

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

DIEGO RAMIREZ LUCIANO

**A MISÉRIA COMO CONDIÇÃO HUMANA ANTERIOR AO SOCORRO
DA GRAÇA DIVINA EM SANTO AGOSTINHO E BLAISE PASCAL**

Guarulhos

2015

DIEGO RAMIREZ LUCIANO

**A MISÉRIA COMO CONDIÇÃO HUMANA ANTERIOR AO SOCORRO
DA GRAÇA DIVINA EM SANTO AGOSTINHO E BLAISE PASCAL**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Juvenal Savian Filho.

Guarulhos

2015

DIEGO RAMIREZ LUCIANO

**A MISÉRIA COMO CONDIÇÃO HUMANA ANTERIOR AO SOCORRO DA
GRAÇA DIVINA EM SANTO AGOSTINHO E BLAISE PASCAL**

Diego Ramirez Luciano Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em filosofia.
Orientador: Juvenal Savian Filho.

Aprovado em () de () de 2015

Banca examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição _____

Assinatura: _____

À Therezinha, pelos valores ensinados...
À Thaise, pelos valores compartilhados...
Ao Thales, por ter me mostrado o amor que
ama primeiro.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao apoio financeiro da CAPES.

Aos meus colegas de Graduação e Pós-Graduação, pela convivência agradável e harmoniosa nesses anos.

Aos professores da Graduação e Pós-Graduação em Filosofia da UNIFESP.

Ao professor Dr. Joel Gracioso, pela arguição na qualificação, pelo incentivo e pelas sugestões e pela gentileza de ter emprestado obras de Santo Agostinho. À professora Dra. Rossana Pinheiro, pela arguição na qualificação, pelas sugestões e referências, pelo incentivo e generosidade.

Agradeço, em especial, ao professor Dr. Juvenal Savian Filho, por ter orientado este trabalho desde a elaboração do projeto até sua conclusão. Pela paciência, generosidade, pelo incentivo e rigor teórico. E pelos conselhos de amigo nos momentos difíceis. Minha eterna gratidão!

Agradeço aos meus amigos e familiares. Em especial, à minha mãe, Therezinha, pelo incentivo e por sempre ter enfatizado o valor dos estudos. À Thaise, minha esposa, pelo apoio, incentivo e pela paciência nos momentos de ausência durante este percurso.

Ao meu filho, Thales, pelo sorriso, pela motivação e esperança.

“É realmente uma grande miséria viver sobre a Terra... Comer, beber, acordar, dormir, repousar, trabalhar, estar sujeito a todas as necessidades da natureza, é realmente uma grande miséria e uma grande aflição para o homem piedoso que quiser ser despojado de seus bens terrenos e livrado de todo pecado... Infelizes aqueles que não conhecem sua miséria e infelizes mais ainda aqueles que amam essa miséria e essa vida perecível.”¹

“Tudo na Terra está em um fluxo contínuo: nada mantém uma forma constante e fixa, e nossas afeições, que se apegam às coisas externas, necessariamente passam e mudam como elas. Sempre à frente ou atrás de nós, elas lembram o passado que não é mais ou preveem o futuro que muitas vezes não deve acontecer: não existe nada sólido a que o coração possa se apegar. Assim, neste mundo só conhecemos o prazer que passa; a felicidade que dura, duvido que seja conhecida.”²

“Se tu me pergunta como são os homens aqui, eu te respondo que o são aqui como por toda a parte. A espécie é uniforme. A maior parte trabalha uma boa porção do dia para ganhar a sua vida; e o pouco que lhe fica livre os atormenta, a ponto de procurarem todos os meios possíveis para encher o vazio. Ó destino humano!”³

¹ DELARUELLE, E; LABANDE, E. R; OURLIAC, P. “L’Eglise au temps du Grand Schisme” apud. DELUMEAU, J. *O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente* (séculos 13-18). Bauru: EDUSC, 2003, p. 47.

² ROUSSEAU, J-J. *Os devaneios do caminhante solitário*, quinta caminhada. Tradução: Julia da Silva Simões. Porto Alegre: LPM, 2011.

³ GOETHE. *Os sofrimentos do jovem Werther*, carta 6. Tradução anônima. São Paulo: Hedra, 2006.

RESUMO

A concepção da natureza humana como decaída, marcada pela queda, parece oferecer um horizonte de compreensão adequada da antropologia de Santo Agostinho e Blaise Pascal. O modo como ambos descrevem a natureza humana aponta para uma “dialética” de grandeza e miséria, consequência do pecado original e ocasião para o socorro da graça divina. Este texto visa investigar as semelhanças e diferenças nas antropologias de Agostinho e Pascal, no tocante à condição humana anterior à ação da graça. Isso quer dizer que se pretende investigar o modo como os dois autores falam da natureza humana lapsária, buscando esclarecer a vinculação da antropologia pascaliana à antropologia agostiniana. As noções de miséria, natureza, pecado original, graça e redenção pela graça constituiriam o conjunto descritivo-existencial insubstituível do homem agostiniano-pascaliano para compreender a condição humana.

Palavras-chave: Miséria. Graça. Condição humana. Felicidade.

ABSTRACT

The conception of human nature as fallen, marked by the fall, seems to offer a horizon of proper understanding of St. Augustine and Blaise Pascal's anthropology. The way both describe human nature points to a "dialectic" of grace and misery, a consequence of original sin and the occasion for the help of divine grace. This paper aims to investigate the similarities and differences in Augustine and Pascal's anthropology, with respect to previous human condition to the action of grace. This means that if you want to investigate how the two authors speak of human nature, seeking to clarify the linkage of Pascal's anthropology to Augustinian anthropology. The misery of notions, nature, original sin, grace and redemption by grace constitute the irreplaceable descriptive-existential set of Augustinian Pascal man to understand the human condition.

Keywords: Misery. Grace. Human condition. Felicity.

SUMÁRIO

Introdução.....	9
Capítulo 1: A gênese da miséria.....	18
1.1 A necessidade do socorro da graça segundo Santo Agostinho como ponto de partida da compreensão de sua antropologia.....	18
1.2 Vontade e liberdade em Santo Agostinho.....	24
1.3 Heranças agostinianas na antropologia de Pascal: estado, inquietude e tempo.....	31
Capítulo 2: A miséria como vida inconstante no tempo.....	38
2.1 A miséria como vida inconstante.....	38
2.2 O abismo como imagem da condição miserável.....	43
2.3 O aniquilamento diante do infinito.....	47
2.4 A grandeza da miséria.....	56
2.5 A experienciação da miséria como graça.....	59
Capítulo 3: A miséria como anti-fardo de Sísifo: a possibilidade da felicidade.....	68
3.1 A gradação da miséria.....	68
3.2 Miséria e concupiscência.....	73
3.3 O amor a Deus, o amor ao mundo.....	81
3.4 O “divertissement”.....	89
3.4.1 O “divertissement” e a vida feliz.....	98
3.5 A transfiguração do mito de Sísifo ou a peregrinação cristã.....	108
Considerações finais.....	116
Bibliografia.....	118

Introdução

A relação entre um discípulo e seu mestre pode ocorrer de muitas maneiras. Entre elas é possível destacar a admiração irrestrita do discípulo pelo mestre, principalmente quando o pensamento do tutor possibilita a elaboração de significados fundamentais para a experiência do discípulo.

Ao se nutrir do pensamento de Santo Agostinho, Blaise Pascal encarna esse tipo de relação. Não obstante sua vivacidade intelectual, ele sempre se coloca como um discípulo fiel de Agostinho⁴, o que pode ser observado na concepção da condição humana sob o prisma da mancha deixada pelo pecado original e da possibilidade redentora da graça.

Com efeito, a força do pensamento agostiniano ofereceu a Pascal a possibilidade de esclarecer diferentes questões teológicas da Europa do século XVII. É por isso que, no início da obra em que Philippe Sellier busca estabelecer um vínculo incontestado entre o pensamento de Santo Agostinho e o de Pascal, encontra-se a seguinte afirmação: “O século XVII é o século de Santo Agostinho”⁵. Os debates teológicos não excluía, em absoluto, questões filosóficas e científicas⁶; aliás, é pela relação íntima entre teologia, filosofia e ciência que a obra de Pascal se constrói⁷ e se nutre do pensamento do bispo de Hipona.

⁴ Essa foi também a postura defendida pelos jansenistas (discípulos de Jansênio). Jansênio (1585-1638) foi bispo de Ypres e ficou conhecido pela obra *Augustinus*. Sua interpretação de Agostinho buscava afirmar a irreversibilidade do pecado original para a natureza humana e, portanto, a necessidade do socorro da graça divina para todo e qualquer ato bom. O jansenismo também ficou conhecido pela defesa da prática ascética e pelo rigor moral como essenciais ao verdadeiro cristianismo. Sobre o jansenismo uma boa introdução é o livro de Louis Cognet, *Le jansénisme*, Paris: PUF, 1975. Sobre o embate teológico fomentado pelo jansenismo, ver De Lubac, H. *Surnaturel: Études historiques*. Paris: DDB, 2010. Id, *Augustinisme et théologie moderne*. Paris: Cerf, 2009.

⁵ SELLIER, Philippe. *Pascal et saint Augustin*. Paris: Albin Michel, 1970, p. 11. Nesta dissertação, as traduções dos trechos citados em português e pertencentes a obras ainda não publicadas em nosso idioma são de nossa responsabilidade.

⁶ Cf. KOYRÉ, A. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Trad. Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, pp. 28-53. Koyré enfatiza a impossibilidade de separação entre campo científico e campo filosófico no contexto da revolução científica do século XVII. Acrescentamos, no entanto, a importância da teologia nesse contexto, pois a “nova ciência” ou a “ciência moderna”, ao pretender separar-se da teologia, estabelece com ela um diálogo intenso, ainda que por vezes indireto, sob a perspectiva de uma nova concepção de cosmos.

⁷ Vale aqui, de saída, lembrar a advertência de Gérard Lebrun sobre o pensamento de Pascal: “Sem dúvida, não existe um sistema de Pascal. Mas, nos *Pensamentos*, existe, subjacente à aparente desordem, uma arquitetônica dos conceitos que valeria a pena reconstruir antes de tentar a explicação sócio-histórica (Lefebvre, Goldmann). Acontece com Pascal o mesmo que com todos os filósofos clássicos, formados pelas ciências exatas: não se pode reinserir a obra deles no campo histórico sem passar pelo campo epistemológico. No caso de Pascal, não se pode poupar uma explicitação das estruturas herdadas do raciocínio científico, com as quais se apresenta o conteúdo ideológico (religioso), antes de passar à análise sociológica desse conteúdo”. LEBRUN, Gérard. “Pascal: a doutrina das figuras”. In: *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006, p. 36.

O local do encontro entre Pascal e Santo Agostinho foi Port-Royal⁸, que representava, na época do pensador francês, um lugar de reflexão e de prática ascética. Embora marcante na história do pensamento francês nos séculos XVI e XVII, Port-Royal mantinha uma postura relativamente neutra perante as “novidades” da ciência moderna. O que impulsionava suas reflexões teológicas era o objetivo de assegurar a prática dos seus religiosos, os jansenistas, cuja ascese visava experienciar isso que pode ser sintetizado com a sentença agostiniana: “[...] Essa é, portanto, aquela beleza que arrebatava em desejos toda alma racional, desejos tanto mais ardentes quanto mais puros, tanto mais puros quanto mais espirituais, tanto mais espirituais quanto mais mortos para as coisas carnis”⁹. Assim, a prática jansenista com a qual Pascal se identificou era menos a de uma teologia especulativa e mais a de uma teologia positiva na qual o que interessava “não é traduzir o mistério da Eucaristia no vocabulário da filosofia peripatética ou segundo a filosofia cartesiana, mas conhecer as fontes (escriturísticas) do dogma, o pensamento dos Pais [da Igreja], as decisões dos concílios”¹⁰.

A postura de neutralidade frente à Modernidade, que caracterizava os jansenistas, pode ser melhor compreendida por contraposição com a postura dos seus adversários teóricos jesuítas. Para estes, a Modernidade aparecia como um momento de mudança oportuno à profissão de sua fé. “Eles manifestam um vivo sentimento da Modernidade que coincide com as aspirações do espírito humanista. Sabem que o mundo muda (...); que o indivíduo toma mais e mais consciência de seu valor, que o homem se sente mais e mais mestre da Natureza”¹¹.

Mas a postura jesuíta implicava distanciamento com relação a uma concepção menos sombria da condição humana tal como atribuída a Agostinho, embora a crítica jesuíta fosse sempre ciosa de respeitar as concepções agostinianas, pois não pretendia questionar um dos pilares fundamentais da doutrina cristã. Assim, a inclinação a adequar o dogma aos novos tempos aproximou dos ideais humanistas modernos a postura mais otimista da natureza humana:

(...) numerosos jesuítas sofreram, uns mais outros menos, profunda influência da corrente humanista e tendiam a ter, da natureza humana, uma

⁸ Segundo Gouhier, houve pelo menos duas fases teóricas em Port-Royal, separadas pela publicação do *Augustinus* de Jansênio. A primeira data de 1608 a 1643 e é chamada pelos historiadores de fase “mística”, marcada pela espiritualidade, pela oração e pelo amor puro. Na fase posterior, o que é premente é a salvação e a eficácia da graça (cf. GOUHIER, H. *Blaise Pascal: conversão e apologética*. Trad. Éricka Marie Itokazu e Homero Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, São Paulo, 2006, pp.14-15).

⁹ AGOSTINHO. *A Trindade* II, 17, 28. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1984.

¹⁰ GOUHIER, Henry. *Cartésianisme et augustinisme au XVIIème siècle*. Paris: Vrin, 1978, p. 82.

¹¹ Id. *Études sur l’histoire des idées en France depuis le XVIIème siècle*. Paris: Vrin, 1980, p. 59.

vista menos sombria do que aquela da teologia tradicional: eles eram, portanto, inclinados a pensar que o agostinismo¹² restringia de maneira excessiva o que cabia ao homem dentro do problema de sua própria salvação; e buscavam uma teoria que restituísse ao homem seu lugar em face de Deus. É nessa perspectiva que é necessário compreender as instruções dadas desde 1558 por Lainez, que se tornou o Padre-Geral da Companhia de Jesus: tudo que recomendava oficialmente o tomismo¹³, ele insinuava que poderia ser possível de ensinar, com precaução, uma teologia melhor acomodada aos tempos¹⁴.

Pascal, assim como os jansenistas, não encontrava um ponto comprobatório nem em Santo Agostinho nem na Bíblia que viabilizasse a adequação doutrinária proposta pelos jesuítas¹⁵. Ao contrário, segundo a mediação jansenista, seria mesmo possível trilhar um caminho até os escritos de Agostinho para criticar um ajustamento dos ensinamentos atemporais da Sagrada Escritura aos novos costumes. Ao referir-se a si mesmo nas *Confissões*, diz o bispo de Hipona:

¹² Convém apontar para a problemática correspondente ao que de fato corresponde ao pensamento de Agostinho daquilo que, mesmo defendido em seu nome, afasta-se ou mesmo contradiz Agostinho. Esse é o esforço do estudioso De Lubac que ao remontar as raízes textuais do jansenismo e do baianismo – ambas doutrinas ditas agostinianas – encontra elementos dissonantes do pensado agostiniano. Ver DE LUBAC, H. *Surnaturel: études historiques*, pp. 15-100. Foge do escopo deste trabalho analisar o real alcance da crítica de De Lubac, sobretudo ao jansenismo. No entanto, seguiremos aqui a observação de Luís César Oliva quanto à dificuldade em “ver como o pensamento de Jansenius possa esconder, ainda que latente (como crê Lubac), um naturalismo similar ao de Baius. O que ocorre, aparentemente, é uma ruptura com o conceito tradicional de natureza, na medida em que a plena realização da criatura depende de uma intervenção sobrenatural que não satisfaz as carências puramente naturais, mas sobrepe-se a natureza”. OLIVA, L-C. *Antecedentes filosóficos e teológicos do conceito pascaliano de natureza humana*. Kriterion, Belo Horizonte, n° 114, dez/2006, p. 398. Sobre a herança de Jansênio quanto ao termo natureza em Pascal, ver a seguir página 31 e segs.

¹³ Tal como foi feito na nota precedente, é necessário advertir para a distinção entre Tomismo e Tomasianismo. Como adverte Lima Vaz, após a canonização em 1326 e a proclamação de *Doutor Ecclesiae* em 1567, fizeram de Tomás um pedestal a-histórico, “traduzindo-se na codificação *ne varietur* de um corpo de teses e doutrinas que recebeu o nome de tomismo, e que foi tido pelos mais fiéis adeptos como o reflexo imóvel, no tempo que incessantemente flui”. VAZ, Henrique Claudio de Lima. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p. 291. Mas, como enfatiza Juvenal Savian Filho, “mesmo a Igreja Católica reconheceu o artifício questionável de que consistia em afirmar a existência de uma forma de ‘pensamento oficial’ e imutável”. FILHO, Juvenal Savian. *O Tomismo e a Ética: uma ética da consciência e da liberdade*. Revista Bioethikos, v. 2, n. 2, julho/dezembro de 2008, p. 178. Assim, é preciso diferenciar o que corresponde ao pensamento de Tomás do que apenas se refere a um conjunto textual, às vezes, distante do Tomasianismo. É por isso que Juvenal Savian Filho enfatiza esse aspecto para introduzir assuntos referentes ao pensamento de Tomás de Aquino (Tomasianismo) ou ao conjunto textual sob a nomenclatura tomista. Também é possível questionar se tal desdobramento remontar ao que constituía o pilar do pensamento tomasiano, a saber: “ao sistema do mundo tomado sob o ponto de vista da razão. Essa característica é inteira tecida (...) aos diversos aspectos da mesma ideia, a ideia de Ser. Cf. GILSON, É. *Le Thomisme: introduction au système de saint Thomas D’Aquin*. Paris: Vrin, 1922, p. 229.

¹⁴ COGNET, Louis. *Le jansénisme*. Paris: Puf, 1975, p. 10.

¹⁵ “Os jesuítas. – Os jesuítas quiseram juntar Deus ao mundo, e só ganharam o desprezo de Deus e do mundo.” *Pensamentos*, fr. 989. É possível dizer que as cartas (*Les Provinciales*) ao mesmo tempo em que têm o intuito de defender Jansênio, via Santo Agostinho, visam rebater o discurso jesuíta apoiados nas Escrituras e no próprio Agostinho. As seguintes citações dos *Pensamentos* (salvo algumas ressalvas devidamente indicadas) seguem a organização de Lafuma, presente na tradução de Mario Laranjeira, São Paulo: Martins Fontes, 2005.

Desconhecia a verdadeira justiça interior que não julga pelos costumes, mas pela retíssima lei de Deus onipotente, com a qual se devem conformar os costumes das nações e dos tempos; ela permanece a mesma sempre e em qualquer lugar, sem se alterar, enquanto mudam as nações e os tempos¹⁶.

Como os escritos teológicos e filosóficos que surgem em Port-Royal visavam defender uma autêntica interpretação do pensamento de Agostinho por meio do pensamento de Jansênio, querer tratar a condição humana de modo positivo seria algo que não parecia respeitar essa defesa. Sob a influência jansenista, a apologética desenvolvida por Pascal pressupunha como evidência a falibilidade empírica da condição humana vivida como miséria.

Fazendo confluir filosofia e teologia, Port-Royal situa-se no campo especulativo do pensamento cartesiano. Como enfatiza J. Dagens, “a desconfiança jansenista da teologia especulativa é próxima da recusa cartesiana de misturar as luzes divinas da fé e as luzes naturais da razão”¹⁷.

Não obstante o novo cenário filosófico, científico e teológico, a postura de Port-Royal pretende manter-se fiel ao que considerava ser a tradição, transmitindo o que também o que também considerava ser a doutrina agostiniana¹⁸. Isso implicava representar a doutrina da graça e do pecado original relacionando a falibilidade da natureza humana à queda de Adão e apontando, ao mesmo tempo, para a redenção pela graça.

Mas há, ainda, um fundamento, às vezes implícito, que não pode ser negligenciado e que está na base de todo pensamento sobre a condição humana, ou melhor, sobre a insofismável corrupção da natureza humana segundo o pensamento agostiniano de Pascal. Se os ideais jesuítas se aproximavam dos humanistas, foi porque entendiam que a condição humana possui inscrita em sua natureza a possibilidade de agir retamente sem nenhum auxílio exterior à própria capacidade da natureza humana (já fecundada pela graça). Os jesuítas não questionavam o dogma do pecado original, mas alegavam que há uma *graça suficiente* potencialmente inscrita na natureza humana como poder próximo para agir. Essa graça permitiria agir com intenção benfazeja sem a necessidade de outro socorro divino, isto é, sem a necessidade do socorro da *graça eficaz*¹⁹. Os jansenistas, por sua vez, defendiam a

¹⁶ AGOSTINHO, *Confissões*, III, 7, 13. Trad. Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1984, p. 72.

¹⁷ DAGENS, J. *Le XVII^e siècle, siècle de saint Augustin*. Cahier de l'Association internationale des études françaises, 1953, n° 3-5, p. 35.

¹⁸ Cf. GOUHIER, *Cartésianisme et agustinisme au XVIII^eme siècle*, p. 59.

¹⁹ Tanto a expressão *graça suficiente* como *graça eficaz* nasceram no período medieval tardio, o que, portanto, inviabiliza vinculá-las a Santo Agostinho. Cf. MESNARD, J. In: *Blaise Pascal. Oeuvres Complètes*. Vol. III. Paris: DDB, 1991, pp. 573-576. Pascal – assim como os jansenistas –, em vez de afirmar simplesmente a graça eficiente, defende que a graça atual (concedida a todos) não é suficiente para o homem agir bem. Assim, a graça atual-suficiente não condiciona o homem a agir segundo a vontade de Deus. Depois do pecado, o homem

necessidade da graça eficaz depois da transgressão de Adão; e isso permite entender que, para Pascal, a própria adoção da razão e da vontade como ponto de partida para sustentar a vitalidade da natureza humana (defendida pelos jesuítas) funciona, ao contrário, como um exemplo da corrupção da natureza humana: “Os casuístas submetem a decisão à razão corrompida e a escolha das decisões à vontade corrompida, a fim de que tudo que há de corrompido na natureza do homem participe de sua conduta”²⁰.

A corrupção da natureza aparece para Pascal como um dado inegável e que pode ser constatado pela atual condição do homem, pois a busca incessante e sempre renovada de sentido explicita o abismo existente entre a criação feita à imagem de Deus e a atual existência como uma vivência de miséria. Como diz Pascal: “A natureza tem perfeições para mostrar que é imagem de Deus e tem defeitos para mostrar que é apenas a imagem”²¹. Uma vez mais, a fonte dessa concepção pascaliana é Agostinho e marca o afastamento proporcionado pela corrupção da atual natureza humana que ofusca a criação à imagem do Criador, mesmo que essa imagem não seja completamente destruída: “A imagem de Deus não foi destruída na alma humana pela mancha dos afetos terrenos a ponto de não terem permanecido alguns vestígios embora débeis.”²²

Em Agostinho, a análise da condição humana era essencial para determinar o lugar do homem no cosmo criado por Deus. Mas a maior preocupação do filósofo era investigar a origem da separação entre o homem e Deus, além de esmiuçar as vicissitudes próprias da atual condição humana:

O gênero humano só ter em grande estima a ciência das coisas da Terra e do Céu. Levam, entretanto, grande vantagem aqueles que preferem o conhecimento de si mesmos ao dessas ciências. É mais digna de louvor a alma que tem consciência de sua debilidade do que aquela que, não a tendo, esquadrinha o curso dos astros com afã de novos conhecimentos (...) ²³.

Pascal é o pensador moderno que analisa os avanços científicos sem com isso afastar-se de uma compreensão antropológica indubitavelmente herdada de Agostinho. A necessidade

necessita de outro socorro, o da ação efetiva da graça divina, que Pascal chama de graça eficaz. Sobre a graça eficaz, ver Pascal, *Les Provinciales*, seconde lettre e quatrième lettre. Ver também *Écrits sur la grâce* que, segundo Jean Mesnard - *Oeuvres Complètes*, v. III, Paris: DDB, 1991, p. 594 -, tem a intenção de mostrar a eficácia da graça.

²⁰ *Pensamentos*, fr. 601

²¹ *Pensamentos*, fr. 934.

²² AGOSTINHO, *O espírito e a letra*, XXVIII, 48. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998.

²³ *Id.*, *A trindade*, IV, prólogo, 1.

inexorável de compreender o homem foi retomada pelo autor dos *Pensamentos* e ressalta sua nítida filiação agostiniana:

Eu tinha passado muito tempo a estudar as ciências abstratas; e o pouco dessas ciências que se logra comunicar fez-me desgostar delas. Quando comecei o estudo do homem, vi que essas ciências abstratas não correspondem a ele e que eu mais me apartava da minha condição penetrando em tais ciências do que outros que as ignoravam. (...) Mas acreditei pelo menos encontrar companheiros no estudo do homem, que é o verdadeiro estudo²⁴.

A inquietude instalada no homem pela sua insuficiência e sua ânsia pelo infinito, ou a tensão entre sua grandeza (divina) e sua miséria (herdada do pecado original), é o que liga o pensamento de Pascal à filosofia antropológica patrística e medieval. É o que constata Ernst Cassirer, em cuja visão Pascal é o “defensor temporão da filosofia antropológica da Idade Média”²⁵

Do passado, Pascal retoma “a intuição heraclitiana do devir transmitida por Platão a Santo Agostinho, que na obra de Pascal por toda parte é reencontrada”²⁶. Para o pensamento posterior, Pascal deixa a ressalva sobre a condição insuficiente do homem em compreender plenamente as coisas e a si mesmo: “o homem ultrapassa o homem”²⁷. Assim, Pascal “denuncia o saber absoluto como uma ilusão”²⁸.

