dois estados, quais sejam, o de criação e o atual. A premissa que serve de fundamento para Pascal ir do divertimento à hipótese da queda é a de que ninguém procura o que não perdeu.¹⁰⁴ A grandeza, a felicidade e a perfeição buscadas pelo homem refletem um estado glorioso do qual, malgrado o pecado e a respectiva punição, restaram vestígios sob a forma de instintos que, no estado, atual contrapõe-se com os instintos de um ser dominado por uma vontade corrompida¹⁰⁵. Dessa contraposição é que surge o projeto confuso do homem que se diverte. Tal confusão se revela principalmente, conforme vimos ao tratarmos da concupiscência, em buscar o universal pelo particular, isso na medida em que a necessidade da glória, da felicidade e da perfeição está no homem apenas em virtude de uma prévia familiaridade com Deus, e é esta familiaridade que se busca recuperar mediante os bens passageiros e o ser imaginário.

Que nos gritam, pois, esta voracidade e esta impotência, senão que houve alguma vez no homem uma verdadeira felicidade, da qual não resta agora mais que a marca e o traço todo vazio que ele tenta inutilmente preencher com tudo o que o cerca, procurando nas coisas ausentes o socorro que não obtém com as presentes, ambas, porém, totalmente incapazes de socorrê-lo, porque este abismo infinito não pode ser preenchido senão por um objeto infinito e imutável, ou seja, pelo próprio Deus¹⁰⁶.

A hipótese da queda, porém, não encerra o que se pode inferir a respeito de uma análise do comportamento humano. As discrepâncias entre os anseios e as competências humanas indicam também, conforme aludimos, um desregramento do juízo, uma razão que não se encontra em seu exercício legítimo. É nisso que consiste o segundo aspecto

¹⁰³ PASCAL, 1963, L. 978

¹⁰⁴ Cf. PASCAL, 1963, L. 117: “Pois quem se encontra infeliz por não ser rei, senão um rei destronado”.

¹⁰⁵ RUSSIER, J. *La foi selon Pascal*. Paris: PUF, 1949, p. 88: Há, pois, entre a grandeza e a miséria uma relação complexa, de causa e efeito, num sentido, de sinal e coisa significada, noutro: a grandeza é fonte da miséria, e a miséria é sinal da grandeza.

¹⁰⁶ PASCAL, 1963, L. 425.

do divertimento. As finalidades que anteriormente descrevemos como próprias de uma vontade sob a ação da graça ganham agora um aspecto em nível do intelecto. No opúsculo *Sobre a conversão do pecador*, Pascal discorre acerca das mudanças que sobrevêm ao homem cuja alma, em suas palavras, Deus digna a tocar verdadeiramente. A natureza dessas mudanças corresponde ao que pretendemos expor ao tratarmos da passagem de uma vontade orgulhosa para uma vontade enquanto caridade. Todavia, essas mesmas alterações fazem-se sentir na ordem do espírito. É o que Pascal parece entender ao dizer que a razão de um convertido, “ajudada pelas luzes da graça, faz-lhe compreender que não há nada mais amável que Deus e que Ele não lhe pode ser tirado sem que O rejeitem”¹⁰⁷. É igualmente o caso de compreender que o verdadeiro bem não está nas coisas particulares, mas deve consistir em algo cuja posse possa se dar simultaneamente por todos sem qualquer prejuízo ou limitação. Este alvo, próprio de uma vontade caridosa, aparece agora sob a luz de um juízo bem regrado.

Nosso ponto aqui é o seguinte. A razão por trás do julgamento de que tudo está subordinado ao homem e o homem a nada, esta é a razão soberba, incapaz de reconhecer que há uma infinidade de coisas que lhe ultrapassam, ou seja, incapaz de reconhecer a miséria sob a ação humana, ou, o que é o mesmo, a verdadeira grandeza indicada pela miséria. Não é necessário que se trate de um princípio explícito e claro para aquele que o segue – quer dizer, não há necessidade de restringir a análise de uma razão que queria tudo julgar ao âmbito pirrônico. O caso é que a vida do homem que dispensa a ação divina pode ser expressa – como fizemos – em termos de orgulho; mas pode também ser expressa no âmbito intelectual. Neste âmbito, diz-se que a razão é soberba quando fundamenta a atitude orgulhosa, a de compreender o homem como a medida de todas as coisas¹⁰⁸. À paridade orgulho e caridade, própria da vontade, e seus respectivos objetos, o particular e o universal, Pascal acrescenta as situações de enfermidade e sanidade da razão, e não é precipitado dizer que uma razão será dita enferma – desregrada e soberba – ou sã na medida em que estiver influenciada, respectivamente, por uma vontade orgulhosa ou caridosa, mas isso nós ainda veremos com mais vagar. O que se deve compreender aqui é que esse desregramento de que é

¹⁰⁷ PASCAL, 1963, p. 291.

¹⁰⁸ Assim entende RUSSIER, 1949, p. 40: “O libertino, e, aliás, todo homem em geral, é um orgulhoso, que se crê a medida de todas as coisas. Esta convicção é irracional”.

vítima a razão do incrédulo tem seu fundamento no fato de que o homem não utiliza legitimamente sua potência intelectual se não a conduz, mediata ou imediatamente, para Deus, quanto menos quando se afasta Dele e O nega. “O pecado se opõe absolutamente ao conhecimento do Deus vivo”¹⁰⁹, o que tem sua raiz, em parte, na alusão que fizemos a respeito da cegueira frente aos sinais de Deus no mundo.

Há também, não obstante, a consideração de uma razão sã, que dissemos ser própria de um ser de vontade enquanto caridade. Mas neste ponto o que é fundamental para nós é o fato de Pascal entender que a religião cristã, alvo de sua *Apologia*, não dispensa o uso da razão. Ao dar voz à Sabedoria divina, propõe Pascal: “Eu não pretendo que vós submetais vossa crença à minha sem razão, e não pretendo vos sujeitar com tirania. Eu tampouco pretendo vos prestar razão de todas as coisa”¹¹⁰. É justamente a Sabedoria de Deus que uma razão de volta à sua ordem própria se torna apta a reconhecer como verdadeira. E o principal a ser ouvido por tal Sabedoria é a simultaneidade da grandeza e da miséria humana, paridade marcadamente expressa pelo divertimento. Trata-se de compreender que o homem não está em seu estado de criação, e que a verdadeira religião ensina “que há algum grande princípio de grandeza no homem e que há um grande princípio de miséria. É necessário ainda que ela nos dê razão desses espantosos contrários”¹¹¹. Esta mesma religião, afirma em seguida, apesar de não se opor à razão, tampouco tem a pretensão de “prestar razão de todas as coisas”. O caso aqui, conforme vimos aludindo, é que há uma infinidade de coisas que ultrapassam a razão, mas nem por isso a desmentem. De fato, reconhecer esta ultrapassagem, isso mesmo é conforme à razão. E, mais que isso, “não há nada mais conforme à razão do que a negação da razão”¹¹². Uma razão enferma, por sua vez, seguirá, sob o pretexto de sua dignidade, rejeitando qualquer forma de humilhação, o que vem a ser o mesmo que rejeitar a condição de seu pleno exercício, uma vez que,

¹⁰⁹ GUARDINI, R. *Pascal ou le drame de La conscience chrétienne*. Trad. H. Engelmann e R. Givord. Paris: Éditions Du Seuil, 1935, p. 121.

¹¹⁰ PASCAL, 1963, L. 149.

¹¹¹ Idem, L. 149.

¹¹² Cf. PASCAL, 1963, L. 182. Ademais, assim entende SELLIER, 1995, p. 534: “Eis porque o apologista propõe-se por ‘começar por mostrar que a religião não é contrária à razão’: é preciso ‘crer racionalmente’, não se submeter senão à autoridade devidamente verificada e creditada. Que, em seguida, as revelações da Sabedoria ultrapassem frequentemente nosso débil entendimento, isto mesmo é racional”.

conforme entende Pascal, “é preciso saber duvidar quando necessário, asseverar quando necessário, submeter-se quando necessário. Quem não faz assim não entende a força da razão”¹¹³.

Podemos agora abordar o tratamento de Pascal acerca do que ele diz serem as duas maiores seitas do pensamento: o estoicismo, que ilustra mediante o pensamento de Epicteto; e o ceticismo, que reconhece principalmente no pensamento de Montaigne. O tratamento pascaliano a respeito destas duas doutrinas aparece em sua forma mais ampla na *Entretien avec M. de Saci*. De acordo com o jansenista, Epicteto “é um dos filósofos que melhor conheceu os deveres do homem”¹¹⁴. A natureza de tais deveres está na submissão da vontade do homem à vontade de Deus em tudo. Com tal dever, Pascal concorda plenamente. Não segue Epicteto, porém, quando se trata da capacidade humana em realizar o que deve. Passa que para Epicteto, o poder necessário para cumprir as obrigações para com Deus foi por este dado ao homem, o qual encontra, portanto, em si mesmo os meios necessários para chegar a Deus. Tal ideia Pascal entende ser soberba, e aqui está muito clara a semelhança com as discussões entre Pelágio e Agostinho, que já tivemos oportunidade de expor.

Aos olhos do jansenista, Montaigne, por sua vez, “põe todas as coisas numa dúvida universal e tão geral, que tal dúvida vence a si mesma”, chegando com isso ao resultado de humilhar a razão, de modo que “a faz descer da excelência que ela se atribui e a põe em semelhança com as bestas”¹¹⁵. Entende o jansenista que ao tratar deste modo a razão humana largada às suas luzes naturais, age Montaigne com acerto, pelo próprio fato de revelar uma enfermidade real. Todavia, assim como Epicteto, de seu discurso também participa uma parte a ser rejeitada. O motivo disso está na atitude de Montaigne frente à razão que com justiça humilhou. Segundo Pascal, trata-se de uma atitude de covardia, na medida em que, ao contrário de Epicteto, ignora que, malgrado a miséria, há um dever, concentrando-se apenas na dificuldade de cumpri-lo perante a

¹¹³ PASCAL, 1963, L. 268.

¹¹⁴ PASCAL, 1963, p. 292.

¹¹⁵ Idem, p. 293.

enfermidade de uma razão que tende, de acordo com as aparências, aos mais contrários princípios.

Após expor os pensamentos de Epicteto e Montaigne, Pascal as entende como sendo, mais que, à primeira vista, disjuntas, complementares na descrição do homem. O pensamento de Epicteto concentra-se na grandeza humana, no fato do homem ser para Deus; o pensamento de Montaigne concentra-se na miséria humana, no fato do homem não estar apto a buscar a verdade. Pascal entende, por sua vez, que miséria e grandeza não se excluem, mas constituem um ser que não está em seu estado de criação. A ignorância com respeito a este princípio, entende o jansenista, é a causa, na pesquisa sobre o homem, sua situação no mundo e sua relação com Deus, da limitação na grandeza, o que leva ao orgulho, ou na miséria, o que leva à covardia. O orgulho está em não reconhecer a enfermidade, ao passo que a covardia está em não buscar a cura.

