

Os quatro conceitos fundamentais da antropologia de Blaise Pascal

Samuel Roberto Silva¹

RESUMO

Não é incomum que aqueles que buscam introduzir-se no estudo da antropologia de Blaise Pascal (1623 – 1662), a base de grande parte de sua filosofia, se sintam perdidos em muitas abordagens oferecidas por comentadores e assim se percam em devaneios conceituais ao invés de serem bem encaminhados para melhor compreender o autor. Portanto, com vistas a esse tema, temos, como objetivo do presente trabalho, esclarecer de forma sintética e breve os quatro elementos ou conceitos fundamentais da antropologia filosófica do autor, para um melhor aproveitamento e entendimento de sua obra, que não é a mais fácil de entender, tampouco a mais difícil. Assim, propomos analisar de forma hermenêutica e bibliográfica como Pascal via a condição humana em suas obras, sobretudo nos *Pensées*, condição esta existencial que o autor faz gravitar entre dois conceitos: Grandeza e Miséria. Depois, da mesma forma, expomos as duas manifestações epistemológicas da condição humana, que são representadas por outros dois conceitos, intimamente ligados aos primeiros: Coração e Razão. Consideramos, por fim, que tais conceitos são capitais para melhor esclarecer as bases antropológico-filosóficas gerais e pormenores da obra pascaliana, sobretudo o local específico desses conceitos e sua centralidade, servindo como uma chave de leitura à obra do filósofo.

PALAVRAS-CHAVE

Antropologia; Coração; Existência; Razão; Vontade.

¹ Licenciado em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). Lattes: [2312744770786301](https://lattes.cnpq.br/2312744770786301). E-mail: samuelrobertosilva1@gmail.com. ORCID: [0009-0002-7428-1653](https://orcid.org/0009-0002-7428-1653).

The four fundamental concepts of Blaise Pascal's anthropology

ABSTRACT

It is not uncommon for those seeking to study the anthropology of Blaise Pascal (1623 – 1662), the basis of much of his philosophy, to feel lost in many approaches offered by commentators and thus become lost in conceptual musings rather than being well-directed to a better understanding of the author. Therefore, with this theme in mind, the objective of this work is to briefly and concisely clarify the four fundamental elements or concepts of the author's philosophical anthropology, for a better use and understanding of his work, which is neither the easiest to understand, nor the most difficult. Thus, we propose a hermeneutical and bibliographical analysis of how Pascal viewed the human condition in his works, especially in the *Pensées*, an existential condition that the author makes gravitate between two concepts: Greatness and Misery. Then, in the same way, we expose the two epistemological manifestations of the human condition, which are represented by two other concepts closely linked to the first: Heart and Reason. Finally, we consider that such concepts are crucial to better clarify the general anthropological-philosophical bases and details of Pascal's work, especially the specific location of these concepts and their centrality, serving as a key to reading the philosopher's work.

KEYWORDS

Anthropology; Heart; Existence; Reason; Will.

Recebido: 17/04/2025

Aceito: 08/09/2025

Publicado: 03/04/2026

DOI: <https://doi.org/10.59780/arrb4707>

Introdução

O tema que antecede todos os outros no plano apologético de Blaise Pascal (1623 – 1662) é a descrição da “condição” (*condition*) do homem² ou, como também ocorre em Montaigne, por exemplo, o retrato realista do homem. Tal tema ocupa grande parte da primeira seção de papéis classificados dos *Pensamentos* segundo a edição de Louis Lafuma³. Neste contexto, nas páginas seguintes não trataremos da condição sociopolítica do homem, que para Pascal é tão somente obra do acaso (2017, p. 144). Nos voltaremos ao modo como ele qualifica a condição humana existencial ou na existência.

A palavra “condição” para Pascal, segundo Pierre Magnard em seu *Vocabulário de Pascal*, consiste na “consideração das qualidades de um ser no tocante a sua destinação” (2013, p. 13), o que é o mesmo de uma descrição da natureza humana (qualidades) e suas implicações na existência (destinação). Em outras palavras, quando se fala de condição do homem no pensamento antropológico-existencial pascaliano quer dizer-se de como nosso autor via o homem “decaído de seu verdadeiro lugar sem poder reencontrá-lo” (Pascal, 2015a, p. 154) e, por conseguinte, este homem caído é “miserável” em seu estado atual e “ele é pois miserável porque o é, mas é bem grande porque o sabe” (2015a, p. 70). O construto do homem como um misto de grandeza e miséria (dupla natureza) é o cerne da antropologia pascaliana, como novamente nos esclarece Magnard: “tudo se passa como se o homem tivesse duas naturezas, uma evidenciada por seu impotente instinto de felicidade, a outra feita cegueira e concupiscência” (2013, p. 14). Este homem caído e rompido com o sobrenatural é, por meio deste rompimento, infeliz (Pascal, 2015a, p. 58) por não ter forças para reatar com sua primeira

² Nos *Pensées* ou *Pensamentos*, obra prima de Pascal, o tema mais abordado é o Homem. Somam-se 61 fragmentos que versam precisamente sobre o homem, sua condição, natureza, dualidade, miséria, grandeza etc. Talvez, na redação final do trabalho, o autor tivesse discorrido sobre outros temas que passassem o número dos fragmentos sobre o homem.

³ A tradução dos *Pensamentos*, base de nosso trabalho, é a do Mario Laranjeira, tradução da edição organizada por Louis Lafuma dos *Pensées*. Usa-se no texto seguinte, junto a Adorno, a letra “L” para denominar a versão de Louis Lafuma e o número do fragmento correspondente em frente à letra, por exemplo: L274. Temos a necessidade de justificar brevemente a escolha da versão de Lafuma dos *Pensamentos*. Primeiro diremos que a versão a qual se baseia e tem como critério Lafuma é a da “primeira cópia” dos fragmentos ou maços, feita logo após a morte de Pascal por seus parentes e é, portanto, mais próxima da “ordem original dos maços” a qual o filósofo quisera para sua obra (Adorno, 2008, p. 16). Um segundo ponto é que as traduções para a língua portuguesa geralmente se baseiam na edição de Brunschvicg (como as traduções de Sérgio Millet e Christian Lesage), que têm como critério uma classificação dos fragmentos dos *Pensamentos* “segundo uma ordem subjetiva” (Adorno, 2008, p. 17) a qual pode por vezes faltar com a fidelidade à proposta e projeto de Pascal. Por fim, basta uma breve leitura nos especialistas para notarmos que usam como referência mais fidedigna a edição de Lafuma e como referência de auxílio e consulta (para o leitor leigo) a edição de Brunschvicg (que é mais acessível tanto em francês quanto em português) a qual cotejamos também. Para o auxílio do leitor que não possuir a edição de Lafuma, há uma tabela de concordância das principais edições dos *Pensamentos* presente na edição francesa de Pascal (2015b).

natureza antes da “queda” adâmica (2015a, p. 85). Assim sendo, este homem dilacerado, desgraçado, miserável e corrupto percorre muitos caminhos em busca de seu “soberano bem” (Pascal, 2015a, p. 83). É por este prisma, portanto, que olharemos e exporemos o debate sobre a condição do homem segundo Pascal, neste trabalho.

Iniciaremos discutindo, nesta primeira parte, o método dialético pascaliano que tem o uso corrente em muitas obras do autor e, seguindo, a finalidade pela qual Pascal escreve os *Pensamentos*. Usamos de exposição sucinta deste método dialético não para servir de “consequência lógica” em nossa discussão, mas somente para auxiliar o leitor (talvez não habituado à escrita do autor) a entender a maneira expositiva do pensador francês. Partiremos, na sequência, para uma análise das bases fundamentais da antropologia pascaliana a fim de iluminar nossa investigação. Descrevemos, primeiro, a condição humana manifesta nas duas naturezas: Grandeza e Miséria. Como, em um primeiro momento, o homem se encontrava no estado de graça e felicidade e como, num segundo momento (após a queda), encontra-se num estado de desgraça e concupiscência. Isso para, por fim, abordarmos a condição humana presente também nas faculdades ou órgãos cognitivos do homem: Coração e Razão. Mostraremos, detidamente, o espaço e os limites de cada uma com relação aos modos de conhecer possíveis ao homem e a intenção de nosso autor ao descrevê-los.

O método dialético pascaliano

Antes de começarmos a descrição da concepção antropológica segundo o pensamento pascaliano, é preciso que digamos algumas poucas palavras sobre o método⁴ e a finalidade da obra apologética do autor, isto é, os *Pensamentos*,⁵ obra da qual tiramos, nós e os estudiosos, a maior parte das reflexões propostas. Apresentamos sucintamente o método pascaliano a fim de que o leitor se habitue ao modo de pensar do autor, que permeia grande parte de sua obra e, evidentemente, nosso trabalho.