Herdeiro da ciência moderna, à qual se vincula até o máximo racional possível, Pascal carrega certo “anacronismo”, pois resgata elementos da antropologia patrística e filosófica medieval, que de certo modo seria “anti-humanista” (se por *humanismo* se entende não a

²⁴ *Pensamentos*, fr. 687. Ao fazer referência às ciências abstratas, Pascal não parece englobar todos os desdobramentos da matemática e da física. Podemos supor que talvez faça referência nesse fragmento aos tratados sobre a existência (ou não) do vácuo que tanto ocupou os estudiosos de seu tempo.

²⁵ CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 24. Já na antropologia de Rousseau, se a experiência humana é de miséria, tanto a causa como a cura são atribuídas ao próprio homem, isto é, ele possui a capacidade de, por si, transpor essa condição e alcançar a felicidade. Isso fica claro na seguinte passagem *d’Os devaneios do caminhante solitário*: “O hábito de entrar em mim mesmo por fim me fez perder a sensação e quase a lembrança de meus males; aprendi, assim, por minha própria experiência, que a fonte da verdadeira felicidade está em nós e que não depende dos homens tornar miserável aquele que sabe querer ser feliz”. ROUSSEAU, J-J. *Os devaneios do caminhante solitário*. Trad. Julia da Rosa Simões. Porto Alegre: LP&M, 2001, p. 17. Pensar uma natureza humana que seja por si mesma inteiramente boa e livre significaria, para Pascal, negar o pecado original e fechar os olhos para a condição miserável dos homens. Portanto, pensar uma condição humana que possa por si só sair de sua miséria é incompatível com o quadro antropológico pascaliano. Como enfatiza Gerard Lebrun “(...) a ‘natureza’ do bom Jean-Jacques só atrairia os sarcasmos do agostinismo. Porque pensa no eixo do Pecado e da Queda, Pascal pensa *historicamente* e zomba daqueles que confundem ‘natureza’ e ‘originalidade’” – LEBRUN, G. *Pascal: voltas, desvios e reviravoltas*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 20.

²⁶ SELLIER, op. cit., p. 22.

²⁷ *Pensamentos*, fr. 131.

²⁸ LEBRUN, *Pascal: a doutrina das figuras*, p. 31.

centralidade do homem para o conhecimento, algo de que os medievais não discordariam, mas a definição do homem e de sua razão como único critério de suas próprias possibilidades²⁹).

Vale, porém, chamar atenção para o fato de que considerar Pascal um “anti-humanista” não significa considerá-lo um autor que desvaloriza o ser humano. Como bem explica Henri Gouhier, a utilização atual do termo *humanismo* e de seu antônimo *anti-humanismo* não pode ser associada a Pascal. Para dimensionar o problema, Gouhier insiste que o próprio Pascal pode ser tomado como fonte de um possível contra-argumento que o definiria como um perfeito humanista. Para Gouhier, que cita François Mauriac, Pascal é “o único humanista digno desse belo nome, o único que não renega nada do homem: ele atravessa todo o homem para atingir Deus”³⁰.

Emmanuel Faye, para quem o termo *humanismo* e seus derivados são marcados por inadequação histórica e por ambiguidade: inadequação histórica porque o termo só aparece na França em 1765, com o sentido de “amor à humanidade”; ambiguidade porque o termo contém significados inconciliáveis³¹. Segundo Faye,

Muito se evoca o humanismo da Renascença. Mas, se esse termo pode, retrospectivamente, designar um momento histórico preciso, correspondente à promoção de um programa de estudos – e de vida – inspirado em Cícero e não mais nos cursos universitários medievais, seria difícil encontrar um sentido filosófico unívoco e característico exclusivamente da época da Renascença. Se se evoca, assim, o sentido da dignidade do homem, ter-se-ia o direito de falar de um humanismo teocêntrico medieval, como fez Paul Vignaux com relação a Duns Escoto. Se se quer, ao contrário, exprimir por esta palavra a autossuficiência de uma humanidade separada de tudo o que é transcendente, essa problemática é por demais moderna para ser aplicada sem anacronismo à Renascença. (...) Há na Renascença uma atenção nova voltada para o homem, sua natureza e suas latências.³²

Vendo em Pascal um “anti-humanista” em sentido medieval, embora ele fosse, como diz Gouhier, um “perfeito humanista”, parece possível circunscrever e destacar o sentido em que Pascal se mostra discípulo de Agostinho no que concerne à compreensão da condição humana. Na atividade própria do comentador deve ser incluída a vitalidade do gênio de Pascal, que foi, sem dúvida nenhuma, um autor de primeira grandeza.

²⁹ Sobre a influência de Santo Agostinho no Humanismo, ver Marrou, Henri-Irénée. *Saint Augustin et l'augustinisme*. Paris: Éditions du Seuil, 2003, pp. 165-168.

³⁰ GOUHIER, *Études sur l'histoire des idées en France depuis le XVIIème siècle*, p. 51.

³¹ Cf. FAYE, Emmanuel. *Philosophie et perfection de l'homme: de la Renaissance à Descartes*. Paris: Vrin, 1998, pp. 28-32.

³² *Ibid.*, p. 31.

Não é tarefa simples saber se o “agostinismo” de Pascal corresponde de fato ao pensamento do Agostinho histórico³³. O que parece fora de dúvida é que o bispo de Hipona também concebia a condição humana como miséria e inconstância, tal como fará seu discípulo francês séculos depois. Resta saber quais são as semelhanças e as diferenças entre a maneira agostiniana e a maneira pascaliana de construir uma antropologia da miséria, o que permitirá avaliar, ao menos nesse detalhe preciso, o sentido de dizer que Pascal foi um discípulo de Agostinho.

Nas palavras de Sellier, citando Jean Rousset, a compreensão de que tudo escapa ao homem, eternizada por Pascal, representa o que surge no século XVI como a “inconstância escura” (*inconstance noire*)³⁴, ou seja, a inconstância de todas as coisas e as consequências psicológicas dessa inconstância para o homem. É o que para Pascal caracteriza o cerne da condição humana: “Condição do homem. Inconstância, tédio, inquietação”³⁵.

Pascal reaviva assim, no século XVII, o tema agostiniano da inquietação (que nunca deixou de aparecer no cenário intelectual medieval), tendo como debatedores não mais os pelagianos³⁶ do tempo de Agostinho, mas os jesuítas molinistas³⁷ e os calvinistas. Se para os primeiros o pecado do primeiro homem não marcou a natureza humana a ponto de destruir totalmente a possibilidade de agir bem (graça suficiente), para os segundos – cuja antropologia se aproxima mais da de Pascal³⁸ – o homem é impenetrável à ação da graça

³³ Sequer seria historicamente correto dizer que Pascal e os jansenistas representavam a totalidade do agostinismo do século XVII. Basta lembrar de João Calvino, outro conhecido agostinista (e talvez menos agostiniano do que Pascal). Sobre a adoção do pensamento agostiniano pelos protestantes e sobre seu posterior afastamento do pensamento de Agostinho, ver ARENDT, Hannah, *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Trad. Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, pp. 173-177. Sobre a relação entre Pascal e Calvino – e as profundas diferenças entre os dois – Olivier Millet salienta que o que é significativo para ambos, isto é, a obra de Agostinho e sua doutrina sobre a graça, é também aquilo que os separa e os opõe (cf. MILLET, Olivier. “Nature humaine et monstruosité: Calvin et Pascal en parallèle”. In: *Croisements d’anthropologies*. Memmingen: Universitätsverlag Winter, 2005, pp. 69-84).

³⁴ Cf. SELLIER, op. cit., p. 20.

³⁵ *Pensamentos*, fr. 24.

³⁶ Pelágio foi contemporâneo de Agostinho e defendia que a natureza não foi corrompida pelo pecado original, a ponto de necessitar de outro auxílio para socorrê-la. Assim, a natureza, para Pelágio, goza de total capacidade para agir retamente sem a necessidade de um auxílio divino. Henri Marrou salienta o problema da utilização do termo “semi-pelagianismo” introduzido na modernidade. Para Marrou, a utilização do termo é infeliz, “pois essa posição não tem vínculo original com Pelágio: ela saiu de uma reação espontânea contra os excessos do agostinismo e sua raiz deve ser buscada nos ensinamentos mais tradicionais dos Padres Gregos que Cassiano transpunha, às vezes desajeitado, uma problemática ocidental pela qual não tinha sido prevista”. MARROU, Henri-Iréné. *Saint Augustin et l’augustinisme*, p. 149.

³⁷ O molinismo foi a doutrina estabelecida a partir do pensamento do jesuíta Luís de Molina (1535-1600), que defendia de maneira radical a existência da graça suficiente em todos os homens, o que faria deles seres dotados suficientemente de graça suficiente para poder agir de acordo com os desígnios de Deus.

³⁸ Como enfatiza Luiz Felipe Pondé: “(...) em ambos os casos, a visão do homem é a mesma, isto é, um ser incapaz de operar sua salvação”. No entanto, para a Reforma Protestante, diferentemente do que defende Pascal, “o homem é um ser impermeável à graça, o que parece fundar uma espécie de ‘suficiência da miséria’”. PONDÉ, L. F. *O homem insuficiente: comentários de antropologia pascaliana*. São Paulo: Edusp, 2001, p. 100.

divina e encontra-se, portanto, fadado à miséria, a menos que uma graça concedida de maneira nova venha em seu socorro (graça eficaz).

O anseio de pacificação inerente a todo homem em sua busca de felicidade e o apego da alma a coisas flutuantes é o que caracterizará a especificidade da condição miserável. Tal “dialética”³⁹ da miséria e da grandeza caracterizam a atual condição humana. Embora o binômio *grandeza-miséria*⁴⁰ só tenha surgido no século XII, o presente trabalho procurará mostrar que é em Santo Agostinho que Pascal encontra a tensão entre grandeza e miséria. Dessa perspectiva, não é pela influência de um vocabulário e de uma temática desenvolvidos apenas a partir do século XII que Pascal teria elaborado sua antropologia da miséria, mas dos escritos agostinianos.

Na vida humana em estado de miséria, o efêmero é posto como finalidade existencial de uma condição que não compreende sua participação na vida divina. Pela procura de completude no imperfeito ou de constância no inconstante, emerge a multiplicidade da miséria. Segundo Agostinho e Pascal, a natureza corrompida rebaixou-se em todas as suas potencialidades por causa de sua queda original; e sua trajetória não se distinguiria do fardo de Sísifo caso não houvesse o socorro redentor da graça divina. O impulso fundante da ação humana em busca de completude passa a ser vivido de maneira trágica na orfandade autoimposta pelo primeiro homem como condição de falta e de desejo irrefreável de felicidade. Nos termos de Agostinho, essa condição não resulta senão da tentativa humana de obter felicidade sem Deus. No entanto, “não há para onde nos possamos afastar totalmente de ti”⁴¹.

³⁹ A utilização do termo “dialética” em Pascal não é consensual entre os comentadores, como pontua Vincent Carraud em *Pascal et la philosophie*. Paris: PUF, 1992, p. 12, nota 3. Tampouco poderia ser atribuído sem ressalvas a Agostinho. No entanto, o termo é aqui empregado apenas como sinônimo de tensão existente entre dois elementos indissociáveis, tensão essa que representa, tanto para Agostinho como para Pascal, o cerne da condição humana, o drama existencial próprio do ato de ser humano. Sobre esse ponto, é de grande relevância a observação de Lucien Goldmann acerca da especificidade com a qual Pascal integra os opostos em sua “dialética” da miséria e grandeza do homem: “Para todo pensamento dialético há um pecado capital que deve ser evitado a todo custo; é a presa da posição unilateral, o sim ou o não. Engels escreveu que *dizer sim, sim* – ou melhor *não, não* – é o trabalho da ‘metafísica’; e conhece-se o sentido altamente pejorativo de que essa palavra se revestia sob sua pena. A única maneira de aproximar a realidade humana – e Pascal tinha descoberto dois séculos antes de Engels – é *dizer sim e não*, de reunir os dois extremos contrários”. GOLDMANN, Lucien. *Le dieu caché: étude sur la vision tragique dans le Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*. Paris: Gallimard, 1959, p. 187.

⁴⁰ Segundo Magnard, o binômio grandeza-miséria só surge no fim do século XII. Cf. MAGNARD, Pierre. *Le vocabulaire de Blaise Pascal*. Paris: Ellipses, 2001, p. 35.

⁴¹ AGOSTINHO, *Confissões*, II, 6, 13, Paulus, 1984, p. 55.

Capítulo 1

A gênese da miséria humana

A necessidade do socorro da graça segundo Santo Agostinho como ponto de partida da compreensão de sua antropologia

O papel da graça na obra agostiniana surge como resposta não apenas como aprofundamento geral da compreensão da fé cristã, mas também como reação precisa às afirmações de Pelágio em favor da possibilidade humana de escolher o bem e viver sem pecado, seguindo os mandamentos de Deus pelo esforço pessoal na prática da virtude e sem o socorro especial da graça divina. A problemática engloba outras questões dela inseparáveis, como o peso da vontade na ação humana e o alcance do livre-arbítrio para a natureza após o pecado original.

A antropologia filosófica de Santo Agostinho enfatiza, porém, a impossibilidade de uma compreensão abrangente da condição humana sem o dado da miséria humana instalada na natureza após o pecado de Adão. Qualquer tentativa de entendimento humano que ignore tal pressuposto, isto é, que negligencie que o atual estado da natureza é um estado inferior ao de sua criação, desconheceria, segundo Agostinho, que o homem tem uma natureza criada à imagem de Deus, porém vedada à felicidade quando o homem está envolto apenas com si mesmo.

A herança adâmica legada a toda humanidade é uma privação da natureza primeira criada à imagem de Deus. Após o pecado, a natureza humana ficou desorientada pelos impulsos concupiscentes que caracterizam o atual estado ou a atual condição do homem. Assim, a natureza humana passa a viver na errância em busca de um consolo condizente com sua criação original. A situação do homem separado de Deus é o que para Agostinho caracteriza a miséria.

A miséria surge na humanidade pela pretensão de autossuficiência por parte da criatura. Essa pretensão de autossuficiência fez que a temporalidade característica de Adão antes do pecado fosse alterada. A temporalidade de Adão era a marca de sua criaturalidade, mas era vivida numa duplicidade própria ao Paraíso: Adão era mortal e imortal quanto ao seu corpo: mortal, porque podia morrer; imortal porque podia não morrer. Para não morrer, bastava-lhe manter-se fiel à árvore da vida⁴². Como Adão quis alimentar-se também da árvore do centro do Paraíso, morreu e legou à humanidade a impossibilidade de não morrer. Se a

⁴² Cf. *Comentário ao Gênesis*, VI, 25, 36. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulus, 2005.

temporalidade é a marca da criaturalidade (uma vez que nada do que existe pode ser coeterno com Deus⁴³), não parece equivocada pensar em uma temporalidade paradisíaca, a qual é transformada em seu modo de ser pelo pecado original; ela é identificada com uma sucessão carente de imortalidade e de constância.

Franklin Leopoldo e Silva explicita a visão agostiniana da nova condição temporal advinda com o pecado de Adão:

É possível explicar, à luz da Sagrada Escritura, a relação entre perfeição inicial da obra de Deus e corruptibilidade intrínseca do tempo. O pecado, uma vez introduzido na criação pela liberdade humana, se transmite no tempo de forma encadeada e na forma da propagação da espécie. Sendo assim, a sucessão é a ordem das consequências do pecado original.⁴⁴

Agostinho insere, então, a problemática da miséria como correlata à sucessão temporal advinda com o pecado de Adão em seu afastamento de Deus. Agostinho é categórico em imputar a miséria à transgressão adâmica: “Considera Adão, do qual se originou o gênero humano. De quem, senão dele, se propagou a miséria? De onde, senão dele, originou-se a pobreza hereditária?”⁴⁵.

A fim de estabelecer a gênese da dissonância entre a primeira natureza do homem e o seu estado atual, Agostinho diz: “A natureza do homem foi criada no princípio sem culpa e sem nenhum vício. Mas a atual natureza, com a qual todos vêm ao mundo como descendentes de Adão, tem agora necessidade de médico devido a não gozar de saúde”⁴⁶.

Agostinho, no entanto, não define rigidamente quais seriam os atributos pertencentes à natureza adâmica, distinguindo com fixidez o que seria da verdadeira natureza humana e o que não seria próprio dela⁴⁷. Tal definição seria impossível, pois ultrapassaria a atividade da inteligência humana; e, como enfatiza Étienne Gilson, “não se encontra nele, pelo menos em nosso conhecimento, definição do que a essência metafísica do homem possa ter implicado como pertencente por direito à sua natureza; o ponto de vista em que ele constantemente se coloca é histórico e puramente de fato”⁴⁸. Especifica Henri de Lubac: “um estado no qual o homem seria restabelecido por sua própria sabedoria e reduzido às suas próprias forças, um

⁴³ Cf. *Confissões*, XI, 14, 7.

⁴⁴ LEOPOLDO E SILVA, F. *Santo Agostinho: história e historicidade*, p. 6. Não publicado.

⁴⁵ AGOSTINHO, *Comentário aos salmos*, 101, 5. Trad. Monjas beneditinas. São Paulo: Paulus, 1997. Vols. 1, 2 e 3.

⁴⁶ AGOSTINHO. *A natureza e a graça*, III, 3. São Paulo, Paulus, 1998, p. 114.

⁴⁷ Cf. *A natureza e a graça*, XLVIII, LI.

⁴⁸ GILSON, É. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2010, pp. 281-282.

estado em que ele teria de se desenvolver e progredir sozinho, é inconcebível”⁴⁹. Segundo De Lubac, esse aspecto do pensamento agostiniano também foi transmitido a Baius, pois “nenhum dos dois concebe (...) a ideia de uma natureza pura”⁵⁰.

Se não é possível encontrar nas obras de Agostinho uma tipologia da natureza humana anterior à queda, é possível ver com clareza que a natureza lapsária se distanciou do seu fim essencial ao delegar para si mesma a meta da sua existência. Agostinho analisa, assim, a atual condição do homem sob um prisma histórico-teológico, pressuposto que também está em Pascal⁵¹. Também era fundamental para Agostinho resguardar a iniciativa livre da graça⁵²: “A ação de Deus é certamente no sentido de tudo curar, mas age segundo seus desígnios e não recebe do enfermo a ordem de curar”⁵³. O homem não pode determinar qualquer ação divina; esse é o sentido da gratuidade da graça. Se Deus socorre o homem é por mera misericórdia e não por mérito humano. O homem miserável se assemelha a um faminto que anseia saciar sua fome, mas sua disposição para ser alimentado não determina que alguém venha oferecer-lhe o alimento. Assim, o auxílio ao faminto é puramente um gesto de generosidade⁵⁴.

Agostinho, ao estabelecer a graça como dom gratuito de Deus⁵⁵ – pronunciando-se contra Pelágio, para quem a natureza não necessita ser socorrida – visa estabelecer a relação entre natureza humana e “sobrenaturalidade” da graça⁵⁶.

Um ponto de partida para se pensar essa relação pode ser um trecho do texto *A natureza e a graça* no qual Agostinho cita Rm 9, 23: “Assim, toda a raça humana merece castigo. E se todos recebessem a punição, a punição não seria injusta. Por isso os que são

⁴⁹ DE LUBAC, H. *Surnaturel*, p. 15. Pensar o homem dotado de uma natureza pura terá utilidade para a teologia moderna como recurso metodológico no sentido de separar a natureza pecaminosa e a natura “pura” antes do pecado original. Se, por um lado, essa metodologia visa ainda resguardar o dogma da gratuidade da graça, por outro, trabalha mais no campo teórico-especulativo do que no histórico-teológico como Agostinho.

⁵⁰ Id., *ibid.*

⁵¹ “Mas já não estais mais agora no estado em que vos criei. Criei o homem santo, inocente, perfeito, cumulei-o de luz e 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.” PASCAL, *Pensamentos*, fr. 149.

⁵² Podemos, como ressalta Gilson, chamar todos os dons de Deus como graça e, portanto, a própria criação da natureza humana também como graça, posto que são ações gratuitas de Deus. Mas essa graça é universal e destinada a todos. “Acima dela encontra-se outra muito diferente: aquela pela qual o Verbo encarnado fez de certos homens seus fiéis. É a graça propriamente dita” GILSON, *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 280.

⁵³ AGOSTINHO, *A natureza e a graça*, XXVII, 31. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998.

⁵⁴ Tomamos essa analogia de Karl Rahner, “Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia”. In *Escritos de Teologia*, tomo I. Madri: Taurus Ediciones, 1963, p. 336.

⁵⁵ “[...] ele nos recomenda a graça inteiramente gratuita de Deus, que nos livra a nós de indignos, por sua própria causa, e não pela nossa.” AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos*, 70, I S., 1.

⁵⁶ Utilizamos aqui o termo *sobrenatural* e seus derivados apenas no sentido da afecção produzida pela graça na natureza decaída. Não pretendemos dar nenhuma conotação de que a vida sobrenatural seria um acréscimo contrário à natureza ou miraculoso, como se a natureza não estivesse preparada para a “sobrenatureza”. A respeito do dualismo entre natureza e sobrenatureza, ver o lúcido estudo de Henri de Lubac, *Surnaturel: études historiques*.

libertados pela graça não se denominam vasos de seus méritos, mas vasos de misericórdia”⁵⁷. A escolha desse trecho é útil para pensar se a natureza que recebe a graça a recebe de maneira estática, “como um vaso”, sem nenhuma contra-ação do homem para aceitá-la ou negá-la. Certamente ao usar esse trecho, Agostinho não neutraliza o papel da natureza que recebe a graça. Se supusesse uma estaticidade da natureza, Agostinho inviabilizaria a importância do livre-arbítrio humano. Se houve determinação, em vez de conciliação entre ambas, a graça seria mera justaposição à natureza, ou seja, acrescentaria um elemento estranho à natureza, o que Agostinho visa rebater: “Nada, porém, citou [Pelágio] do que queremos que se entenda com relação à graça, sem a qual o ser humano não alcança a justificação. Trata-se de curar naturezas, não de criá-las”⁵⁸. Como sublinha Gilson: “O poder de fazer o que escolhemos fazer é mais do que livre-arbítrio; é a liberdade. Não há problema da graça e do livre-arbítrio em Santo Agostinho, mas um problema da graça e da liberdade”⁵⁹.

Nesse aspecto é importante frisar a distinção sobre a *graça santificante* e o que será chamado posteriormente de *graça atual*. Étienne Gilson esclarece esse aspecto do pensamento agostiniano:

Embora Agostinho não diferencie expressamente o que hoje chamamos de graça santificante do que nomeamos de graça atual, ele atribui, sem nenhuma dúvida possível, esta última ao homem tal qual Deus o criou. Adão gozava, para perseverar no bem, uma graça tal e qual a que gozamos para nos libertar do mal⁶⁰.

Essa ressalva é importante porque Pelágio não fez tal distinção. Ao identificar a natureza com a graça, ele concebia uma natureza capaz de alcançar a justificação por si mesma; portanto, não haveria a necessidade de uma intervenção divina (graça propriamente dita para Agostinho⁶¹). “Por que afirmais no homem a possibilidade de viver sem pecado dispensando a graça de Deus? Não se trata da criação, e sim da graça com que o salva Jesus Cristo Senhor nosso”⁶².

⁵⁷ AGOSTINHO, *A natureza e a graça*, V, 5.

⁵⁸ Id., *ibid.*, XI, 12.

⁵⁹ GILSON, *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 299.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 283.

⁶¹ Essa distinção fica clara no *Comentário aos Salmos*: “Os dons de Deus são parcialmente temporais e terrenos, parcialmente eternos e celestes. Quem adora a Deus por causa disso, a fim de receber estes bens terrenos e temporais, que são acessíveis a todos, é ainda semelhante a um animal; utiliza a misericórdia de Deus, mas não aquela reservada, concedida apenas aos justos, santos, bons. Quais são os dons abundantes para todos? ‘Vosso Pai faz nascer o seu sol igualmente sobre maus e bons, e cair a chuva sobre justos e injustos’ (cf MT 5, 45)” – AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos*, 35, 7.

⁶² AGOSTINHO, *A natureza e a graça*, LIII, 62.

Assim, a graça não se justapõe à natureza, mas a remodela para o seu fim essencial. A graça é reordenação interior do homem desorientado pela miséria de sua atual condição. Se a graça impele o homem a seguir em direção ao seu bem verdadeiro, Deus, é porque atualiza sua própria capacidade de recebê-la: “Todos os seres humanos já foram criados originária e primordialmente com determinada estrutura de elementos previstos e predispostos que se manifestam ao surgirem as oportunidades”⁶³.

Não há qualquer ação por parte do homem que determine a graça; e, mesmo que a finalidade existencial do homem seja Deus, esse fim não implica que Deus seja condicionado pelo homem: “Esta é a sabedoria que doma a língua: a que desce do alto e não brota do coração humano. Alguém, levado por um acesso de soberba, ousará arrebatá-la à graça de Deus e pô-la na dependência do poder humano?”⁶⁴.

O poder humano mitigado pela condição miserável não pode escapar do justo castigo como fardo inescapável sem a ação divina. Na contrapartida, não há qualquer ação por parte do homem que possa justificar a ofensa cometida e reequilibrar novamente o elo originário entre Criador e criatura. Embora na antropologia agostiniana o homem não esteja fadado a si mesmo – como o fardo de Sísifo –, esse resgate da condição abissal na qual o homem miserável se encontra não impõe nenhuma determinação a Deus ou o socorro da graça⁶⁵. Deus age justamente em termos de misericórdia para sanar gratuitamente a miséria humana: “Isso porque o Espírito da graça age de modo que renova em nós a imagem de Deus, na qual fomos criados. Pois o pecado é contra a natureza e é curado pela graça”⁶⁶.