Parece-me que a fonte dos erros destas duas seitas é não terem compreendido que o estado presente do homem difere daquele de sua criação, de sorte que uma, percebendo alguns vestígios de sua primeira grandeza, e ignorando sua corrupção, trataram a natureza como sã e sem necessidade de um reparador, o que a leva ao cúmulo da soberba; enquanto que a outra, sentindo a miséria presente e ignorando a primeira dignidade, trata a natureza como necessariamente enferma e irreparável, o que a precipita no desespero de chegar a um verdadeiro bem, e daí numa extrema covardia¹¹⁶.

A união dos discursos de Epicteto e Montaigne leva, portanto, a estabelecer dois estados contrários num mesmo sujeito. Tal união não é de competência de uma razão que opera sob princípios de disjunção frente a qualidades opostas. A solução destas contrariedades, sua união numa única verdade, entende Pascal que não se trata de uma tarefa da Filosofia, mas da Teologia, que é “o centro de todas as verdades”. Reencontramos aqui a temática da natureza e da graça: “tudo o que há de enfermo pertence à natureza, tudo o que há de poderoso pertence à graça”¹¹⁷. A razão bem conduzida, neste cenário, tem por tarefa consentir a isso que a ultrapassa, isso que cabe à Teologia, não a filosofia. Por fim, a culminância da união dos dois estados do homem, dessas duas naturezas que as luzes naturais não podem abarcar, não pode ser se dar

¹¹⁶ Idem, p. 296.

¹¹⁷ Idem, p. 296.

senão “na única pessoa de um Homem-Deus”¹¹⁸, Jesus Cristo. Assim, é de se entender a proposta de Pascal, novamente dando voz à Sabedoria:

É em vão, ó homens, que procurais em vós mesmos os remédios para vossa miséria. Todas vossas luzes só podem chegar a compreender que não é em vós mesmos que encontrareis nem a verdade nem o bem. Os filósofos vos prometeram e não o puderam fazer¹¹⁹.

É importante ressaltar neste fragmento, tendo em vista nosso contexto, a afirmação de que pelas “luzes naturais”, ainda que estejamos no limite de seu uso, chega-se a conclusão de que o bem e a verdade não estão no homem. Isso equivale a concluir pela própria discrepância entre o fim e os meios humanos expressa pela análise do divertimento. O homem não tem clareza quanto ao seu fim, mas o sente – trata-se de um instinto – glorioso; não tem clareza quanto aos meios pelos quais o alcançará, mas pode observá-los e se descobre miserável. Chega, então, sem maiores auxílios, à ideia de sua impotência para um fim grande. A partir daí, a razão lhe oferecerá ou a conclusão de sua grandeza, obscurecendo sua miséria e revelando seu dever, e nesse caso o levará ao orgulho, ou oferecerá a conclusão de sua miséria, obscurecendo sua grandeza e revelando sua impotência, e nesse caso o levará à covardia. Ambas as atitudes – repetimos, não necessariamente de modo explícito – são próprias de uma razão submetida a uma vontade orgulhosa, que dispensa a existência de verdades a serem estabelecidas sem sua prévia compreensão ou conclusão. Uma razão bem conduzida, por sua vez, reconhece a racionalidade que há em se submeter à revelação teológica¹²⁰, cujo centro e solução do paradoxo encontrado por suas luzes naturais é o Homem-Deus. Esta razão não deixa de receber a influência da vontade, mas esta última, estando no âmbito da caridade, motiva a razão procurar a verdade fora de si. Assim é que Pascal une também um estado próprio da ordem da vontade a um próprio do espírito:

Há apenas três tipos de pessoas: umas, que servem a Deus, tendo-O encontrado; outras, que se empenham em procurá-Lo, não O tendo

¹¹⁸ Idem, p. 296.

¹¹⁹ PASCAL, 1963, L. 149.

¹²⁰ Esta submissão, que se refere, como dissemos, à Sabedoria, nós a apresentamos num plano genérico, e envolve mais do que isso. Pascal fala em provas de Jesus Cristo, encontrando nas profecias os principais exemplos. Uma razão sã tratará seriamente de tais provas, vendo-as sob a nova luz de uma vontade não mais orgulhosa. Para fins de uma explanação mais clara de nosso conteúdo, reforçaremos este ponto ao tratarmos da recusa de Pascal pelas provas metafísicas de Deus. Todavia, não adentraremos na concepção pascaliana a respeito do curso da história e dos cumprimentos das profecias.

encontrado; outras, que vivem sem O procurar, e não O encontraram. As primeiras são sensatas e felizes; as últimas são loucas e infelizes; as do meio são infelizes e sensatas¹²¹.

¹²¹ PASCAL, 1963, L. 160.

III

Passaremos agora a outro modo de encarar o papel da razão na fé. Modo esse que virá a complementar o que dissemos até o momento e que se trata não propriamente de uma enfermidade da razão submetida a uma vontade orgulhosa, mas antes da própria limitação da razão e de como essa limitação se revela diante de um ser infinito. Nosso ponto de partida será a recusa de Pascal com respeito às provas metafísicas da existência de Deus.

A rejeição pascaliana se dá sob dois aspectos, a saber, o de uma ineficácia psicológica e uma ineficácia religiosa. A respeito do primeiro aspecto, esclarece-nos Pascal:

As provas metafísicas de Deus estão tão afastadas do raciocínio dos homens e são tão confusas que influem pouco, e mesmo que servissem para alguns, não serviriam senão durante o instante em que vissem a demonstração, mas uma hora depois receariam ter se enganado¹²².

Esta primeira crítica de Pascal não recai tanto na existência ou não da capacidade de por nossas luzes naturais concluirmos pela existência de Deus. Recai antes na natureza do assentimento que se possa ter a tais conclusões. Trata-se de um assentimento fraco e dependente da presença da prova. O alerta para tal dependência já é suficiente para sugerir que a asseveração da existência de Deus não tem seu caminho mais indicado na ordem do espírito. Com isso, porém, à primeira vista, entramos em conflito com o que dissemos até aqui acerca da racionalidade que há, em se tratando de uma razão sã, em assentir às verdades cristãs. Este ponto deve ser esclarecido.

A racionalidade da fé se dá em dois aspectos, nenhum dos quais se reduz a questões de provas metafísicas. O primeiro deles está em que é racional assentir às verdades propriamente teológicas, as quais não contradizem a razão, mas a ultrapassam. É o aspecto que abordamos acima. Nisto, o racional está em função de se permitir ir além da razão, ou seja, em não delegar tudo ao âmbito demonstrativo. Pois bem, a existência de Deus é justamente um assunto cuja decisão Pascal delega à outra instância que não a razão. Esta outra instância é o coração, cujo modo de atuação é o sentimento:

¹²² Idem, L. 190.

A razão age com lentidão e com vista em tantos princípios, os quais é necessário que estejam sempre presentes, que a toda hora ela adormece ou se perde na falta de todos esses princípios. O sentimento não age assim; ele age num instante e está sempre pronto para agir. É necessário, pois, pôr nossa fé no sentimento, senão ela sempre vacilará¹²³.

Ao delegar a fé – nesse caso específico, limitando-se a crença em Deus – ao coração, Pascal parece ter em mente, em primeiro lugar, não propriamente uma razão enferma, mas a própria natureza da razão: a necessidade da prova estar presente, de maneira que a fé não encontraria aí uma base segura, em vista de nossa própria limitação intelectual, isto é, em vista mesmo do modo com age nosso intelecto, neste caso, enfermo ou não. Em segundo lugar, que para nós, por ora, é o mais importante, não admitir a atuação do espírito para se chegar à existência de Deus não é de modo algum um demérito para razão, mas antes uma atitude de todo racional. “Se há um Deus, ele é infinitamente incompreensível, uma vez que, não tendo partes nem limites, não tem qualquer relação conosco. Somos, pois, incapazes de saber o que ele é, bem como se ele existe”¹²⁴. Uma vez que nós não temos nenhuma relação com Deus, irracional seria a pretensão de determinar sua existência mediante um instrumento que tem seu pleno exercício dependente da existência de proporção com aquilo que é seu objeto. Voltaremos a esta fórmula ao tratarmos da aposta pascaliana, fragmento que também nos servirá de ponto de partida para entendermos com mais precisão o que significa pôr a fé no sentimento.

O segundo aspecto no qual se pode falar em uma fé racional pode ser abordado a partir da análise da ineficácia religiosa das provas metafísicas da existência de Deus. A respeito destas últimas, independentemente da força argumentativa que possam ter, Pascal entende que ignoram a necessidade de um mediador entre nós e Deus, de modo que, se chegam a um Deus, não é o Deus dos cristãos, único interesse do apologista. O conhecimento do Deus verdadeiro é um conhecimento necessariamente mediado por Cristo. Sem Jesus Cristo, o Deus que se busca pelas luzes naturais não será um Deus que revele a miséria do homem, mas será antes motivo de orgulho para aquele que o encontrou, de modo a não produzir o efeito da humilhação, que é o mais justo perante ao Deus de Jesus Cristo. “Nós conhecemos Deus apenas por Jesus Cristo. Sem este

¹²³ PASCAL, 1963, L. 821.

¹²⁴ Idem, L. 418.

mediador, é tirada toda mediação com Deus. Por Jesus Cristo, nós conhecemos Deus. Todos os que pretenderam conhecer Deus e O demonstrar sem Jesus Cristo não obtiveram mais que provas impotentes”¹²⁵. A impotência dessas provas está no fato delas não darem ao homem conhecer o princípio de sua condição, que é a um só tempo miserável e grande. Apenas por Jesus Cristo, Homem-Deus, é que podemos conhecer o homem e Deus, e fazê-lo de uma maneira justa, dado que, enquanto diante do verdadeiro Deus encontramos motivo de humilhação, “estes que conheceram Deus sem conhecer sua miséria não O glorificaram, mas glorificaram a si mesmo”¹²⁶.

A necessidade do conhecimento de Deus por Cristo permite que abordemos o que entendemos ser um segundo aspecto de uma fé racional.

Mas para provar Jesus Cristo nós temos as profecias, que são provas sólidas e palpáveis. E tais profecias foram completadas e provadas verdadeiras pelos acontecimentos, marcando a evidência destas verdades, bem como a divindade de Jesus Cristo. Nele e por ele conhecemos Deus. Fora daí e da Escritura, sem o pecado original, sem o mediador necessário, prometido e chegado, não podemos absolutamente provar Deus, tampouco ensinar a boa doutrina nem a boa moral. Mas por Jesus Cristo e em Jesus Cristo provamos Deus e ensinamos a moral e a doutrina. É, pois, Jesus Cristo o verdadeiro Deus dos homens¹²⁷.