⁴ Não trataremos do método epistemológico-científico pascaliano por não ser escopo do nosso presente trabalho. Tratamos brevemente aqui, no entanto, de um dos métodos expositivos (retóricos?) mais usados na literatura pascaliana.

⁵ É necessário ressaltarmos a dificuldade de interpretação e organização da *magnum opus* do filósofo francês, como bem disse Franklin Leopoldo e Silva: “sabemos que o conjunto de fragmentos que conhecemos sob o título *Pensées* de Pascal são anotações a partir das quais deveria ter sido composta uma obra que se denominaria *Apologia da religião cristã*. A extrema diversidade de forma e conteúdo desses fragmentos torna praticamente impossível qualquer suposição bem fundada acerca da maneira como se teria constituído esse livro. Não temos, portanto, meios seguros de, reorganizando e prolongando hipoteticamente o conjunto de fragmentos, chegar a uma conclusão plausível sobre a forma final da *Apologia*. No entanto, alguns desses textos nos revelam, de modo mais ou menos preciso, algo a que poderíamos chamar o ‘projeto’ de Pascal” (2001, p. 29-30, ênfase original).

Pascal pensava quase sempre de forma dialética (contraposição de teses), contrapondo duas escolas de pensamento, duas naturezas, duas classes sociais, dois Testamentos bíblicos etc. Este modo de pensar é frequente não só nos *Pensamentos*, mas também em outras obras menores como a *Conversa com o Senhor de Sacy sobre Epiteto e Montaigne*, onde contrapõe duas escolas de pensamento antropológico irreconciliáveis, o estoicismo de Epiteto e o pensamento antropológico cético de Montaigne, fazendo ambas mutilarem-se dando espaço, assim, para uma nova conclusão, equilibrando ambas (Pascal, 2014, p. 79). Nesta perspectiva, Francesco Paolo Adorno ressalta que o pensador tinha seu método dialético próprio, presente em muitos “pensamentos”, e o descreve dizendo que consistia em “opor diretamente, a respeito de um mesmo assunto, duas ordens de razões cuja conciliação é impossível” (2008, p. 87).

Outro momento em que podemos observar Pascal utilizar-se desse modo dialético de pensar é nos *Pensamentos*, na parte em que o autor trata de duas posições dos filósofos sobre as duas naturezas ou estados do homem:

Os filósofos não prescreviam sentimentos proporcionados aos dois estados. / Inspiravam movimentos de grandeza pura e não é esse o estado do homem. / Inspiravam movimento de baixeza pura e não é esse o estado do homem. / São necessários movimentos de baixeza, não de natureza, mas de penitência, não para aí permanecer, mas para ir rumo à grandeza. São necessários movimentos de grandeza, não de mérito, mas de graça, e depois de ter passado pela baixeza (2015a, p. 154).

Vemos, no fragmento acima (L398), o pensador fazendo uso de dois discursos filosóficos diversos, aquele que pensa o homem como “grandeza pura” e outro que o pensa como “baixeza pura” (ou miséria pura). Ambas as posições se fazem insuficientes e incompletas e quando se chocam mostram-se uma contradizendo outra (semelhante ao que ocorre na *Conversa*) descortinando uma nova possibilidade no último parágrafo: fazer uso tanto da evidência da baixeza quanto da grandeza do homem para que saindo de uma possa passar à outra. Aprofundaremos na próxima seção as duas naturezas do homem. Trazemos esse assunto aqui, contudo, para esclarecer a forma como Pascal normalmente utiliza para estabelecer suas teses filosóficas, qual seja, abordando duas opiniões contrapostas.

A escrita pascaliana é nutrida deste método que nem sempre implica a exclusão de tese e antítese, muitas vezes conciliando as duas, outras vezes mostrando a superioridade de uma delas e, ainda outras, fazendo ver que há uma terceira posição oculta, melhor que as precedentes. Todos estes modos são aplicados por Pascal, ora em um momento, ora em outro de suas obras. Mas, para qual finalidade Pascal quisera que seus leitores pensassem na contrariedade dessas “escolas de pensamento”? A resposta é simples, pensava ser as verdades da fé “tão sentidas

quanto conhecidas” (Rogers, 2001, p. 20), isto é, a apologética (defesa da fé religiosa) seguia tanto a via da razão como a via dos sentimentos (coração), podendo-se chegar à verdadeira religião por ambas, ainda que a primeira aja com “lentidão”, como diz o fragmento L821.⁶ Nosso autor argumenta não somente pela via da razão, mais também pela via das emoções e sentimentos (Rogers, 2001, p. 21), o que o difere de muitos filósofos de sua época, filósofos estes partidários da “teologia natural, historicamente, dependente das provas racionais” (Marques, 2019, p. 58). Pascal sabia poder usar de ambas as vias supracitadas para converter seus leitores, dado que ambas têm “uma fonte comum que fornece a uma os princípios primeiros da discursividade lógica e a outra os da crença” (Adorno, 2008, p. 27), esta fonte, tanto para as verdades da razão quanto para as verdades da fé, é o “coração”, que mais adiante abordaremos.

Devemos ressaltar, assim, que a finalidade da obra pascaliana, sobretudo os *Pensamentos*, é a conversão⁷ dos descrentes ou daqueles que são “pretensos crentes” que levam a vida sem reconhecer a seriedade da religião cristã ou da existência humana (Gouhier, 2005, p. 22) ou, ainda, que vivem “embriagadas pelas coisas do mundo e se esquecem de perguntar por Deus” (Barallobre, 2017, p. 60). Portanto, o filósofo francês, fazendo uso de seu método dialético, mostra a contrariedade de muitas escolas e posições intelectuais, o que faz sobrar um campo aberto para que o leitor reconheça as teses propostas pelo autor como, no mínimo, razoáveis.

As duas naturezas do homem: grandeza e miséria

Nosso autor pretendia, em sua *Apologia da religião cristã* (ou *Pensamentos*), começar retratando o homem como miserável, para implicar na necessidade de um “Reparador” como consta em L09 (2015a, p. 42) e no fragmento chamado Addenda (2015a, p. 371), uma espécie de sumário inacabado presente na edição de Lafuma. O ponto final ao qual convergia, em grande parte, a antropologia pascaliana é a demonstração da necessidade de um “Mediador”⁸

⁶ Mesmo não negando a razão completamente, é patente a preferência de Pascal pelo coração: “a razão age com lentidão e com tantas vistas sobre tantos princípios, que precisam estar sempre presentes, que a toda hora ela adormece ou se extravia por não ter presentes todos os seus princípios. O sentimento não age assim; age num instante e está sempre pronto para agir. É necessário, pois, colocar a nossa fé no sentimento, caso contrário ela será sempre vacilante” (2015a, p. 282).

⁷ Para um estudo aprofundado do Blaise Pascal que, como convertido, sente-se impelido para ser um conversor, ver a obra imprescindível de Gouhier (2005), sobretudo a *Introdução*.

⁸ O filósofo francês explica nestes termos o ponto final de sua antropologia: “não concebemos nem o estado glorioso de Adão, nem a natureza do seu pecado, nem a transmissão que dele se fez em nós. São coisas que aconteceram no estado de uma natureza totalmente diferente da nossa e que ultrapassam o estado de nossa capacidade presente. / É inútil sabermos dessas coisas para sair de tudo isso; e tudo que nos importa conhecer é

entre o homem “miserável” e “corrupto” e o divino, seu bem verdadeiro. Porém, antes de chegar a este fim, Pascal, que não tivera tempo de terminar sua obra, começou por aquilo que considerava mais basilar ou fundamental, a antropologia, que aqui tem o significado de descrição da condição e natureza do homem, como já indicamos.

Em primeiro lugar, cabe destacarmos que Pascal sustenta a incapacidade da filosofia e da razão humana de compreender adequadamente a contradição da natureza humana. Sua filosofia, sendo assim, representa uma crítica ao próprio pensamento filosófico no que se refere a esse debate, realizando um movimento de crítica da razão, por um lado, e, por outro, de uma fundamentação teológica para tal discussão filosófica, isto é, o matemático francês prefere por vezes retirar seus princípios da teologia ao invés da filosofia. O que acabamos de dizer é claro quando observamos os dois elementos constituintes da natureza humana, chamados de grandeza e miséria.