Assim, se a condição miserável ofusca o caminho do homem em direção a Deus, de forma que a criatura está acometida pelo “costume carnal”, Agostinho é cioso em separar *costume* de *natureza*, ainda que o costume possa estar demasiadamente enraizado na natureza

⁶³ Id., *A trindade*, III, IX, 16.

⁶⁴ Id., *A natureza e a graça*, XVI, 17.

⁶⁵ Embora na onisciência divina já constasse a maneira pela qual o homem seria justificado após sua transgressão pelo pecado: “Se por conseguinte, não se ocultava de Deus essa futura queda, que razão há para que não permitisse fosse o homem tentado pelo anjo invejoso? É verdade que era indubitável sua certeza de que seria vencido; ao mesmo tempo, entretanto, era presciente de que a descendência do homem, auxiliada pela graça, havia de vencer o demônio, redundando tal vitória em glória dos santos. Desse modo, nem o futuro se ocultava de Deus, nem sua presciência constrangia quem quer que fosse a pecar. E a experiência que se seguiu revelou à criatura racional, angélica e humana, a diferença que existe entre a própria presunção e o socorro divino. Quem ousará crer ou dizer que Deus não pôde evitar nem a queda do anjo, nem a do homem? Mas preferiu deixar-lhes esse faculdade e provar, assim, de quanto é capaz o orgulho e de quanto bem sua graça”. AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, XIV, XXVII. Trad. Oscar Paes Leme. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

⁶⁶ AGOSTINHO. *O espírito e a letra*, XXVII, 47. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998.

a ponto de figurar como natural⁶⁷. O bispo de Hipona evita, então, tanto um determinismo da ação pecaminosa sobre Deus como a impossibilidade de sua exclusão:

E não se há de admirar que não goze do livre-arbítrio da vontade devido à ignorância, ou perceba o que deva fazer e queira fazê-lo, mas não tem forças para executá-lo devido à oposição do costume carnal, que a violência da geração carnal enraizou na própria natureza⁶⁸.

A pena do pecado é onerosa pela dificuldade que impõe àquilo que se quer fazer pela perda do conhecimento do bem. Disso resulta a angústia como impossibilidade de conseguir aquilo que se quer sem a dificuldade resultante da penalidade do pecado.

No entanto, embora a natureza esteja desordenada existencialmente devido à atual condição miserável, isso não quer dizer que nada possa reordenar a natureza para sua retidão original. Se a condição humana é definida pelo laborioso tormento de conciliar o que se quer com o que se deve, não se infere disso uma rigidez inexorável da natureza. É evidente que o peso do pecado introduziu a natureza humana numa leniência para com a concupiscência, mas ainda assim não implicou um total impedimento que fadasse o homem a encontrar apenas vestígios da Verdade. Tal impedimento só se mostra intransponível enquanto o homem estiver apegado aos deleites carnis. “Portanto, se de um lado podemos ter o Bem, com a própria Verdade; de outro, temos o mal, com o simples vestígio da verdade. Seria ainda pior se tivéssemos somente os limites de seus vestígios. Isso se verifica quando nos apegamos aos deleites carnis”⁶⁹.

O apego temerário é determinado pelo dinamismo da vontade, ou, antes, pelo seu querer desorientado, mas não desinteressado de buscar o que aparenta satisfazer-lhe. O que determina, portanto, esse ou aquele fim é antes o que aparece à vontade como meta vital e duradoura. Entre a finalidade existencial de toda criatura (o desejo de ser feliz) e sua efetivação, a vontade vagueia difusa nas mais variadas tendências e fins que compõem a natureza errante do homem miserável.

⁶⁷ Importante distinguir aqui natural e natureza. Se, como foi dito, a natureza está impregnada pelos costumes carnis, isso não representa uma nova natureza, mas uma vivência de tal maneira entranhada pelos prazeres carnis que se configura como natural. N’*A cidade de Deus* é possível ver a sutileza dessa distinção: “Ninguém sofre castigos por causa dos defeitos naturais, mas pelos voluntários, visto como o próprio vício que, robustecido pelo costume e, por assim dizer, entranhado na natureza, chegou a ser natural, também teve origem na vontade”. AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, XII, III.

⁶⁸ Id., *A natureza e a graça*, LXVII, 81.

⁶⁹ AGOSTINHO, *A verdadeira religião*, 41, 78. Trad. Nair de Assis oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.

Vontade e liberdade em Santo Agostinho

Santo Agostinho parece ter sido o primeiro pensador a colocar a vontade como uma das principais potências humanas⁷⁰. Ao dar primazia à vontade na análise das ações humanas tanto de caráter cognitivo como moral, Agostinho parece pretender exprimir o fato de que “qualquer que seja a operação cognitiva da alma que se considere, ela também aparece submetida à vontade”⁷¹. Como esclarece Gilson: “De início, é evidente que, se o amor é o motor íntimo da vontade, e se a vontade caracteriza o homem, pode-se dizer que o homem é essencialmente movido por seu amor”⁷².

Agostinho conceitua o amor como desejo e assim o define: “Amar não é mais do que desejar uma coisa por si mesma”⁷³. Se o amor é o impulso propulsor no homem, o desejo é o apego da vontade a um determinado objeto, sua *delectatio*. A vontade, portanto, está diretamente relacionada ao desejo; quem deseja, deseja porque tem vontade, pois, como diz Étienne Gilson, “desejar é consentir ao movimento pelo qual a vontade se coloca na direção de um objeto”⁷⁴.

No entanto, ainda que a vontade seja livre, ela pode ser igualmente obtusa, pois, se assim não fosse, ela sempre se voltaria para o que é bom. A vontade concede ao que o intelecto julga ser o melhor, pois todo movimento da alma tende “na direção de um bem a ser adquirido ou conservado ou para longe de um mal a se evitar ou descartar”⁷⁵. Mas, por estar desorientado, o entendimento do homem decaído é incapaz de estabelecer sozinho o que satisfaz integralmente. O descompasso entre o desejo do bem e a escolha do melhor ou do verdadeiro bem é retratada com força por Agostinho:

Quando deliberava servir desde logo o Senhor meu Deus, como há muito tempo já pretendia, era eu quem o queria, e ao mesmo tempo era eu quem não o queria: sempre eu. Não tinha uma vontade plena, nem decidida falta de vontade; daí a luta comigo mesmo, deixando-me dilacerado. Essa divisão se produzia contra a minha vontade, embora isso não demonstrasse a existência em mim de uma outra alma, e sim o castigo da minha própria alma.⁷⁶

⁷⁰ Cf. KOSH, I. “Sobre o conceito de *voluntas* em Agostinho”. In *Discurso*, São Paulo, n° 40, 2010, p. 73.

⁷¹ GILSON, *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 254.

⁷² *Ibid.*, p. 257.

⁷³ AGOSTINHO, “De div. Quaest. 83”, qu. 35, 1 e 2, apud ARENDT, *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Trad. Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 17.

⁷⁴ GILSON, *ibid.*, p. 253.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 253. Essa concepção fundamental da vontade como potência determinada pelo espírito (dimensão anímica em que operam o intelecto e a vontade) será retomada por Pascal, embora de maneira menos detalhada: “O espírito acredita naturalmente e a vontade ama naturalmente, de modo que, na falta de objetos verdadeiros, é preciso que eles se apeguem aos falsos”. *Pensamentos*, fr. 661.

⁷⁶ *Confissões*, VIII, 10, 22.

Agostinho, então, não cansa de enfatizar este ponto: “A nossa vontade é sempre livre, mas não é sempre boa”⁷⁷. Uma vontade se diz “má” quando a ação dela resultante é má; e é “boa” quando opera uma ação boa. Como potência humana, a vontade é sempre boa, pois é um dom divino (perspectiva ontológica); mas, por sua ação, ela pode ser chamada de boa ou má segundo seu resultado (perspectiva ética). A possibilidade de ser chamada eticamente “má” faz ver que a vontade é corrompida⁷⁸, pois, de acordo com o pensamento agostiniano, a vontade é dada para que o homem seja livremente feliz. Ora, ser feliz implica a escolha do bem. Portanto, a vontade é dada para que sempre se escolha o bem. Sob essa ótica, a vontade má em si mesma não tem causa eficiente, embora a má ação tenha como causa eficiente a vontade má, pois ela não é “efecção”, mas “defecção”⁷⁹.

No entanto, se o desejo encaminha à posse de um bem que o satisfaça, justapondo-se à vontade na medida em que busca a pacificação por essa posse, o desejo também visa sempre novos objetos; e a vontade não é suficiente para sempre escolher bem e obter a quietude:

No entanto, a Oração do Senhor adverte que se devem implorar ambas as coisas: que se perdoem nossas ofensas e não caiamos na tentação. A primeira, para expiar os pecados passados, a segunda, para evitar os futuros. E ainda que isto não se consiga sem o concurso da vontade, contudo não basta a vontade para consegui-lo⁸⁰.

A dificuldade da busca e escolha do bem não se reduz, portanto, apenas à posse dos objetos desejados, mas a escolha boa de objetos bons e, por fim, a escolha livre do bem supremo. Uma vontade desorientada e um intelecto confuso crerão poder satisfazer o desejo com aquilo que não o satisfaz. Esse descompasso caracteriza a errância da condição miserável do homem no movimento incessante de busca de satisfação que implica a possibilidade

⁷⁷ Id., *A graça e a liberdade*, XV, 31. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999.

⁷⁸ “Se são duas as árvores, a boa e a má, e se são dois os indivíduos, o bom e o mau, o que é o bom senão o de boa vontade, ou seja, a árvore de boa raiz? E o que é mau senão o de vontade corrompida, ou seja, a árvore de má raiz? Mas os frutos destas raízes e árvores são as obras, as palavras e os pensamentos que, quando bons, procedem da boa vontade e, quando maus, originam-se da vontade corrompida”. Id. *A graça de Cristo e o pecado original*, XVIII, 19. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998.

⁷⁹ Como explica Agostinho, “A má vontade é, por conseguinte, a causa eficiente de toda obra má, porém, nada é a causa eficiente da má vontade. Porque, se é algum ser, tem vontade ou não tem. Se tem, é boa ou má. Se boa, quem desatinará ao extremo de dizer que a boa vontade é causa da má vontade? Não é possível imaginar absurdo maior”. AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, XII, VI. Portanto, “Ninguém busque, pois, a causa eficiente da má vontade. Tal causa não é eficiente, mas deficiente, porque a má vontade não é ‘efecção’, mas ‘defecção’. Declinar do que é em sumo grau ao que é menos é começar a ter má vontade”. Ibid., XII, VII.

⁸⁰ Id., *A natureza e a graça*, XVIII, 20. Esse aspecto também será retomado por Pascal: “A vontade própria nunca satisfará, ainda quando tivesse o poder de realizar tudo que quer; mas fica-se satisfeito logo que se renuncia a ela. Sem ela, não se pode estar descontente; por ela, não se pode estar contente”. *Pensamentos*, fr. 362.

(inaugurada pelo pecado de Adão) de pôr os objetos finitos no lugar do infinito. Sobre a relação do desejo com a experiência de quietude e inquietude, esclarece Marcel Neusch:

Agostinho faz sobressair a progressão do desejo que, sob a pressão de inquietude, está despossuído do que acredita ter ganhado, mas se põe logo em busca de outro objeto. Não se pode ficar sem desejar, mas enquanto o desejo não alcança seu verdadeiro bem, que não é outro senão o absoluto, ele é torturado pela inquietude⁸¹.

Quem deseja algo ainda não o possui, mas o verdadeiro objeto deve ser aquele que preencha a finalidade existencial do homem e faça cessar a busca: “(...) porque o desejo da alma é existir e repousar no objeto que ama. Mas ele não encontra lugar de repouso nas coisas, porque não são estáveis: fogem”⁸². É justamente essa fuga que promove a inquietude, pois o desejo do homem costuma fixar-se no que é transitório. Como ressalta Gilson, “A inquietude, que perturba e move sem cessar a alma humana, não terá fim a menos que seja alcançada uma verdade determinada, que dispense qualquer busca ulterior porque ela dispensaria qualquer outra verdade”⁸³.

Se a dinâmica do desejo busca o deleite da posse do desejado, o que, como foi visto, não se concretiza pela efemeridade mesma dos objetos criados, poder-se-ia indagar se a perenidade do objeto de prazer não se configuraria em um prazer pleno, uma vez que sua adesão não estaria sujeita à inconstância do tempo. Agostinho anteviu essa indagação em suas *Confissões*, a fim de salientar a distinção entre o prazer do corpo - próprio à condição miserável - e aquele alcançado pela alma, fim último da natureza humana.

E me indagava: se fôssemos imortais e vivêssemos num perpétuo prazer do corpo, sem temor de perdê-lo, por que não seríamos felizes? Que coisa mais seria preciso procurar? Eu não percebia que nisso consistia a minha miséria. Imerso no vício e cego como estava, não conseguia pensar no esplendor da luz e da beleza, desejáveis por si mesmas, invisíveis aos olhos do corpo e só percebidas no íntimo da alma⁸⁴.

⁸¹ NEUSCH, M. *Saint Augustin: splendeur et misère de l’homme*. Paris: Cerf, 2011, pp. 32-33.

⁸² AGOSTINHO, *Confissões*, IV, 10, 15. Pascal compartilha da visão da maleabilidade do desejo que impõe, a custo da falsa satisfação, uma nova direção percorrida pelo desejo num movimento constante. Pode-se ainda supor que entre a ação de perseguir e a posse do objeto haja uma satisfação provisória, seja pela esperança da fruição plena, seja pela fruição secundária na posse mesma do objeto possuído: “Como a natureza nos torna sempre infelizes em todos os estados, os nossos desejos nos figuram um estado feliz porque juntam ao estado em que estamos os prazeres do estado em que não estamos e, ainda, quando chegássemos a esses prazeres, nem por isso seríamos felizes, porque teríamos outros desejos conformes a esse novo estado”. *Pensamentos*, fr. 639.

⁸³ GILSON, *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 205.

⁸⁴ AGOSTINHO, *Confissões*, VI, 16, 26.

De fato, se o homem fosse restringido à sua corporeidade, o prazer corporal seria o ápice do prazer⁸⁵. No entanto, Agostinho identifica no homem dimensões não atribuíveis ao corpo, como alma (o movimento que anima e nutre o corpo), o intelecto e a vontade. A alma, como designativa dessas dimensões, manifesta ainda o desejo espiritual de Deus ou o desejo da posse de um bem absoluto, infinito, não relativo nem limitado pelo tempo. Além disso, a alma tem primazia sobre o corpo, pois o objeto de seu amor, por suas características absolutas, é mais nobre do que os objetos criados: “Com teus olhos corporais só vês objetos corporais, não vês a Unidade. É, pois, só com a mente que vemos a Unidade”⁸⁶.

A posse do verdadeiro bem será, portanto, a posse de um bem infinito e eterno, Deus. Como formula Hannah Arendt, “encontrando Deus, o homem encontra o que lhe falta, aquilo que ele precisamente não é – eterno. O justo bem do amor é o eterno. Deus é o *summum bonum*, não apenas um bem qualquer, mas correlato do desejo que tende para seu bem”⁸⁷. Enquanto o homem não possui o verdadeiro Bem, a tensão se mantém na busca de pseudo-objetos relativos tomados como fim essencial. Se os pseudo-objetos são convenientes na busca, eles não impedirão que a posse se reverta em medo da perda, pois, “imediatamente após [o objeto] ser possuído, o desejo acaba, a não ser que exista o perigo de perder o que foi adquirido”⁸⁸. Segundo Agostinho, somente com o auxílio da graça a vontade poderá ser elevada e ajudada para se dirigir ao verdadeiro bem e possuí-lo. Portanto, a posse do verdadeiro bem está diretamente relacionada, por definição, à sua conservação perpétua.

Parece incontestável, por conseguinte, que, mesmo em sua errônea associação a objetos relativos (que não correspondem ao *summum bonum*), o homem busca a Deus como objeto desconhecido de seu desejo. Em outras palavras, os pseudo-objetos de verdadeira satisfação são buscados como forma de sanar o desejo que, no limite, é desejo de Deus. Se, por um lado, essa incompletude resultante da filiação revela a vanidade do objeto desejado, por outro, ressalta a existência de um elo originário entre o homem e Deus como meta instigadora por completude. É essa a defesa de Cilleruelo, contra Goulven Madec, ao discorrer sobre a existência de um “inconsciente” presente no homem que o incita em direção a Deus.

⁸⁵ Se a natureza humana estive meramente vinculada ao mundo sensitivo não haveria diferença qualitativa entre o homem e o animal. Mas como mostra Agostinho: “É preciso reconhecer que é preferível se encontrar um homem a chorar, a um insetozinho a se alegrar. E contudo, eu posso fazer um longo elogio ao inseto, se considero o brilho de suas cores, a figura roliça de seu corpo, as proporções dos membros dianteiros, médios e traseiros que mantêm toda uma exigência de unidade permitida a esse humilde grau de ser. [...] O que há de espantoso, pois, de eu afirmar que a alma humana que em todas as situações e disposições se mantém superior a qualquer simples ser corporal, está belamente ordenada. Mesmo de seus castigos, surgem novas belezas”. *A verdadeira religião*, 41, 77.

⁸⁶ *Ibid.*, 32, 60.

⁸⁷ ARENDT, *Ibid.*, p. 30.

⁸⁸ ARENDT, *Ibid.*, p. 17

Agostinho quer chegar a uma zona inconsciente profunda, onde não cabe introspecção – visão direta e imediata – mas apenas o apontar – prova indireta. Há necessidade de mostrar que, desejando de um lado todo o empírico, permanece no homem ainda algo, uma realidade misteriosa, que talvez seja Deus. Tal é a fronteira entre o apriorístico e o empírico. Somente em um lugar, segundo Agostinho, pode a filosofia buscar Deus: na memória do homem⁸⁹.

A argumentação de Cilleruelo se sustenta na assertiva agostiniana segundo a qual é irrevogável o amor do homem pela verdade – assim como é irrevogável seu desejo de ser feliz⁹⁰. Como o homem não pode desejar senão o que conhece, ama a verdade mesmo incrustado na miséria do efêmero: “Onde conheceram essa felicidade, senão onde conheceram a verdade? Se de fato não querem ser enganados, é porque amam também a verdade. [...] No entanto, não a amariam se dela não tivessem alguma noção na memória”⁹¹.

No entanto, como ressalta Cilleruelo, tal conhecimento não pode surgir da experiência; tampouco é resquício de uma herança ancestral. É antes um fundamento como “presença dinâmica”⁹². No entanto, esse desejo de Deus não impõe um ato correspondente por parte de Deus para “completar” o desejo essencial do homem. Deve-se imputar a Ele uma intervenção livre (graça) na natureza humana, a fim de que ela reencontre sua unidade pela graça. Cilleruelo interpreta esse reencontro não como vinculação sobreposta à natureza humana, mas inscrita nela como possibilidade desde sempre. O que quer dizer que há uma atualização na natureza agraciada que restabelece a grandeza da natureza ao participar da natureza suprema⁹³.

Conforme a distinção proposta por De Lubac, “o espírito, com efeito, não deseja Deus como o animal deseja sua presa. Ele o deseja como um dom”⁹⁴. Assim, no desejo de Deus não há necessidade imposta a Deus; trata-se de um dom gratuito infundido no espírito que aspira à graça⁹⁵. Assim, segundo Gilson,

⁸⁹ CILLERUELO, L. *¿Por qué ‘memoria Dei’?* In: Revue des Études Augustiniennes, Paris, Études Augustiniennes, vol. 10, n° 4, 1964, pp. 77-78. O texto de resposta a Madec foi *Pro memoria Dei*. CILLERUELO, I. In: Revue des Études Augustiniennes, vol. 12, n° 1 e 2, 1966.

⁹⁰ “E todos com firme resolução dizem preferir a verdade, como também afirmam querer ser felizes.” *Confissões*, X, 25, 36.

⁹¹ *Confissões*, X, 23, 33.

⁹² CILLERUELO, *¿Por qué ‘memoria Dei’?*, p. 78.

⁹³ Cf. AGOSTINHO, *A Trindade*, XIV, 4, 6.

⁹⁴ DE LUBAC, H. *Surnaturel*, p. 483.

⁹⁵ “Com efeito, o homem que somente crê nas coisas visíveis, isto é, nas coisas temporais, não é idôneo para contemplar as coisas eternas, com o olhar do espírito. Contudo, ele poderá adquirir tal dom, se louvar a Deus, autor de todas as coisas sensíveis e impregnar-se de fé, se esperar pela esperança e procurar a Deus pela caridade”. AGOSTINHO, *A verdadeira religião*, 54, 106.

A diferença entre o homem que tem a graça e aquele que não a tem não está na posse ou não de seu livre arbítrio, mas em sua eficiência. Aqueles que não têm a graça reconhecem-se pelo fato de seu livre-arbítrio não se aplicar em querer o bem ou, se eles querem, em serem incapazes de realizá-lo; ao contrário, aqueles que têm a graça querem fazer o bem e obtêm sucesso nisso. Assim, a graça pode ser definida: o que confere à vontade seja pela força para querer o bem, seja para realizá-lo.⁹⁶

A distinção de De Lubac permite evitar atribuir a Agostinho uma espécie de “naturalismo”. Com efeito, não parece ser possível retirar do pensamento agostiniano uma relação determinante entre desejo de Deus e a correspondência da graça, mas isso só é possível pela relação entre liberdade e dom gratuito.

Antes de adentrar na relação entre liberdade e graça no pensamento de Agostinho, é imprescindível ressaltar a diferença que o bispo estabelecia entre livre-arbítrio e liberdade. O livre-arbítrio é a escolha livre dentre as possibilidades presentes em determinada ação. Assim, o livre-arbítrio é a ampla possibilidade de optar por este ou aquele objeto tomado pelo dinamismo da vontade. É esse dinamismo que garante a maleabilidade da vontade assim como seu incontestável livre-arbítrio⁹⁷. O querer da vontade, no entanto, não opta de maneira supérflua ou desinteressada, ou mesmo aparentemente não consciente⁹⁸, por este ou aquele objeto, pois, mesmo miseráveis, os homens desejam a felicidade⁹⁹.

Na condição humana permanece o elo que leva o homem a nutrir-se; impele-o a vagar em busca do verdadeiro alimento¹⁰⁰. A vontade adere ao que lhe aparece como potencialmente capaz de satisfazer seu anseio, mas o homem miserável sempre corre o risco de fixar-se no que lhe aparece como “natural” - objeto legítimo do seu querer -, mas que não supre seu anseio em busca de completude. Certamente transpassar essa barreira exige mais do que a maleabilidade do livre-arbítrio:

Com efeito, ir ou chegar junto a ti não é senão um ato de querer ir, mas com vontade forte e plena, e não titubeante e ferida, numa luta da parte que se

⁹⁶ GILSON, *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 303.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 298.

⁹⁸ “Quer se trate de representarem-se objetos encontrados na experiência, de aprender verdades inteligíveis (como as verdades matemáticas) ou aplicar normas inteligíveis a casos particulares (como os princípios do juízo moral), é sempre a vontade que opera a apresentação desses objetos ao espírito, na medida em que ela é o princípio de uma atenção intelectual aos objetos da sensação, da memória e do pensamento. Sem a vontade, a relação com o objeto, sensível ou inteligível, não seria sequer possível.” KOCH, *ibid.*, p. 77.

⁹⁹ “Pois é absurdo dizer que não é próprio de nossa vontade o querer ser felizes, porque desconheço tal força da natureza que nos leve a deixar de querer. E não teremos o atrevimento de dizer que em Deus a justiça não é um ato da vontade, e sim uma necessidade natural, porque não pode pecar.” AGOSTINHO, *A natureza e a graça*, XLVI.

¹⁰⁰ “Mas não fui capaz de fixar o olho em ti e, sentindo renascer minhas fraquezas, voltei aos objetos habituais. Eu guardava comigo apenas uma recordação amorosa, e o desejo do alimento, cujo aroma sentira, mas que não podia ainda comer.” *Confissões*, VII, 17, 23.

ergue contra a parte que fraqueja. [...] Em meio à tempestade da hesitação, eu fazia gestos que à vezes os homens querem fazer, mas não conseguem, ou por lhes faltarem os membros, ou por estarem estes acorrentados, debilitados pela doença ou por outros motivos. [...] Poderia, porém, acontecer querer e não poder fazê-lo, se a flexibilidade dos membros não me obedecesse. E, no entanto, todos esses gestos, eu os fazia, mas neles o querer não era o mesmo que o poder. E eu não executava o gesto que há tanto tempo desejava acima de qualquer outro, apesar de poder fazê-lo logo que o quisesse, pois, apenas o tivesse desejado, tê-lo-ia certamente querido. Neste caso, poder já era querer, e querer era fazer. Neste caso, poder já era querer, e querer era fazer. Contudo, eu não fazia, pois mais facilmente o corpo me obedecia ao mínimo aceno da alma para mover os membros segundo suas ordens, do que a alma obedecia a si mesma para realizar, de sua própria vontade, o que constituía sua grande vontade.¹⁰¹

O querer não se atualiza instantaneamente no poder, embora o livre-arbítrio esteja mantido como capacidade de escolha livre. O livre-arbítrio da vontade consiste em querer o que lhe impõe o desejo corrompido na natureza lapsária. Assim, ainda que possa desejar o bem, disso não se obtém o subsequente poder de filiar-se ao que deseja. Nos dois sentidos, a vontade mantém-se inviolavelmente livre. Isso permite a Agostinho imputar ao homem a responsabilidade pelo pecado, pois cabe-lhe consentir ou dissentir ao seu desejo¹⁰², e, ao mesmo tempo, afirmar a maleabilidade do livre-arbítrio como força intermediária, uma vez que, mesmo estando marcada pelo pecado, não perde a vitalidade do querer, sem, por isso, poder tudo.