O que parece estar exposto aqui, em comparação com o que dissemos acima, é a possibilidade de se provar a própria correspondência entre Cristo e Deus. O exemplo maior disso está em que a história, entende Pascal, revela o cumprimento das profecias. Neste sentido, podemos falar em provas da religião cristã. Estas provas são “sólidas e palpáveis”, de sorte que não estamos aqui restritos ao âmbito de uma razão que exerce com plenitude sua função permitindo-se ultrapassar por verdades cujo conteúdo não compreende. Todavia, é também com respeito à consideração destas provas que a razão deve ser humilhada. Uma razão soberba não pode apreciar com justiça provas cujo alvo inclua a revelação da miséria humana por parte de um Redentor. Não obstante, este aspecto da racionalidade, ou seja, o fato da religião ter suas razões, não implica o demérito do papel do coração, ao qual aludimos acima. As verdades da fé, sejam aquelas que ultrapassam a razão, sejam aquelas “palpáveis”, tem sempre no coração seu

¹²⁵ Idem, L. 189.

¹²⁶ Idem, L. 189.

¹²⁷ Idem, L. 189.

encerramento. É o que Pascal confirma ao dizer que a religião proporcionada pelo raciocínio deve se converter em sentimento de coração, “sem o quê a fé não é mais que humana e inútil para a salvação”¹²⁸.

Assim, as provas metafísicas da existência de Deus são duplamente inúteis: em primeiro lugar, por exigirem da razão algo que não lhe é proporcional, levando, quando muito, a um efeito dependente da presença do próprio raciocínio; em segundo lugar, por não terem em vista o fato de que o homem não chega a Deus senão por Cristo, o qual dá conhecer ao mesmo tempo a grandeza e a miséria humana. A respeito do primeiro aspecto da inutilidade das provas metafísicas, a racionalidade da fé consiste em pô-la no coração, ordem que admite uma relação sólida com um Ser sem qualquer proporção com o homem; a respeito do segundo aspecto de inutilidade das provas, a racionalidade se dá na medida em que este que é o centro da fé, Jesus Cristo, a respeito Dele mesmo há provas a conhecer por uma razão humilde, humildade igualmente necessária para assentir ao que lhe ultrapassa.

¹²⁸ Idem, L. 110.

IV

Abordaremos a partir de agora o argumento da aposta. Esse argumento, que à primeira vista pode ser exposto isolada e brevemente, tem sua compreensão dependente da consideração do amplo contexto da *Apologia*.

Até agora, mediante nossa análise do divertimento e as alusões às provas da religião cristã, abordamos elementos cuja função poderia vir a ser a de confrontar a razão soberba do incrédulo de vontade orgulhosa. “Se o incrédulo não quer reconhecer a miséria da condição humana, Pascal lhe responde pelo divertimento”¹²⁹. Trata-se de elementos inerentes às próprias verdades cristãs – queda e vocação para a glória – a serem apresentados ao incrédulo. O divertimento é um grande exemplo, mas esses elementos permeiam todos *Pensées*. O que encontramos inicialmente no cenário da aposta é um raciocínio que parece contrastar com o método até agora utilizado.

A aposta é apresentada em forma de diálogo. Pascal propõe seu raciocínio matemático a um incrédulo, mas dessa vez seu ponto de partida não versa sobre as razões da religião ou sobre os motivos para reconhecer nosso estado miserável – ainda que o diálogo venha a tomar esse caminho mais adiante –, mas versa antes sobre as razões da própria atitude de crer sob um aspecto prático. Este ponto de partida consiste na inexistência de qualquer relação inteligível entre o homem e Deus¹³⁰. Trata-se da fórmula que usamos sobre a primeira ineficácia das provas metafísicas. Pascal reconhece a incompreensibilidade infinita de Deus e propõe: “falemos agora segundo as luzes naturais”¹³¹. A proposta de restringir o discurso àquilo que é acessível à razão parece já indicar que não se tem em vista nada semelhante com o princípio de que é preciso reconhecer que há uma infinidade de coisas que ultrapassam a razão. Tal ideia ganha reforço ao termos em mente que uma vez tratando-se Deus como racionalmente inacessível, nada mais é dito, inicialmente, sobre os meios de se chegar a Ele, sendo

¹²⁹ LACOMBE, 1958, p. 165.

¹³⁰ É fundamental ter em mente, porém, que Pascal trabalha com a necessidade de apostar no Deus cristão. Desse modo, ainda que, por ora, desconsiderando as provas do cristianismo, Pascal deve as supor, na medida em que não alerta para a possibilidade de se apostar em outras religiões.

¹³¹ PASCAL, 1963, L. 418.

toda primeira parte da argumentação restringida, como veremos, a um cálculo de consequências sobre pôr-se ou não a caminho do desconhecido. Por ora, a limitação racional frente a um ser sem extensão nem limites é tomada como equivalente da ausência da racionalidade na fé.

Após a restrição do diálogo ao que é seguro à razão, a pergunta pela aposta aparece logo em seguida: “Deus existe ou não existe; mas para qual lado nos inclinaremos? A razão aí nada pode determinar”¹³². A alternativa de não apostar é pensada pelo incrédulo, mas Pascal a recusa, passando então a considerar a aposta como necessária. Ou seja, a atitude de tomar por verdadeira ou falsa a existência de Deus independe da vontade de querer decidir por um dos dois caminhos. Esse impedimento de abstenção envolve dois princípios. Em primeiro lugar, o de que não apostar a favor é apostar contra. Em segundo lugar, o princípio – ao qual já aludimos – de que as ações do homem, toda sua vida, não podem desconsiderar as questões religiosas, uma vez que consideram seu fim último. Apresentar aposta como necessária equivale a obrigar o incrédulo a refletir sobre seu fim e sobre a incerteza do que o espera. Trata-se de forçar sua atenção para a morte, assunto, aliás, muito caro à análise do divertimento: “[...] o divertimento nos entretém e nos faz chegar insensivelmente à morte”¹³³ E: “os homens, não podendo curar a morte, a miséria, a ignorância, consideraram prudente, para se tornarem felizes, de não pensar nisso”¹³⁴. O desvio de atenção que se manifesta na cegueira do divertimento, impedindo o homem de se dar conta de sua verdadeira condição, bem como dos sinais de Deus no mundo, esse mesmo desvio é recuperado aqui não como meio de fazer perceber aquilo que é vedado a uma razão soberba, mas como meio de refletir sobre o que independe de qualquer consentimento a um argumento, isto é, sobre o fato de que operamos por previsão ao que nos fará ou não felizes, e a morte – representando o eterno aniquilamento ou o eterno julgamento, favorável ou desfavorável – é um elemento absolutamente essencial num cálculo de ações.

¹³² Idem, L. 418.

¹³³ Idem, L. 414.

¹³⁴ Idem, L. 133.

Sendo obrigado a apostar, o que resta – sem sair do âmbito puramente racional – é fazer um cálculo de ganhos e perdas. É questão de saber, então, o que está em jogo.

Vós tendes duas coisas a perder: a verdade e o bem; e duas coisas a empenhar: vossa razão e vossa vontade, vosso conhecimento e vossa beatitude; e vossa natureza tem duas coisas a evitar: o erro e a miséria. Vossa razão não é mais atingida, uma vez que se deve necessariamente escolher entre um e outro. Eis um ponto resolvido. Mas e vossa beatitude? Pensemos o ganho e a perda na escolha da cruz, Deus. Estimemos estes dois casos: se vós ganhades, ganhareis tudo; e se vós perderdes, não perdereis nada: apostai, pois, que Deus existe, sem hesitar¹³⁵.

O fundamental aqui para nós é que o peso todo da aposta encerra-se no âmbito da terceira ordem. Uma vez que apostar se trate de uma necessidade, a respeito da qual a razão não concluirá definitivamente por nenhum caminho, não é pela via do que atinja mais ou menos a razão que o cálculo deve ser feito, mas antes pelas consequências para a felicidade. Essa última passa a ser a referência para o cálculo. Ou seja, o critério para se dizer que se ganhou ou se perdeu não será, em última instância, ter acertado ou não quanto à existência de Deus, mas sim satisfazer ou não a vontade, cujo alvo último é a felicidade. Daí a afirmação de que se Deus não existe, pouco importa a alternativa escolhida: a perda é certa e absoluta; ao passo que se Deus existe, a alternativa conforme a isso não se limitará a implicar uma satisfação intelectual, mas equivalerá ao máximo que se pode esperar, que é o próprio objeto para uma vontade infinita, enquanto diante de uma alternativa contrária a isso, o que menos importará será o erro, uma vez que é a vontade que estará eternamente perdida. O fundo da personalidade humana não é a razão, mas a vontade, de modo que na aposta, como em todo resto das ações humanas, a relação entre vontade e razão será sempre de senhora e serva.

O próximo passo, levantado pelo incrédulo, consiste na deliberação do valor daquilo que se está pondo em jogo: “Sim, é preciso apostar, mas talvez eu aposte demais”¹³⁶. Ora, se a razão não se sentirá mais ou menos atingida pela decisão tomada, o receio em se apostar pela existência em Deus tem fundamento em outro aspecto. O pressuposto aqui é o de que apostar não se reduz a acreditar. Muito mais do que a crença em Deus, o que interessa ter em mente nesta fase da aposta é uma vida conforme a essa crença, o que equivale a uma vida de rejeição aos prazeres mundanos, bem como – e por

¹³⁵ Idem, L. 418.

¹³⁶ Idem, L. 418.

consequência – de humilhação perante toda doutrina cristã¹³⁷. Em outras palavras, veremos, o que está sendo exigido para uma aposta efetiva é a humilhação da vontade, que não se dá senão por um novo modo de vida. Assim, o que está em jogo é uma vida finita, mas certa e aberta a determinados prazeres, e o alvo é uma vida infinita, mas incerta e a preço de abstenção daqueles mesmos prazeres¹³⁸. É na contraposição desses dois elementos que se fundamenta o receio do incrédulo.

Diante dessa objeção do incrédulo que teme abandonar o que tem por certo, Pascal levanta novamente uma questão similar a do divertimento, a saber, o valor da vida presente, contrapondo-o ao valor da vida que se espera. A deliberação sobre as chances de ganho e de perda inicia dispondo tais resultados como igualmente prováveis diante do acaso, mas logo perde seu papel no diálogo. Teria sua função caso o jogo se resumisse numa troca de finitos. Mas os dois lados da aposta são desproporcionais, justamente na medida em que o que está sendo arriscado é o finito pelo infinito. O que há pouco havia servido de impedimento para o incrédulo, a saber, a certeza de sua vida finita diante da incerteza da infinita, Pascal inverte e apresenta como motivo de sobejo para a aposta. Diante do que se espera, o que se tem é nada: “assim, quando estamos forçados a jogar, é necessário renunciar a razão para guardar a vida, antes de arriscá-la pelo ganho infinito tão prestes a chegar quanto a perda do nada”¹³⁹. Esta renúncia à razão frente à guarda da vida figura a pouca utilidade que pode ter uma estimativa de chances de ganho e perda num jogo com elementos tão desproporcionais. Em última instância, o que Pascal propõe ao incrédulo é que desde já trate o pouco que tem como nada, atitude com a qual ou bem não se perderá nada, ou bem se ganhará tudo. E tudo

¹³⁷ Com respeito a estes prazeres que é necessário abandonar, o mais indicado é ter em mente a descrição que fizemos da vida concupiscente e, mais precisamente, da concupiscência da carne.