O binômio grandeza-miséria é constante na tradição e pensamento cristão desde a Idade Média (Magnard, 2013, p. 43) e encontrará em Pascal uma forma de descrição da condição humana na teologia da história (Pondé, 2014, p. 178) ou no tempo histórico. Constatando as “espantosas contrariedades” que existem no homem (Pascal, 2015, p. 84), constatação empírica, faz-se necessário a explicação por meios teológicos. O autor utiliza-se de uma depreciação do homem e de sua razão (Rogers, 2001, p. 20), representada pela Filosofia, sendo esta incapaz de trazer respostas satisfatórias para as presentes misérias humanas,⁹ sendo assim preciso fazer uso da “doutrina bíblica da Queda” (Marques, 2019, p. 46). A descrição da condição do homem, por conseguinte, não é explicada segundo os filósofos, mas sim pela “verdadeira religião”, pois os primeiros possuem somente uma “razão insuficiente” e “parcial” (Carraud, 2006, p. 308), enquanto a segunda é aquela que dá a conhecer, ao mesmo tempo, a descrição do estado anterior e atual do homem (grandeza e miséria) e o remédio para este estado ou natureza de sua condição atual (Pascal, 2015a, p. 84). A necessidade do apelo a explicações extrarracionais aparece sobretudo nos fragmentos L131 e L421:

Nada por certo nos choca mais rudemente do que essa doutrina [narrativa da queda e corrupção do homem]. E no entanto, sem esse mistério, o mais incompreensível de

que somos miseráveis, corruptos, separados de Deus, mas resgatados por Jesus Cristo; e é disso que temos provas admiráveis na terra” (2015a, p. 169-70). Não abordaremos este tema específico por ser estritamente teológico e estar situado no campo da religião e espiritualidade particular do autor. Para o papel do Mediador, tão visitado na filosofia pascaliana, vide Leopoldo e Silva (2002).

⁹ Não vemos somente em Pascal essa insuficiência da filosofia em explicar os males do tempo presente, mas também em outros autores do século XVII, como, por exemplo, François de La Rochefoucauld: “a filosofia facilmente vence os males passados e futuros. Mas os males presentes a vencem” (2014, p. 14).

todos, somos incompreensíveis a nós mesmos. O enredamento de nossa condição assume as suas implicações e formas nesse abismo. De maneira que o homem é mais inconcebível sem esse mistério do que esse mistério é inconcebível para o homem (2015a, p. 74).

Nenhuma religião além da nossa ensina que o homem nasce em pecado; nenhuma seita de filósofos o disse; nenhuma portanto disse a verdade. / Nenhuma seita ou religião esteve sempre sobre a terra, a não ser a religião cristã (Pascal, 2015a, p. 162).

Como bem exemplifica Franklin Leopoldo e Silva, a religião cristã “nos apresenta essa contradição, e assim se distingue da filosofia e das outras religiões que procuram superar a contradição atendo-se a um dos seus termos: grandeza ou miséria” (2001, p. 31). Enquanto alguns filósofos tomam o partido da grandeza do homem (Epiteto e os estoicos), outros tomam o partido de sua miséria (Montaigne e os cétricos), sendo que a “verdadeira religião” tende a mostrar ambos e “nos coloca o bem como exigência e ao mesmo tempo as nossas fraquezas, que nos impedem de cumpri-la” (Leopoldo e Silva, 2001, p. 31). Nosso autor poderá dizer, então, que a “verdadeira natureza do homem, seu verdadeiro bem e a verdadeira virtude, e a verdadeira religião são coisas cujo conhecimento é inseparável” (2015a, p. 153).

Por esse caminho, em Pascal, tal grandeza tem seu retrato na narrativa bíblica do *Gênesis*,¹⁰ que somente a religião cristã saberia expor com lealdade, exposição está realçada pela tradição paulina-agostiniana¹¹ que tanto influenciou Pascal (Sellier, 2011, p. 40). Portanto, o autor compreende o ser humano conjuntamente à narrativa do *Gênesis*, da perda da primeira natureza do homem, chamada “grandeza” (*grandeur*), o que lhe faz se situar, agora, em uma segunda natureza caída, a “miséria” (*misère*).

Com *Grandeza*, nosso autor quer que entendamos uma natureza do homem, anterior no tempo histórico, “natureza melhor que lhe era própria anteriormente” (Pascal, 2015a, p. 69) e que agora lhe falta. Antes da queda, o homem, representado por Adão, estava em um estado de santidade e inteligência completa e total, onde todas as suas faculdades “eram ordenadas para lhe permitir atingir a felicidade representada pela visão e pelo conhecimento de Deus” (Adorno, 2008, p. 39). Toda a natureza do homem era guiada por uma vontade pura de realização da

¹⁰ O homem pascaliano só pode ser analisado, com justiça, se “dentro do campo teológico” (Pondé, 2014, p. 109), portanto, é necessário que entendamos a antropologia pascaliana em conexão com a sua teologia ou espiritualidade. Devemos assinalar que o período histórico de nosso pensador é de grande religiosidade por parte dos filósofos, mesmo perante a ciência da época, René Descartes, dito “Pai da Filosofia Moderna”, “não teve dúvidas em fazer uma peregrinação a Loreto para agradecer à Virgem por tê-lo ajudado a encontrar a pedra angular da sua filosofia, o famoso princípio *cogito ergo sum*, ‘penso, logo existo’” (Barallobre, 2017, p. 32).

¹¹ Podemos pensar que, segundo Vincent Carraud, trata-se da “primeira antropologia” que visa a religião: “o primeiro cumpre – no duplo sentido em que tanto leva à sua realização quanto lhe coloca um ponto final – uma tradição apologética milenar e está, portanto, voltado para o passado, o da história da espiritualidade, assim como o da história da filosofia” (2006, p. 304).

felicidade no pertencer à divindade (Oliva, 2006, p. 402). Não somente a natureza interna do homem, mas também a natureza como um todo (fauna e flora), que depois da queda se torna vilã para o homem em busca da felicidade existencial (Pascal, 2015a, p. 84), porque facilitarão que o homem se incline ao amor pelas criaturas (o que Pascal chama de concupiscência). A descrição deste estado primordial do homem é dada, figuradamente, pela “sabedoria de Deus” em L149:

Mas já não estais mais agora no estado em que vos criei. Criei o homem santo, inocente, perfeito, cumulei-o de luz e de inteligência, comuniquei-lhe a minha glória e as minhas maravilhas. O olho do homem via então a majestade de Deus. Não estava então nas trevas que o cegam nem na mortalidade e nas misérias que o afligem. / Mas ele não pôde carregar tanta glória [grandeza] sem cair na presunção. Quis tornar-se o centro de si mesmo e independente de meu socorro. Subtraiu-se a minha dominação e, igualando-se a mim pelo desejo de encontrar a felicidade em si mesmo, eu o abandonei a si, e fazendo revoltar-se as criaturas que lhe estavam submissas, tornei-as inimigas dele, de maneira que hoje o homem tornou semelhante aos animais, e em tamanho afastamento de mim que mal lhe resta uma luz confusa de seu autor, de tanto que foram apagados ou perturbados todos os seus conhecimentos. Os sentidos independentes da razão e muitas vezes senhores da razão levaram-no à busca dos prazeres. Todas as criaturas ou o afligem ou o tentam, e tem o domínio sobre ele, quer submetendo-o pela força, quer encantando-o com sua doçura, o que é um domínio ainda mais terrível e mais injusto. / Eis aí o estado em que os homens estão hoje. Resta-lhes um vago instinto impotente da felicidade da sua primeira natureza, e estão mergulhados nas misérias de sua cegueira e de sua concupiscência, que se tornou sua segunda natureza (2015a, p. 84-5).

A natureza do homem, faz-se importante destacar, é dotada de “três ordens”¹² que constituem a unidade do ser humano segundo Pascal. São elas: a ordem da carne, do espírito e da vontade (*chair, esprit* e *volonté*), como consta em L933 (2015a, p. 335), que veremos perder sua unidade harmônica depois da queda (Magnard, 2013, p. 51). A vontade pura, no estado da graça, era o elo que ligava as três ordens, isto é, não existia distância entre satisfazer a carne na vontade não concupiscente, conhecer (*esprit*) e amar (*caritas*) a divindade¹³, todos os

¹² Reconhecemos a importância da “doutrina das três ordens”. No entanto, não abordaremos profundamente este tema, somente na medida em que for necessário evocá-lo, pois exigiria um trabalho exclusivo para tanto. Restamos remeter o leitor à explanação de Pierre Magnard: “segundo um esquema ternário, já testado na seção ‘Razão dos efeitos’, Pascal propõe uma gradação, doravante canônica, entre a carne, o espírito e a caridade. Não é uma disposição analógica; uma radical desproporção separa cada ordem, a superior compreende a inferior, sem que a inferior permita construir a superior. Há um modelo matemático que embasa tudo isso, o das potências numéricas que, por não serem ‘de mesmo gênero’, não são adicionáveis entre si: ‘assim, os pontos nada acrescentam às linhas, as linhas às superfícies, as superfícies aos sólidos, ou – para falar em termos de números – as raízes não contam em relação aos quadrados, os quadrados em relação aos cubos, os cubos em relação aos elevados à quarta potência’ (Laf. p. 94 B). Deve-se pensar nessa ordem até o infinito. A aplicação disso é imediata. ‘A distância infinita dos corpos aos espíritos figura a distância infinitamente mais infinita entre os espíritos e a caridade’ (308). Esta é a pedra de toque da vida espiritual: fora da ‘ordem de Deus’, há apenas idolatria; ‘não adorar senão em sua ordem’ (926)” (Magnard, 2013, p. 51-2).