Nada de espantoso, aliás, se o homem, em consequência da ignorância, não goze do livre-arbítrio de sua vontade na escolha do bem que deve praticar. Ou ainda, se adiante da violência de seus maus hábitos carnis tornados, de certo modo, disposições naturais por efeito do que há de brutal na geração da vida mortal, o homem veja perfeitamente o bem a ser feito e o queira, sem contudo poder realizá-lo. De fato, essa é a punição muito justa do pecado: fazer perder aquilo que não foi bem usado, quando seria possível tê-lo feito, sem dificuldade alguma, caso o quisesse. Em outras palavras, é muito justo que, sabendo, mas não querendo agir bem, seja privado de perceber o que é bom. E que querendo agir bem, seja privado de perceber o que é bom. E quem não querendo agir bem, quando o podia, perca o poder de praticá-lo quando o quer de novo¹⁰³.

O livre-arbítrio mostra-se, assim, agente em meio a um mosaico de possibilidades acessíveis ao homem e intermediárias até chegar à verdadeira liberdade. O livre-arbítrio ou a “liberdade” intermediária assemelha-se à “liberdade de um fugitivo”, pois, ainda que possa vagar pelos mais longínquos lugares, não escapa ao terror causado pela lembrança de sua

¹⁰¹ *Confissões*, VIII, 8, 20.

¹⁰² *O espírito e a letra*, XXXIV, 60.

¹⁰³ AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*, III, 18, 52. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2013.

condição. Todo ser humano vive essa condição, a menos que a amplie para a liberdade e consiga desejar e possuir o verdadeiro bem. O homem que se distancia de Deus, porém, se afasta da verdadeira liberdade.

No pensamento agostiniano, o homem é dependente de Deus não apenas para viver, mas também para ser pleno. Sair de sua condição de miséria não depende mais de si; o retorno à unidade é vedado ao homem miserável sem Deus. Mitigado pelo pecado, só pode alcançar o que deseja para fins incompletos. Ao concatenar o essencial com o existencial, a graça de Cristo permite o apaziguamento almejado no turbilhão temporal que impulsiona o homem ao desfileiro do efêmero. “Por isso, com o socorro da graça por Jesus Cristo nosso Senhor, a imperiosa necessidade desaparecerá e nos será concedida a plena liberdade”¹⁰⁴.

Heranças agostinianas na antropologia de Pascal: estado, inquietude e tempo.

Pascal, ao escrever sobre a natureza humana, busca formular uma síntese do pensamento agostiniano tanto para rebater o molinismo no campo teológico como para mostrar que a condição humana não consegue abarcar toda a dimensão da realidade.

Para Pascal, estabelecer o que concerne à natureza requer também dimensionar sua relação com a graça. Um ponto de partida para mostrar como Pascal compreendeu a natureza humana depois do pecado original pode ser a análise das cinco proposições, tidas como heréticas, presentes no *Augustinus* de Jansênio. O embate em torno das cinco proposições forma o núcleo das *Provinciais*, conjunto de 18 cartas polemistas publicadas por Pascal a fim de esclarecer a ação da graça na natureza humana corrompida pelo pecado original. Assim, com uma nova roupagem, as querelas teológicas travadas por Agostinho ressurgem no século XVII e habitam as discussões prementes acerca do verdadeiro estado (*status, état*) da natureza e de sua relação graça. Se para Agostinho pelagianismo constituía a doutrina a ser rechaçada, Para Pascal tanto o molinismo quanto o calvinismo aparecem como os adversários da nova batalha.

O debate travado por Pascal contra o molinismo pode ser sintetizado na primeira carta das *Provinciais* em que Pascal retoma as cinco proposições de Jansênio tidas como heréticas pelos jesuítas:

1° Que a graça não é dada a todos os homens. 2° Que todos os justos têm o poder de cumprir os mandamentos de Deus. 3° Que eles necessitam, todavia,

¹⁰⁴ AGOSTINHO, *A natureza e a graça*, LXVI, 79.

de uma graça eficaz que determina a vontade para cumprir os mandamentos de Deus e mesmo para orar. 4º Que essa graça eficaz não é dada a todos os justos e que ela depende da pura misericórdia de Deus¹⁰⁵.

De acordo com o molinismo, todos os homens são dotados da graça suficiente, sem que nada falte ao homem para ele agir segundo os desígnios de Deus¹⁰⁶. Exclui-se, portanto, a graça eficaz¹⁰⁷, que corresponde ao socorro divino eficaz nas ações humanas livres e corretas.

O homem miserável é caracterizado, conforme Pascal, pela errância desorientada até ser reorientado pelo socorro gratuito de Deus. Pascal compartilha a antropologia agostiniana, que insistia no peso que o pecado original acarretou para o homem: “Todos os fiéis indagam aos teólogos qual o verdadeiro estado da natureza humana após sua corrupção. Santo Agostinho e seus discípulos respondem que não ela não tem mais a graça suficiente a não ser à medida que agrade a Deus concedê-la”¹⁰⁸.

Em Pascal, o termo *natureza* ganha ainda contornos semânticos que remetem à noção de estados transitórios. Como sublinha Vincent Carraud, o termo *status*, em Pascal, possui uma polissemia bastante visível para designar a natureza. Quando o filósofo utiliza a noção de estado parece remeter a Jansênio, para quem haveria três estados na história humana: o da natureza pura, o da natureza inocente e o da natureza decaída¹⁰⁹. Pascal, no entanto, “emprega *estado* somente nos dois sentidos que designam ‘estados reais’ e não o estado hipotético de pura natureza”¹¹⁰.

A razão para essa discordância semântica é dupla: Pascal parte de uma análise histórico-teológica para compreender a natureza humana decaída após o pecado original; por conseguinte, Pascal recusa à natureza uma força inviolável, o que a um só tempo cairia num “naturalismo” avesso ao seu pensamento¹¹¹.

Como bem sublinha Carraud, a readequação do conceito de natureza em Pascal deve-se à necessidade de articular as noções de natureza e de estado¹¹², remontando à clássica distinção entre *condicio* e *conditio*. Segundo Carraud, a *condicio* representaria a maneira pela

¹⁰⁵ PASCAL, *Les Provinciales*. Paris, Gallimard, 1987, p. 48.

¹⁰⁶ Cf. PASCAL, *Écrits sur la grâce*, OC III, pp. 766-792.

¹⁰⁷ Tanto o termo graça suficiente quanto graça eficaz corresponde ao período medieval tardio, o que portanto, inviabiliza vincular sua utilização a Santo Agostinho. Cf. MESNARD, OC III, p. 573.

¹⁰⁸ PASCAL, *ibid.*, p. 56.

¹⁰⁹ Cf. CARRAUD, V. *Pascal et la philosophie*. Paris: PUF, 1992, p. 128.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 129.

¹¹¹ “Se vos unem a Deus, é por graça, não por natureza. Se vos rebaixam, é por penitência, não por natureza. Assim essa dupla capacidade. Não estais no estado de vossa criação.” *Pensamentos*, fr. 149.

¹¹² CARRAUD, *ibid.*

qual Deus criou o homem; já a *conditio* significaria não somente a criação (como ação de criar), mas também o resultado dessa ação, a criatura¹¹³.

Para Pascal, é evidente o estigma da miséria na atual condição humana e sua desproporção aos atributos destinados a Adão¹¹⁴. A história do homem seria, portanto, dual (não propriamente dualista), pois seria marcada por dois estados da mesma natureza, com suas potencialidades manchadas pelo pecado, tal como descrevia também Agostinho:

Igualmente, quanto ao termo *natureza*. Entendemos de um jeito, quando falamos em sentido próprio, isto é, a respeito da natureza específica, na qual o homem foi primeiramente criado no estado de inocência. De modo diferente, entendemos o termo *natureza* quando tratamos dessa natureza na qual, como consequência do castigo imposto ao primeiro homem, após sua condenação, nascemos mortais, ignorantes e escravos da carne¹¹⁵.

É justamente com base na concepção dos dois estados Pascal rejeita a posição molinista segundo a qual a natureza pode por si mesma transpor as barreiras impostas pelo pecado original. Pascal reconhece a dificuldade da temática e retoma o debate travado por Agostinho contra Pelágio, avivando-o no século XVII sob a forma da querela com os molinistas.

Para Pascal, a debilidade do pecado impossibilita a natureza de, por si só, reparar a condição humana miserável¹¹⁶. O homem miserável caracteriza-se pelo apego desmedido ao efêmero como se este pudesse fazer repousar a inquietude e o anseio de pacificação presentes em todo homem: “Perdida a natureza, tudo passa a ser sua natureza; como tendo perdido o verdadeiro bem, tudo passa a ser seu verdadeiro bem”¹¹⁷.

Depois do pecado, a Natureza em geral e a natureza humana têm artifícios próprios, principalmente o de imitar a diversidade do que aparece: “Natureza diversifica e imita. Artificio imita e diversifica”¹¹⁸. Como “a nossa natureza está no movimento; o repouso total é a morte”¹¹⁹, tudo passa a parecer essencial à natureza humana, que imita a multiplicidade das coisas criadas e cai numa “aspiração irrealizável”¹²⁰, típica da miséria: “Tudo é uno, tudo é

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Cf. SELLIER, op. cit., p. 237. LEDUC-FAYETTE, D. *Pascal et le mystère du mal*, Paris: Cerf, 1996, p. 222.

¹¹⁵ AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, III, 19, 54.

¹¹⁶ “Deus é um Deus escondido e que desde a corrupção da natureza ele deixou os homens numa cegueira da qual não podem sair senão por Jesus Cristo”. *Pensamentos*, fr. 781.

¹¹⁷ *Pensamentos*, fr., 397.

¹¹⁸ *Pensamentos*, fr., 541.

¹¹⁹ *Pensamentos*, fr. 641

¹²⁰ Cf. OLIVA, L. C. *Antecedentes filosóficos e teológicos do conceito pascaliano de natureza humana*, p. 379.

diverso. Quantas naturezas na do homem! Quantas errâncias! E por que acaso cada um toma, geralmente, aquilo que ouviu ser estimado. Salto bem torneado”¹²¹.

A natureza lapsária não pode reencontrar a unidade por si mesma, assim como não se resigna a perecer na desordem da miséria. Isso demonstra a recusa pascaliana em atribuir uma essência fixamente definida ao homem posterior ao pecado original¹²². O agostinismo forneceu-lhe as bases de uma concepção de natureza cuja direção, no entanto, será radicalizada por Pascal rumo à afirmação da contradição humana. A constituição do homem parece mais uma “unidade disjuntiva”¹²³ dos dois estados (de inocência e de miséria) do que o desenvolvimento de uma essência pré-determinada.

A definição da natureza em Pascal se caracteriza justamente pela inconstância da posse assim como pela constância da perda: “Não há nada que a gente não torne natural. Não há natural que não se possa perder”¹²⁴. Como bem sublinha Magnard: “nada pertence mais propriamente a quem quer que seja, nem o que quer que seja, e nada pode ser definido em sua essência”¹²⁵.

A integralidade da natureza em Adão permitia tanto a exacerbação da inteligência quanto da vontade enquanto destinados ao amor infinito de Deus. Perdida a integralidade, como castigo do mau uso dos atributos dados a Adão, a maleabilidade do poder não pecar perde a unidade entre o querer e o poder, isto é, a determinação da caridade reverte-se em determinação da concupiscência¹²⁶. Se a miséria surge em Adão é porque, no momento em que Adão se põe como fim em si mesmo, sua existência passa a carecer de sentido: pelo mau uso de seu livre-arbítrio¹²⁷, ele se compreende como totalidade do ser, isto é, como origem voluntária, fonte e meta de sentido de sua própria existência.

¹²¹ *Pensamentos*, fr., 128.

¹²² “Um homem é um suposto, mas, se a gente o anatomiza, o que passa a ser? A cabeça, o coração, o estômago, as veias, a cada veia, cada porção de veia, o sangue, cada humor de sangue.” – *Pensamentos*, fr. 65. A tradução de Sergio Milliet dos *Pensamentos* (São Paulo: Abril Cultural, 1973 – Os Pensadores) segue a edição de Brunschvich (Br) e traduziu *suppot* por substância. Há ainda outra alteração, uma interrogação no fim da sentença: “Um homem é uma substância; mas, se o anatomizarmos, será ele a cabeça, o coração, as veias, o estômago, cada veia, o sangue, cada humor do sangue?”. O trecho citado traduzido por Sergio Milliet corresponde ao fragmento 115 (Brunschvicg).

¹²³ Cf. CARRAUD, *ibid.*, p. 135

¹²⁴ *Pensamentos*, fr., 630.

¹²⁵ MAGNARD, P. *Nature et histoire dans l'apologétique de Pascal*. Paris: Société les belles lettres, p. 100.

¹²⁶ Cf. PASCAL, *Écrits sur la grâce*, OC III, pp. 703-704.

¹²⁷ “(...) criado à imagem de Deus (...) foi colocado pela vivacidade de sua razão acima de todos os animais, rebanhos, aves e peixes. Qual deles tem inteligência? Nenhum deles foi feito à imagem de Deus (cf Gn 1, 26). Como nenhum deles possui tal honra, igualmente nenhum deles tem a nossa miséria. (...) O homem, contudo, tendo sido feito para a vida bem-aventurada se viver bem, passará uma vida infeliz se viver mal. Portanto: ‘Porque me elevaste e depois me derrubaste’. A pena me acompanha, porque me deste o livre-arbítrio. Se, pois, não me tivesses dado o livre-arbítrio, e desta forma não me tivesses feito melhor do que os animais, não sofreria justa condenação ao pecar. Então, pelo livre-arbítrio me elevaste, e por justo juízo me derrubaste.” AGOSTINHO. *Comentário aos Salmos*, 101, 11. “Tal foi o pecado do primeiro homem: o mau uso do seu livre-

Antes do pecado original, o homem queria o que podia, mas, depois do pecado (e como seu castigo), o homem deseja o que não pode¹²⁸. Essa desproporção alimenta a errância humana na medida em que os objetos relativos e inessenciais, postos como meta essencial, se mostram incapazes de satisfazer integralmente o desejo vivo no âmago do homem. Pascal identifica que é na vontade de ser centro inviolável de sua própria satisfação que o homem esquece sua filiação existencial originária: “Quis tornar-se centro de si mesmo e independente de meu socorro. Subtraíu-se à minha dominação e, igualando-se a mim pelo desejo de encontrar a felicidade em si mesmo, eu o abandonei a si...”¹²⁹.

Igualmente como fez Agostinho, Pascal afirma as vicissitudes herdadas do pecado original; e, também como em Agostinho, não há nos escritos de Pascal especulações sobre a condição adâmica, embora seja indubitável que, para ambos os filósofos, a miserável caracteriza o homem e deve-se a uma falta original:

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 acontecem ao estado de uma natureza totalmente diferente da nossa e que ultrapassa o estado de nossa capacidade presente. É inútil sabermos dessas coisas para sair de tudo isso; e tudo que nos importa conhecer é que somos miseráveis (...)¹³⁰.

Pascal segue seu mestre Agostinho ao ver na miséria não apenas a nova maneira de inserção no tempo, mas a forma mesma de viver a sucessão temporal depois do pecado¹³¹:

Não consigo, porém, compreender como semelhante razão possa ter para eles consistência nas coisas, sobretudo na alma, que, se contenderem ser

arbitrio.” Id., *A verdadeira religião*, 37, 68. Pascal citando Santo Agostinho retoma esse ponto em sua antropologia. “Quem é que dentre nós que nunca disse que o livre-arbítrio não pereceu nos homens pelo pecado do primeiro homem? É verdade que a liberdade pereceu pelo pecado, a qual reinava no paraíso terrestre”. PASCAL, *Écrits sur la grâce*, OC III, p. 758. “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.” *Pensamentos*, fr. 149.

¹²⁸ “... de modo que, por não haver querido o que pôde, queira agora o que não pode? [...] Agora, porém como vemos em sua descendência e nos testemunha a Divina Escritura, *o homem se tornou semelhante à vaidade*.” AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, XIV, XV. “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.” *Pensamentos*, fr. 75.

¹²⁹ PASCAL, *Pensamentos*, fr. 149.

¹³⁰ PASCAL, *Pensamentos*, fr. 431.

¹³¹ Essa noção fundamenta a concepção da natureza humana tanto para Agostinho como para Pascal. Como explica Luiz Felipe Pondé, na antropologia da miséria feita por Pascal há uma insuficiência ontológica na constituição do homem já a partir de Adão. O que justifica o autor diferenciar insuficiência e miséria, uma vez que na natureza adâmica já haveria insuficiência sem, no entanto, haver miséria. Assim, “A primeira natureza é uma realidade insuficiente sem mal. A segunda é a insuficiência vivida como mal – insuficiência concupiscente. Assim sendo, o tema da insuficiência humana em Pascal – e no jansenismo – não se reduz ao drama do homem caído, mas o transcendente. A descrição antropológica da miséria do homem sem Deus e a insuficiência humana, na sua origem divina, não se recobrem conceitualmente”. PONDÉ, L. F. *O homem insuficiente: comentários de antropologia pascaliana*. São Paulo: Edusp, 2001, p. 55.

coeterna com Deus, de modo algum podem explicar donde lhe veio a nova miséria, que antes nunca teve eternamente. Se disserem que sua miséria e sua beatitude se encontram em alternativa constante, ver-se-ão obrigados a dizer que essa alternativa durará sempre. Daí se seguirá o absurdo de que, mesmo quando se declara feliz, a alma não é, por certo, feliz, se prevê sua futura miséria e torpeza; se não prevê nem julga que será sempre miserável e torpe, mas sempre feliz, será sempre feliz, mas com falsa opinião. Essa é a maior asneira que se pode dizer. [...] Portanto, se admitem haver sido criada no tempo, mas que em tempo algum ulterior há de perecer, como o número, que tem princípio, mas não terá fim, e, por conseguinte, que, uma vez experimentadas semelhantes misérias, se ficar livre delas, nunca mais será miserável daí por diante, não duvidarão que assim acontecerá, permanecendo imutável o conselho de Deus. Assim, pois, creiam também na possibilidade de criação temporal do mundo e em que Deus, portanto, ao fazê-lo, não mudou seu eterno conselho e vontade¹³².

O bispo de Hipona empreende uma teoria da criação que preserva a natureza imutável de Deus, “que faz as coisas mutáveis sem mudança em si mesmo, e cria as coisas temporais sem qualquer relação com o tempo”¹³³. Esse pressuposto é igualmente retomado por Pascal: “(...) a mudança de minha condição não modifica em nada o Vosso estado, Vós que sois sempre o mesmo, embora eu esteja sujeito à mudança...”¹³⁴.

Caído em meio a coisas passageiras e contraditórias, o homem não se separa de sua natureza e tampouco está impossibilitado de elevar-se de sua miséria. Quanto mais o efêmero é posto como finalidade existencial, menos o homem compreende que participa da criação divina, atolando-se ainda mais na fossa da miséria. Ao passar da abundância à miséria, o homem sente o horror de ver escoar tudo que possui, marca inexorável da atual condição miserável como vida inconstante: “O escoar-se. É uma coisa horrível ver escoar-se tudo que se possui”¹³⁵. No entanto, se encontrar Deus, esse escoar ganha nova significação; não sendo mais vista como perda, mas como o modo de vida típico da condição lapsária mesmo quando salva pela graça divina. Assim, J.-L. Bischoff salienta que o homem possui uma natureza contraditória que a graça não exclui, mas renova em sentido e em direção, encaminhando-a para aquilo que eleva e preenche o coração¹³⁶ do homem. Nesse movimento que não exclui polos contraditórios,

a natureza é uma imagem da graça. Se nada muda na natureza, tudo é, no entanto, renovado pelo sentido da graça; como pela transformação operada

¹³² AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, XI, IV.

¹³³ Id. *A Trindade*, I, 1, 3.

¹³⁴ PASCAL, *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, OC IV, p. 998.

¹³⁵ *Pensamentos*, fr. 757.

¹³⁶ Porque “é justo que um Deus tão puro não se revele senão àqueles que tem o coração purificado”. *Pensamentos*, fr. 793.

pelo sol: a paisagem não mudou e ainda assim não é a mesma. Assim, está o coração 'cheio de imundície' em relação ao coração fonte de luz. (...) É necessário entender: o coração que sente Deus pela fé não é o coração do homem pós-queda amante da concupiscência. Somente pode sentir Deus o coração iluminado pela fé que é graça e dom de Deus. É, portanto, a graça que segundo Pascal pode transformar o coração cheio de imundície do homem sem Deus amante da concupiscência em coração de luz amante da caridade; assim é a graça que dá ao homem um 'coração novo'¹³⁷.

¹³⁷ BISCHOFF, J-L. *Dialectique de la misère et de la grandeur chez Blaise Pascal*. Paris: L'Harmattan, 2001, p. 144-145.

Capítulo 2

A miséria como vida inconstante no tempo

A miséria como vida inconstante

Pascal retoma claramente de Agostinho a concepção da condição insuficiente vivida como miséria pelo ser humano.

A miséria humana é a perda qualitativa com relação à natureza criada à imagem de Deus. Ela é representada pela condição lapsária em sua busca sem fim do que é constante em meio à inconstância. Evidenciar isso é dimensionar o alcance da perda provocada pelo pecado original. Tanto Pascal como Agostinho apontam para a dimensão aflitiva que irrompe no íntimo do ser miserável. Não se trata de nada superficial ou inessencial, mas é a falta mais significativa para o homem, pois ele se afasta de seu fim último. Eis como ambos fala de tal perda:

[...] Deus é o bem que torna feliz a criatura racional ou intelectual. Assim, embora nem toda criatura possa ser feliz (pois não alcançam nem são capazes de tal graça as feras, as plantas, as pedras e coisas assim), a que pode sê-lo não o pode por si mesma, mas por Aquele que a criou. Torna-a feliz a posse daquele cuja perda a torna miserável, porque Aquele que é feliz por si mesmo não pode ser miserável precisamente porque não pode perder-se.¹³⁸

Ao ver a cegueira e a miséria do homem, ao olhar todo universo mudo e o homem sem luz, abandonado a si mesmo, e como perdido neste recanto do universo sem saber quem aqui o colocou, o que veio fazer aqui, o que se tornará quando morrer, incapaz de qualquer conhecimento, fico apavorado como um homem a quem se levasse adormecido para uma ilha deserta e pavorosa, que acordasse sem a reconhecer e sem meios de sair dela. E sobre isso admiro como não se entra em desespero diante de tão miserável estado. Vejo outras pessoas perto de mim de semelhante natureza. Pergunto-lhes se estão mais bem informados do que eu. Dizem-me que não e, a partir daí, esses míseros extraviados, tendo olhado em torno de si e tendo visto alguns objetos agradáveis, entregam-se a eles e a eles se apegam.¹³⁹

Perder Deus é também perder-se; é tomar o relativo pelo essencial. Agostinho já havia enfatizado a angústia causada pelas satisfações passageiras (embora grandemente apazíveis),

¹³⁸ AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, XII, I.

¹³⁹ PASCAL, *Pensamentos*, fr. 198.

próprias da atual condição humana: “Para muitos, a meta é o prazer humano. Não aspiram a algo mais alto, o que lhes permitiria julgar o porquê desses objetos visíveis nos deleitarem”¹⁴⁰.

Pascal, por sua vez, igualmente enfatiza a errância humana de objeto em objeto como o movimento inelutável da condição miserável, cujo desejo busca apaziguamento duradouro, embora se fixe em coisas ao mesmo tempo efêmeras e reveladoras de sua própria impossibilidade de saciar plenamente: “(...) Pois não é mais claro do que o dia que sentimos em nós mesmos marcas indeléveis de excelência e também não é verdade que experimentamos a toda hora os efeitos da nossa deplorável condição?”¹⁴¹.

Ambos os pensadores não duvidam do aspecto aprazível dos bens terrenos. Seu peso – relatado em maior medida por Agostinho do que por Pascal – pode ser constatado sobretudo nas *Confissões*: “Mas um momento! Os bens terrenos também são agradáveis, também eles têm uma doçura que não é pequena!”¹⁴². Pascal não negligencia a força dos prazeres terrenos (“Os objetos exteriores nos tentam por si mesmos e exercem um apelo sobre nós, ainda que não pensemos neles”¹⁴³), ao mesmo tempo em que ressalta sua efemeridade:

(...) é constante, todavia, que quando as coisas do mundo têm algum prazer sólido, o que é reconhecido falsamente por um número infinito de experiências funestas e contínuas, é inevitável a perda dessas coisas por si mesmas, ou finalmente quando a morte nos priva delas¹⁴⁴.

A fugacidade dos bens terrenos deve se contrapor à permanência do essencial ao homem, já que tem limite o prazer proporcionado pela efemeridade própria dos objetos com que o homem tenta satisfazer seu desejo. Agostinho e Pascal falam tanto da efemeridade aprazível do objeto desejado¹⁴⁵, como da transitoriedade do homem que assim deseja¹⁴⁶. Isso não implica que o desejo, quando se fixa em Deus, elimina seu movimento, pois a mutabilidade que dá ao homem o risco de vaguear nas sendas da miséria é a mesma que lhe dá a possibilidade de quietude pela fixação em Deus. Ela é a marca de sua liberdade e, por isso mesmo, não pode ser extinta na vida terrena. O homem continua exposto às paixões, de

¹⁴⁰ AGOSTINHO. *A verdadeira religião*, XXXII, 59.

¹⁴¹ *Pensamentos*, fr. 208.

¹⁴² AGOSTINHO. *Confissões*, VI, 11, 19. Cf. *ibid.*, X, 34, 52: “A outra luz corporal, aquela à que me referia, ameniza a vida dos cegos amantes do mundo, com sua sedutora e perigosa doçura”.

¹⁴³ *Pensamentos*, fr. 143.

¹⁴⁴ PASCAL, *Sur la conversion du pécheur*. OC IV, p. 41.

¹⁴⁵ “A doçura deste mundo adoça a boca por um pouco de tempo; muda-se depois em grande amargura.” AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos*, 123, 9.