¹³⁸ Assim entende LACOMBE, 1958, p. 73: “Certamente, não é esta atitude exterior que dará a vida eterna: apenas a verdadeira crença pode salvar. E a fé que salva, nós sabemos, é um dom de Deus. Mas tal fé só pode vir se adotamos certa conduta: a renúncia aos prazeres, a prece, as humilhações”. Devemos lembrar, porém, do princípio de movimento do homem, o que mais agrada. Vimos no primeiro capítulo que mesmo a graça agirá de acordo com este princípio. É, de fato, um ponto conflitante na teoria da fé em Pascal esta oposição entre reconhecer o que se deve fazer sem ainda ter vontade suficientemente forte para tanto. Abordaremos mais adiante este conflito, principalmente ao discutirmos acerca do papel do costume – automatismo – na fé.

¹³⁹ PASCAL, 1963, L. 418.

de uma maneira duplamente infinita: “aí há uma infinidade de vida infinitamente feliz a ganhar”¹⁴⁰.

O argumento propriamente dito termina aqui, com o consentimento do incrédulo no que se refere à vantagem em apostar. O diálogo, porém, continua, mas agora não mais em vista de se provar a vantagem da aposta, mas em vista de analisar o que é necessário para a efetivação da crença. Neste ponto é que o incrédulo questiona sobre o que está por trás do jogo, o que equivale a se perguntar quais são, afinal, os conteúdos da crença. “Eu confesso, reconheço, mas não haveria ainda um meio de ver o que está por detrás do jogo? – Sim, a Escritura e todo resto, etc.”¹⁴¹. Esta alusão de Pascal parece tanto dizer respeito àquilo que será o objeto da crença como às provas da religião cristã. E é justamente aqui que parece haver uma mudança de cenário, porque o receio do incrédulo não mais recai em rejeitar os prazeres mundanos, mas recai antes em sua capacidade para crer. Vejamos tal objeção, bem como a resposta do apologista:

Sim, mas eu tenho as mãos atadas e a boca muda, forcem-me a apostar, e eu não estou livre, negam-me descanso, e eu sou feito de tal forma que não posso crer. Que vós quereis, pois, que eu faça? – É verdade, mas aprendei pelos menos que vossa impotência para crer vem de vossas paixões. Pois a razão aí vos conduz, e, entretanto, vós não o podeis. Trabalhai, pois, não para vos convencer pelo aumento das provas de Deus, mas pela diminuição de vossas paixões¹⁴².

O que se apresenta aqui reunido é tudo o que antes havia sido combinado deixar fora do jogo, ou seja, a impotência da razão em reconhecer as provas de Deus – neste caso, as provas de Jesus Cristo –, bem como esta enfermidade explicada mediante a influência de uma vontade concupiscente. A descrença em Deus reaparece, nisto que é o termo da aposta, como uma atitude contrária a razão, contrariedade essa que não se resume em não reconhecer a vantagem que há em crer, mas que –, com base, mas muito além desse reconhecimento – consiste novamente em não ser capaz de apreciar com justa humilhação as provas existentes.

¹⁴⁰ Idem, L. 418.

¹⁴¹ Idem, L. 418.

¹⁴² Idem, L. 418.

Aludimos inicialmente para a influência da vontade no exercício da razão. Pascal entende tal situação como contrária ao que deveria ser o caso, mas a considera fundamental em sua apologia. É por isso que o trabalho proposto ao incrédulo não incide no aumento de provas ou em aceitar tais provas sem o devido rigor de um ser racional, mas incide primariamente na alteração de uma vontade que impede a razão de exercer seu legítimo exercício. Se a vontade interfere na razão, a transformação deve ocorrer primariamente nela, para que, vindo a ser reta, implique igualmente a retidão do juízo. É por isso também que a aposta, em certa medida, fracassa¹⁴³. A razão conduz o incrédulo a crer, mas ele não encontra em si mesmo o que é necessário para tanto. Pelo contrário, encontra-se “com as mãos atadas e a boca muda”. O limite da aposta, portanto, está em fazer o incrédulo, mediante um reconhecimento de vantagens, querer desejar algo diferente daquilo que ele deseja, ou seja, em querer alterar sua vontade. No argumento da aposta, aqui se encerra o papel da razão: esta chega ao seu limite ao provocar o desejo de desejar diferentemente. E se tivermos em mente o princípio de que a fé não pode advir senão por obra da graça, teremos aqui um motivo para considerar que todo discurso pascaliano acerca da razão, em sua Apologia, é um discurso com o objetivo de levar o incrédulo a desejar crer, seja mediante o reconhecimento da vantagem que isso representa, seja mediante a apresentação do cristianismo como um remédio para a miséria humana, enfermidade esta que apenas ele dá conhecer.

A necessidade de abandonar os prazeres, diminuir as paixões, indica que a transformação volitiva é sugerida em termos de costume. Este último elemento, próprio da ordem do corpo – Pascal dispõe juntamente com a razão e a vontade – alvo da “inspiração” – da seguinte maneira:

Há três meios de crer: a razão, o costume, a inspiração. A religião cristã, única com razão, não admite por verdadeiros filhos estes que creem sem inspiração. Não que ela exclua a razão e o costume, ao contrário: é necessário abrir o espírito às provas, confirmá-las pelo costume, mas se oferecer pelas humilhações às inspirações, únicas que podem produzir o verdadeiro e salutar efeito, *ne evacuetur crux Christi*¹⁴⁴.

¹⁴³ Cf. PONDÉ, Luiz Felipe. Crítica da razão triste. Episteme. Porto Alegre, n.18, jan/jun, 2004, p. 129-143.

¹⁴⁴ PASCAL, 1963, L. 808.

Durante nossas colocações acerca do papel da razão na fé, deixamos um pouco de lado a necessidade da graça eficaz como ponto de partida para a crença em Deus. Sem essa graça, isto é, sem a inspiração à qual alude o fragmento, a fé não se inicia nem se efetiva, conforme expusemos no primeiro capítulo. Entretanto, apesar desta atuação de Deus no homem – a abertura para o Sobrenatural – se dar no coração, órgão próprio da ação e da afetividade, a preparação e o desenvolvimento da fé não se limitam necessariamente a terceira ordem. Trabalhamos aqui com o desempenho do espírito – segunda ordem – na corrente que leva à crença. Pelo fragmento em questão, esse desempenho se dá na medida em que é necessário “abrir o espírito às provas”. Nosso objetivo neste capítulo foi esclarecer qual o significado deste passo. É fundamental termos em mente, porém, que de modo algum a racionalidade, em qualquer sentido que se tome tal expressão, constitui um elemento essencial da fé. As provas em nenhuma medida constituem condições necessárias – muito menos suficientes – para a fé verdadeira. Uma exposição discursiva acerca do cristianismo tem seu limite, repetimos, em fazer desejar a crença, nunca em provocá-la. É por isso que, caso haja um trabalho argumentativo, as provas não serão o ponto de chegada, mas deverão ser confirmadas por atitudes condizentes a elas, propriamente o costume.

Alertamos desde já para uma possível confusão quanto aos passos da fé. Tanto “abrir o espírito às provas” quanto confirmar as provas pelo costume são passos próprios da ordem do corpo. Ambos se dão pelo costume. Tal sucessão, porém, bem como a natureza do hábito para Pascal, será o motivo de nosso próximo capítulo.

Mediante o entendimento de que à vontade orgulhosa corresponde uma razão incapaz de encarar como racional não só o conteúdo daquilo que a ultrapassa, mas a própria possibilidade de ter limitado seu julgamento, ao passo de que à vontade enquanto caridade corresponde uma razão apta a abranger em suas investigações verdades teológicas, não no sentido de compreender todas essas verdades, mas no sentido de não se impor como reguladora de uma Sabedoria infinitamente superior à sua, é à luz desses dois modos de ser da razão que podemos ter em mente que “abrir o espírito às provas” é o resultado de uma humilhação da vontade, humilhação que até o momento, em especial no fragmento da aposta, entendemos como abandono dos prazeres. Trata-se de uma humilhação na medida em que implica rejeitar a si mesmo,

rejeitar as inclinações naturais, entregando-se ao que ainda não se conhece, e, em certa medida, se repudia.

A objeção que enfim nos cabe analisar é a que segue. Se Pascal entende que seja necessário o abandono dos prazeres para a justa apreciação das provas do cristianismo, é também verdade, por outro lado, que a rejeição da vida mundana deverá ter por base alguma esperança previamente adquirida de que há uma vida eterna pela qual trabalhar, esperança, porém, que faz parte da própria da revelação. “Eu logo abandonaria os prazeres, dizem eles, se eu tivesse fé. E eu vos digo: vós logo teríeis fé, se abandonásseis os prazeres”¹⁴⁵. O que o incrédulo pede, neste curto diálogo, é um motivo para, de acordo com seus critérios, abandonar desde já sua vida curta, mas segura. Passa, porém, que tais motivos, em matéria propriamente religiosa, ele não terá enquanto não estiver apto a valorizar justamente as provas já existentes. Pois bem, é para estas colocações circulares que o argumento da aposta parece constituir uma resposta, a saber, a de que é ainda conforme a razão agir sem a clareza do fim para o qual se parte¹⁴⁶. De fato, a proposta de apostar, ou seja, de investigar – empenhando a vontade e a razão – as verdades teológicas, sem ter em vista o caminho para o qual se dirige, é bem condizente com o próprio curso da vida humana. Um ser consciente da inevitabilidade de seu fim e incerto quanto ao que se seguirá a este fim – vida ou morte eterna – não pode em sã consciência viver apenas de acordo com o que sua razão dá por seguro. Pascal assim figura a condição aqui presente:

Imaginemos um número de homens acorrentados, e todos condenados à morte, a cada dia uns sendo degolados à vista dos outros, e os que restam vendo sua própria condição nesta de seus semelhantes, e, observando-se uns aos outros com dor e sem esperança, cada um esperando sua vez. É a imagem da condição dos homens¹⁴⁷.

¹⁴⁵ PASCAL, 1963, L. 816.

¹⁴⁶ A relação desta circularidade com a aposta é tratada por RUSSIER, 1949, p. 224: “... Pascal, nós o sabemos, estima que é necessário renunciar ao prazer para alcançar o conhecimento da revelação. Mas, então, se é necessário encontrar, na revelação, a segurança da imortalidade, para renunciar racionalmente ao prazer, e se é necessário, por outro lado, renunciar ao prazer para captar os sinais da revelação no mundo como sair deste círculo vicioso? Pela aposta”. Contra este modo de entender a aposta, cf. LACOMBE, 1958, p. 89. A diferença fundamental entre os dois intérpretes está no princípio de ser necessário abandonar os prazeres para valorizar as provas teológicas.

¹⁴⁷ PASCAL, 1963, L. 434.

Vimos que o limite da aposta é, por causa da vontade de acreditar, provocar um desejo de mudança na própria vontade, para que se possa chegar a crer. Nosso próximo passo partirá do que resta do diálogo com o incrédulo, no final do qual Pascal alude para o papel do corpo na fé, para então chegarmos, dentro de nossos limites, a uma compreensão da fé em Pascal que abarque as três ordens, separadamente e em conjunto.