¹³ Após a queda tem-se uma diferença entre amar e conhecer, entre a ordem da caridade e a do espírito: “que há longa distância entre conhecer a Deus e amá-lo” (Pascal, 2015a, p. 146).

movimentos do homem estavam subordinados e ordenados a um fim único. A vontade, no estado anterior ao lapso, tendia exclusivamente em satisfazer seu *telos*,¹⁴ que é a verdadeira felicidade (Pascal, 2015a, p. 82). Em resumo: todo amor do homem fitava a divindade, e mesmo quando amava as criaturas (geradas pela divindade e pertencentes à ordem da carne), amava somente parcialmente como “produto de Deus” (Adorno, 2008, p. 40), pois “Deus planejou o Homem como uma criatura ‘para’ ele” (Pondé, 2021, p. 27) e não para as próprias criaturas do mundo, ou seja, o homem é um ser, ontologicamente, com origens no sobrenatural (*supernaturel*) e com o fim de realização existencial na transcendência (Pondé, 2014, p. 136).

Ora, por que meio o homem veio a perder essa sua grandeza anterior adâmica? Aqui o pensador francês segue de perto Santo Agostinho (Carraud, 2006, p. 306). Portanto, é por meio da vontade (*volonté*) orgulhosa que o homem arcaico se desprende de seu polo único (a divindade) e volta-se a si mesmo e às criaturas na concupiscência. Diferentemente das criaturas da natureza, o homem possui uma vontade livre que reside na alma racional. O fim desta vontade é “o de reconduzir-se ao Criador” (Limongi, 2006, p. 325), ou seja, a vontade tem como “objetivo” realizar a felicidade do homem na divindade (Pascal, 2015a, p. 83). Plano de fundo da construção teórica de Pascal sobre a queda por meio da vontade é o santo africano:

aliás, assemelha-se, de fato, ao movimento que arrasta a pedra para baixo, sob este aspecto que, assim como tal movimento é próprio da pedra, assim também é próprio da alma. Mas diferencia-se nisto, que a pedra não possui o poder de reter o movimento que a arrasta, e ela pode não o querer. Ela não é arrastada ao abandono dos bens superiores para escolher os inferiores. Assim, o movimento da pedra é natural e o da alma, voluntário (Agostinho, 1995, p. 87).

O que Agostinho chama de vontade voluntária (livre-arbítrio) da alma para sair das coisas “superiores”, amor à divindade ou caridade, em direção às coisas inferiores, nosso autor chama de “concupiscência da carne ou concupiscência dos olhos ou orgulho da vida” (Pascal, 2015a, p. 335), ou seja, a perversão das três ordens em três vícios. Depois do “pecado original”, aquilo que antes constituía uma perfeita harmonia agora se desarmoniza, a vontade não pode mais tocar seu bem, o corpo e a alma entram em conflito, há uma limitação das escolhas para o homem, o querer agora diverge do poder (Adorno, 2008, p. 49). Sem o auxílio da graça divina, o homem está fadado a buscar o bem e a felicidade no reino da concupiscência, sem jamais

¹⁴ Impossível não notar uma aproximação, por mais que pequena, com Aristóteles e sua teleologia: “verbalmente, quase todos estão de acordo, pois tanto o vulgo como os homens de cultura superior dizem ser esse fim a felicidade e identificam o bem viver e o bem agir como o ser feliz” (Aristóteles, 1991, p. 8).

encontrá-la (Limongi, 2006, p. 325), pois essa felicidade encontra-se somente no reino da caridade.¹⁵

Precisemos que o cientista francês também aceita a teoria agostiniana da identificação da vontade com o ato de amar ou, em outra linguagem, “a natureza da vontade é amar” (Adorno, 2008, p. 40). Quando, por conseguinte, o homem tenta realizar-se existencialmente nas criaturas, amando-as, aí está a concupiscência (Pondé, 2021, p. 24); quando tenta exaltar-se a si mesmo como o bem último, amando a si, aí está o amor-próprio¹⁶ (Pondé, 2014, p. 77). Portanto, Pascal poderá dizer que a concupiscência se tornou para o homem uma “segunda natureza” (natureza miserável), e, assim, se perguntarmos onde está a divindade, nos responderá: “onde vós não estais” (Pascal, 2015a, p. 239). Devemos salvaguardar, sobretudo, que a perda da primeira natureza não é completa, como bem afirmou Leopoldo e Silva (2001, p. 33); resta uma pequena parcela da grandeza anterior do homem que, constantemente, luta contra a concupiscência (amor pelas criaturas em detrimento do amor pelo Criador) ou “ordem das criaturas” para que, distando desta, o homem possa tornar a dirigir seu amor e encontrar o “verdadeiro bem”.

De que forma Pascal retrata, então, a atual condição de *Miséria* do homem depois de perdido seu estado de perfeita graça ou grandeza? Poderíamos resumir a subversão e corrupção da vontade perfeita e inauguração da condição miserável do homem com o primeiro fragmento do terceiro maço intitulado *Miséria*, o L53: “baixeza [ou miséria] do homem até submeter-se aos animais, até os adorar” (2015a, p. 53). O pequeno fragmento que acabamos de citar é escrito quando nosso autor estava para começar o que seria o capítulo sobre a miséria do homem. Talvez o primeiro fragmento desta parte (L53) destaque o verdadeiro sentido de miséria atual do homem depois da queda, que é a vontade de ser feliz e o não poder sê-lo, buscando no mundo o bem que não se encontra nele.

A perversão da vontade do homem agora é real. Depois da perda do estado de perfeição, o homem já não tem a capacidade de buscar somente a divindade, isto é, “a vontade é atraída pela concupiscência como um corpo é puxado por uma corda” (Limongi, 2006, p. 327). Após o rompimento por meio da vontade orgulhosa e egocêntrica do homem com a harmonia do universo, o ser-humano buscará, sem cessar, realizar-se existencialmente nos fenômenos aparentes: nas criaturas, em si mesmo, nos deleites ou prazeres, na política mundana, nas honras

¹⁵ “É preciso desprezar a concupiscência e seu reino, e aspirar ao reino da caridade no qual todos os súditos respiram apenas a caridade e desejam apenas os bens da caridade” (Pascal, 2017, p. 151).

¹⁶ Pascal esclarece melhor no *Pensamento em torno da morte* a respeito do amor-próprio: “Deus criou o homem com dois amores, um a Deus e outro a si próprio; mas dentro desta lei que o amor a Deus seria infinito, isto é, sem outra finalidade senão Deus, e que o amor a si próprio seria finito e relacionado sempre com Deus” (Pascal, 1975, p. 120). Após a queda, o centro do amor infinito se desloca a um amor finito, que é o amor-próprio (1975, p. 121).

etc. Adorno, em sua obra intitulada *Pascal*, nos dá um resumo do drama cósmico e existencial da miséria do homem após a queda:

depois do pecado, a desordem introduzida no mundo pela mudança de centro do desejo repercutiu também nas relações de dominação e de submissão entre o homem e a criatura. O pecado subverteu a ordem em que as faculdades humanas estavam dispostas, perturbando a hierarquia que lhes permitia atingir a visão de Deus. O intelecto, o espírito e a vontade sofreram plenamente as consequências do pecado que enfraqueceu de modo considerável as suas capacidades (Adorno, 2008, p. 42).

A “desordem” que agora se introduz no homem faz com que o centro de seu desejo infinito da divindade passe para as criaturas finitas; as três ordens (carne, espírito e vontade ou caridade) se desordenam, uma querendo dominar a outra ultrapassando seus limites simultaneamente; as faculdades humanas que antes estavam voltadas a primeiro amar e, depois, conhecer a divindade, agora tendem, por meio da vontade corrompida, a serem atraídas pelas criaturas para tentar, assim, satisfazer-se e realizar-se existencialmente (Limongi, 2006, p. 327). O sujeito pascaliano quer ser feliz e ter conhecimento (epistemológico) da divindade, porém não consegue, já que se inclina, por sua natureza, à concupiscência ao invés da caridade (*caritas*) que é o amor pela divindade (Adorno, 2008, p. 42).