¹⁴⁶ “Ele não ama mais aquela pessoa que amava há dez anos. É de crer: ela não é mais a mesma nem ele tampouco. Ele era jovem e ela também; ela está toda outra. Ele talvez ainda a amasse se ela fosse tal como era então.” *Pensamentos*, fr. 673.

modo que mesmo a quietude em Deus, mesmo trazendo felicidade perfeita, não implica constância total na atual condição humana. Assim,

Os homens buscam, também nesta vida, repouso e segurança com grandes fadigas, só que não encontram por causa de suas paixões perversas. Pois querem repousar em coisas instáveis e passageiras; e como, com o tempo, elas desaparecem e passam, os agitam e não os deixam repousar¹⁴⁷.

É da procura de completude no efêmero que emerge a multiplicidade da miséria. Como afirma Bischoff,

A inconstância, forma ainda mais tangível da miséria, não é senão, segundo J. Mesnard, ‘a diversidade tomada no tempo’. Se o homem pudesse achar sua satisfação em qualquer objeto, ele manteria este objeto e não procuraria outro; mas como tudo lhe escapa, ele passa sem cessar de objeto em objeto, na ilusão de que poderá encontrar um que lhe satisfaça (...). Entre seu desejo profundo e uma realidade sempre enganosa, o homem é esquartejado: esse é um dos principais aspectos da miséria¹⁴⁸.

Em Agostinho, a exaltação do aspecto aprazível dos bens terrenos era, por um lado, mostrar que eles não são maus em si mesmos quando postos em seu devido lugar, e, por outro, revelar o inestimável deleite proporcionado pela contemplação de Deus, o máximo de todos os bens e objeto absolutamente aprazível: “[...] se nos agradam os bens que não são por si mesmos, qual não será a contemplação do bem imutável, eterno, permanente, sempre igual?”¹⁴⁹. Pascal enfatiza que a troca do prazer temporal pelo espiritual no encontro com Deus também pode ser visto como superação dos bens carnis necessários à condição humana:

Pois, assim como os que deixam Deus para retornar ao mundo não fazem senão porque encontram maior doçura nos prazeres da terra do que na união com Deus (...) jamais se deixaria os prazeres do mundo para abraçar a cruz de Jesus Cristo se não encontrasse mais doçura no desprezo, na pobreza, na privação e na rejeição dos homens do que nas delícias do pecado¹⁵⁰.

¹⁴⁷ AGOSTINHO, *Primeira Catequese aos não cristãos*, XVI, 24. São Paulo: Paulus, 2013.

¹⁴⁸ BISCHOFF, op. cit., p. 44.

¹⁴⁹ AGOSTINHO. *Comentário aos Salmos*, 26, II, 8.

¹⁵⁰ PASCAL, *Lettres à Mlle de Roannez*. OC III, pp. 1040-1041. Essa passagem é muito próxima a de *Confissões*, IX, 1, 1: “Quão suave se tornou de repente para mim a privação das falsas delícias! Eu que tanto temia perdê-las, senti prazer agora em abandoná-las. Tu, ó verdadeira e suprema suavidade, as afastavas de mim. Afastavas e entravas em lugar delas, mais doce do que qualquer prazer – é claro, não pela carne nem pelo sangue – mais luminoso que toda luz, porém mais oculto que qualquer segredo, mais sublime que todas as honras, mas não para aqueles que se exaltam a si mesmos. Meu espírito libertava-me agora das preocupações torturantes da ambição e da avareza, dos pruridos da sarna das paixões. Só me entretinha agora contigo, ó minha glória, riqueza e salvação, Senhor meu Deus”.

A condição de miséria impõe metas advindas da sucessão temporal inconstante¹⁵¹. Como bem explana Luís César Oliva, “O tempo do pecado é o fluxo inexorável dos instantes, em que o homem perde continuamente a si mesmo. Como poderia então o homem se aproximar de Deus, a eterna presença no interior do tempo?”¹⁵². Aqui, Agostinho e Pascal tomam caminhos diferentes: “Enquanto Agostinho busca na antecipação do futuro e na retenção do passado a manutenção da presença, o homem pascaliano usa esta projeção como um recurso meramente psicológico para fugir de seu presente miserável”¹⁵³. No entanto, se a sucessão temporal é própria da criação corrompida, a redenção versa a eternidade no tempo. Pela graça, reordena-se a vida humana, de modo que, mesmo fadada à sucessão temporal, ela entra em outra dinâmica existencial:

[...] ‘A dor no coração todo dia?’ Subentende-se: Até quando terei? ‘Todo dia’, porém significa continuação, de sorte que ‘dia’ substituí o termo tempo. Quem quiser escapar ao tempo, terá a dor no coração, desejando subir aos bens eternos e não ter mais de suportar o tempo a que os homens estão sujeitos¹⁵⁴.

Ó meu Deus, como é feliz um coração que pode amar um objeto que não o desonra e cujo apego lhe é salutar! (...) Ó meu Deus, como é feliz uma alma da qual Vós sois as delícias (...). Sua felicidade é firme e durável porque sua esperança nunca será frustrada, assim como nunca será destruído; e que nem a vida nem a morte nunca a separarão do objeto de seus desejos (...). Oh! Como são felizes aqueles que, com uma inteira liberdade e com uma invencível inclinação da vontade, amam perfeitamente e livremente aquilo que são obrigados a amar necessariamente¹⁵⁵!

O homem miserável na antropologia agostiniana-pascaliana erra entre os objetos finitos buscando saciar seu desejo pelo infinito. Busca, portanto, completude em vanidades

¹⁵¹ “Assim ocorre com o espírito que, disperso de si mesmo, é sacudido por certa multiplicidade de coisas e enganado por uma verdadeira pobreza, quando sua natureza o impele a buscar em toda parte a unidade do centro e a multiplicidade de coisas não lhe permite encontrá-lo.” AGOSTINHO. *A ordem*, I, 3, II. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008.

¹⁵² OLIVA, Luís César. *As marcas do sacrifício*: um estudo sobre a possibilidade da história em Pascal. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004, p. 22.

¹⁵³ Ibid.

¹⁵⁴ AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos*, 12, 1.

¹⁵⁵ PASCAL, *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, OC IV, pp. 1002-1003.

que se dissipam facilmente “como a fumaça no ar”¹⁵⁶. O âmago humano nunca está satisfeito, pois gira em torno da inconstância do mundo¹⁵⁷.

¹⁵⁶ Id., *Comentário aos Salmos*, 143, 11.

¹⁵⁷ Sobre o conceito de mundo no cristianismo e a inserção de Cristo na história para salvar a humanidade, reproduzimos a elucidação de Jean Delumeau: “Certamente a humanidade nova resgatada pelo sacrifício de Jesus só atingirá sua plena estatura no fim dos tempos. Por ora, ele ainda pena por um caminho difícil, à espera de um parto doloroso (Rm 8, 19; Ef 4, 13). Mas, ao termo da longa provação, explodirá a alegria sobre a terra que não conhecerá mais o ódio nem as lágrimas. Quanto aos discípulos de Jesus – hoje como ontem -, eles não são desse mundo (Jo 15, 16; 17, 16). Entretanto, eles estão no mundo (Jo 17, 11). [...] Assim, na Bíblia, ‘mundo’ é um termo ambivalente cuja significação oscila entre dois polos opostos. Ora designa o reino de Satã, que se opõe ao de Deus e será finalmente vencido, e ora a humanidade com a terra que lhe está ligada. Nessa segunda acepção, o ‘mundo’ não é objeto de condenação, mas de redenção”. DELUMEAU, J. *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente* (séculos 13-18). Trad. De Álvaro Lorencini, Bauru, EDUSC, 2003, p. 24. Essa ambivalência está presente em Agostinho: “Cada qual esteja aqui, de sorte que aqui não esteja, isto é, esteja totalmente embebido na palavra de Deus, que soa na terra para nos elevar e não ficarmos sobre a terra”. AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos*, 145, 1. Hannah Arendt captou toda a ambivalência e o problema dessa questão no pensamento agostiniano: “O que é então este mundo, no qual a criatura nunca é introduzida através do nascimento e que não é, no entanto, aquilo que a determina originalmente? A estas duas questões correspondem, em Santo Agostinho, duas intenções completamente heterogêneas. A determinação do ser é conduzida a partir da concepção grega do ser, aquilo que é sempre, o que tem permanência. No entanto, tal como veremos, este ser não é mais do que o eterno estado estrutural do mundo. A questão do mundo, pelo contrário, é determinada pela visão cristã, para a qual tudo o que existe no mundo é uma coisa criada, não sendo portanto eterna; e esta questão do mundo é determinada pela interpretação especificamente cristã do cosmos, segundo a qual o mundo é um mundo humano constituído pelo homem. Este duplo ponto de partida implica objetivamente a seguinte dificuldade: por um lado, acontece que o ser sobre o qual a criatura se interroga encontra o seu ser precisamente na estrutura permanente do mundo no qual a criatura se encontra remetida; por outro lado, no entendimento cristão do mundo, a criatura que se interroga sobre o seu próprio ser exila-se, por assim dizer, para fora do mundo”. ARENDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*, pp. 74-75. Essa ambivalência também está presente em Pascal, como fica explícito na seguinte sentença: “Ó Deus, que não deixe subsistir o mundo e todas as coisas do mundo senão para exercitar vossos eleitos e para punir os pecadores! PASCAL, *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, OC IV, p. 999. Mas além dessa ambivalência, a noção de mundo em Pascal se reverte numa vivência contraditória intramundana que não exclui uma polaridade em detrimento de outra, mas é na paradoxal relação do homem cristão com o mundo – portanto, não restrita meramente ao seu afastamento - que sua vivência deve ser compreendida. É o que nos explica Franklin Leopoldo e Silva: “Enquanto Barcos opta por uma renúncia ao mundo que se efetiva pelo abandono das coisas humanas, Pascal tentará praticar uma renúncia que Goldmann denomina renúncia *intramundana* ao mundo. [...] Na atitude de Barcos, a recusa do mundo é consequência da impossibilidade de que se realize, no mundo, a exigência absoluta de realização do absoluto, pois o mundo se caracteriza pela ausência de Deus, o seu infinito distanciamento. Mas, se essa ausência é um vazio do ponto de vista ontoteológico, ela é por outro lado plena de significação por ser a única forma de relação que o homem corrompido pode ter com Deus. O abandono do mundo apresenta-se como a única maneira de viver, pela prece e pela caridade, pela meditação solitária acerca dessa ausência, a relação possível com o divino. Dessa forma não se supera o paradoxo intrínseco à relação entre o finito e o infinito, mas se recusa um dos seus termos na medida em que se recusa a existência no regime da mundanidade. Se não se pode dizer que uma tal atitude anula um dos termos da relação paradoxal, porque isso equivaleria a dissolver o paradoxo, deve-se contudo admitir que ela obscurece o elemento finito, e assim obscurece o próprio paradoxo. Ora, para Pascal, a condição humana tem de ser compreendida e vivida na sua contradição, tornada constitutiva depois do pecado. Abandonar o mundo seria, pois, não propriamente recusá-lo, mas recusar-se a manter a polaridade contraditória entre o finito e o infinito em toda a sua extensão e significação. Isso não significa que a inteira manutenção da contradição me leve a compreendê-la, se por compreensão entendermos a conciliação dos termos. Justamente, a aceitação dos dois polos da contradição é o que mostra o seu caráter inconciliável. Compreender esse caráter inconciliável é portanto, inseparável da vivência da contradição e da constante presença do inconciliável diante de uma razão vocacionada à harmonia, manifestando assim a impotência dessa mesma razão perante uma questão essencial. Essa atitude conserva a incompatibilidade entre a exigência de absoluto e a possibilidade de sua realização como intrínseca à condição humana entendida como existência mundana. Aqui estaria talvez a principal diferença em relação a Barcos. A condição humana é vivida *no mundo*, e por isso o abandono do mundo a obscurece parcialmente, no sentido de que evita que todos os aspectos da contradição continuem a se mostrar na sua efetividade.” LEOPOLDO e

O abismo como imagem da condição miserável

A imagem do abismo ilustra a dinâmica da condição miserável do homem sem o socorro da graça divina¹⁵⁸. O afastamento do homem representa a condição abissal como dinâmica própria da condição pecaminosa sem Deus¹⁵⁹, assim como é abissal a desproporção entre o homem e os desígnios divinos.

A imagem do abismo é recorrente nas obras de Agostinho sobretudo nas *Confissões*¹⁶⁰. Em Pascal a utilização do termo é menos recorrente. No entanto, tanto para o bispo de Hipona quanto para o jansenista, o abismo retrata a errância da condição humana miserável: “Nada por certo nos choca mais rudemente do essa doutrina. [...] *O enredamento de nossa condição assume as suas implicações e formas nesse abismo*”¹⁶¹.

A imagem do abismo em ambos os autores não aduz a uma representação meramente metafórica, mas expressa uma imagem antropológica em que o sentimento da angústia existencial da condição humana está presa a um caminho sem fim quando dispõe apenas de si para transcender sua condição: “pois a nossa firmeza é firmeza quando se apoia em ti, mas é fraqueza quando se apoia em nós”¹⁶². “Vejo o meu abismo de orgulho, de curiosidade, de concupiscência”¹⁶³.

Ao constatar sua condição como um declínio constante, o homem vê a si mesmo como sufocado por sua própria impotência, não podendo sentir senão a desesperança amargar seu espírito. É a observação que faz Agostinho: “Queres que minhas lágrimas tenham fim quando

SILVA, F. *Pascal: Condição trágica e liberdade*. Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v. 12, n. 1-2, pp. 345-347.

¹⁵⁸ Embora Agostinho ressalte que os anjos decaídos também foram lançados no abismo (cf. *Comentário aos Salmos*, 148, 9), deve-se transcender a ideia de “lugar”, porque o abismo quer retratar uma experiencição perpetuada de misérias como degradação existencial devida ao isolamento de Deus (seja pela criatura inteiramente espiritual, os anjos, seja pelas compostas de espírito e corpo, os homens). No *Comentário ao Gênesis*, Agostinho esclarece: “Ou a informidade de ambas está indicada também nestas últimas palavras: da corporal, pelo que foi dito: *A terra era invisível e vaga?* E da espiritual, pelo fato de dizer: *E as trevas cobriam o abismo?* Assim, traduzidas alegoricamente essas palavras, entendamos o abismo como a natureza tenebrosa e informe da vida, enquanto não se converte para o Criador, sendo este único modo pelo qual se possa formar, para deixar de ser abismo e ser iluminada, e assim não ser tenebrosa. Em que sentido foi dito: *As trevas cobriam o abismo?* Acaso porque não havia luz? Pois, se existisse, estaria acima e como que difundida sobre a superfície, o que acontece na criatura espiritual, quando se converte para a luz imutável e incorporeal, que é Deus”. AGOSTINHO. *Comentário ao Gênesis*, I, I, 3.

¹⁵⁹ “Chama de abismo as profundezas dos pecados. Lá chega quem despreza a Deus.” AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos*, 35, 10.

¹⁶⁰ Cf. *Confissões*, II, 3, 5; II, 4, 9; III, 3, 5; III, 11, 19; IV, 1, 1; IV, 4, 8; IV, 11, 16; IV, 13, 20; IV, 15, 27; VIII, 4, 9. X, 1, 1.

¹⁶¹ *Pensamentos*, fr. 131. Grifo nosso.

¹⁶² Id., *Confissões*, IV, 16, 31.

¹⁶³ *Pensamentos*, fr. 919. “... e como, sob o peso da concupiscência que nos arrasta ao fundo do abismo.” AGOSTINHO, *Confissões*, XIII, 7, 8.

não vejo limite para a minha miséria”¹⁶⁴. Pascal também mostra o desespero que surge na constatação da impotência do homem: “Que motivo de alegria não esperar mais do que misérias sem apelo! Que consolo na desesperança de qualquer consolador!”¹⁶⁵.

Para Agostinho, o abismo é uma imagem antropológico-teológica¹⁶⁶ em que não há como ter fim a condição miserável desprovida de sentido sem que não haja a intervenção misericordiosa e gratuita de Deus. “Caio miseravelmente, e tu me levantas misericordiosamente, às vezes sem eu perceber, apenas resvalado de leve, às vezes penosamente, por ter ficado preso ao chão”¹⁶⁷. Para o bispo de Hipona, a consequência da vivência humana vagando sem os preceitos divinos evidencia a fragilidade do homem destinado a vagar no abismo: “Sem ti, o que sou eu para mim, senão um guia a caminho do abismo?”¹⁶⁸.

Em Pascal, o abismo é tanto uma imagem antropológico-teológica como uma imagem cosmológica (reformulada pela revolução copernicana), sem excluir suas implicações existenciais¹⁶⁹: “Ardemos do desejo de encontrar uma posição firme e uma última base constante para aí edificar uma torre que se eleve ao infinito”¹⁷⁰. Mas, não há saída possível para o homem miserável; logo “todo nosso alicerce cede e a terra se abre até os abismos”¹⁷¹. “Esses extremos se tocam e se encontram à força de estarem afastados e se reencontrarem em Deus, e em Deus somente”¹⁷². Aqui o sentido parece cosmológico, embora também nessa perspectiva o pavor da existência seja patente (“o silêncio eterno desses espaços infinitos me apavora”¹⁷³). É ainda mais significativa a sentença, no mesmo fragmento, em que Pascal aponta para a eternidade das coisas em si mesmas, ou em Deus, evidenciando a impotência do homem em “fixar o finito entre os dois infinitos que o encerram e fogem dele”¹⁷⁴. Resta ao homem apenas admirá-las, seja pela eternidade das coisas em detrimento da efemeridade do

¹⁶⁴ AGOSTINHO, *Soliloquios*, I, XIV, 26. Trad. Adaury Fiorotti. São Paulo: Paulus, 1998.

¹⁶⁵ *Pensamentos*, fr. 821 (18). Essa mesma sentença apareça quase que reproduzida no fragmento 427, mas Pascal troca a afirmação pela interrogação: “Que motivo de alegria se pode encontrar em não esperar mais do que misérias sem recursos?”.

¹⁶⁶ Há uma referência ao abismo na qual Agostinho imputa aos filósofos que buscam nas divagações pretensiosas da filosofia o porto seguro inviolável para a verdadeira felicidade, mas acabam se lançando nos “profundos abismos da miséria”. AGOSTINHO, *A vida feliz*, I, 2. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998. Se se considerar a obra em sua importância, isto é, como a primeira tentativa de Agostinho em identificar a verdadeira felicidade ao Deus cristão. Então encontra sustentação a hipótese de que a imagem abissal representa - sobretudo no pensamento agostiniano - a condição humana miserável separada de Deus.

¹⁶⁷ AGOSTINHO, *Confissões*, X, 34, 53.

¹⁶⁸ Id., *Confissões*, IV, 1, 1.

¹⁶⁹ Cf. PASCAL, *Pensamentos*, fr. 199.

¹⁷⁰ *Pensamentos*, fr. 199.

¹⁷¹ *Pensamentos*, fr. 199.

¹⁷² *Pensamentos*, fr. 199.

¹⁷³ *Pensamentos*, fr. 201.

¹⁷⁴ *Pensamentos*, fr. 199.

homem, seja pela inconstância do homem: “A eternidade das coisas nelas mesmas ou em Deus deve também fazer a nossa pequena duração admirar-se. A imobilidade fixa e constante da Natureza, comparação ou mudança contínua que se passa em nós, deve causar o mesmo efeito”.¹⁷⁵

Nesta passagem das *Confissões* é possível observar a fundamental ideia de misericórdia divina que resgata o homem da condição abissal: “Que brilhe a tua misericórdia, enquanto eu irei interrogando, caso possam responder-me, os abismos da miséria humana e os tenebrosos sofrimentos dos filhos de Adão”¹⁷⁶. É certo que esse valor está presente em Pascal¹⁷⁷, mas o drama humano parece ser mais acentuado pelo autor dos *Pensamentos* quando o homem só enxerga nas profundezas da sua insignificante condição as coisas que o superam e as quais revelam sua existência pela graça de Deus:

[...] não podendo formar dela mesma [alma] uma ideia suficientemente baixa, nem em conceber uma ideia suficiente elevada deste soberano bem, ela faz novos esforços para rebaixar-se até os últimos abismos do nada, e considerando Deus nessa imensidão que ela multiplica sem cessar, finalmente nessa nova representação que esgota suas forças, ela adora-O em silêncio; ela se considera como vil e inútil criatura, e pelas reiteradas deferências adora-O e louva-O; desejaria nunca deixar de louvá-Lo e adorá-Lo. Em seguida, reconhece a graça pela qual Ele fez manifestar sua infinita majestade a um insignificante verme e, depois de uma firme resolução de lhe ser eternamente agradecido, ela entra em confusão por ter preferido tantas vaidades ao divino mestre e no seu espírito de compunção e penitência ela apela para sua piedade para conter sua cólera cujo efeito lhe parece pavoroso.¹⁷⁸

Nessa passagem é possível ver a imagem cosmológica relacionada à imagem teológico-antropológica, isto é, a alma nunca está na inércia total do nada, mas vaga entre o infinito e o nada. Está, portanto, sempre em busca de redenção para sua miséria atual, mesmo servindo contrariamente à destruição de si¹⁷⁹.

Assim como o homem busca escapar das amarras de sua condição miserável, ele não é capaz de fazê-lo sozinho: “Eu tentava arrancar o meu espírito do abismo, mas afundava de

¹⁷⁵ *Pensamentos*, fr. 199.

¹⁷⁶ *Confissões*, VIII, 9, 27.

¹⁷⁷ “[...] o Deus dos cristãos é um Deus de amor e de consolação; é um Deus que enche a alma e o coração daqueles que possui; é um Deus que os faz sentir interiormente a própria miséria e sua misericórdia infinita; que se une ao fundo da alma deles; que a enche de humildade, de alegria, de confiança, de amor; que os torne incapazes de outro fim que não seja ele próprio.” *Pensamentos*, fr. 449.

¹⁷⁸ PASCAL, *Sur la conversion du pécheur*, OC IV, p. 43.

¹⁷⁹ “E, desde que perdeu o verdadeiro bem, tudo pode igualmente lhe parecer tal, até a sua própria destruição, embora tão contrária a Deus, à razão e à natureza juntos.” *Pensamentos*, fr. 148.

novo, e, apesar dos reiterados esforços, afundava muitas e muitas vezes”¹⁸⁰. “Corremos despreocupados para o precipício depois de ter colocado alguma coisa à nossa frente para impedir-nos de vê-lo”¹⁸¹. Essa artimanha do homem para consigo mesmo vem da sua relutância em aceitar sua verdadeira condição, pois o homem não se conforma facilmente ao constatar a miséria de sua condição, marca inexpugnável do orgulho¹⁸². Esse aspecto da condição miserável é mais evidente em Pascal quando ele amplia as artimanhas do homem miserável a partir da dinâmica do *divertissement*¹⁸³: “Eles têm um instinto secreto que os faz buscar o divertimento e a ocupação exterior, que vem do sentimento de suas misérias contínuas”¹⁸⁴.

No entanto, não é menos evidente que Agostinho já enfatizara os subterfúgios do homem em escapar da cortante experiência humana presa na efemeridade envolvente dos prazeres carnis: “Nada conseguia impedir que eu me afogasse no abismo dos prazeres carnis, a não ser o temor da morte e do teu futuro juízo que, mesmo através das diversas doutrinas nunca abandonava o meu espírito”¹⁸⁵.

Deus, porém, é o único capaz de interromper a trajetória humana em direção ao abismo: “Entrega-te à verdade; (...) todas as tuas doenças serão curadas, as tuas fraquezas serão reparadas, renovadas estarão estreitamente ligadas a ti, e não te arrastarão para o abismo, mas subsistirão contigo junto a Deus”¹⁸⁶. Restabelecido pelo enlaço divino, o homem tem a livre capacidade de guiar-se em direção contrária à confortante trajetória que outrora reforçava as amarras da miséria. Passa, portanto, a desfrutar de uma permanência na inconstância: “Mas, onde tinha estado durante tanto tempo o meu livre-arbítrio? De que profundo e misterioso abismo foi ele chamado num instante, a fim de que eu inclinasse a cabeça sob teu jugo suave, e os ombros sob seu fardo que é leve”¹⁸⁷.

Pascal também remete a Deus quando fala do apaziguamento suscitado em meio à condição abissal, pois o infinito é o único capaz de findar a “inquietação da busca”¹⁸⁸ e

¹⁸⁰ AGOSTINHO, *Confissões*, VII, 3, 5.

¹⁸¹ *Pensamentos*, fr. 166. Esse aspecto retoma elementos agostinianos: “Pois, os bons desejos nos elevam a Deus e os maus nos precipitam no abismo”. AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos*, 122, 1.

¹⁸² “O orgulho nos detém como uma posse muito natural no meio de nossas misérias, erro etc. Perdemos até a vida com alegria desde que as pessoas falem disso.” *Pensamentos*, fr. 628.

¹⁸³ Os desdobramentos antropológicos do *divertissement* pascaliano serão retomados adiante.

¹⁸⁴ *Pensamentos*, fr. 136.

¹⁸⁵ AGOSTINHO, *Confissões*, VI, 16, 26.

¹⁸⁶ *Confissões*, IV, 11, 16.

¹⁸⁷ *Ibid.*, IX, 1, 1.

¹⁸⁸ Cf. PASCAL, *Pensamentos*, fr. 430.

propiciar a satisfação definitiva. Esse “abismo infinito”, ressalta Pascal, “não pode *ser preenchido* senão por um objeto infinito e imutável, isto é, por Deus mesmo”¹⁸⁹.

O aniquilamento diante do infinito

A concepção de infinito não é equivalente para ambos os filósofos, pois o infinito pascaliano está impregnado das teorias científicas do século XVII.