CAPÍTULO III

O COSTUME E A CONVERSÃO

I

Em nossa análise do diálogo da aposta, a última questão levantada pelo incrédulo dizia respeito à sua incapacidade para crer. Não se trata mais, pois, de uma objeção que põe em dúvida a necessidade de uma mudança de vida – crença e atitude misturam-se continuamente –, mas que repousa sobre o que está em poder daquele que reconhece a necessidade de crer. Após aludir para a impotência da razão e para a necessidade de vencer os obstáculos, Pascal toma como exemplo os que já passaram por tais dificuldades e recomenda:

São pessoas que conhecem o caminho que vós quereis seguir e estão curadas de um mal do qual vós quereis ser curado; sigais a maneira pela qual eles começaram. É fazendo tudo como se cressem, tomando da água benta, fazendo dizer missas, etc. Naturalmente, isto vos fará crer e vos bestificará¹⁴⁸.

Aparece aqui o tema da bestificação, que podemos entender de acordo com a noção de adestramento. Trata-se de propor atitudes desprovidas das crenças que lhes correspondam, ou seja, atitudes conforme a crenças ainda inexistentes. Em outra passagem, que pode ser considerada como complementar a essa, a bestificação parece ser indicada como uma submissão à criatura, mediante os gestos de “se pôr de joelhos, rezar, movendo os lábios, etc.”¹⁴⁹. Nessas propostas de ações como que desprovidas de uma base teórica, duas questões devem ser salientadas. Em primeiro lugar, afirma Pascal que a adoção deste modo de agir conduz “naturalmente à crença”. O que parece estar entendido aqui é que ao se agir conforme a determinadas crenças, estas passam a produzir um efeito sobre o espírito, o qual passa a tomar como verdadeiras as afirmações que se refletem nessas atitudes previamente adotadas. Nesse sentido, o

¹⁴⁸ PASCAL, 1963, L. 418.

¹⁴⁹ PASCAL, 1963, L. 944.

exterior precede a disposição interior que o fundamenta¹⁵⁰. À primeira vista, o caminho que se tem em mente, nesse aspecto da bestificação, parte do corpo ao espírito.

Em segundo lugar, a adoção das formalidades representa, conforme aludimos anteriormente, uma preparação para a pesquisa de Deus. Mais precisamente, trata-se de “preparar a máquina”¹⁵¹. Com essa expressão, Pascal designa o que é necessário antes mesmo de entrar em contato com as provas da religião cristã, isto é, antes de ver “o que está por trás do jogo”. Aqui entra já em cena um primeiro combate à vontade prevenida contra Deus. O combate à vontade se dá pela adoção das formalidades, as quais, juntamente com a noção mais geral de abandono dos prazeres, refletem uma primeira atitude de humilhação, condição fundamental para a posterior adesão do espírito à verdade cristã, levando em conta a influência da vontade na razão. Abandonar os prazeres e se submeter às formalidades caracterizam o comportamento próprio de alguém que deseja crer e tem consciência dos obstáculos, as paixões, que o impedem. Desse modo, ao alvo espiritual acrescenta-se – ou, antes, subentende-se – o alvo volitivo da reforma da conduta: abandonar os prazeres e se submeter às formalidades, ao mesmo tempo em que dispõem o espírito a crer na teoria por trás desses comportamentos, dispõem a vontade, mediante uma humilhação – submissão à criatura – a não mais se prevenir – orgulhosamente – contra essa mesma teoria, bem como a já desejar que seja verdade. Em outras palavras, é necessário não apenas ter vontade de procurar pelos sinais de Deus no mundo, bem como de encarar a “Escritura e o resto”, mas também preparar-se para tais pesquisas. A humilhação aqui consiste em, por um momento, deixar de lado a razão – porque se trata de uma submissão ao corpo e, por isso, bestificação – justamente com o fim de torná-la apta a assentir às provas¹⁵².

¹⁵⁰ A este respeito, cf. DESGRIPPES, 1937, p. 21: “Entendemos que o conformismo corporal do incrédulo que se submete e procura a fé é, inteira e detalhadamente, informe em relação ideias às quais ele ainda não adere, mas que serão estas precisamente sobre as quais levará o ato de fé, quando o costume e a graça produzirem seu efeito”.

¹⁵¹ PASCAL, 1963, L. 11.

¹⁵² Neste sentido, tal como expõe, a aposta é um chamamento não apenas para a crença, mas para a “pesquisa lúcida (contra a preguiça cética), para a exigência (contra a aceitação da mediocridade), para a grandeza”. Cf. SELLIER, 1995, 546.

Retomando os três meios de crer que expusemos ao final do segundo capítulo, podemos entender agora que “abrir o espírito às provas” consiste em dispor-se contra os obstáculos que impedem de reconhecer e assentir racionalmente às provas, o que inclui primariamente uma ação que tem em vista a humilhação da vontade, para, então, chegar-se à salutar influência dessa vontade humilhada no espírito. Do mesmo modo, “oferecer-se pelas humilhações às inspirações” vem a estar de acordo neste contexto com a humilhação própria da bestificação, que consiste, em última instância, numa rejeição ao amor-próprio, bem como numa rejeição à autonomia da razão. Além do mais, é já de se ter presente aqui a alusão a uma preparação para a graça. Uma vez que a fé verdadeira, própria do sentimento de coração, é obra exclusiva da graça, todo elemento inserido numa corrente que leva à fé é necessariamente uma preparação para a graça. A humilhação pela bestificação, porém, pode ser considerada como a preparação por excelência, na medida em que resulta do reconhecimento do quanto se é insuficiente para se chegar a Deus pela própria vontade, e, mais ainda, numa recusa direta ao eu que quer, crê e age de modo contrário ao estabelecimento da fé, o que, em última instância, trata-se da recusa direta ao eu imaginário e, portanto, ao orgulho. Mais adiante, veremos o que parecem ser as consequências extremas desse combate ao eu pela humilhação e bestificação, ao trabalharmos com a ideia de aniquilação.

O diálogo da aposta nos oferece, então, uma primeira função do costume. Entretanto, se, por um lado, a postura de Pascal, num primeiro momento, é deixar de lado as provas para dar ao corpo um papel quase exclusivo, por outro, de nenhuma maneira se pode entender tal passo como um mero atalho para a fé. O combate às paixões, que, por abranger elementos de submissão às formalidades, consiste já na formação de crenças, é um meio para trazer em questão o elemento racional. Assim, após “abrir o espírito às provas”, o elemento seguinte consiste em confirmar tais provas pelo costume. Tal passo envolve dois aspectos principais. Em primeiro lugar, está em questão, conforme já mencionamos ao tratar da rejeição de Pascal das provas metafísicas da existência de Deus, o fato de que adesão às verdades cristãs não pode estar limitada ao reconhecimento das provas, pois o espírito não as tem sempre presentes. Neste aspecto, recorre-se à intervenção do costume para compatibilizar a necessidade de uma fé firme e contínua com o modo inconstante pelo qual temos acesso

às provas ou às marcas de Deus no mundo¹⁵³. Acrescentemos a isso o fato de que, segundo Pascal, a vontade intervém na razão desviando a atenção das qualidades que não são conformes ao seu interesse, formando-se o julgamento em vista do aspecto no qual se detém¹⁵⁴. A razão, nesse sentido, é “flexível a todos os sentidos”¹⁵⁵. Estas influências impedem que se possa trabalhar com a ideia de um ser regrado completamente por sua razão, de modo que uma vez que esta última tenha reconhecido a verdade, o recurso ao hábito de agir em conformidade se faz necessário. Trata-se do recurso à repetição:

Enfim, é preciso recorrer a ele quando o espírito tenha visto uma vez onde está a verdade, a fim de nos embebermos e nos tingirmos desta crença que nos escapa a toda hora, pois ter sempre as provas presentes é muito desgastante. É necessário adquirir uma crença mais fácil, esta do hábito, que, sem violência, sem arte, sem argumento, nos faz acreditar nas coisas e inclina todas nossas potências a esta crença, de sorte que nossa alma aí cai naturalmente”¹⁵⁶.

A crença pelo hábito, sua ação “sem violência, sem arte e sem argumento”, envolve o segundo aspecto da intervenção do hábito após “o espírito ter visto onde está a verdade”. Trata-se de operar a passagem do raciocínio ao sentimento. É justamente mediante tal passagem que a presença constante das provas pode ser dispensada. Ao mesmo tempo em que são confirmadas, as provas passam a ter outro estatuto, na medida em que não repousam mais unicamente no espírito – “as provas não convencem senão o espírito”¹⁵⁷ –, mas passam a integrar a vontade, agora já não mais prevenida contra elas. É sob esta condição que as verdades cristãs passam a ser objeto da certeza própria do sentimento de coração. Tornar a razão sentimento, mediante o recurso à repetição, uma vez que equivale a passar da esfera da segunda ordem para a terceira, equivale também a pôr o próprio princípio de movimento humano em favor da fé, o que, visto a partir da dinâmica do costume, expressa um modo de tirar a máxima vantagem disto que é outra

¹⁵³ Semelhantemente a Desgrippes, Ferreyrolles entende: “o costume é o meio de tornar durável o impacto da prova, subtraindo a verdade da volubilidade do entendimento para a instalar na opacidade estável e inconsciente da ‘Machine’”. FERREYROLLES, Gérard. *Les Reines du monde: l’imagination et la coutume chez Pascal*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 1995, p. 101.

¹⁵⁴ PASCAL, 1963, L. 539.

¹⁵⁵ PASCAL, 1963, L. 530.

¹⁵⁶ PASCAL, 1963, L. 821.

¹⁵⁷ Idem.

característica fundamental da queda: o fato do costume ter se tornado para o homem uma segunda natureza¹⁵⁸. Pascal parte deste princípio de corrupção da natureza humana, mas o aplica numa visão de uma vontade – e, por extensão, de um espírito – permeável à graça, portanto, passível de ter de volta seu fim verdadeiro, de modo a novamente apresentar a graça em conformidade com a condição humana, tal como vimos em nosso primeiro capítulo, a respeito do critério de movimento do homem, isto é, o que mais agrada. Nesse sentido, podemos entender que o costume é uma preparação para a graça. Agir como se cresse, tanto quanto preparar o espírito para receber as provas, consiste em produzir exteriormente os efeitos de uma vontade convertida, atitudes, pois, para as quais é indispensável o socorro sobrenatural¹⁵⁹.

Deste modo, abrir o espírito às provas e fazer delas sentimento de coração são dois papéis do automatismo na fé em Pascal. Em ambos os casos, tem-se em vista tanto a influência da vontade na razão, quanto do costume na vontade e na razão: na razão, em forma de adesão às verdades; na vontade, em forma de humilhação. O recurso, num primeiro momento, ao hábito de agir como se cresse – sem provas, apenas pela aposta – deve-se à incapacidade da razão bem julgar as provas cristãs em vista de uma vontade orgulhosa. Nesse caso, o papel do costume é de humilhar a vontade, bem como de já tornar as crenças familiares ao espírito; o segundo recurso ao automatismo destina-se propriamente a confirmar as provas que se pôde conhecer por uma vontade previamente humilhada, a qual implica uma razão sã. É preciso aqui reforçar a ideia de que com a influência seja do costume na vontade, do costume na razão, ou da vontade na razão, não se tem em vista apenas o fato de que se está trabalhando com um ser cuja constituição é a uma vez corpo, espírito e vontade. A disposição dos “meios de crer” reflete de maneira precisa as relações entre os elementos constitutivos do homem no

¹⁵⁸ PASCAL, 1963, L. 126: “O costume é uma segunda natureza que destrói a primeira. Mas o que é a natureza? Por que o costume não é natural? Receio bastante que essa natureza não seja ela mesma mais que um primeiro costume, como o costume é uma segunda natureza”.