O *Eclesiastes* mostra que o homem sem Deus fica na ignorância de tudo e numa infelicidade inevitável, pois é ser infeliz querer e não poder. Ora, ele quer ser feliz e estar seguro de alguma verdade. E, no entanto, não pode nem saber nem não desejar saber. Nem mesmo pode duvidar (Pascal, 2015a, p. 58).

O pensador francês evoca o livro do *Eclesiastes*, em L75, dizendo que este demonstra como, no presente, o homem sem a divindade e o sobrenatural fica “na ignorância de tudo e numa infelicidade inevitável, pois é ser infeliz querer e não poder”, ou seja, querer ser feliz e ter algum conhecimento, mas “não poder nem saber nem desejar saber”. Portanto, o homem já não tem força para atingir racionalmente o conhecimento da divindade e tampouco da natureza. Existe então uma falência epistemológica. Há uma decadência das ordens em ordens viciosas, e o homem agora se encontra na ignorância, na concupiscência, na angústia, em uma palavra, na infelicidade porque nada no mundo pode satisfazê-lo na busca de seu verdadeiro bem e felicidade (Pascal, 2015a, p. 83). Podendo somente se deleitar nas criaturas e no “mal” moral, aquilo que melhor deleita o homem corrupto e miserável, ele não busca nada mais do que aquilo

que melhor lhe apraz (Limongi, 2006, p. 327), pois tornou-se o centro de si mesmo (egoísmo do amor-próprio)¹⁷.

Agora podemos entender a razão pela qual Pascal, no fragmento supracitado (L53), diz ser a “baixeza” do homem submeter-se aos animais. Sua ordem e sua hierarquia não são estas e quando adora e ama somente as criaturas (concupiscência) e a si mesmo (amor-próprio), comete um equívoco amando e deleitando-se naquilo que não pode deleitá-lo por completo. Ainda pior, buscando amar as criaturas, o homem, segundo Pascal, comete “pecado”, pois o pecar consiste em “um ato orgulhoso da vontade que revolta contra a ordem em que se encontra o homem, e muda o centro de sua vida” (Adorno, 2008, p. 41), fazendo o homem desviar a sua adoração da ordem da caridade (a divindade) e se voltar à ordem das criaturas. Podemos observar esta repulsa ao amor pelas criaturas saltar das páginas da *Oração para pedir a Deus o bom uso das doenças*, em que Pascal não somente retrata que “tudo o que não é Deus” não pode cumprir a expectativa do homem (2021, p. 18), mas também que ele mesmo deve desculpar-se por amar as criaturas e reconhecer ter dado às criaturas o coração que somente fora feito para a divindade (2021, p. 22).

O que devemos fazer então, qual a solução possível para a miséria? O pensador francês sugere, no fragmento L362, que renunciemos à vontade própria (vontade inclinada à concupiscência)¹⁸, pois sem a mesma “não se pode estar descontente; por ela, não se pode estar contente” (2015a, p. 143), porque a vontade própria está fadada a querer realizar-se existencialmente nas criaturas ou no mundo. Ora, qual o motivo de o filósofo não aceitar que possamos chegar ao “bem” pela razão (ordem do espírito)? Pascal diz que “Deus quer mais dispor a vontade do que o espírito”, pois a clareza perfeita, que quer conhecê-lo pela razão, faria chegarmos a uma falsa divindade (“deus dos filósofos”) (Leopoldo e Silva, 2001, p. 40). Procurar chegar ao bem pela razão “prejudicaria a vontade” fazendo o homem se tornar soberbo (Pascal, 2015a, p. 109). Daí estar escrito no final do fragmento L234: “abaixar a soberba”, afinal, a soberba tornaria a vontade corrompida duplamente, impossibilitando-a ainda mais de chegar a seu bem (2015a, p. 221). Precisemos, portanto, que, se o homem se inclina à concupiscência, as origens dela para tanto estão em sua natureza mesma. E a isto Pascal escreve: “perdida a

¹⁷ “As vossas doenças principais são o orgulho que vos subtrai de Deus, a concupiscência que vos prende à terra” (Pascal, 2015a, p. 85). Notamos não somente um desvio ontológico do bem, mas também moral, sendo possível ver aqui a gênese pascaliana do problema filosófico da *akrasia* (acrasia).

¹⁸ É possível pensarmos uma pequena proximidade entre a negação da vontade pascaliana e a *apatia* estoica? Podemos observar que, em Pascal, a “renúncia do eu” também se chama “aniquilamento”. Não adentraremos neste aspecto por não ser possível no presente trabalho. No entanto, sugerimos a leitura do capítulo *Aniquilamento* de Gouhier (2005, p. 58).

verdadeira natureza, tudo passa a ser sua natureza; como tendo perdido o verdadeiro bem, tudo passa a ser seu verdadeiro bem” (2015a, p. 154). Sumariamente, refletindo sobre a morte de seu pai em uma carta a sua família, intitulada *Pensamento em torno da morte*, Pascal diz que não “devemos procurar consolo em nós mesmos, nos homens, nem em tudo que foi criado; porém em Deus” (1975, p. 116).

Podemos sintetizar este capítulo com as palavras de Pondé em sua tese *O homem insuficiente*, sobre o significado do retrato da queda, da descrição do homem como grandeza-miséria e da condição presente do homem:

dúvida, corrupção, inconstância, contingência, angústia. Todas figuras de uma realidade única: a condição insuficiente, vivida como exílio do Sobrenatural, como disjunção das três ordens. [...] O grande significado antropológico da queda é a entrada em cena de uma insuficiência como desastre antropológico: falência física, epistemológica e moral, ou seja, redução das três ordens as três concupiscências. É isso que se vê quando se dialoga com essa tradição agostiniana (2014, p. 43, 101).

No momento atual, o homem pascaliano é um “rei despossuído” de sua glória anterior (Pascal, 2015a, p. 69), um “caniço pensante” que, mesmo em sua fragilidade e “falência”, ainda possui resquícios de uma grandeza anterior tais como o pensamento e a alma racional. No maço chamado *Grandeza*, o filósofo dá a entender que, “na razão, no pensamento, no conhecimento” e em tudo que o “distingue dos animais” (Gouhier, 2005, p. 100), reside a singularidade e dignidade,¹⁹ ainda que em um estado miserável, do homem. É no reconhecimento de sua própria condição miserável que reside a grandeza do homem (Pascal, 2015a, p. 70). Afinal, “tudo lhe ensina ou a sua grandeza ou a sua miséria” (2015a, p. 172), pois não existe nada na terra que “não mostre ou a miséria do homem ou a misericórdia de Deus, ou a impotência do homem sem Deus, ou o poder do homem com Deus” (2015a, p. 184). Eis as duas naturezas do homem.

“Instinto e razão, marcas de duas naturezas”

¹⁹ Carraud, a esse respeito, dirá que “nada é mais cartesiano: o pensamento como essência do homem, sua dignidade e seu mérito” (2006, p. 313). Porém, ao mesmo tempo Pascal, reconhecendo a singularidade do homem no pensamento, aproxima-se de Descartes e distancia-se dele, pois quer “mostrar que o sujeito pensante descoberto por Descartes é, antes de tudo e talvez permanentemente, o sujeito que duvida ou que pode ter qualquer uma de suas afirmações postas em dúvida” (Leopoldo e Silva, 2001, p. 36). Ou seja, o que Descartes quisera alcançar pela dúvida, uma certeza indubitável ou segura, Pascal diz ser impossível por causa da mazela atual do homem: “ora, ele [o homem] quer ser feliz e estar seguro de alguma verdade. E, no entanto, não pode nem saber nem desejar saber. Nem mesmo pode duvidar” (Pascal, 2015a, p. 58). Adorno acrescentaria a nosso discurso dizendo que: “diferente de Descartes, para quem a fonte do erro se encontra numa desproporção entre a infinidade da vontade e a finitude do intelecto, para Pascal intelecto e vontade são igualmente responsáveis pela situação”, pois tanto o intelecto quanto a vontade estão “imobilizados” depois do pecado (2008, p. 60-1).

A obra apologética e o pensamento filosófico-teológico do matemático francês pretendem não ter limites, querem chegar aos olhos do cristão e do cético, do judeu e do muçulmano, do cientista e do sacerdote, do príncipe e do súdito, assim por diante. Porém, a perspectiva antropológica-existencial do autor tem por uma de suas bases a evidenciação, clara a todos (empírica), da limitação do homem (Pascal, 2015a, p. 99). Quer nos apresentar os limites da razão dogmática e, ao mesmo tempo, de muitas das dúvidas céticas: “a natureza confunde os pirrônicos (*e os acadêmicos*) e a razão confunde os dogmáticos” (2015a, p. 73, ênfase original). Não somente nosso autor dispõe-se a mostrar os limites da razão, há uma parte de sua obra dedicada a lutar contra a intolerância da fé, ou seja, os limites do pensamento religioso.²⁰ Afinal, somente a graça (após a demonstração das razões) tocará aqueles que não têm sentimentos para com a religião (Pascal, 2015a, p. 68). A causa a qual fez Pascal “atacar” o gênero humano, mostrando suas limitações e misérias, foi pensar que o homem de sua época “tinha se autoproclamado dono e senhor do mundo”, tendo nosso autor assumido o trabalho de “derrubá-lo de um trono que não lhe pertencia”, ou seja, a filosofia de Pascal quer “lembrar ao homem qual é a sua medida” (Barallobre, 2017, p. 10), seu lugar no universo.