A descoberta copernicana abre caminho para uma cosmologia centrada no poderio da racionalidade humana diante da “imensidão”¹⁹⁰ do Universo. O sistema filosófico-científico moderno introduziu o dado da possível infinidade do mundo para com ele relacionar a possibilidade de a razão talvez abarcar a infinitude do cosmo. Essa mudança tem em Giordano Bruno seu primeiro defensor. O que permite essa constatação na filosofia de Bruno, segundo Cassirer, “é que nela o termo *infinidade* muda de sentido. No pensamento grego clássico, a infinidade é um conceito negativo. O infinito é o sem limites ou indeterminado. Não tem limite nem forma e é, portanto, inacessível à razão humana”¹⁹¹.

Se se entende que a cosmologia agostiniana está fortemente vinculada à filosofia grega, é possível entender por que Agostinho ao descrever os atributos divinos não utiliza o termo infinito. Étienne Gilson observa essa esquivia agostiniana quando elenca os atributos divinos em suas *Confissões*: “Assim, no primeiro capítulo das *Confissões*, onde se espera que a cada instante possa aparecer o termo, ele não usa uma única vez. Deus está inteiramente em todo lugar, e contém tudo sem que nada o contenha”¹⁹².

Ao vincular o infinito ao indeterminado, Agostinho asseveraria para a indeterminação divina, fato que certamente ocasionaria problemas teóricos. No entanto, isso não o impede de conceber os atributos divinos cujo alcance não pode ser senão infinito e determinado somente por Deus. Como conclui Gilson: “E não é menos verdadeiro que as *Confissões* falam da infinitude divina”¹⁹³.

Se para Agostinho a noção de infinito implicava indeterminação, sua esquivia deve-se menos a indeterminação inerente à noção do que ao seu esforço em refutar a alegação maniqueísta da existência de uma massa material infinita. Pierre Hadot ressalta esta

¹⁸⁹ *Pensamentos*, fr. 148. Grifo nosso.

¹⁹⁰ Utilizamos aqui o termo *imensidão* porque em Copérnico não há ainda a concepção de infinito tal como emprega Giordano Bruno (cf. Alexandre Koyré, *Do mundo fechado ao universo infinito*, p. 31).

¹⁹¹ CASSIRER, E. *Ensaio sobre o homem*: introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, p. 31.

¹⁹² GILSON, É. “L’infinité divine chez saint Augustin”. In *Augustinus Magister* I. Paris: 1954, p. 569.

¹⁹³ *Ibid.*

especificidade do pensamento agostiniano: “Por que Agostinho (...) refletiu sobre a noção de infinito? É porque ele acabou de se libertar da noção maniqueia de infinito. Com efeito, os maniqueus concebiam Deus como possuidor de uma massa material infinita”¹⁹⁴. Tal preocupação de Agostinho pode ser identificada numa passagem das *Confissões*:

Não sabia que Deus é espírito e que não possui membros com medidas de comprimento e largura; nem é matéria, porque a matéria é menor em sua parte que no seu todo. Ainda que a matéria fosse infinita, seria menor em alguma de suas partes, limitada por certo espaço, do que na sua infinitude; nem se concentra toda inteira em qualquer parte, como o espírito, como Deus¹⁹⁵.

Aqui é possível ver claramente o infinito divino como imaterial e toda a tentativa agostiniana de rebater o “materialismo” maniqueísta. Se o infinito ganha importância antropológica para Agostinho é somente na medida em que é necessário estabelecer a natureza de Deus, imaterial e essencialmente boa. Assim, é possível ver com clareza que ao mesmo tempo em que Agostinho critica o “materialismo” dos maniqueístas não nega que Deus é imperceptível (materialmente) sem, no entanto, ser indeterminado. Da mesma maneira que é infinito sem ser extensivo: “Eu estava certo de que existes e de que és infinito, sem no entanto te estenderes por espaços finitos ou infinitos; de que existe realmente, porque és sempre igual a ti mesmo, sem te tornares jamais diferente ou de algum modo mudares”¹⁹⁶.

Essa passagem das *Confissões* ratifica as afirmações de Gilson e de Hadot. Para Agostinho, o infinito não pode corresponder ao indeterminado, pois seria levado a diferenciar o infinito da Providência divina. O passo seguinte só se sustentaria se Agostinho demonstrasse o contato entre a infinitude imaterial divina com o homem, ao mesmo tempo em que estabelecesse a infinitude como marca insofismável da onipresença divina, sem ser extensiva materialmente (a solução encontrada por Agostinho se dá pela afirmação de uma “substância espiritual” inteligível pela imaterialidade da alma):

Como minha alma não ousava desgostar-se do meu Deus (...) lançou-se então na teoria [maniqueia] das duas substâncias, mas não encontrava paz, e usava somente linguagem alheia. Em seguida, abandonando essa ideia, minha alma construiu para si a figura de um Deus que se difundia pelos espaços infinitos, imaginando que eras tu, e em seu coração a colocou, transformando-se assim novamente em templo do seu ídolo (Cf. 2Cor 6, 16) abominável a teus olhos. [...] desprendi-me um pouco de mim mesmo, e

¹⁹⁴ HADOT, P. “La notion d’infini chez saint Augustin”. In *Philosophie*, 26, 1990, p. 63-64.

¹⁹⁵ AGOSTINHO, *Confissões*, III, 7, 12.

¹⁹⁶ *Confissões*, VII, 20, 26.

minha loucura amansou. Em ti eu despertei, *e te vi infinito, mas de outro modo, e minha visão não mais provinha da carne.*¹⁹⁷

Se, por um lado, Agostinho assegurou a infinitude divina sem impregná-la do “materialismo” maniqueísta, por outro, a Modernidade, da qual Pascal é um dos maiores expoentes, ressuscitou velhos fantasmas que tanto incomodaram Agostinho. O famoso argumento pascaliano dos dois infinitos¹⁹⁸, segundo Sellier, pode ter surgido a partir de uma meditação do capítulo 20 d’*A verdadeira religião*. Eis o trecho que pode ter suscitado em Pascal a reflexão sobre os dois infinitos:

Mas o maniqueu, se alguma vez, sem respeitar inteiramente as disposições da divina Providência, vangloriando-se ao contrário de as guardar, se ele, indo contra a corrente dos apetites carnis, apegar-se, contudo, a imagens de coisas visíveis, chegará pela imaginação a espaços imensos. Espaços esses cheios daquela luz que vê circunscrita por limites determinados. Promete-se para si, como futura morada, essa luminosidade, sem reparar que a concupiscência dos olhos o tiraniza. Quer se ir fora deste mundo, mas levando o mundo consigo. Pensa não ser do mundo, porque o imagina nessa porção mais esplêndida, num sonho ilusório pelo infinito. Ora, esse jogo fantasmagórico não só pode ser feito facilmente com a luz, mas também com a água e até com o vinho, com o mel, com o ouro e a prata. Finalmente, com a própria carne, o sangue e os ossos de qualquer animal ou outras coisas desse gênero. Pois não há coisas material que, vista uma vez, não pode ser figurada inúmeras vezes, ou mesmo achando-se ela encerrada em lugar estreitíssimo, não possa ser dilatada em extensões incomensuráveis, pela força da imaginação¹⁹⁹.

Esse trecho evidencia a tentativa de Agostinho em resguardar a espiritualidade divina e ironiza a concepção maniqueísta segundo a qual há uma existência divisível ao infinito pela força da imaginação. Mas, como observa Sellier, Pascal, ao ler esse trecho, “se dá conta que as descobertas de seu tempo fazem de Manes um escritor de antecipação”²⁰⁰.

O passo que dará Pascal decorre de ele ter compreendido que a natureza divina, embora incognoscível, difere de sua expressão, que seria uma infinitude extensiva e múltipla no mundo: “Conhecemos a extensão do infinito e ignoramos a sua natureza porque ele tem extensão como nós, mas não tem limites como nós. Mas não conhecemos nem a existência

¹⁹⁷ *Confissões*, VII, 14, 20.

¹⁹⁸ “Pois afinal que é o homem na natureza? Um nada com relação ao infinito, um tudo com relação ao nada, um meio entre o nada e o tudo, infinitamente afastado de compreender os extremos; o fim das coisas e seus princípios estão para ele invencivelmente escondidos num segredo impenetrável.” *Pensamentos*, fr. 199.

¹⁹⁹ AGOSTINHO, *A verdadeira religião*, XX, 40.

²⁰⁰ SELLIER, op. cit., p. 32.

nem a natureza de Deus, porque ele não tem nem extensão nem limites”²⁰¹. Pascal também sabia dos riscos de identificar Deus ao infinito, pois num mundo onde há infinidade de coisas infinitas²⁰², denominar Deus de infinito perderia inteiramente o sentido²⁰³. Não se trata, ainda, de procurar Deus no infinito cósmico²⁰⁴. Portanto, a diferenciação entre Deus e infinito no fragmento acima não deve ser vista como mera casualidade.

Seja como for, o que era um problema já para Agostinho, isto é, a extensão do infinito, encontra ainda entraves na Modernidade, pois a existência do infinito esbarra na manifestação divina. Koyré sintetiza bem essa transição:

Assim, à antiga e célebre *questio disputata*: por que Deus não criou um mundo infinito? – pergunta a que os escolásticos medievais deram resposta tão boa, ou seja, negando a própria possibilidade de uma criatura infinita –, Bruno responde simplesmente, e se torna o primeiro a fazê-lo: Deus o fez. E mais ainda: Deus não podia fazer outra coisa²⁰⁵.

Para Giordano Bruno, o infinito ganha amplitude epistemológica centrada na razão humana. Embora Bruno não afaste o infinito de Deus, pois só Ele pode se “expressar em um mundo infinito, infinitamente rico e infinitamente extenso”²⁰⁶, a descaracterização do mundo como finito acarretou uma perspectiva abrangente condicionada à possibilidade racional de expandir a compreensão do homem no mundo e sobre o mundo. O rompimento com a restrição de um conhecimento ditado por reflexões cosmológicas estanques permite um entusiasmo comparado ao “de um prisioneiro que vê desmoronarem as paredes de sua prisão”²⁰⁷.

Com Giordano Bruno, os primeiros passos frente ao infinito tensionavam com uma percepção sempre ciosa de corroborar a dificuldade em desbravar um novo mundo ainda desconhecido, no qual “o homem moderno sente antes de tudo seu desamparo (...)”²⁰⁸. É a vertigem inerente à proclamação da separação de laços cosmológicos que sustentava uma visão de mundo “segura” e “familiar”. Mas, ao final do estabelecimento cosmológico do infinito como paradigma da potencialidade humana, o que se constatou foi um

²⁰¹ PASCAL, *Pensamentos*, fr. 418. Descartes também constatou o problema de intitular as coisas referentes ao mundo de infinitas, adotando os termos *intérminos* e *indefinidos*. Cf. Koyré., op. cit., p. 48.

²⁰² PASCAL, *Pensamentos*, fr. 427.

²⁰³ Cf., MARION, J. L. *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Paris, PUF, 1986, p. 308, apud PONDÉ, op. cit., p. 38.

²⁰⁴ Cf. MAGNARD, J-P. *Le vocabulaire de Blaise Pascal*, p. 29.

²⁰⁵ KOYRÉ, op. cit, p. 40.

²⁰⁶ Ibid.

²⁰⁷ Ibid., p. 41.

²⁰⁸ VAZ, Henrique C. de Lima. *Ontologia e História*. São Paulo: Edições Loyola, p. 111.

ultrapassamento, embora incipiente, de um limite da própria capacidade humana de compreender e interpretar o cosmo infinito, resultando em “niilismo e desespero”²⁰⁹. Certamente Pascal foi um dos primeiros pensadores a apontar para essa perspectiva, pois incorpora ao infinito a existência tanto do infinito de grandeza como do infinito de pequenez: “(...) se revelara também um infinito, não de grandeza como aquele, mas de pequenez”²¹⁰.

Mas apontar para a existência dos dois infinitos não implica dizer que Pascal compartilha da noção maniqueísta segundo a qual a luz infinita dedutível materialmente pela imaginação seja Deus. Entretanto, não deixa de ser verdade que a falsificação da realidade criticada por Agostinho por meio da imaginação é justamente o que possibilitou a Pascal conceber o infinito de grandeza. Como salienta Sellier: “A imaginação dos maniqueus, se eles conduziam o ilusório para o essencial, tinha, curiosamente, pressentido o infinito de grandeza”²¹¹. Ainda segundo Sellier, é possível compreender quão emblemática torna-se a defesa dos maniqueístas da infinita luz divina e como ressoa no pensamento pascaliano a dificuldade da questão:

Nos dois textos a imaginação desempenha um papel de primeiro plano, constantemente mencionada: vã, segundo Agostinho, ela não é senão insuficientemente aguda e excessivamente fraca para ser a medida da realidade. Os infinitos não são mais Deus, como empreendia a obra maniqueia da infinita luz; mas o apologista [Pascal] vê tudo do mesmo neles [maniqueus]: ‘a maior característica sensível do poder de Deus’: pela sua infinitude, a natureza é ‘imagem... do seu autor’²¹².

Pierre Magnard, em seu *Vocabulário de Pascal*, não negligencia a questão e empreende uma solução plausível para o problema atrelada ao fragmento 199, que menciona “a maior característica sensível do poder de Deus”²¹³. Magnard demonstra que o universo entendido por Pascal não pode ser senão a expressão do poderio divino do qual é o criador. No entanto, “na obra de Pascal a figura em questão não se aplica a Deus, mas somente à natureza interpretada como uma teofania. Ora, se o infinito é entendido simplesmente no sentido cósmico, ele pode ser figurativo de Deus sem ser, portanto, um atributo divino”²¹⁴.

²⁰⁹ KOYRÉ, loc. cit.

²¹⁰ SELLIER, *ibid.*, p. 32.

²¹¹ *Ibid.*

²¹² *Ibid.*

²¹³ *Pensamentos*, fr. 199.

²¹⁴ MAGNARD, P. *Le vocabulaire de Blaise Pascal*, p. 28.

A imaginação aparece em Pascal como atributo criador ao produzir falsas representações da realidade²¹⁵. Mas, por não ser sempre falsificadora, a imaginação não pode ser critério de verdade: “Mas sendo o mais das vezes falsa, ela não mostra nenhum sinal dessa sua qualidade, marcando com a mesma característica o verdadeiro e o falso”²¹⁶. Nesse aspecto Pascal não se distancia de Agostinho e a semelhança entre ambos pode ser constatada em *A verdadeira religião*: “O tempo arrebatou o que amamos, não deixando na alma senão *multidão de imagens que excitam a cupidez*, em todos os sentidos”²¹⁷.

Pascal amplia a finalidade da imaginação pensada por Agostinho no sentido antropológico. Em Agostinho, a imaginação pode ter papel nocivo, o de produtor-falsificador de imagens cosmológicas da realidade²¹⁸ (a imaginação sendo sempre indissociável da função cognitiva exercida pela vontade²¹⁹). As imagens feitas pela mente para representar objetos e não conhecidas sensitivamente são chamadas pelo bispo de Hipona de *phantasmata* (*phantasma* no singular)²²⁰. É exatamente esse o sentido da crítica agostiniana ao maniqueísmo, uma vez que, se eles deduziam a realidade não inteligível com base em *phantasmata*, nada impedia – ou antes, garantia – que outros fossem criados decididamente de maneira dedutiva com base no conhecimento sensível. Assim, mesmo na imaginação

(...) o espírito forma livremente imagens de coisas que jamais encontrou em sua experiência sensível; para que essa combinação seja possível, é preciso que a vontade volte a atenção do espírito para tais e tais imagens conservadas na memória, e funda a associação entre elas em uma imagem única, um *phantasma*²²¹.

²¹⁵ Jean-Louis Bischoff (op. cit., pp. 35-36, notas 41 e 42) ressalta a dificuldade que o conceito de imaginação carrega em Pascal. Sua aproximação com o termo *opinião*, segundo T. Shiokawa, foi feita por Pascal e pelos jansenistas e decorre da tradução francesa do termo de origem estoíca. Tal argumentação se baseia na edição de Port-Royal sobre os *Pensamentos*, na qual o termo *imaginação* é substituído pelo de *opinião* e *fantasia* (“Imagination, fantaisie et opinion: pourquoi Pascal prend-il pour thème l’imagination dans le fragment 44 des Pensées”, *Revue Equinoxe*, N°6, 1990, pp. 69-82). Há ainda um fragmento que aponta para a função imaginativa como fundamentação política: “L’empire fondé sur l’opinion et l’imagination” [O império fundado na opinião e na imaginação], fragmento 665. No entanto, não obstante a dificuldade em imputar ao termo uma noção unívoca, queremos ressaltar aqui a função da imaginação em produzir outros significados. Mesmo que sua função não produza outras realidades, ela pode atribuir outros sentidos à realidade.

²¹⁶ *Pensamentos*, fr. 44.

²¹⁷ AGOSTINHO, *A verdadeira religião*, XXXV, 65. Grifo nosso.

²¹⁸ Como foi dito alhures esse aspecto do pensamento agostiniano está diretamente vinculado à crítica de Agostinho aos maniqueus sobre a função da imaginação como fundamento das falsas representações: “Pois só o verdadeiro deve ser objeto a ser contemplado pela inteligência. Não são, talvez, aquelas representações (as dos maniqueus) os chamados fantasmas da imaginação? De onde vem, pois, que minha alma (no passado) se tenha enchido de tais ilusões?”. AGOSTINHO, *ibid.*, XXXIV, 64.

²¹⁹ Cf. KOCH, *ibid.*, p. 74.

²²⁰ Cf. GILSON, *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 120, n 3.

²²¹ KOCH, *ibid.*, p. 77.

Em Pascal a ênfase na imaginação ocorre sobretudo pelo seu aspecto igualmente criador em sua função cosmológica. Mas isso não impede o filósofo de apontar para a ardilidade da imaginação na representação da condição humana²²²: “Essa soberba potência inimiga da razão, que se compraz em controlá-la e em dominá-la, para mostrar quanto poder tem em todas as coisas, estabeleceu no homem uma segunda natureza”²²³.

Nesse famoso trecho sobre a imaginação, Pascal quer ressaltar sua força comparada à razão. Mas, ainda assim, como bem observa Sellier, é inconsistente vincular o infinito maniqueísta deduzido pela imaginação a Pascal, uma vez que, se Pascal estabelece a validade da imaginação na elaboração cosmológica do mundo²²⁴, é porque há uma infinidade de coisas que saem do nada e se estendem ao infinito. O homem, em todo caso, não é capaz de contemplar a extensão desses infinitos²²⁵ que transcendem até mesmo as construções imagéticas da realidade²²⁶.

Mais significativa é a recusa de Pascal em estabelecer qualquer tentativa de compreensão de Deus por meio da imaginação: “A imaginação aumenta os pequenos objetos até que com eles encha a nossa alma por uma estimativa fantástica; e por uma insolência temerária ela diminui as grandes até à sua medida, como ao falar de Deus”²²⁷.

Assim, se Agostinho vê nas ilusões da imaginação o eminente equívoco de falsas representações da realidade, Pascal constata que a imaginação desempenha a função de dispor os elementos que compõem o elo indispensável para apaziguar o ânimo do homem arraigado à condição miserável: “A imaginação dispõe de tudo; faz a beleza, a justiça e a felicidade que é tudo no mundo”²²⁸.

Pascal logra fazer do infinito um tema ético-religioso. Nisso, ele não deixa de ser agostiniano, inclusive porque vê o homem como o ponto em que tensionam finitude e infinitude. Como observa Franklin Leopoldo e Silva,

²²² Veremos que a imaginação está intimamente relacionada ao “divertissement” pascaliano que compõe um elemento fundamental na antropologia pascaliana.

²²³ PASCAL, *Pensamentos*, fr. 44.

²²⁴ Uma passagem da carta de Pascal ao Padre Noel enfatiza esse aspecto: “De outro modo, para preencher de alguma matéria o espaço vazio - são figuradas para compor todo o universo - porque a imaginação produz, ela mesma, com tão pouco tempo e dificuldade, as maiores coisas (...)”. PASCAL, *Au três révérend père Noel*, OC II, p. 522.

²²⁵ Id., *Pensamentos*, fr. 199.

²²⁶ “O mundo visível todo não é senão um traço imperceptível no amplo seio da Natureza. Ideia alguma se aproxima dela. Por mais que expandamos as nossas concepções para além dos espaços imagináveis, não geramos senão átomos em comparação com a realidade das coisas.” *Pensamentos*, fr. 199.

²²⁷ *Pensamentos*, fr. 551.

²²⁸ *Pensamentos*, fr. 44.

Há portanto em Pascal uma exigência de infinitude e uma insuperabilidade da finitude, ambas igualmente reais e efetivas. Daí a oposição, mas uma oposição dinâmica e existencial, e não apenas representada como uma concepção intelectual do homem. Vista dessa maneira, a oposição faz da condição humana uma *condição trágica*. O trágico se caracteriza como a concretude vivida das contradições insolúveis e das posições inconciliáveis. Se o paradoxo é a figura lógica da impossibilidade, a tragédia, enquanto paradoxo da existência, é a maneira concreta de viver essa impossibilidade²²⁹.

Se parece forte falar de existência trágica em Agostinho, não deixa de ser verdade que em ambos os autores a condição humana aparece como intersecção entre finitude e infinitude, intersecção essa vivida como “exigência” de transposição da finitude: “Já o mesmo não se dá com o homem, que só é produzido para a infinitude”²³⁰. Se essa frase é típica de Pascal, ela também poderia ser considerada agostiniana, pois a miséria humana propicia no homem de Agostinho a inquietude que solicita o socorro da graça²³¹.

O que parece ser inteiramente novo em Pascal frente a Agostinho é a amplitude da concepção de infinito e de sua implicação existencial, o que se justifica, pelo menos em parte, devido às concepções modernas herdadas pelo autor dos *Pensamentos*. O infinito, para Pascal, passa de um conceito metafísico à experiência vertiginosa do homem²³²: “o finito se aniquila diante do infinito e se torna um puro nada. Assim o nosso espírito diante de Deus”²³³.

É no aniquilamento que o homem vislumbra a grandeza como possibilidade, o infinito como meta exigida existencialmente. Pascal parece ser o pensador moderno que reverte a interpretação do mundo de otimismo frente ao infinito à vanidade da natureza humana diante de si e da imensidão do Universo que faz do homem um nada. O homem que tem consciência de sua finitude sente sua insignificância num Universo que o desampara diante da miséria que o sufoca: “Ao ver a cegueira e a miséria do homem, ao olhar todo o Universo mudo e o

²²⁹ LEOPOLDO E SILVA, F. *Pascal: Condição trágica e liberdade*, p. 348.

²³⁰ PASCAL, *Prefácio para o tratado do vácuo*, p. 81.

²³¹ Como elucida Henri de Lubac, o desejo de Deus como um dom “não procura possuir um objeto infinito: ele quer a comunicação livre e gratuita de um Ser pessoal. Se, então o resultado é a impossibilidade de poder tomar esse bem supremo, ele não será mais seu bem. Quer-se ainda falar de exigência? Nesse caso, deverá ser dito que a única exigência do espírito é de nada exigir”. DE LUBAC, H. *Surnaturel*, p. 483. Sobre a polêmica acerca da existência de um desejo natural como exigência a Deus, ver a elementar elucidação de LUBAC, *ibid*, pp. 483-494.

²³² Podemos retomar aqui a frase de Baudelaire para quem a incompreensibilidade do infinito não elimina sua consternação: “Porque há certas sensações deliciosas cujas imprecisões não excluem a intensidade; não há ponta mais aguda que a do infinito.” BAUDELAIRE, Charles. “*Confiteor do artista*”. In *Pequenos poemas em prosa*. São Paulo, Editora Record, 2009.

²³³ PASCAL, *Pensamentos*, fr. 418. Como em Agostinho, aniquilar a fraqueza para permitir a grandeza. “Mas tu, meu amor, diante de quem desfaleço para tornar-me forte (cf. 2Cor 12, 10).” AGOSTINHO, *Confissões*, III, 6, 10. Mas cabe aqui ressaltar que o nada para Agostinho é ausência total de substância. Pascal diz que é no aniquilamento que o homem evidencia seu nada, isto é, sua orfandade original resultando na inconstância, na vanidade, na precariedade do homem. Ver nota 242.

homem sem luz, abandonado a si mesmo como perdido nesse recanto do Universo (...). E sobre isso admiro como não se entra em desespero diante de tão miserável estado”²³⁴.

Se o infinito faz de Pascal um homem de seu tempo – a conceituação do homem que experiencia seu nada e que almeja o infinito sem êxito –, é possível ver uma herança agostiniana, erguida contra a presunção da ciência moderna em abarcar a totalidade do real²³⁵. A única passagem dos *Pensamentos* em que Pascal determina o elo entre o ser finito e a necessidade da presença do ser infinito (“esse abismo infinito não pode *ser preenchido* senão por um objeto infinito e imutável, isto é, por Deus mesmo?”²³⁶) talvez remeta a Agostinho e à sua insistência em estabelecer a infinitude divina inatingível em termos de extensão corporal, mas experienciada pela imaterialidade do espírito (“eu te vi infinito, mas de outro modo, e minha visão não mais provinha da carne”²³⁷), necessária para encaminhar as aflições humanas em direção à verdadeira conversão:

[...] A conversão verdadeira consiste em aniquilar-se diante desse ser universal a quem se irritou tantas vezes e que pode legitimamente pôr-vos a perder a qualquer momento, em reconhecimento que nada se pode sem ele e que nada se mereceu dele, afora estar em desgraça. Ela consiste em conhecer que existe uma oposição invencível entre Deus e nós [...]”²³⁸.

Eis por que Pascal não exclui da sua antropologia a evidente desconformidade entre a infinitude e a finitude do homem e o drama psicológico resultante dessa desproporção. É antes no vislumbre da imensidão que o homem pascaliano “exige” transpor suas barreiras tanto pela evidência de que há um ser infinito (“Não sou tampouco eterno nem infinito, mas vejo bem que há na Natureza um ser necessário, eterno e infinito”²³⁹), quanto pela inalterada aspiração que mesmo diante da condição atual miserável “não compromete o valor do instinto infinito do homem”²⁴⁰.