¹⁵⁹ Assim entende RUSSIER, 1949, p. 212: “Reconhecemos, aliás, que este recurso ao automatismo é uma humilhação; e é por isso que, ao mesmo tempo em que ele confirma as provas, chama humildemente pela graça”.

cenário do pecado. O fato da crença advinda do costume se dar “sem violência” se deve justamente ao grau de naturalidade com que aparece o costume na vida do homem¹⁶⁰.

Como insistimos em rejeitar uma visão do costume como um atalho para a fé, que rejeitaria provas – não necessariamente restritas às provas históricas, mas também no sentido amplo de marcas de Deus no mundo –, podemos aqui tratar da visão pascaliana de uma fé advinda puramente do hábito. A esse respeito, Pascal distingue o costume nos moldes apresentados acima, ou seja, como firmamento das verdades e preparação para a graça, do costume supersticioso.

Há poucos verdadeiros cristãos. Eu o digo mesmo no que se refere à fé. Há tantos que creem, mas por superstição. Há tantos que não creem, mas por libertinagem; poucos estão entre os dois. Não compreendo nisto os que se estão na verdadeira piedade dos costumes e todos aqueles que creem por um sentimento de coração¹⁶¹.

Pascal aproxima a “verdadeira piedade de costumes” do sentimento do coração. De acordo com o que analisamos até o momento, o costume, ao mesmo tempo em que se trata, mediante as relações entre a máquina, o espírito e a vontade, de uma preparação para a graça, já reflete uma humilhação sob a forma de submissão à criatura. A dinâmica do hábito independente do campo da graça, por sua vez, reflete antes um caso de submissão fora de sua ordem: trata-se de uma má submissão, própria de uma razão que abdica de sua capacidade judicativa¹⁶².

¹⁶⁰ Assim entende SELLIER, 1995, p. 553: “Sé é preciso submeter o ‘corpo’ a esta disciplina ‘exterior’, se o costume exerce tal influência, isto não é devido apenas à união da alma e do corpo. Pois houve um tempo no qual a alma reinava totalmente sobre o corpo. É o pecado original que assim nos tem feito semelhante às bestas”.

¹⁶¹ PASCAL, 1963, L. 179.

¹⁶² Cf. novamente PASCAL, 1963, L. 170. A respeito da diferença entre a crença por hábito puro e a propriamente sobrenatural, DESGRIPPES, 1937, p. 57, acrescenta: “Toda crença por simples costume não comporta qualquer elemento que seja contrário à natureza; ela tende sempre a satisfazer um dos modos das três concupiscências [...]”.

II

Razão e costume concorrem no que pode ser considerado um trabalho do homem para fé. Trabalho de todo inútil sem a intervenção da graça a cada momento. Nosso próximo passo não terá mais como alvo a ação humana, mas antes a conversão ela mesma, de modo a compreendermos o que se passa com o convertido. A esse respeito, tivemos já a oportunidade de aludir à importância da noção de coração no pensamento religioso de Pascal, conceito que tratamos como sinônimo de vontade. O coração é o espaço próprio – a ordem própria – da ação divina no humano. Neste sentido, é o órgão da desproporção¹⁶³, uma vez que é por ele que o homem, composto e limitado, se relaciona com o Deus, sem partes nem limites. O modo de tal atuação é o sentimento: a fé é “Deus sensível ao coração, não à razão”¹⁶⁴, e este mesmo Deus que se faz sentir ao invés de se fazer concluir, “quer mais dispor da vontade que do espírito”¹⁶⁵. O sentimento de coração engloba, por sua vez, dois princípios fundamentais, os quais surgem mediante um ato de inclinação:

Não vos admireis de ver pessoas simples crer sem raciocínio. Deus lhes dá o amor a Ele e o ódio de si próprios. Ele inclina o coração a crer. Jamais creremos com uma crença útil e de fé, se Deus não nos inclinar o coração, e creremos assim que Ele nos inclinar. É o que bem compreendeu Davi. *Inclina cor meum Deus*¹⁶⁶.

No início de nosso capítulo anterior, mencionamos a origem do amor-próprio, qual seja, a desconsideração de que todo amor existente no homem devia se relacionar a Deus. Tivemos também a oportunidade de expor que a corrupção da vontade consiste nela estar voltada para a criatura. No fragmento em questão, Pascal compreende que a intervenção de Deus tem como alvo fundamental bem isso que entendemos ser a natureza concupiscente: o amor infinito pelo finito. A condição da crença útil está não apenas na inversão deste amor desregrado, como no ódio de si. Isso nos indica que não

¹⁶³ Cf. PONDÉ, 2001, p. 114.

¹⁶⁴ PASCAL, 1963, L. 424.

¹⁶⁵ PASCAL, 1963, L. 234. Chevalier, unindo os fragmentos L. 110 e L. 298, entende que se pode definir o coração dizendo que “é a faculdade que percebe os *princípios* e que percebe a *ordem*. Esta potência não é contra a inteligência, nem mesmo outra coisa que não a inteligência: ela é parte mais alta; ela discerne e ela ama: nela, conhecimento e sentimento, longe de se negarem, prestam uma ajuda natural. Cf. CHEVALIER, J. *Pascal*. Paris: Plon, 1922, p. 309.

¹⁶⁶ PASCAL, 1963, L. 380.

se trata simplesmente de amar a Deus mais do que a si mesmo, como que preservando em si uma possibilidade e uma legitimidade do amor-próprio. Trata-se antes, em primeiro lugar, de não amar senão a Deus – exclusividade do amor divino antes da queda – e, em segundo lugar, odiar a condição de amor egoísta que exclui Deus da vida do homem, o que pode ser entendido ódio decorrente de certa forma de amar. O fundamental aqui está em que o ódio do homem por ele mesmo encontra seu fundamento não em fatores externos e cuja solução dependeria do próprio homem, mas na própria constituição humana legada pelo pecado¹⁶⁷. Odiar a si é antes de tudo rejeitar uma condição, ao mesmo tempo em que se reconhece o valor e a necessidade de outra, que é a da graça eficaz. Tal operação consiste numa inclinação, que aqui podemos entender como contrapeso à natureza concupiscente. Por esta inclinação é que a vontade orgulhosa passa à caridade, operação que fundamenta toda conversão das três ordens.

Outro ponto que devemos salientar à luz do fragmento é a dependência da fé com relação à inclinação. Esta é condição necessária e suficiente para o sentimento de coração. No caso em questão, esta exclusividade é também representada pelas “pessoas simples” que creem sem raciocínio. Ou seja, corroborando o que dissemos acima, as provas, se presentes, são, no máximo, instrumentos da fé. Não devemos ter em mente, porém, que o conhecimento das provas ou sua ignorância equivalha a uma diferença de qualidade no julgamento. É o que Pascal deixa claro ao dizer que os cristãos “sem o conhecimento das profecias e das provas não deixam de julgar tão bem quanto os que têm tal conhecimento. Eles julgam pelo coração, bem como os outros julgam pelo espírito”¹⁶⁸. A importância para nós deste fragmento está em que, ao se atribuir julgamento ao coração, e um julgamento legítimo, exclui-se a possibilidade de se igualar a fé isenta de razão à fé por puro costume, que comparamos acima com

¹⁶⁷ Cf. PASCAL, 1963, L. 618, bem como GOUHIER, 2005, p. 77-78, e ainda PONDÉ, 2001, p. 113, o qual entende que “o homem deve odiar-se não porque ele, homem, odeia o outro, mas sim porque ama a si mesmo”. A esse respeito, vale esclarecer, junto com GOUHIER, H. *Blaise Pascal: conversão e apologética*. Trad. Éricka Marie Itokazu e Homero Santiago. São Paulo: Paulus, 2006, p. 83: “Odiar o eu injusto não impede de jeito nenhum amar o eu tal como Deus o quis. [...]. O eu sabe-se odiável à luz da fé que é esperança de um eu amável: o eu não pode estar aí sem amar a si mesmo tal como ele deveria ser”.

¹⁶⁸ PASCAL, 1963, L. 382.

superstição¹⁶⁹. E a diferença entre os dois casos não pode repousar senão nos próprios princípios da crença, o amor a Deus e o ódio a si. Tais princípios não têm sua eficácia e sua validade subordinada ao conhecimento prévio das provas, mas antes de uma ação direta de Deus, de modo que a “simplicidade” à qual se aludiu não é sinônima de superstição.

A respeito da inclinação, devemos ainda observar que se trata de uma operação imediata. A partir daí podemos retomar a questão da gratuidade da graça, bem como seu caráter irresistível. A conversão não é o fim previsto de um projeto calculado. Sua iniciativa e seu progresso são de exclusividade total de Deus. Salta à vista, porém, a dificuldade de conciliar esta visão que Pascal preserva de Agostinho com o uso sistemático que o jansenista faz do costume e também da eventual aquisição de provas, ou seja, a dificuldade de tratar simultaneamente da exigência de passos humanos para a fé – razão e costume – e do primado da graça na fé. Podemos aqui dizer da graça o que dissemos acima do costume. A graça não é um caminho secundário, mais curto, para uma fé que admitiria um caminho mais longo, este do costume e do raciocínio. É antes preferível entender que a graça, o Sobrenatural, vale-se dos âmbitos naturais, do mesmo modo que, recordamos, a vontade enquanto orgulho ou caridade tem seus efeitos nas outras ordens. A graça é imediata no sentido de não depender de nenhuma aprovação restrita ao âmbito natural, donde não decorre que sua atuação não se valha dess

es âmbitos. Melhor dizendo, qualquer coisa no homem que aja para Deus é já sinal de atuação da graça¹⁷⁰.

Esta questão da primazia da graça nos leva a mais um ponto na visão pascaliana da conversão, a saber, a definição de conversão verdadeira:

¹⁶⁹ Há, de fato, uma semelhança entre a inclinação por costume e a inclinação do coração por Deus, na medida em que em ambos os casos temos os elementos fundamentais de ausência de provas e ausência de “violência”. A este respeito, cf. RUSSIER, 1949, p. 210: “[...] há identidade de operação entre o costume, inclinando o autômato, e Deus, inclinando o coração; onde, de preferência, a primeira operação é instrumento da segunda”.

¹⁷⁰ A respeito da relação entre os papéis humano e divino, Ferreyrolles usa a expressão “graça antecipada” para se referir aos primeiros: “A inspiração permanece, certamente, indispensável (pois a fé é sempre um dom de Deus), mas dispomos de meios humanos que são eles mesmos uma graça antecipada”. FERREYROLLES, 1995, p. 100.