Os instrumentos que Blaise Pascal usara para fazer-nos ver os limites do homem são o “Coração” (*coeur*) e a “Razão” (*raison*). Ora, o que são estes termos e o que ambos representam? Devemos ressaltar que o coração e a razão estão vinculados um ao outro, ou seja, explicando um, explicaremos o outro. Abordaremos alguns significados dos termos razão e coração, mostrando como a distinção (e a relação) entre eles marca a dupla natureza humana, na antropologia pascaliana já abordada:

“O coração tem razões que a razão desconhece; sabe-se disso em mil coisas” (Pascal, 2015a, p. 162). Assim começa um dos fragmentos mais citados de nosso pensador (L423), que é tomado, geralmente, como meramente poético por aqueles que o citam. Mas este é o sentido dado realmente? O conceito de *Coração*²¹ tem suas raízes na tradição cristã (semelhante ao que já vimos em “Grandeza”), e tem seu significado, neste campo, como o “ponto de contato entre

²⁰ Este aspecto não abordaremos, por se tratar de um tópico à parte do pensamento de Pascal e de outros de sua época: a discussão sobre a tolerância e a intolerância.

²¹ O conceito metafórico de coração é um dos mais antigos que temos notícia na história. Pode-se notá-lo no ritual da Psicostasia do Antigo Egito retratado em *O livro dos mortos do Antigo Egito* (1550 a.C.), onde a alma do morto era levada ao julgamento pós-morte: “quando a múmia era colocada na tumba, acreditava-se que ela entraria no Duat ou o Além, onde passaria por dois cerimoniais: a ‘pesagem do coração’ e a ‘abertura da boca’”. O primeiro ritual era uma espécie de julgamento da vida do falecido, no qual seu coração era posto no prato de uma balança, enquanto uma pena, simbolizando *Ma'at*, ficava no outro prato. A cerimônia era conduzida pelo deus com cabeça de chacal, Anúbis, e Toth, o deus com cabeça de íbis, que registrava o resultado. Se o coração passasse no teste da pesagem, o falecido prosseguia em sua passagem pelo Duat; se não passasse, era comido por Ammit, o monstro ‘Devorador’” (Budge, 2023, p. 9)

o humano e o divino” (Magnard, 2013, p. 16), “lugar da graça no homem”, “espaço por essência da vontade e dos primeiros princípios” (Pondé, 2014, p. 114) e, resumidamente, o termo coração “designa o lugar privilegiado onde se exerce a pressão divina” (Gouhier, 2005, p. 87). Temos de expor, ainda, que o pensador francês correlaciona coração a mais outros dois termos no fragmento L155,²² que são “instinto” (*instinct*) e “princípios” (*principes*) (2015a, p. 89).

Segundo Marques, com a afirmação de L423, sobre as razões do coração, o escritor francês quer duas coisas: a primeira é demonstrar que o projeto cartesiano está equivocado em tentar abarcar tudo sob uma explicação racional, pois há uma ordem que “ultrapassa o limite das demonstrações lógicas”; em segundo lugar, que existe um horizonte de observação diverso daquele da razão, pelo qual se compreende melhor a divindade e a própria existência, que são as razões do coração (2019, p. 142). Na mesma direção caminha Henri Gouhier, em seu clássico *Blaise Pascal: conversão e apologética*, dizendo que a palavra coração tem, explicitamente, dois significados: um primeiro significado tem vínculo com a tradição espiritual, e faz parte do “vocabulário da espiritualidade” de Pascal, isto é, não se deve tomar o termo com a carga romântica que hoje nós temos dele (2005, p. 87-9). Poderíamos até dizer que o amor romântico tem mais a ver com a concupiscência (*Eros*?) do que com aquilo que Blaise Pascal chama caridade? Num primeiro momento, portanto, o coração tem seus trajes para a apologética da religião, e, se nosso autor fala usando este conceito, é para mostrar que é “o coração que sente a Deus e não a razão. Eis o que é a fé. Deus sensível ao coração, não à razão” (Pascal, 2015a, p. 162). É o coração o órgão pelo qual a graça opera a conversão, ou seja, é “a palavra ‘coração’ que marca a intervenção do sobrenatural numa alma naturalmente ocupada pelo amor de si [amor-próprio ou concupiscência]” (Gouhier, 2005, p. 92). O segundo significado que Gouhier explora é aquele situado no campo do conhecimento, onde se discursa sobre o coração como sede dos “primeiros princípios”.

Devemos nos deter neste segundo movimento sobre o coração que conhece. Como já dissemos há pouco, o escritor dos *Pensées* tem por um de seus objetivos apologético-filosóficos demonstrar as limitações do gênero humano, dentre elas os limites da própria razão, como em um fragmento que enuncia, em tom de sátira: “como gosto de ver essa soberba razão humilhada e suplicante” (Pascal, 2015a, p. 53). O que antecede a demonstração da incapacidade da “soberba razão” é a separação feita das ciências morais e naturais, porque é preciso separar os campos pelo objeto e instrumentos de pesquisa. Pablo Mariconda diz que, na Idade Moderna,

²² O fragmento é exatamente, segundo Lafuma: “Coração / Instinto / Princípios” (Pascal, 2015a, p. 89).

Galileu e Pascal “são os autores que mais claramente separam as disciplinas científicas [...] e as disciplinas morais” (Mariconda, 2006, p. 458). O primeiro, Galileu Galilei, dizendo que as matérias de ciência natural fazem uso de um método (juntamente com a matemática) diferente, já as ciências morais dependem da autoridade teológica e, portanto, uma não deve intervir na outra e vice-versa. Além disso, Pascal diz que as ciências morais têm por força o método à autoridade e, por outro lado, a autoridade daquelas ciências que dependem somente dos sentidos (empírico) e da razão (raciocínio) é inútil (Mariconda, 2006, p. 459).

Ambos, Pascal e Galileu, se aproximam em querer separar os campos das ciências morais e naturais. Se separam, porém, quanto à potência da razão. O autor dos *Pensamentos* dúvida profundamente das capacidades da razão (sabemos a origem antropológica para tal), distinguindo-se assim de Galileu e Descartes. Pois, para estes, “a ciência possui um caráter apodítico: as ciências naturais são necessárias e demonstrativas; elas podem conduzir à certeza, a verdades necessárias” (Mariconda, 2006, p. 459), e a certeza necessária é alcançada por um método rigoroso que é possível por causa da universalidade da razão. Nosso autor, como já vimos, situa os homens em um estado de miséria congênito, que impede, desta forma, que a ciência (feita por homens, é claro) atinja a certeza, tendo que “continuar incessantemente o seu aperfeiçoamento”, ou seja, as ciências naturais se tornam somente hipotéticas (Mariconda, 2006, p. 459), enquanto as ciências morais são passíveis de atingirem a certeza pelo uso da autoridade. No *Prefácio sobre o tratado do vácuo*, Pascal explica a separação dos dois domínios do conhecimento:

nessas matérias [ciências morais], é somente a autoridade que pode nos esclarecer. Contudo, é na teologia que essa autoridade tem sua força principal, porque aí ela é inseparável da verdade e nós a conhecemos apenas por ela, de modo que, para obter a certeza completa nas matérias mais incompreensíveis à razão, basta mostrá-las nos livros sagrados, como, para apontar a incerteza das coisas mais verossímeis, é preciso somente mostrar que não estão incluídas neles; porque seus princípios estão acima da natureza e da razão, e porque, sendo o espírito do homem demasiado fraco para alcançá-los por seus próprios esforços, ele não pode chegar a essas altas compreensões se a elas não for levado por uma força onipotente e sobrenatural [a graça] (2017, p. 105-6).

Por conseguinte, podemos observar o prestígio das ciências morais na perspectiva pascaliana: “a ciência das coisas exteriores não me consolará da ignorância da moral no momento de aflição, mas a ciência dos costumes me consolará sempre da ignorância das ciências exteriores” (Pascal, 2015a, p. 45). Há uma separação de duas classes de ciências, sendo

que a ciência do homem²³ “é o verdadeiro estudo que nos é próprio” (Pascal, 2015a, p. 251), isto é, há uma ordem superior de razões. Não se quer negar a validade da ciência, só demonstrar que esta, assim como a razão, tem seu limiar,²⁴ tem sua natureza e espaço.