É em busca do movimento infinito (“o momento de repouso”) que a inconstância do homem erra desorientada. Sem a possibilidade de abarcar os extremos, é impelida a vagar desordenadamente entre a aspiração ao infinito como elo reordenador da inquietude e

²³⁴ *Pensamentos*, fr. 198.

²³⁵ Essa é a posição de Sellier, para quem “O grande fragmento sobre os dois infinitos condena a ciência em termos totalmente agostinianos”. SELLIER, op. cit., p. 179.

²³⁶ *Pensamentos*, fr. 148. Grifo nosso.

²³⁷ AGOSTINHO, *Confissões*, VII, 14, 20.

²³⁸ PASCAL, *Pensamentos*, fr. 378.

²³⁹ *Pensamentos*, fr. 135.

²⁴⁰ MILLET, Olivier. “Nature humaine et monstruosité: Calvin et Pascal en parallèle”. In *Croisements d’anthropologies*. Memmingen: Universitätsverlag Winter, 2005, p.77.

impossibilidade de alcançar sozinha a felicidade plena²⁴¹. Mas é também devido ao lugar mediano do homem - entre o nada²⁴² e o infinito - que se vislumbra o infinito divino como repouso: “O movimento infinito, o ponto que preenche tudo, o momento de repouso. Infinito sem quantidade, indivisível e infinito”²⁴³. Assim, como salienta Scarlet Marton:

O infinito, que até então contribuía para esconder o ponto fixo, concorre doravante para designá-lo. A equivalência dos lugares, que fazia do homem um ser errante, torna-se agora divina. A verdadeira religião passa a ser o ponto de vista adequado que o homem deve assumir para chegar ao conhecimento da verdade, o ponto de partida que tem de adotar para refletir sobre sua própria condição, o ponto de equilíbrio que precisa encontrar em sua situação paradoxal de tudo em relação ao nada e nada em relação ao infinito²⁴⁴.

A grandeza da miséria

Assim como o homem tornou-se miserável pelo mau uso do livre-arbítrio, reconhecer a miséria depende da inteligência que pensa sua condição. Esse pressuposto agostiniano é incorporado por Pascal.

²⁴¹ Em termos antropológicos, esta contraposição entre infinito e nada poderia ser disposta na impossibilidade do homem pascaliano em ser aniquilado pela miséria assim como de não gozar de uma felicidade plena: “A natureza parece ter feito a mesma coisa por esses dois infinitos naturais e morais. Por que teremos sempre altos e baixos, mais hábeis e menos hábeis, mais elevados e mais miseráveis, para abaixar o nosso orgulho e ressaltar a nossa abjeção”. *Pensamentos*, fr. 800.

²⁴² O homem pascaliano está determinado ontologicamente como intersecção entre o nada e o infinito; e toda ação humana moral ou epistemológica se circunscreve no pressuposto da situação do homem como “incapaz de ver o nada [*néant*] de onde foi tirado e o infinito em que é engolido” - *Pensamentos*, fr. 199. Na etimologia da língua materna de Pascal, a palavra *nada* possui dois equivalentes: *rien* e *néant*. Para Magnard (*Le vocabulaire de Blaise Pascal*, p. 39), a palavra *néant* “é mais negativa que *rien*, (...) empregada para designar uma falta de nascença, uma irrenunciável origem. (...) Logo, a palavra é utilizada para traduzir a inconstância do homem, sua precariedade, sua vanidade”. O nada no pensamento agostiniano está comumente ligado à ideia de criação *ex nihilo* (criação sem nada que tenha servido de auxílio ao ato criador). Mas Agostinho envolve a criação em uma perspectiva antropológica segundo a qual a perversão do homem pode levá-lo novamente ao nada: “A morte da vida, essa é a perversão ou a maldade (*nequitia*), isso é o nada. Por isso, com razão, os homens mais perversos são chamados ‘homens do nada’. Se a vida tende ao nada foi por se ter desviado – por uma defecção voluntária – de quem a criou, e de cujo ser desfrutava. [...] Logo, o corpo (material) está mais sujeito à morte e, portanto, mais próximo do nada. Pelo que, o ser com alma, que pelo gozo material abandona a Deus, tende ao nada e esse é o mal (*nequitia*)”. AGOSTINHO, *A verdadeira religião*, 11, 21-22. Essa perspectiva antropológica fica ainda mais evidente ao tomar-se o nada como ausência total de substância, “pois o que não é substância alguma, não é nada absolutamente”. Isso porque a condição humana que carece de substância está reduzida à pobreza, à iniquidade: “Atolei num lamaçal profundo, onde não há substância’ equivaleria a: fui reduzido à pobreza”, o que evidencia que o retorno ao nada implica em afastamento do homem com seu Criador (não uma passagem à inexistência): “Todas as naturezas foram feitas por ele; a iniquidade não foi feita por ele, porque não foi criada”. AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos*, 68, I S., 4-5. “O homem é alguma coisa só enquanto adere àquele que o fez.” *Ibid.*, 75, 8.

²⁴³ PASCAL, *Pensamentos*, fr. 682.

²⁴⁴ SCARLETT, Marton. “Pascal: a busca do ponto fixo e a prática da anatomia da moral”. In *Discurso* (24), 1994, pp. 170-1.

Mas o pensamento tanto pode mostrar a inexorabilidade da miséria como conter os lampejos da grandeza. Na tentativa de estabelecer o que concerne à condição humana, Pascal dialoga com o ceticismo pirrônico e com o estoicismo, a fim de ressaltar que a consciência da miséria, tão típica dos cétricos, ignora a grandeza do homem, ao passo que a exaltação da grandeza, característica dos estoicos, negligenciava a miséria humana.

Pascal utilizou a força argumentativa dos cétricos com o intuito de explicitar a fragilidade da razão humana, mas, como alerta Gérard Lebrun, “o anúncio dessa limitação não é de maneira nenhuma, como poderia parecer, um primeiro passo em direção ao ceticismo”²⁴⁵. O ceticismo é a maneira com a qual Pascal evidencia um dos dois aspectos da natureza do homem, mas ele é categórico em afirmar que os cétricos – assim como todos os filósofos – não podem conhecer o homem em sua totalidade. “Quem deslindará esse emaranhado?”, pergunta Pascal referindo-se à existência humana. O conhecimento do homem ultrapassa “por certo o dogmatismo e o pirronismo”²⁴⁶.

Em outras palavras, o ceticismo para Pascal é útil como demonstração da vaidade e pretensão do homem, mas é também um erro por não perceber que o homem possui igualmente uma grandeza. Pascal tem sempre em mente a meta da conversão que seria negligenciada pelos cétricos pirrônicos ao não perceberem que “há evidências naturais que resistem às suas dúvidas”²⁴⁷.

É com essa nova maneira de contrapor oposições, isto é, não mais separando dogmáticos contra dogmáticos - como faziam os cétricos - mas opondo o próprio ceticismo ao dogmatismo, que Pascal utiliza o método da oposição em função de sua apologética cristã. No entanto, Pascal não foi o primeiro a usufruir da força do ceticismo para levar o homem às certezas da fé. Novamente se faz ver a presença do pensamento agostiniano, pois “Pascal adotou uma abordagem amplamente cética ou pirrônica (...) por muito tempo já defendida por Agostinho e agostinianos, que objetivava levar o homem à fé em Deus ao fazê-lo perceber sua fraqueza, corrupção e precariedade”²⁴⁸.

Os cétricos pirrônicos se opunham aos dogmáticos para enfatizar a fragilidade da razão, contra a possibilidade de um conhecimento verdadeiro. Mas uma oposição desse tipo não era *autoexcludente*, ou seja, não lidava na verdade com polos opostos (ceticismo e dogmatismo), pois, segundo Pascal, tais polos davam a constituição mesma da natureza

²⁴⁵ LEBRUN, G. *Blaise Pascal: Voltas, Desvios e Reviravoltas*, p. 36.

²⁴⁶ PASCAL, *Pensamentos*, fr. 131.

²⁴⁷ GOUHIER, H. *Blaise Pascal: conversão e apologética*, p. 206.

²⁴⁸ ROGERS, Ben. *Pascal: elogio do efêmero*. São Paulo: UNESP, 2001, p. 19.

paradoxal do homem. Somente a religião cristã uniria os opostos e daria ao homem sua real condição: miséria e grandeza. Essa junção mostraria como o pensamento de Pascal se contrapunha tanto às filosofias dogmáticas, que buscavam certezas totais e totalizantes na razão, quanto às cétricas, que se prendiam à impossibilidade de estabelecer princípios: “A Natureza confunde os pirrônicos (e os acadêmicos) e a razão confunde os dogmáticos. Que vos tornareis então, ó homem que buscais qual é a vossa verdadeira condição por vossa razão natural? Não podeis fugir de uma dessas (três) seitas [pirronismo, Nova Academia e dogmatismo] nem subsistir em nenhuma delas”²⁴⁹.

Seja para Agostinho, seja para Pascal, os homens que almejam alcançar sua plenitude tendo como finalidade as coisas efêmeras se afastam da possibilidade de grandeza: “[...] Embora não sejam supremos esses bens que podem unir-se ao bem imutável (o bem maior que eles é Deus), são grandes. A tal ponto é Deus seu bem, que sem Ele são necessariamente miseráveis²⁵⁰”. Ignorar isso é cair na vaidade, na errância desenfreada e desorientada: “Vaidade. Que uma coisa tão visível como é a vaidade do mundo seja tão pouco conhecida, que seja algo estranho e surpreendente dizer-se que é tolice buscar suas grandezas, isso é admirável”²⁵¹.

Por conseguinte, o convencimento deve ser fundamentado na experiência cristã para compreender a natureza humana. O nó da questão é assim formulado por Pascal: como a razão pode conhecer verdadeiramente a condição humana se “nada, segundo a razão apenas, é justo por si, mas tudo balança com o tempo”²⁵²?. A razão, portanto, não pode compreender a natureza humana na inconstância temporal da experiência miserável. Tampouco pode explicar racionalmente a natureza da qual o homem decaiu. Portanto, “as grandezas e as misérias do homem são tão visíveis que é absolutamente necessário que a verdadeira religião nos ensine tanto quanto existe algum princípio de grandeza no homem como também que há nele um grande princípio de miséria”²⁵³. Não se trata de dizer que Agostinho e Pascal desprezassem a razão, mas, para ambos, ela perde o título de panaceia, vindo da filosofia grega e moderna respectivamente.

Para o conhecimento racional não é possível explicar uma natureza dual que não se dissocia. A natureza humana com seu princípio de grandeza e de miséria ultrapassa o entendimento especulativo da razão. Uma vez mais, Agostinho é a fonte da concepção

²⁴⁹ PASCAL, *Pensamentos*, fr. 131.

²⁵⁰ AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, XII, 1.

²⁵¹ *Pensamentos*, fr. 16

²⁵² *Pensamentos*, fr. 60.

²⁵³ *Pensamentos*, fr. 149.

pascaliana: “Santo Agostinho. A razão não se submeteria nunca se ela não julgasse que há ocasiões em que ela deve se submeter. É pois justo que ela se submeta quando julga que deve se submeter”²⁵⁴. Submeter aqui deve ser entendido como compreensão da experiência cortante da finitude que impulsiona o homem para uma transcendência supra-racional. Asseverar a submissão da razão, para Pascal, é apontar para o alargamento da natureza humana que vai além de sua capacidade de compreender-se integralmente por conta própria: “o homem ultrapassa o homem”²⁵⁵.

Implícito nesse desenvolvimento, Pascal mostra que a razão é descritiva enquanto analisa a si mesma, pois, em seus atributos reflexivos, ela não produz outra realidade, mas a descreve tal como sua autoconsciência lhe manifesta.²⁵⁶ No entanto, a análise racional não é suficiente para compreender o “monstro incompreensível”²⁵⁷ chamado homem. Outro fragmento de Pascal indica a direção: “Não é pelas soberbas agitações de nossa razão que podemos verdadeiramente nos conhecer”²⁵⁸. A asserção de Pascal é possível porque reconhecer-se miserável não é suficiente para romper essa condição. Assim, o próprio pensamento, que é atributo da suficiência humana, se explicita como prova da limitação ou insuficiência da condição humana: “Se nossa condição fosse verdadeiramente feliz, não seria necessário desviarmos dela nossos pensamentos”²⁵⁹.

A experiência da miséria como graça

Há, ainda, um ponto decisivo no pensamento de Agostinho e Pascal: a experiência da miséria não é apenas resultado da autoconsciência como ser limitado e dificilmente possuidor de uma felicidade completa, mas também é uma graça de Deus.

²⁵⁴ PASCAL, *Pensamentos*, fr.174.

²⁵⁵ *Pensamentos*, fr. 131. Eis o papel da razão na antropologia agostiniana-pascaliana: “O último passo da razão é reconhecer que há uma infinidade de coisas que a ultrapassam. Ela é apenas fraca se não vai até reconhecer isso. Que as coisas naturais a ultrapassam, que se dirá das sobrenaturais?”. *Ibid.*, fr. 188. Reconhecer seus limites não equivale a excluí-la, isso iria radicalmente contra o pensamento dos dois pensadores. Trata-se de não submeter tudo ao seu domínio: “Se submetermos tudo à razão, a nossa religião não terá nada de misterioso e de sobrenatural. Se violentarmos os princípios da razão, a nossa religião será absurda e ridícula”. *Pensamentos*, fr. 173 “(...) Portanto, sendo os homens incapazes de encontrar a verdade mediante a razão pura, e tendo necessidade do apoio da Sagrada Escritura (...)”. AGOSTINHO, *Confissões*, VI, 5, 8.

²⁵⁶ Uma vez mais esse pressuposto já está presente em Agostinho: “A razão atém-se ao que o ser vale por si mesmo na gradação cósmica”. AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, XI, XVI. Esse valor descritivo da razão também é patente, sobretudo, nos *Pensamentos*: “A razão age com lentidão e com tantas vistas sobre princípios, que precisam estar sempre presentes, que a toda hora ela adormece ou se extravia por não ter presentes todos os princípios”. PASCAL, *Pensamentos*, fr. 821.

²⁵⁷ A expressão “monstro incompreensível” é do próprio Pascal. Cf., por exemplo, *Pensamentos*, Frags. 194 e 420. Quanto a Agostinho, ele não nega a dificuldade de entender o homem, mas é bem mais sutil do que Pascal: “O homem é realmente um grande mistério”. *Confissões*, IV, 14, 22.

²⁵⁸ *Pensamentos*, fr. 131.

²⁵⁹ *Pensamentos*, fr. 70.

Agostinho já mostrara a possibilidade da indiferença quanto à evidência da miséria. Quanto mais os homens estão imersos nas profundezas de sua condição miserável, menos percepção dela eles têm:

Há alguns tão mergulhados nas profundezas que nem sentem que estão nas profundezas. Tais são os soberbos desprezadores, que não suplicam com piedade, nem clamam com lágrimas. [...] ‘O pecador, ao atingir as profundezas do mal, despreza (cf Pr 18, 3). [...] Aquele que clamou das profundezas, para clamar já levantou a cabeça do lugar mais fundo; foi ouvido, retirado da fossa da miséria, e do atoleiro²⁶⁰.

Pascal é ainda mais taxativo ao dizer que, quando o homem exacerba as possibilidades de praticar o mal, deixa de pecar, pois já se está permanentemente em pecado: “Quando se é tão mau que não se tem mais nenhum remorso, não se peca mais”²⁶¹. Por isso, é também uma graça de Deus o fato de o homem tomar consciência de sua miséria.

O debate travado por Pascal na quarta carta das *Provinciais* – na forma de diálogo acerca da concepção de graça atual defendida pelos jesuítas – pode esclarecer esse aspecto. Na voz de Pascal, um jesuíta declara: “Nós chamamos graça atual a uma inspiração de Deus pela qual Ele nos faz conhecer sua vontade e pela qual nos estimula a querer cumpri-la”²⁶². Quer dizer, Deus dá sua graça a todos os homens atualmente, em cada tentativa, pois, se não houvesse graças atuais, independentemente do pecado cometido, o pecado não poderia ser imputado ao pecador²⁶³. Pascal vê nessa afirmação uma espécie de co-determinação entre o pecado e Deus, isto é, a ação de Deus estaria vinculada ao pecado humano; e o pecado só se configuraria como tal por causa da ignorância ou do esquecimento dos ensinamentos de Deus por parte do pecador.

Por sua vez, na voz do jesuíta, “os jansenistas dizem, ao contrário, que os pecados cometidos sem a graça atual não deixam de nos ser imputados. Mas eles são uns sonhadores”²⁶⁴.

Pascal, em seu jansenismo particular, bater-se-á para assegurar a responsabilidade do homem quando peca, evitando qualquer determinação da graça divina para com o homem. Nada poderia ser mais contraditório com o jansenismo do que atrelar o pecado ao conhecimento. Pascal prevê consequências deletérias nessa concepção: “Ó, como vejo já belas

²⁶⁰ AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos*, 39, 3.

²⁶¹ *Pensamentos*, fr. 953. Cf. também fragmento 383: “Ser insensível até desprezar as coisas interessantes e tornar-se insensível ao ponto que mais nos interessa”.

²⁶² PASCAL, *Les Provinciales*, p. 71.

²⁶³ Cf. *ibid.*, pp. 71-2.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 72.

consequências dessa posição! Já vejo a continuação: só incompreensões oferecem-se a mim! Vejo com surpresa mais pessoas justificadas por essa ignorância e por esse esquecimento de Deus do que pela graça e pelos sacramentos”²⁶⁵.

Mas o passo seguinte é ainda mais decisivo para Pascal, pois os jesuítas defendem que a graça atual incita um arrependimento no homem pecador. Para Pascal, defender que toda ação pecaminosa seja acompanhada de um remorso na consciência é o mesmo que absolver os libertinos, visto que eles agem sem nenhum impedimento suscitado pela consciência, pois há milhares de pessoas que não têm esses desejos, “que pecam sem esses desejos, que pecam sem arrependimento, que pecam alegremente, que fazem por vaidade”²⁶⁶.

O fundamento de Pascal nesse embate é Santo Agostinho²⁶⁷ e, sem dúvida, as Escrituras. Sobre a possibilidade de um pecado ser cometido mesmo quando se ignora sua existência, Agostinho aponta para a dupla possibilidade da ação pecaminosa: seja pela soberba, seja pela ignorância. Parece coerente com o pensamento agostiniano a recusa de Pascal a relacionar o pecado com a atualização da graça. Como observa Agostinho: “[...] nem toda má ação é fruto da soberba, como os pecados por ignorância ou por fraqueza ou os que se cometem entre choros e gemidos”²⁶⁸. Essa distinção agostiniana visa rebater a ideia pelagiana de que todo pecado provém da soberba, além de rebater a tentativa de Pelágio de resguardar a incorruptibilidade da natureza após o pecado original (se se propagou o pecado original, então não cabe ao homem a responsabilidade por ele). Eis como Agostinho põe o problema:

O que querem dizer as palavras de Pelágio: “Como o homem pode se responsabilizar perante Deus pelo resto de pecado que não reconhece como seu? Se é pecado necessário, não é seu. Ou, se é seu, é voluntário; e, se é voluntário, podia ser evitado”. Respondemos: É totalmente seu, mas a culpa com que é cometido ainda não foi sanada totalmente. O mau uso da saúde motivou seu enraizamento no homem, o qual, seja por fraqueza, seja por cegueira, se entregou a muitos pecados, uma vez debilitado²⁶⁹.

²⁶⁵ Ibid., p. 73.

²⁶⁶ Ibid., p. 75-76

²⁶⁷ Com efeito, em Agostinho o remorso imediato a cada ação parece já ser uma característica do homem agraciado. O que sustenta a alegação de Pascal nessa carta é a diferenciação entre graça eficaz e graça atual. A graça eficaz para os jansenistas equivale ao socorro efetivo de Deus em cada ação (essa graça não é dada a todos). Já a graça atual, tal como defendiam os jesuítas, seria concedida a todos e não careceria de outra graça (eficaz), uma vez que a graça atual disporia de um “poder próximo” para livrar o homem do erro, isto é, um poder entendido como a possibilidade de o homem agir sem que seja necessário um novo socorro divino. Outro ponto que sustenta a argumentação pascaliana se refere aos pecados cometidos sem que haja qualquer tipo de reação de remorso por parte daquele que os comete. Segundo Agostinho, o homem que comete uma ação sem perceber o alcance de seu ato pode evidentemente estar cometendo um pecado sem o saber; logo, não é suscitado em sua consciência um remorso devido à incompreensão de sua ação. Para Pascal, o remorso suscitado pelo pecador resultaria da graça eficaz.

²⁶⁸ AGOSTINHO. *A natureza e a graça*, XXIX, 33.

²⁶⁹ Ibid, XXX, 34.

No final da quarta das *Provinciais*, Pascal utiliza um trecho das *Revisões* (*Retractationes*) de Agostinho, a fim de equacionar a questão acerca do pecado cometido por ignorância. Ele se dirige ao interlocutor, dizendo:

Padre, não espereis mais nada desse príncipe dos filósofos [Aristóteles], e não resistais mais ao príncipe dos teólogos [Agostinho], que decide assim esse ponto, no livro I de suas *Revisões*, cap. XV: os que pecam por ignorância fazem sua ação porque querem fazê-la, embora pequem sem querer pecar. Assim, esse pecado mesmo de ignorância não pode ser cometido senão pela vontade daquele que o comete; mas por uma vontade que conduz à ação e não ao pecado, o que não impede, todavia, que a ação seja pecado, porque para isso basta que se tenha feito o que se era obrigado a não fazer²⁷⁰.

Se o homem é acometido por um sentimento de remorso após uma transgressão, esse arrependimento deve-se à ação da graça. Assim, a experiencição da miséria pode ser vista já como um socorro divino.

Diz Agostinho nas *Confissões*: “Como eu era infeliz! E como agiste para que eu sentisse minha miséria, naquele dia em que preparava para declarar um panegírico ao imperador!”²⁷¹. Na sequência do texto, Agostinho amplia essa noção ao afirmar que a inquietude provinda da percepção da miséria resulta da ação de Deus: “Como um agulhão secreto provocavas em mim inquietude, para que eu me mantivesse insatisfeito, até que te tornasses uma certeza ao meu olhar interior”²⁷².

Segundo Pascal, a experiência da miséria proporciona ao homem a percepção de sua fraqueza como penitência contínua pelos males cometidos:

Pois, Senhor, a maior dessas doenças é essa insensibilidade e essa extrema fraqueza que havia tirado todo o sentimento de suas próprias misérias. Fazei que eu as sinta vivamente, e que o que me resta de vida seja uma penitência contínua para lavar as ofensas que cometi²⁷³.

Parece possível, assim, estabelecer pelo menos dois modos de conhecer a miséria humana²⁷⁴. O primeiro é o ato reflexivo que contempla na consciência de si a debilidade humana presa à sua condição finita e inconstante. O segundo corresponde à consciência da miséria como resultado da ação da graça ou como auxílio para que o homem sinta na miséria

²⁷⁰ PASCAL, *Les Provinciales*, p. 82.

²⁷¹ AGOSTINHO, *Confissões*, VI, 6, 9.

²⁷² *Ibid.*, VII, 8, 12.

²⁷³ PASCAL, *Prière...*, OC IV, p. 1004.

²⁷⁴ Não há nessa classificação uma ordem cronológica sobre a consciência da miséria. Se ela pode ser delimitada pelos dois modos citados, isso não implica, todavia, uma ordem de sucessão entre os dois.

a possibilidade do reencontro com a grandeza de onde decaiu. Ambos não se dissociam na ordem da experiência, mas apenas na ordem da análise.

O fragmento 621 dos *Pensamentos* mostra a relação antitética entre a razão e as paixões como marca inexorável do homem:

Guerra intestina do homem entre a razão e as paixões. Se só houvesse razão, sem paixões... Se só houvesse paixões, sem razão... Mas, como há uma coisa e outra, ele não pode ficar sem guerra, não podendo ter paz com uma sem ter guerra com a outra. Assim, ele está sempre dividido e contrário a si mesmo²⁷⁵.

Isso, porém, não inviabiliza pensar certa transcendência da razão com respeito à sensação²⁷⁶. Como constatava Agostinho,

Ninguém contesta que os animais irracionais vivem e sentem. Do mesmo modo é aceito ser superior a eles a alma humana. Não pelo fato de ela perceber o sensível, mas pelo poder que ela tem de julgar. [...] Além do mais, o ser racional não julga somente a respeito de objetos sensíveis, mas também sobre os seus próprios sentidos²⁷⁷.

Agostinho não se desvencilha da sensação nem da razão quando demonstra a existência de Deus. Nos *Solilóquios*, afirma ele que “por muito tempo fui ludibriado por falácias. Recebe-me, que sou teu escravo fugindo deles, que me receberam, estranho a eles, quando fugia de ti. Sinto em mim que devo voltar a ti”²⁷⁸. Em outro texto, Agostinho explica que o conhecimento dos sentidos em si são incapazes de fornecer um conhecimento ao

²⁷⁵ *Pensamentos*, fr. 621.

²⁷⁶ Pascal, largamente vinculado à ciência moderna, mas também conhecedor da epistemologia antiga e medieval, vê nos sentidos um caminho para o conhecimento. Para o autor dos *Pensamentos*, a ciência, tal como concebida na Modernidade, difere dos saberes em que é necessário o recurso à autoridade (a teologia, por exemplo), toma por base os sentidos e avança por meio do raciocínio. “[Nas matérias que caem sob o sentido ou sob o raciocínio] a autoridade é inútil; só a razão é capaz de conhecer. (...) Mas, como as matérias desta espécie são proporcionadas ao alcance da mente, esta acha toda a liberdade de por aí se alargar: a sua inesgotável fecundidade produz continuamente, e as suas invenções podem ser ao mesmo tempo sem fim e sem interrupção (...) Deste modo, a geometria, a aritmética, a música, a física, a medicina, a arquitetura e todas as ciências que estão sujeitas à experiência e ao raciocínio, devem ser aumentadas para se tornarem perfeitas”. PASCAL, *Prefácio para o tratado do vácuo*. Trad. Henrique Barrilaro Ruas. Porto: Elementos Sudoeste, 2003, p. 77. Interessante notar, embora sob um outro ponto de vista, como aparece essa distinção também em Agostinho: “(...) Necessariamente somos levados a aprender de dupla maneira: pela autoridade e pela razão. Em função do tempo, a autoridade tem prioridade, mas em função da própria coisa a prioridade está com a razão”. AGOSTINHO. *A ordem*, IX, 26.