Se eu tivesse visto um milagre, dizem eles, eu me converteria. Como asseguram que fariam isto que ignoram. Eles imaginam que esta conversão consiste numa adoração que se faz de Deus como um comércio e uma conversão tal qual eles a imaginam. A conversão verdadeira consiste em se aniquilar diante deste ser universal que irritamos tantas vezes e que pode vos perder legitimamente a todo momento, em reconhecer que nada podemos sem ele e que nada merecemos dele além de sua desgraça. Consiste em compreender que há uma oposição invencível entre Deus e nós que sem um mediador não pode haver comércio¹⁷¹.

Aludimos anteriormente para a importância da humilhação na corrente da conversão. O que Pascal apresenta aqui é uma atitude mais radical, a da “aniquilação”. Vimos que os dois princípios fundamentais que operam sobre o coração convertido são o amor exclusivo a Deus e o ódio a si. Uma vez que tais princípios representam o que há de mais contrário ao amor-próprio, entende-se a exigência de uma aniquilação do eu para a conversão verdadeira. Ou seja, à atitude de humilhação, segundo a qual o ser criado reconhece sua dependência em relação ao Criador, de modo que não pode por si mesmo chegar a Deus, acrescenta-se a recusa de si mesmo como objeto digno de receber algo de Deus. Sendo assim, ao mesmo tempo em que nada se pode sem Deus, nada se merece Dele. Isso equivale à afirmação da impossibilidade de “comércio”. A falsa conversão, sugerida pela exigência humana de um prévio sinal sobrenatural, o milagre, o que, em troca, implicaria uma crença nos moldes de uma “conversação”, ignora a soberba – o amor-próprio, motivo legítimo de ódio – que há em pretender oferecer algo a Deus, ou cobrar algo Dele. Fica bem clara aqui a retomada da oposição ao pensamento pelagiano molinista. Segundo esta última doutrina, conforme vimos no primeiro capítulo, a graça não apenas está sujeita ao consentimento humano quando oferecida, mas ainda deve ser merecida mediante um prévio esforço do homem limitado ao âmbito natural. A questão da aniquilação pascaliana dissolve a possibilidade do estado de graça em um ser que busque preservar em si alguma instância impermeável a essa graça. Mediante as formas de amor a Deus e ódio a si, Pascal entende uma conversão irrestrita do homem, contrariamente às reservas claramente humanistas dos que negam ou a existência da corrupção da vontade, ou esta corrupção no mesmo nível da visão agostiniana e pascaliana.

¹⁷¹ PASCAL, 1963, L. 378.

Ainda sobre essa questão da aniquilação do convertido, é importante ressaltarmos a expressão “ser universal” de que Pascal faz uso. A exigência de se “aniquilar diante deste ser universal” é semelhante à introdução ao argumento da aposta, onde Pascal entende que “o finito se aniquila na presença do infinito e se torna um puro nada”¹⁷². Nesse fragmento, a questão era deixar clara a necessidade da aposta, mediante a explicação de que se tratava de um jogo onde o risco finito contrapunha-se ao ganho infinito, de modo a deixar em segundo plano a análise das chances de ganho e perda. A questão agora está na valoração com que o convertido, diante do ser “verdadeiramente amável”¹⁷³, considerará tudo o mais que não seja Deus. É a questão que abre o opúsculo *Sur la conversion du pécheur*:

A primeira coisa que Deus inspira à alma que Ele digna tocar verdadeiramente é um conhecimento e uma vista toda extraordinária pela qual a alma considera as coisas e ela mesma de um modo totalmente novo. Esta nova luz lhe dá medo e lhe traz uma confusão que atravessa o repouso que ela encontrava nas coisas que constituíam suas delícias¹⁷⁴.

A conversão é apresentada aqui em termos de “vista” e “conhecimento”, termos que podemos entender, respectivamente, próprios da terceira e segunda ordem¹⁷⁵ e que dizem respeito ao próprio convertido e às coisas que o rodeiam. Respectivamente, o amor-próprio e os bens passageiros. O convertido sofre uma alteração em sua relação volitiva e cognitiva consigo mesmo e com os objetos com os quais se comprazia. Essa alteração lhe é motivo de temor e perturbação, na medida em que vão de encontro com o repouso em objetos da esfera concupiscente. É importante entender aqui este “repouso” não está sendo entendido como aquele contrário ao divertimento. Trata-se antes de uma tranquilidade com a qual o não convertido se deleitava com o que satisfazia sua concupiscência. Esta tranquilidade é que é interrompida por este primeiro efeito da inspiração.

¹⁷² PASCAL, 1963, L. 418.

¹⁷³ PASCAL, 1963, L. 220.

¹⁷⁴ PASCAL, 1963, p. 290.

¹⁷⁵ Sobre este uso da expressão “vista”, cf. GOUHIER, 2005, p. 51-55.

Vejamos em que consiste esta nova vista e este novo conhecimento. Entende Pascal que, ao se dar conta de sua infinitude, a alma

[...] começa a considerar como um nada tudo isto que deve retornar para o nada [...]; enfim, tudo o que deve durar menos que sua alma é incapaz de satisfazer o desígnio desta alma que busca seriamente estabelecer-se numa felicidade tão durável quanto ela mesma¹⁷⁶.

Temos aqui novamente a consciência sugerida ao incrédulo no fragmento da aposta. Agora, porém, não mais na forma restrita ao reconhecimento das vantagens em se apostar, mas como um modo de “considerar” a si e as coisas. Podemos dizer que se trata de algo semelhante com o que dissemos a respeito de tornar as provas sentimento. A relação do convertido com o seu nada e o nada das coisas, ao contrário do apostador, não se limita à segunda ordem, mas compromete seu próprio desejo em relação a elas. E é nesta consciência e sentimento do nada que parece consistir o centro da questão da aniquilação. A criatura aniquila-se na medida em que se conhece e se sente como nada, ao mesmo tempo em que busca uma felicidade sólida própria de sua vocação sobrenatural. Tal vocação é expressa aqui na forma da busca da alma por uma felicidade que não possa ser interrompida com a morte. Trata-se da inversão de critérios que indica o reconhecimento do verdadeiro bem, o qual caracterizamos no primeiro capítulo como sendo algo que não possa ser perdido contra a vontade de quem o possui. Neste ponto, a questão talvez não tenha ainda chegado ao termo de crença, mas se refere antes à impossibilidade de viver indiferentemente – tranquilamente – uma vida mundana. Por causa disso, em relação aos objetos com os quais se deleitava, a alma sente um “escrúpulo contínuo” que “a combate neste deleite, e esta vista interior não lhe faz mais encontrar aquela costumeira doçura entre as coisas nas quais ela se abandonava com plena efusão de seu coração”¹⁷⁷.

A consideração do nada enquanto nada, e não mais enquanto tudo, esta inversão de sentimento e de cognição, interrompem a dinâmica concupiscente. Todavia, não se trata de algo pacífico:

¹⁷⁶ PASCAL, 1963, p. 290.

¹⁷⁷ Idem, p. 290.

Mas ela [a alma] encontra ainda mais amargura nos exercícios de piedade do que nas vaidades do mundo. Por um lado, a presença dos objetos visíveis a toca mais que a esperança dos invisíveis, e, por outro, a solidez dos invisíveis a toca mais que a vaidade dos visíveis¹⁷⁸.

Parece ser esta a causa do medo e da perturbação aludidas acima. Retomando a questão do deleite, podemos dizer que o conflito que se apresenta aqui é próprio do homem que, apesar de já estar sob a atuação da graça, ainda não se deleita mais com uma vida piedosa do que com uma concupiscente. A alma não sente ainda a “doçura da glória”¹⁷⁹. Todavia, não pode retornar a esta vida vã, uma vez tendo reconhecido, em primeiro lugar, a própria vaidade em que estava, e, em segundo lugar, a necessidade de não amar senão a Deus. Neste ponto, é o costume que novamente entra em questão, ainda que por uma breve alusão de Pascal, segundo o qual ainda que a alma “não sinta os encantos com os quais Deus recompensa o hábito da piedade, ela compreende, entretanto, que as criaturas não podem ser mais amáveis que o Criador”¹⁸⁰. A respeito desta última compreensão da alma, entendemos que é acompanhada da intranquilidade de deleite no pecado. Mas isso não é suficiente para se deleitar na vida piedosa. O limite, então, do conflito, está, em nova semelhança com o caso da aposta, em reconhecer e querer desejar algo contrário a um primeiro desejo. O que, em contrapartida, está ausente no presente caso, é qualquer consideração de vantagens, mediante, repetimos, o próprio sentimento do nada de si e das coisas. Aliás, como o discurso é conforme à questão da aniquilação, não seria consistente uma preocupação do convertido pela perda de sua vida concupiscente. Esta já não lhe é mais suportável, mesmo sem uma visão clara da vida piedosa. A graça, portanto, deve agir de tal modo a socorrer o convertido nesta sua incapacidade em sentir prazer desejado¹⁸¹.

¹⁷⁸ Idem, p. 290.

¹⁷⁹ PASCAL, 1963, L. 37.

¹⁸⁰ PASCAL, 1963, p. 291.

¹⁸¹ A respeito da dificuldade da vida piedosa, sob a forma de sofrimento perante as privações, em compatibilidade com o princípio da escravidão ao deleite, podemos entender, junto com GOUHIER, 2005, p. 119: “Assim, é na verdade duro renunciar aos bens deste mundo, porém, se a renúncia já é efeito de uma graça, como a graça é sempre de algum modo sentida, ela manifesta-se numa doçura interior que acompanha o sofrimento do cristão”.

Podemos aqui perguntar qual a natureza deste costume ao qual adere o convertido. Não parece ser da mesma espécie daquele do apostador nem daquele da confirmação das provas. É diferente do primeiro porque não se trata de abandonar os prazeres para perceber a vaidade da vida dedicada a esses últimos, mas por já a ter percebido. E é diferente do segundo porque não há provas para serem confirmadas, mas antes uma inclinação de Deus que vai diretamente da concupiscência ao ódio ao mundo. O costume da vida piedosa presente no opúsculo do qual ora nos ocupamos talvez seja melhor caracterizado como uma expressão – neste caso, da ordem do corpo – da aniquilação, restritamente ao sentido que viemos utilizando até aqui. É num “espírito de compunção e de penitência”¹⁸² que a alma recorre à piedade.

Assim, no final do opúsculo, Pascal opõe o desejo da felicidade perene que sobrevém ao convertido, mediante o reconhecimento da verdadeira condição de tal felicidade, à sua incapacidade para viver efetivamente a felicidade reconhecida.

Ela resolve conformar-se às suas vontades pelo resto de sua vida; mas como sua fraqueza natural, com o hábito que ela tem nos pecados em que viveu, reduziram-na à impotência de chegar a esta felicidade, ela implora de sua misericórdia os meios de chegar a Ele, de se prender a Ele, de aí aderir eternamente¹⁸³.