Voltemos, depois de ter observado a distinção das ciências, para o segundo significado que Gouhier explica da palavra coração, aquele ligado ao conhecimento. O comentador usa de base o fragmento L110, do já citado maço sobre a grandeza do homem. Demos voz a Pascal; o fragmento começa com as seguintes palavras:

conhecemos a verdade não apenas pela razão, mas também pelo coração. É desta última maneira que conhecemos os primeiros princípios, e é em vão que o raciocínio, que não toma parte disso, tenta combatê-los. [...] Pois os conhecimentos dos primeiros princípios: espaço, tempo, movimento, número, são tão firmes quanto qualquer daqueles que os raciocínios nos dão e é sobre esses conhecimentos do coração e do instinto que é necessário que a razão se apoie e fundamente todo o seu discurso (Pascal, 2015a, p. 67).

Na sequência do texto, o filósofo francês dirá o porquê do privilégio do coração sobre a razão: é o coração, pois, que capta ou percebe “os primeiros princípios” (Gouhier, 2005, p. 99). O conhecer do coração (conhecer os primeiros princípios) é “imediatamente intuitivo”, que diverge do discurso lógico da razão (Pascal, 2015a, p. 282). A oposição (dialética) tem por base a dupla natureza humana, por conseguinte, pode nosso autor dizer que o “instinto”²⁵ (coração) e a “razão” são marcas de duas naturezas (Adorno, 2008, p. 55). A primeira natureza tinha por

²³ A assim chamada “ciência do homem” (antropologia e moral?) tem suas raízes no antropocentrismo renascentista, com a obra de Giovanni Pico della Mirandola (1463 – 1494) e outros autores dos sécs. XV e XVI. Nicolas Malebranche (1638 – 1715), no *Prefácio* a sua obra *A busca da verdade*, dirá palavras semelhantes às de Pascal: “o mais belo, o mais agradável e o mais necessário de todos os nossos conhecimentos é, sem dúvida, o conhecimento de nós mesmos. De todas as ciências humanas, a ciência do homem é a mais digna dele” (2004, p. 50).

²⁴ Sabemos que a história da filosofia está repleta de exemplos de autores que se propuseram a demonstrar os limites de certos campos do saber. David Hume e Immanuel Kant, por exemplo, mostraram-nos os limites da razão ou da epistemologia. Pascal não somente se insere nessa tradição, ele também a influencia (Barallobre, 2017, p. 127).

²⁵ Há três fragmentos em que Pascal fala, mais detidamente, sobre o “instinto”: L112, L128 e L406. No primeiro somente diz que instinto e razão são “marcas de duas naturezas” (Pascal, 2015a, p. 68). No segundo fragmento, diz que há duas coisas que instruem o homem sobre a natureza, são elas “o instinto e a experiência” (2015a, p. 71). No terceiro e último tem por título “Instinto, razão”. O texto segue: “temos uma impotência de provar, invencível para todo o dogmático. Temos uma ideia da verdade invencível para todo o pirronismo” (2015a, p. 155). Ora, se tomarmos o método científico pascaliano (para analisarmos o segundo fragmento, L128) que tem como uma de suas bases a experiência (Pondé, 2014, p. 114), surge que a oposição de razão-científica e sentimento(coração)-religioso-instintivo clarifica o sentido do texto. No fragmento L110, o autor diz que a divindade dotou o homem de ser instruído, primeiro, pelo coração para conhecer as coisas “por instinto e sentimento”. Porém, não temos todos os conhecimentos somente pelo coração: “a natureza recusou-nos esse bem [conhecer somente pelo instinto e sentimento]; deu-nos, ao contrário, só alguns poucos conhecimentos dessa ordem”, sendo que os demais conhecimentos devem ser “adquiridos pelo raciocínio” (Pascal, 2015a, p. 68). Porém, a questão ainda não se resolve, afinal o próprio escritor francês não nos deixou explicações do motivo pelo qual identificaria coração a instinto, somente os identifica em L112.

princípio amar primeiro e depois conhecer, já a segunda natureza ama ou tem vontade somente daquilo que lhe apraz, ou seja, a concupiscência é, no estado presente, uma das causas do olhar turvo epistemológico do homem (Adorno, 2008, p. 53). O que se segue, já vimos na seção anterior, é que, após a queda, tem-se uma diferença entre amar e conhecer, entre a ordem da caridade-vontade e a do espírito: “que há longa distância entre conhecer a Deus e amá-lo”²⁶ (Pascal, 2015a, p. 146). É possível notarmos “mesmo na razão, indícios da miséria do homem” (Marques, 2019, p. 144), mostrando seus limites e sua inclinação corrompida.

Como já citamos brevemente, o matemático e físico francês quer mostrar ao mesmo tempo a grandeza e a miséria do homem, sua limitação, sua potência e impotência, isto é, tendo em vista a situação antropológica, epistemológica e moral do homem,²⁷ quer mostrar até onde vai uma ordem (ordem do espírito-razão) e onde começa a outra (ordem da caridade-sentimento-vontade ou coração). Quando se diz que conhecemos a verdade não somente pela razão, mas também pelo coração, é porque o “coração tem sua ordem, o espírito tem a sua que procede por princípios e demonstrações. O coração tem outra” (Pascal, 2015a, p. 129). Por este passo, Gouhier pode afirmar que há, na ordem do coração, o amor à divindade sobrenatural que dispensa provas e, por outro lado, há a ordem do espírito, com a distinção entre princípios e demonstrações, que não se eleva além da natureza (do natural-imanente) (2005, p. 104). O escritor do *Memorial* não quer com isso ser um “irracionalista”, como adverte Gouhier (2005, p. 106), dado que esclarece Pascal que a fé “diz certamente o que os sentidos [empíricos-rationais] não dizem, mas não o contrário do que eles veem; ela está acima e não contra” (2015a, p. 93), pois é uma “ordem” superior e não contrária.

Gouhier resume o intuito de Blaise Pascal dizendo que o pensador quisera humilhar a razão, mas não tirar nossas certezas:

é claro que, em todo o trecho [L110], trata-se da razão que raciocina: o fato de não poder provar os primeiros princípios é para ela, pois, uma “impotência”; esta “impotência” não é, de forma alguma, um argumento a favor do ceticismo; mas o é contra um certo imperialismo da razão que raciocina; e, sob este aspecto, a geometria

²⁶ Temos um espaço infinito que separa uma ordem das outras duas, ou um espaço infinito que separa uma faculdade cognitiva da outra: “a distância infinita entre os corpos e os espíritos figura a distância infinitamente mais infinita entre os espíritos [razão] e a caridade [coração], porque esta é sobrenatural” (Pascal, 2015a, p. 131).

²⁷ A análise antropológica pascaliana tem por uma de suas finalidades constatar a complexidade do homem. Deste modo pode Pascal chamar o homem de “monstro incompreensível” (L130): “Se ele se gaba, eu o rebaixo. / Se ele se rebaixa, eu o gabo. / E o contradigo sempre. / Até que ele compreenda / Que é um monstro incompreensível” (Pascal, 2015a, p. 71). Alguns autores quiseram ver nesta posição do pensador uma ausência de natureza humana ou uma natureza contingente: “contingência é por definição falência da natureza enquanto necessidade – ou ausência da natureza. A insuficiência desta determina como desdobramento um real contingente. O tema trágico também navegava pelas águas da ausência de evidências de Deus, pela contingência da existência” (Pondé, 2014, p. 162).

dá uma lição de humildade àqueles que querem “não admitir senão a razão”,²⁸ a razão que raciocina, bem entendido (2005, p. 99).

Não devemos esquecer o objetivo da obra apologética pascaliana, que é a conversão ou aproximação dos leitores à religião, pois o segundo significado do coração (voltado ao conhecimento epistemológico) implica retornar ao primeiro (significado espiritual). Se nosso autor evidencia a “impotência” da razão, é para aclarar que não é somente por ela que se chega à verdade, mas também pela fé. Portanto, essa impotência antropológica para o conhecimento não servirá “senão para humilhar a razão – que gostaria de julgar de todas as coisas – mas não para combater nossa certeza” (Pascal, 2015a, p. 68). Mesmo as ciências exatas ou naturais (a geometria, especialmente para Pascal) usam de princípios que não se podem demonstrar, pois os princípios se sentem, “as proposições se concluem, e tudo com certeza, embora por diferentes caminhos – e é tão inútil e tão ridículo a razão pedir ao coração provas dos seus primeiros princípios” (Pascal, 2015a, p. 67), conclui na primeira parte do fragmento L110. Portanto, “todo o nosso raciocínio se reduz a ceder ao sentimento” (2015a, p. 220): quer dizer que a central de nosso conhecimento não é puramente e sempre a razão, mas também que “não há indemonstráveis somente em religião; àqueles que falam mal do Cristianismo, cumpre responder: olhai então do lado da geometria²⁹...” (Gouhier, 2005, p. 111).