Contrapõe-se aqui, por fim, o reconhecimento de uma vocação sobrenatural e a incapacidade para realizá-la. A súplica do convertido em não apenas chegar a Deus, mas “prender-se a Ele”, numa adesão eterna, pode ser compreendido dentro de toda questão do deleite pascaliano. Neste sentido, a súplica da alma consiste em deixar de se deleitar com os objetos que constituíam sua vida não convertida a Deus para se deleitar numa vida piedosa, oposta à afirmação de sua autonomia. A alma convertida, no momento em que já não pode se tranquilizar com o mundo, passa a implorar por repousar em Deus.

¹⁸² PASCAL, 1963, p. 291.

¹⁸³ Idem, p. 291.

CONCLUSÃO

Ao longo de nosso estudo, especialmente no primeiro capítulo, ordenamos alguns quadros da situação humana em Pascal sob o aspecto teológico, procurando mostrar igualmente ligações com discussões filosóficas. De fato, conforme vimos na *Entretien avec M. de Saci*, o próprio jansenista deixa-se levar insensivelmente da filosofia para a teologia. Tivemos a oportunidade, em nosso trabalho, de acompanhar exemplos muito fortes destas passagens, quais sejam, as questões que o homem põe a si mesmo acerca de seu fim último, tanto no sentido meramente temporal quanto teleológico.

Pascal não admite a desconsideração dessas questões, afirmando, frente ao tema da imortalidade da alma, que nada na vida pode ser decidido com sensatez sem sua prévia afirmação ou negação. O contexto da aposta é claro a esse respeito: há a eternidade ou o nada a se esperar, e mesmo que pela razão não possamos concluir por um ou outro fim, nada é mais contrário à razão do que viver indiferentemente a tais possibilidades. Em nosso texto, identificamos isso à afirmação de que o limite da razão não coincide com o limite da vontade, e é característico da razão bem conduzida deixar-se ultrapassar.

A razão que se permite ultrapassar, humilhando-se frente à outra ordem – da vontade – é o que constitui propriamente a passagem da Filosofia à Teologia. É o que constitui, igualmente, a passagem de uma razão fora de seu exercício legítimo ao seu devido lugar, o que pressupõe a passagem de uma vontade-orgulho para uma vontade-caridade. Fora dessas ultrapassagens, entendemos com Pascal – generalizando o caso da *Entretien* – que o resultado será o orgulho humanista ou a covardia cética. Em suma, estivemos às voltas com a passagem da afirmação de si mesmo para a aniquilação do eu, expressão usada para caracterizar a fé.

É na Teologia, pois, que Pascal busca os fundamentos desse eu, que não rejeitará a si mesmo sem uma intervenção sobrenatural. Os quadros mencionados que fomos ordenando entrelaçam as relações entre Deus, homem e graça, e resumem-se no seguinte: Deus criou o homem digno de contemplá-Lo, isto é, sem nada que distanciasse a criatura do Criador. O fim do homem coincidia com sua condição. A característica fundamental deste primeiro estado era a inexistência de qualquer concupiscência, o que

permitia ao homem ser senhor da graça que lhe era oferecida. Não havia a necessidade dessa graça atuar de maneira irresistível, pois era estranha ao homem a própria necessidade de resistir, uma vez que era estranha ao seu livre-arbítrio a ideia de inclinação, para o bem ou para o mal.

Advém, então, o pecado. O de Adão, que quis se tornar igual a Deus, e, com ele, de toda raça humana¹⁸⁴. O homem perde seu estado de glória. Todavia, trata-se de uma queda incompleta. A condição do homem muda, mas seu fim permanece sendo Deus. Nesta disparidade do estado corrompido, a vontade, a razão e o corpo protagonizam um “projeto confuso”, no qual o homem quer ser feliz, mas pelos meios contrários à natureza na qual foi criado. Quer ser feliz no amor a si mesmo, sem ser digno de qualquer amor. Quer ser feliz no julgamento irrestrito de sua razão, sem ser capaz de concluir o mistério de sua existência. Quer ser feliz na posse de coisas cuja perda independe de sua vontade, a qual foi feita para o que não passa nem se perde contra sua vontade. Seu critério de movimento passa a ser o prazer, e o prazer maior ele descobre no orgulho que originou sua queda.

Nestas contrariedades, desespera-se, pois, não tendo sido feito para si, mas ao mesmo tempo encerrado em si, perde qualquer distinção clara de sua identidade. Deste modo, foge de si, imaginando outro eu, no qual se compraz, esperando agradar também aos outros, de maneira a consolidar a própria imaginação. E a tal ponto consolida esse outro eu, que toma como critério de julgamento o que lhe é favorável, tornando-se cego para o que o desmente, ou seja, para o próprio Deus e seus sinais no mundo e na história, bem como para as verdades que provam Jesus Cristo, fundador da religião que mais radicalmente se opõe ao amor-próprio.

Entretanto, por se tratar de uma queda incompleta, a vontade humana permanece permeável à graça. Esta última, porém, tanto quanto os novos critérios humanos, tem um novo modo de agir. Não se submete mais à vontade do homem, mas age na própria vontade, transformando-a qualitativamente, e, portanto, impassível a qualquer resistência. Trata-se de uma nova vontade, caracterizada como caridade, em oposição ao

¹⁸⁴ Cf. *Écrits*, pg. 317: Adão, tentado pelo Diabo, sucumbiu à tentação, revoltou-se contra Deus, infringiu seus preceitos, quis ser independente de Deus e igual a Ele.

orgulho anterior. Por essa nova vontade, o homem pode tanto enxergar com clareza sua miséria, quanto voltar-se para a glória da qual caiu.

Ao longo de nossa exposição de alguns pormenores da conversão, pudemos constatar a este respeito a estratégia de Pascal com o estado de corrupção humano. Tal estratégia consiste, primeiramente, em perceber que toda questão da transformação religiosa pode ser abordada tanto pelo aspecto da primazia absoluta da graça quanto pelo aspecto do que é necessário ao homem fazer para se chegar à fé verdadeira. É na compatibilização desses dois aspectos que Pascal, de certa forma, vira o jogo da corrupção humana, apresentado as esferas volitiva, espiritual e corporal, no próprio estado de pecado, como ferramentas a serem utilizadas na conversão, ou seja, como ferramentas a serem utilizadas na preparação para a graça. É assim que a influência do costume na vontade, embora tendo sido caracterizada como chave da superstição, é igualmente caracterizada como peça fundamental para o incrédulo que se sente incapaz de crer, conforme vimos no fragmento da aposta. O mesmo se diz da ilegítima influência da vontade na razão. Pascal não busca anular essa influência, mas antes apropriar-se dela e mostrar sua força no caso de uma vontade enquanto caridade, previamente preparada pelo costume de se subordinar às formalidades.

Nestas conciliações, encontramos no argumento da aposta o limite do incrédulo que se prepara para a fé, ou, melhor, que reconhece a sensatez – nos sentido mais estrito da palavra – de se crer em verdades que ultrapassam as capacidades racionais. Afastando-nos de uma perspectiva puramente calculista da aposta, mas sem perder de vista esta questão matemática, deparamo-nos com o incrédulo que, em primeiro lugar, reconhece a possibilidade de bens eternos e, em segundo lugar, passa a procurar a fonte de todos esses bens, ao mesmo tempo em que não pode mais admitir como verdadeiros os bens nos quais até então buscava sossego. É nesta nova busca que Pascal, no *Mystère de Jésus*, parece esclarecer maximamente a concorrência humana e divina na fé: “Consola-te. Tu não me procurarias, se já não me tivesses encontrado”¹⁸⁵. Trata-se, em última instância, de compatibilizar o fim humano e a impotência humana para esse fim.

¹⁸⁵ Br 533 La 919. Cf. também Roussier, *La foi selon Pascal*, pg. 227: “No fundo, o paradoxo da aposta não é outra coisa que o paradoxo, ou antes, diria Pascal, o mistério, de uma fé que vêm inteiramente de Deus, e para a qual, entretanto, é necessário se encaminhar, e encaminhar outros, como se tudo dependesse do homem; entendendo-se, aliás, que o fato mesmo de para aí se encaminhar, de procurar os meios, nas provas e no costume, é já o resultado de uma primeira inspiração”.

Diante disso, o desespero não se faz esperar, mas a ordem é de consolo, porque é neste desespero, figura mais marcante do homem sem Deus, que a graça, não a primeira, mas a de Jesus Cristo, a do novo Adão, encontra seu terreno mais fértil.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, Santo. *A correção e a graça*. In AGOSTINHO, Santo. *A Graça* (II). São Paulo: Paulus, 1999.

_____. *A graça de Cristo e o pecado original*. In AGOSTINHO, Santo. *A Graça* (II). São Paulo: Paulus, 1999.

_____. *A graça e a liberdade*. In AGOSTINHO, Santo. *A Graça* (II). São Paulo: Paulus, 1999.

_____. *A natureza e a graça*. In AGOSTINHO, Santo. *A Graça* (I). São Paulo: Paulus, 1999.

_____. *A predestinação dos santos*. In AGOSTINHO, Santo. *A Graça* (II). São Paulo: Paulus, 1999.

_____. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.

CARRAUD, V. Des concupiscences aux ordres de choses. *Révue de Métaphysique et de Morale*, n. 1, jan./mars 1997.

CHEVALIER, J. *Pascal*. Paris: Plon, 1922.

DESBOIS, S. Présence du jansénisme dans la philosophie de Pascal. Villeurbanne: ENSSIB, 2004.

DESGRIPPES. *Études sur Pascal: de l'automatisme a la foi*. Paris: Pierre Tequi, 1937.

EVANS, G. R. *Agostinho sobre o mal*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

FERREYROLLES, Gérard. *Les Reines du monde: l'imagination et la coutume chez Pascal*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 1995.

GUARDINI, R. *Pascal ou le drame de La conscience chrétienne*. Trad. H. Engelmann e R. Givord. Paris: Éditions Du Seuil, 1935.

LACOMBE, *L'Apologétique de Pascal: étude critique*. Paris: PUF, 1958.

MARTINA, Giacomo. *História da Igreja de Lutero a nossos dias: A era do absolutismo*. vol. II. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

PERCHEMAN, M. L'ordre dans les trois ordres et l'ordre des trois ordres. *Révue de Métaphysique et de Morale*, n. 1, jan./mars 1997.

PICH, R. H. Agostinho e a “descoberta” da vontade: primeiro estudo. *Veritas*. PUCRS, vol. 50, n. 3, Set. 2005.

PASCAL. *Oeuvres complètes*. Organização por Louis Lafuma. Paris: Seuil, 1963.

_____. *Pensamentos*. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Os Pensadores).

PONDÉ, Luiz Felipe. Crítica da razão triste. *Episteme*. Porto Alegre, n.18, jan/jun, 2004, p. 129-143.

PONDÉ, Luiz Felipe. Do humanismo ridículo. *Kriterion*. Belo Horizonte, n.114, Dec, 2006.

PONDÉ, L. F. *O homem insuficiente: comentários da antropologia pascaliana*. São Paulo: EDUSP, 2001.

RUSSIER, J. *La foi selon Pascal*. Paris: PUF, 1949.

SELLIER, P. *Pascal et Saint Augustin*. Paris: Albin Michel, 1995.