Sinteticamente, temos que nosso pensador quer que seus leitores vejam que existem dois caminhos para o conhecimento, que são a razão e o coração, sendo que essa segunda forma “tem a ver com sentir que alguma coisa é verdadeira sem necessidade de demonstração, pois, além disso, aquilo a que o coração acede costuma excluir a razão” (Barallobre, 2017, p. 13) ou ser indemonstrável. Daí, vemos que o coração “não é sensível à demonstração”, ele é de outra ordem, e é preciso “outra espécie de meditação” para tocá-lo (Leopoldo e Silva, 2001, p. 40). Por quais meios, portanto, chega-se à religião? A divindade coloca a religião “no espírito pelas

²⁸ Existem dois fragmentos em sequência que podem nos ajudar a entender estas palavras. O primeiro (L182) diz que nada “existe tão conforme a razão quanto desmentir a razão”, ou seja, demonstrar a vaidade da razão que tenta, dogmaticamente, ultrapassar seus limites. O segundo (L183) é complementar ao primeiro, pois expõe haver dois “excessos” que são “excluir a razão” e “não admitir senão a razão” (Pascal, 2015a, p. 93).

²⁹ A descoberta da insustentabilidade de um certo tipo de método axiomático, sobretudo na geometria, fez com que Kurt Gödel, no século XX, invalidasse a maior parte das tentativas de fundamentação da matemática até então. A dificuldade de fundamentação da matemática parece, para nós, um eco pascaliano sobre a indemonstrabilidade ou dificuldade da ordem do espírito em compreender a ordem do coração. A constatação de Pascal em não haver a possibilidade para o homem de chegar ao “conhecimento das verdades últimas” (Adorno, 2008, p. 56) nos faz levantar a questão (que não nos cabe resolver aqui, por não ser nossa finalidade): existe algo apodítico de fato? Ou algo completamente demonstrável? Para um estudo introdutório sobre os “teoremas da incompletude” de Gödel, vide Nagel e Newman (2015).

razões e no coração pela graça” (Pascal, 2015a, p. 91), e aqueles que tentam incutir pela força fazem, segundo nosso autor, mais terror que conversão.

Considerações finais

De todo o exposto na investigação precedente, concluímos que os quatro conceitos mais visados quando da descrição do homem, isto é, da antropologia descrita por Blaise Pascal são *Grandeza*, *Miséria*, *Coração* e *Razão*. Tais conceitos podem nos servir, agora, como chave para a compreensão da obra pascaliana como um todo. Os dois primeiros conceitos têm por princípios a necessidade de explicar as misérias humanas por meios teológicos-existenciais, pelo fato da insuficiência da razão para tanto. Vimos como Pascal entende Grandeza no sentido de um estado pré-lapso com o sobrenatural e, portanto, implicando a condição atual de Miséria pelo fato de o homem buscar seu bem em objetos que não podem ser esse bem. Notamos o papel importante da vontade, tanto na “queda” quanto na concupiscência presente na relação humana com o mundo natural. Passamos brevemente pelos “órgãos” representantes da dupla natureza humana, chamados pelo autor de Coração e Razão, sendo o primeiro sede da graça e dos primeiros princípios, e o segundo, aquele responsável pelas provas que, no fundo, pouco provam e tem um alcance limitado.

Assim, a contribuição do trabalho para os pesquisadores de língua portuguesa é trazer de modo sucinto e sintético os quatro conceitos fundamentais da antropologia de Blaise Pascal, para que sirva de introdução e, ao mesmo tempo, chave de leitura (que de fato o é, como consta nos principais comentadores abordados acima) para a obra do filósofo, tão pouco focalizada no Brasil.

Por fim, as palavras do moralista francês François de La Rochefoucauld (1613 – 1680), parecem nos servir aqui: “mais fácil é conhecer o homem em geral do que conhecer um homem em particular” (2014, p. 67). Pascal teria, poderíamos dizer, tentado de alguma forma cumprir esta sentença: tentou entender o que é o homem em geral, de onde vem e para onde vai e qual o melhor caminho para se seguir em busca da felicidade. Se ele consegue ser bem-sucedido em sua análise e pesquisa, isto é assunto para outro trabalho. De todo modo, não podemos negar que suas reflexões não cessam de nos inspirar, pois ainda hoje dizemos com ele: o homem é um “monstro incompreensível” (Pascal, 2015a, p. 71).

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Francesco Paolo. *Pascal*. Trad. Mário Laranjeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2008.
- AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco; Poética*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- BARALLOBRE, Gonzalo Muñoz. *Pascal: O homem é uma cana que pensa*. Trad. Filipa Velosa. São Paulo: Salvat, 2017.
- BUDGE, Ernest Wallis. *O livro dos mortos do Antigo Egito*. Trad. Marcos Malvezzi. São Paulo: Madras, 2023.
- CARRAUD, Vincent. Observações sobre a segunda antropologia: o pensamento como alienação. Trad. Maria Célia Veiga França. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 47, n. 114, p. 303-20, dez. 2006. <https://doi.org/10.1590/s0100-512x2006000200007>.
- GOUHIER, Henri. *Blaise Pascal: conversão e apologética*. Trad. Éricka Marie Itokazu e Homero Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2005.
- LA ROCHEFOUCAULD, François de. *Reflexões ou sentenças e máximas morais*. Trad. Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Penguin; Cia. das Letras, 2014.
- LEOPOLDO E SILVA, Franklin. Fé e razão na *Apologia da religião cristã* de Pascal. *Cadernos de história e filosofia da ciência*, Campinas, v. 11, n. 1, p. 29-44, jan. jun. 2001.
- LEOPOLDO E SILVA, Franklin. O mediador e a solidão. In: NETTO, Francisco Benjamin de Souza (org.). *Jesus: anúncio e reflexão*. Campinas: Ed. Unicamp, 2002, p. 207-26.
- LIMONGI, Maria Isabel. Pascal e a ordem da concupiscência. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 47, n. 114, p. 321-34, dez. 2006. <https://doi.org/10.1590/s0100-512x2006000200008>.
- MAGNARD, Pierre. *Vocabulário de Pascal*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- MALEBRANCHE, Nicolas. *A busca da verdade*. Trad. Plínio Junqueira Smith. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.
- MARICONDA, Pablo Rubén. O controle da natureza e as origens da dicotomia entre fato e valor. *Scientiae studia*, São Paulo, v. 4, n. 3, p. 453-72, set. 2006. <https://doi.org/10.1590/s1678-31662006000300006>.
- MARQUES, Jose da Cruz Lopes. *Saltar no silêncio apavorante da infinitude: Teologia, Filosofia e Antropologia em Blaise Pascal e Soren Kierkegaard*. 2019. 210f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2019.

NAGEL, Ernest; NEWMAN, James. *A Prova de Gödel*. Trad. Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2015.

OLIVA, Luís. Antecedentes filosóficos e teológicos do conceito pascaliano de natureza humana. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 47, n. 114, p. 321-34, dez. 2006. <https://doi.org/10.1590/s0100-512x2006000200011>.

PASCAL, Blaise. *Conversa com o Senhor de Sacy sobre Epiteto e Montaigne e outros escritos*. Trad. Flavio Fontenelle Loque. São Paulo: Alameda, 2014.

PASCAL, Blaise. *Do espírito geométrico; Da arte de persuadir: e outros escritos de ciência, política e fé*. Trad. Flavio Fontenelle Loque. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

PASCAL, Blaise. *O pensamento vivo de Pascal*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Martins Fontes, 1975. (Pensamento vivo)

PASCAL, Blaise. *Oração para pedir a Deus o bom uso das doenças*. Trad. José Rafael Solano Durán. Curitiba: PUCPRESS, 2021.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Trad. Mário Laranjeira. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2015a.

PASCAL, Blaise. *Pensées*. Org. Léon Brunschvicg. Paris: Flammarion, 2015b.

PONDÉ, Luiz Felipe. *Conhecimento na desgraça: ensaio de epistemologia pascaliana*. São Paulo: Edusp, 2021.

PONDÉ, Luiz Felipe. *O homem insuficiente: comentários de antropologia pascaliana*. 2ª ed. São Paulo: Edusp, 2014.

ROGERS, Ben. *Pascal: Elogio do efêmero*. Trad. Luiz Felipe Pondé. São Paulo: Ed. Unesp, 2001.

SELLIER, Philippe. *Para conhecer a Bíblia: um guia histórico e cultural*. Trad. Dorothée de Bruchard. São Paulo: Martins Fontes, 2011.