²⁷⁷ AGOSTINHO, *A verdadeira religião*, XXIX, 56.

²⁷⁸ Id. *Solilóquios* I, I, 5. Trad. Adauri Fiorotti. São Paulo: Paulus, 1998. Grifo nosso.

homem. Dito de outra maneira, embora os sentidos advenham na materialidade corpórea²⁷⁹, é a alma que percebe ou recebe e julga as afecções:

(...) Pois não são os meus olhos ou ouvidos, ou sei lá que outra coisa, que sentem, mas é a ela [a alma] que sente por meio deles. Se não atribuimos a sensação ao intelecto, não a atribuimos a nenhuma outra parte da alma. Então restaria atribuir ao corpo; e nada se pode dizer de mais absurdo que isso²⁸⁰.

Há em Pascal a mesma evidência apontada por Agostinho: a sensação só é perceptível por meio de algo imaterial: “O que é que sente prazer em nós: a carne, o sangue? Ver-se-á que é necessário que seja algo de imaterial”²⁸¹. Segundo Pascal, são as afecções que produzem razões para serem pensadas e não o contrário. Nisso certamente o jansenista pressupõe a capacidade racional do homem em julgar sobre seus sentidos ainda que suas afecções independam do crivo da razão:

O senhor de Roannez dizia: “As razões me vêm depois, mas antes a coisa me agrada ou me choca sem que haja razão, e entretanto isso me choca por essa razão que só descubro depois.” Mas eu não creio que isso chocasse por essas razões que se encontram depois, mas que só se encontram essas razões porque isso choca.²⁸²

Pascal é cioso em mostrar que os sentidos podem ter a força de subjugar a razão: “Os sentidos independentes da razão e muitas vezes senhores da razão levaram-no à busca dos prazeres”²⁸³. Isso, no entanto, não permitiria cindir o sentimento da razão, mesmo que eles parecem estar dissociados:

Aqueles que estão acostumados a julgar pelo sentimento não compreendem nada das coisas de raciocínio. Porque querem primeiro penetrar de um relance e não estão acostumados a buscar os princípios, e outros, ao contrário, que estão acostumados a raciocinar por princípios, não compreendem nada das coisas de sentimento, buscando princípios e não podendo ver de um relance²⁸⁴.

²⁷⁹ “Assim, a falsidade não vem da mentira dos objetos (eles não mostram aos sentidos senão a forma que lhes foi dada conforme o seu grau) nem da mentira dos sentidos (impressionados conforme a natureza do corpo afetado). Transmitem somente isso à alma (racional), a que dirigem as suas impressões”. *A verdadeira religião*, XXXVI, 67. Em suma, parece possível dizer que, para Agostinho, o erro nas proposições sobre o mundo não é atribuível aos sentidos mesmos, mas ao juízo operado pelo intelecto.

²⁸⁰ AGOSTINHO. *A ordem*, II, II, 6.

²⁸¹ *Pensamentos*, fr. 108.

²⁸² *Pensamentos*, fr. 983.

²⁸³ *Pensamentos*, fr. 149.

²⁸⁴ *Pensamentos*, fr. 751.

No fragmento supra, Pascal visa mostrar a importância da articulação entre sentimento e razão. A sensação isolada, mesmo que afete o homem, não tem como impor uma reflexão sobre sua afecção - embora a partir dela, como ressaltou Pascal, o homem busque as razões da impressão causada por elas (“Mas eu não creio que isso chocasse por essas razões que se encontram depois, mas que só se encontram essas razões porque isso choca”). Isso quer dizer que Pascal concebe um status primitivo e inquestionável dos sentidos: “pois que as percepções dos sentidos são sempre verdadeiras”²⁸⁵. Mas eles isolados apenas manteriam a limitação de um primeiro contato (passivo) correspondente às sensações corporais presente em todos os animais. O passo seguinte é pensar sobre essas afecções (suas razões), o que cabe apenas ao homem, isto é, pensar nos motivos, na constância e na duração do que o homem sente. Mas dessa reflexão não surge uma elaboração exata do sentimento por meio da razão porque

Todo o nosso raciocínio se reduz a ceder ao sentimento.
Mas a fantasia é semelhante e contrária ao sentimento; de modo que não se pode distinguir entre esses dois contrários. Um diz que o meu sentimento é fantasia, o outro que a sua fantasia é sentimento. Seria preciso ter uma regra. A razão se oferece, mas é flexível a todos os sentidos.
E assim não existe nenhuma²⁸⁶.

Pascal parece querer enfatizar que a percepção imediata da miséria é impossível: “Não se é miserável sem sentimento: uma casa arruinada não é uma casa. Só há o homem de miserável. *Ego vir videns*”²⁸⁷. Mesmo se pautar pela razão, o homem continua miserável, assim como o homem que se orienta apenas pelo sentimento. A miséria cabe a ambos, e ambos a experienciam. No entanto, saber qual o motivo (pensar por princípios) da miséria humana mostra a permanência da miséria e a cura irremediável pelos esforços humanos²⁸⁸.

O homem não sente sua miséria como uma afecção proporcionada pela imediatez dos sentidos, mas como percepção sensitiva própria ao sentimento. É como sentimento que o homem pode definir, tentar transpor ou inibir o que sente; mesmo que não seja conhecido seu motivo, embora sabê-lo orienta o homem a fruir ou se distanciar do que sente. Novamente

²⁸⁵ *Pensamentos*, fr. 701.

²⁸⁶ *Pensamentos*, fr. 530.

²⁸⁷ *Pensamentos*, fr., 437.

²⁸⁸ Novamente podemos articular essa formulação entre o conhecimento da miséria humana como trunfo do ceticismo.

aqui o homem pascaliano esbarra no *divertissement* como possibilidade racional-sensitiva²⁸⁹ de transpor a miséria.

O *divertissement* pascaliano mostra que é na recusa de pensar sua condição - inviabilizada pelo frenesi do divertimento - que é possível desviar o pensamento da condição humana: “Daí vem que os homens gostem tanto do barulho e do movimento”²⁹⁰. Mas na mesma medida em que o *divertissement* desvia o pensamento da verdadeira condição humana, busca também desviar o sentimento. Isso vale tanto para atribuir-lhe um valor desmedidamente superior ao que de fato proporciona, quanto para a tentativa de enfraquecer a miséria: “Como se corrompe a mente, corrompe-se também o sentimento”²⁹¹.

Mergulhado no divertimento, o homem ignora sua condição miserável sem, no entanto, deixar de sê-lo²⁹², pois “(Um só pensamento nos ocupa; não podemos pensar em duas coisas ao mesmo tempo)”²⁹³.

A experiencição da miséria leva o homem “instintivamente”²⁹⁴ ao *divertissement*, isto é, à fuga da contemplação de sua própria condição. A miséria, porém, sempre avassala a pretensão humana de autossuficiência, de modo que, no *divertissement*, o homem não pode ser plenamente feliz. Como enfatiza Pascal:

A razão age com lentidão e com tantas vistas sobre tantos princípios, que precisam estar sempre presentes, que a toda hora ela adormece ou se extravia por não ter presentes todos os seus princípios. 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 sempre será vacilante²⁹⁵.

²⁸⁹ Não inteiramente racional porque a razão só se fixa do divertimento enquanto não encontra outro consolo condizente; não inteiramente sensitiva porque os sentidos só buscam o divertimento quando compreendem que é o único a consolar a miséria. Ou seja, o divertimento não parece ser um artifício meramente sensitivo, mas se apoia na ciência que o homem tem da sua miséria para não mais pensar nela por meio do divertimento: “Divertimento. Não tendo os homens podido curar a morte, a miséria, a ignorância, resolveram, para ficar felizes, não mais pensar nisso”. *Pensamentos*, fr. 133. Assim, parece que o divertimento surge como resultado (ou fuga) de uma extrapolação racional-sensitiva (isto é, ao mesmo tempo marca da grandeza que salienta a miséria) do homem miserável. “Miséria. A única coisa que nos consola de nossas misérias é a diversão. E no entanto é a maior de nossas misérias. Porque é ela que nos impede principalmente de pensar em nós e que nos põe a perder insensivelmente”. *Pensamentos*, fr. 414.

²⁹⁰ *Pensamentos*, fr. 51

²⁹¹ *Pensamentos*, fr. 814.

²⁹² No fragmento 449 dos *Pensamentos* Pascal faz uma pergunta retórica que nega a relação condicionada entre o conhecimento da miséria e sua experiencição: “O único que conhece a natureza a conhecerá apenas para ser miserável? O único que a conhece será o único infeliz?”.

²⁹³ *Pensamentos*, fr. 523.

²⁹⁴ Não se trata de uma fuga estritamente instintiva, pois a fuga promovida pelo *divertissement* almeja encontrar algo mais vantajoso do estado no qual se encontra. Diferentemente de um animal que foge (instintivamente) de um perigo sem saber se está em direção a um maior.

²⁹⁵ *Pensamentos*, fr. 821.

Assim, parece possível dizer que Agostinho e Pascal veem a experiencição da miséria como socorro de Deus para que o homem conheça sua condição²⁹⁶ e veja a necessidade de Deus²⁹⁷.

Agostinho é categórico ao afirmar que “A principal graça, portanto, dom de Deus, é reduzir-nos à confissão de nossa fraqueza”²⁹⁸. Segundo Pascal, “O Deus de Abraão, o Deus de Isaac, o Deus de Jacó, o Deus dos Cristãos é um Deus de amor e de consolação; é um Deus que enche a alma e o coração daqueles que possui; é um Deus que os faz sentir interiormente a própria miséria”²⁹⁹.

²⁹⁶ Não se trata de correlação imediata entre a experiencição da miséria e a busca por Deus. O que os dois autores querem mostrar é que a partir da experiencição da miséria o homem pode buscar o bem condizente com seu anseio de ser feliz. Dito de outra maneira, assim que o homem contempla sua condição miserável, passa a identificar o que lhe seria devido, embora nem sempre identifique necessariamente esse bem com Deus. Como explica Gilson: “Se é verdadeiro dizer que conhecer algo pelo pensamento já é possuí-lo, não se pode dizer que conhecê-lo seja possuí-lo perfeitamente. O pensamento basta para ver, mas não basta para amar, pois o amor é um desejo e o desejo não pertence exclusivamente ao pensamento enquanto tal. Há no homem um *desejo sensível* que também deve se voltar ao bem soberano submetendo-se à ordem da razão e permitindo-se, por isso mesmo, contemplá-lo melhor”. GILSON, *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 25. Grifamos a expressão *desejo sensível* para enfatizar o movimento da interioridade agostiniana, que é, concomitantemente, um movimento para o superior ou Deus. O desejo sensível talvez possa ser associado ao que Pascal chamava de “instinto secreto” em busca da felicidade.

²⁹⁷ “Basta-te a minha graça, pois na fraqueza é que a força manifesta todo o seu poder (2Cor 12, 7-9).” AGOSTINHO, *A graça de Cristo e o pecado original*, XI, 12. “Assim, só podemos conhecer bem a Deus conhecendo as nossas iniquidades.” PASCAL, *Pensamentos*, fr. 189.

²⁹⁸ AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos*, 38, 18. Essa ideia também está presente em *Confissões*, X,3,3, onde o bispo de Hipona fala da “doçura da tua graça, que fortalece todos os fracos e lhes permite tomar consciência da própria fraqueza”.

²⁹⁹ *Pensamentos*, fr. 449.

Capítulo 3

A miséria como anti-fardo de Sísifo: a possibilidade da felicidade

A gradação da miséria

Em sua análise da condição humana, Agostinho ressalta que a miséria não pode ser definida apenas pela corporeidade, isto é, não pode ser estabelecida apenas pela condição material do homem e seu apego às coisas mutáveis, pois a miséria também é atribuída a alguns anjos. Trata-se da ação de afastar-se de Deus, análoga ao afastamento humano por meio do pecado original. Agostinho frisa que todo afastamento de Deus implica incompletude, donde a miséria³⁰⁰:

Assim, a verdadeira felicidade dos anjos bons reside em estarem unidos ao que é soberanamente. Por outro lado, quando se pergunta pela causa da miséria dos anjos maus, verifica-se que se deve ao haverem-se afastado do ser supremo e voltado para si mesmos, que não são em grau supremo.³⁰¹

Assim, a miséria angelical e a miséria humana - embora distintas pela hierarquização cosmológica e ontológica concebida por Agostinho - se originam do mau uso do livre-arbítrio.

Para além dessa hierarquia cosmo-ontológica, haveria uma gradação entre os níveis da miséria vivida no interior da espécie humana: “e por isso me tornei ainda mais miserável”³⁰². Para Agostinho, tanto se é mais miserável quanto mais se busca a plenitude na pecaminosidade³⁰³, o que representa o aprofundamento do fosso da miséria: “O que fez agora? ‘Retirou-me da fossa da miséria’. O que é a fossa da miséria? As profundezas da iniquidade, oriunda das concupiscências carnis. [...] De onde ele te retirou? Das profundezas”³⁰⁴.

Não parece haver em Pascal alguma alusão à miséria angelical. O filósofo francês reduz, portanto, a importância de uma hierarquização cosmo-ontológica entre as criaturas,

³⁰⁰ “É pela própria vontade que os anjos bons amam a Deus mais do que a si mesmos e permanecem firmes e estáveis nele, gozando de sua grandeza, submissos a ele somente, com adesão gratíssima. Mas o anjo mau, amando-se a si mesmo mais do que a Deus, recusou-se a submeter-se, inchou-se de orgulho e, separando-se da essência soberana, arruinou-se. Por isso ficou diminuído em seu ser primitivo, porque quis gozar daquele que era menos.” Id., *A verdadeira religião*, 13, 26.

³⁰¹ Id., *A cidade de Deus*, XII, VI.

³⁰² Id., *Confissões*, II, 8, 16.

³⁰³ “Vivendo os homens nesta ira pelo pecado original, tanto mais grave e perniciosamente quanto maiores e mais numerosos eram os pecados pessoais que haviam cometido”. AGOSTINHO. *Enquiridion*, XXXIII, 10. Madri: B.A.C., 2011, t. IV.

³⁰⁴ AGOSTINHO. *Comentário aos Salmos*, 39, 3. Agostinho ainda identifica fossa da miséria como inferno: “Chama de ‘fossa’ à profundidade da miséria ou do inferno”. Ibid., 87, 4.

preferindo enfatizar a miséria humana e a contrapartida da misericórdia de Deus: “não há nada sobre a 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”³⁰⁵. O eco agostiniano é claro e, por meio dele, o fundamento dos Salmos: “Na terra abunda a miséria humana e superabunda a misericórdia do Senhor. A terra está cheia de miséria humana e a terra está repleta da misericórdia do Senhor”³⁰⁶.

Para evidenciar a universalidade da miséria, Pascal recorre à imagem do rei: “... ver-se-á que um rei sem divertimento é um homem cheio de misérias”³⁰⁷. Em outras palavras, mesmo um rei (supostamente superior em uma ordem hierárquica) é miserável e sente sua miséria quando não se distrai.

Se há uma ordem que distingue a espécie humana em meio às outras espécies, trata-se da “ordem da concupiscência”³⁰⁸. Mais miserável do que o impulso desenfreado pelo deleite é a negação de pensar em si mesmo; é não pensar sobre a condição ofuscada pelo *divertissement*: “Miséria. A única coisa que nos consola de nossas misérias é a diversão. E no entanto é a maior de nossas misérias. Porque é ela que nos impede de pensar em nós”³⁰⁹. Quanto menos o homem conhece sua condição, mais voluntariamente adere³¹⁰ ao incitamento das paixões como determinação existencial:

Quisera eu, pois, levar o homem a desejar encontrá-la [a verdade], a estar pronto e desembaraçado das paixões, para segui-la onde a encontrar, sabendo quanto o seu conhecimento ficou obscurecido pelas paixões; bem quisera que ele odiasse em si a concupiscência que o determina por si mesma a fim de que ela não o cegasse ao fazer ele suas escolhas e não detivesse quando tivesse sozinho³¹¹.

A imagem do rei permite a Pascal enfatizar que nem a existência supostamente mais digna e isenta de carência consegue escapar da miséria. A mesma imagem encontra-se no comentário de Agostinho ao Salmo 32:

³⁰⁵ PASCAL, *Pensamentos*, fr. 468.

³⁰⁶ AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos*, 32, II, S. II, 4.

³⁰⁷ *Pensamentos*, fr. 138.

³⁰⁸ “Grandeza. As razões dos efeitos marcam a grandeza do homem, por ter retirado da concupiscência uma tão bela ordem.” *Pensamentos*, fr. 106. Sobre a possível diferença entre a ordem da concupiscência em Pascal e Agostinho, ver LIMONGI, M. I. *Pascal e a ordem da concupiscência*. Kriterion, Belo Horizonte, n. 114, 2006.

³⁰⁹ *Pensamentos*, fr. 414.

³¹⁰ “A concupiscência e a força são as fontes de todas as nossas ações. A concupiscência faz as voluntárias; a força, as involuntárias.” PASCAL, *Pensamentos*, fr. 97.

³¹¹ *Pensamentos*, fr. 119. “Perdida a verdadeira natureza, tudo passa a ser sua natureza; como tendo perdido o verdadeiro bem, tudo passa a ser seu verdadeiro bem.” *Pensamentos*, fr. 397. Assim, “Eles deixam agir a concupiscência e retêm o escrúpulo, quando seria preciso fazer o contrário.” *Pensamentos*, fr. 363.

‘Não é pelo seu grande poder que um rei se salva’. [...] Ouve uma verdade: ‘Não é pelo grande poder que um rei se salvará, nem pela extraordinária força que um gigante se livrará’. Gigante é o soberbo que se orgulha contra Deus, como sendo algo em si mesmo e por si mesmo. Sua força extraordinária não o salva³¹².

A figura do rei também é elucidativa para expor outros dois pontos importantes do pensamento pascaliano concernente à miséria. O primeiro é a alegação de que a atual natureza é inferior à grandeza feita à imagem de Deus: “Pois quem se acha infeliz por não ser rei a não ser um rei despossuído?”³¹³. Assim, o homem destronado tornou-se “um rei de concupiscência”³¹⁴. Além disso, Pascal salienta que a mera contemplação da miséria não é suficiente para saná-la: “Não é bastante grande a dignidade real em si mesma para tornar feliz aquele que a possui pela simples visão daquilo que ele é”³¹⁵.

A gradação da experiencição da miséria, segundo Pascal, pode ser observada na existência dos libertinos, pagãos e cristãos. É certo que o número de libertinos nunca foi tão grande como no contexto histórico vivido por Pascal, mas ainda assim não se deve ampliar a importância dos libertinos no pensamento pascaliano. Henry Gouhier chama atenção para esse fato: “nos *Pensamentos* não vemos Pascal particularmente preocupado em conhecer as questões e as respostas deles [os libertinos]”³¹⁶. O que parece interessar a Pascal, quando trata dos libertinos, é menos sua frágil posição filosófica e mais o aspecto existencial. Como observa René Pintard, Pascal “se interessa pelos que vivem sua incredulidade em seus sentimentos, seus gostos e atos”³¹⁷.

A atenção aos libertinos parece pretender ressaltar ainda mais a miséria humana: “sustento que, se eles não servem para mostrar a verdade da redenção pela santidade de seus costumes, servem pelo menos admiravelmente para mostrar a corrupção da natureza, por sentimentos tão desnaturados”³¹⁸. Mais do que evidenciar a corrupção da natureza, Pascal insiste na agonia muda que não encontra correspondente na vanidade das ações que tomam o efêmero pelo essencial. A dinâmica existencial do libertino não encontra satisfação entre as tribulações da condição humana, nem um amparo condizente e efetivo. Somente o

³¹² AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos*, 32, II, S. II, 23.

³¹³ PASCAL, *Pensamentos*, fr. 117.

³¹⁴ *Pensamentos*, fr. 769.

³¹⁵ *Pensamentos*, fr. 137.

³¹⁶ GOUHIER, op. cit., p. 186.

³¹⁷ PINTARD, R. “Pascal et les libertins” apud GOUHIER, H., *Blaise Pascal: conversão e apologética*, p. 186.

³¹⁸ PASCAL, *Pensamentos*, fr. 427.

cristianismo poderia fornecer isso: “[...] além do sentimento que todo cristão deve ter dessas desordens, temos a obrigação de encontrar remédio para elas (...)”³¹⁹.

O desejo desenfreado pela vanidade do mundo recobre o desejo inerente a todo homem de ser feliz, mas não impede de ver que se está no mau caminho³²⁰. Assim, a inquietude que aflora no homem miserável o impele a superar a imensidão dos bens terrenos e buscar o reconfortante repouso originário da Criação: “Quem não vê em tudo isso que o homem está extraviado, que caiu do seu lugar, *que o busca com inquietação*, que não consegue mais encontrá-lo? E quem o dirigirá para esse lugar? Os maiores homens não puderam fazê-lo”³²¹.

A inquietude, para Pascal, certamente não é um sintoma exclusivo dos libertinos³²². Pascal constata em todos os humanos uma inclinação natural ao descontentamento com uma “uma eternidade de misérias”³²³. É o que lhe permite considerar “não natural”³²⁴ a escolha pelo repouso que leva às penas eternas. Essa compreensão pascaliana é importante para não lhe atribuir uma separação entre o natural e o sobrenatural como se fossem realidades estanques e como se o sobrenatural se acrescentasse ao natural de maneira artificial. Ao contrário, o sobrenatural é solicitado de dentro do natural e encontra nele uma abertura para a ele associar-se. Esse pressuposto já estava em Agostinho³²⁵; e, embora Pascal não descarte que todos os homens estão arraigados à sua condição de miséria e vagam por mares agradáveis³²⁶, afirma a possibilidade de que todos encontrem a felicidade no bem absoluto. Por isso, a temeridade com que os libertinos buscam seu apaziguamento não os exclui de uma experiência ainda mais aguda da miséria, com base na qual mesmo eles poderiam aceitar o socorro da graça. Olivier Millet lembra que “a monstruosidade do libertino é, com efeito, um

³¹⁹ PASCAL, *Pensamentos*, fr. 991.

³²⁰ “As pessoas mundanas não acreditam estar no bom caminho.” *Pensamentos*, fr., 960.

³²¹ *Pensamentos*, fr., 431. Grifo nosso.

³²² “A vida comum dos homens é semelhante à dos santos. Procuram todos a sua satisfação e não diferem senão no objeto em que a colocam. Chamam de inimigos seus aqueles que os impedem etc... Deus mostrou, pois, o poder que tem de dar os bens invisíveis pelo poder que mostrou ter sobre os visíveis.” *Pensamentos*, fr. 275.

³²³ *Pensamentos*, fr. 427.

³²⁴ *Pensamentos*, fr. 427.

³²⁵ Cf. AGOSTINHO. *O De excidio Urbis e outros sermões sobre a queda de Roma*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2010, p. 136.

³²⁶ “Não se deve desviar o espírito para outras coisas senão para descansá-lo, mas no tempo apropriado; descansá-lo quando é preciso e não fazer diferentemente. *Porque quem descansa fora de propósito cansa*, e quem cansa fora de propósito descansa, pois abandona-se tudo isso; tanto a malícia da concupiscência se compraz em fazer tudo ao contrário daquilo que se quer obter de nós, sem nos dar o prazer, que é a moeda pela qual damos tudo que se quer.” *Pensamentos*, fr. 710. Grifo nosso. Ao utilizar a metáfora do mar nos remetemos a uma bela passagem das *Confissões*: “No entanto, apesar da sordidez execrável de que eu estava cheio, tu me salvaste, porque me perdoaste misericordiosamente ainda dessa vez, pois me livraste ileso das águas do mar para conduzir-me às águas da tua graça”. *Confissões*, V, 8, 15.

sintoma particular da condição humana geral, como condição monstruosa, (...) de maneira a escavar ainda mais profundamente a contradição e a duplicidade humana”³²⁷.

Segundo Pascal, nem mesmo os cristãos estão isentos das tribulações do mundo³²⁸ e, portanto, da experiencição da miséria: “Os judeus carnis e os pagãos têm misérias; e os cristãos também”³²⁹. A expressão “judeus carnis” pode ter sido tirada do texto de Agostinho, *Explicação da carta aos Gálatas*: “‘Maldito todo aquele que pende do madeiro’. Essa sentença é sacramento de liberdade para os que entendem espiritualmente; mas para os que pensam carnalmente, se são judeus, é peso de servidão; se são pagãos ou hereges, é véu para sua cegueira”³³⁰. Uma única vez nesse texto de Agostinho aparece associado, na mesma sentença, judeus e pagãos, tal como no fragmento 222 dos *Pensamentos*. A expressão aparece ainda no mínimo duas vezes nos *Pensamentos* (fragmentos 286 e 289) e tem a função clara de apontar a diferença entre ambos e os cristãos:

Os judeus carnis ficam a meio caminho entre os cristãos e os pagãos. Os pagãos não conhecem a Deus e não amam e não amam senão a terra; os judeus conhecem o verdadeiro Deus e não amam senão a terra; os cristãos conhecem o verdadeiro Deus e não amam a terra. Os judeus e os pagãos amam os mesmos bens. Os judeus e os cristãos conhecem o mesmo Deus³³¹.

Não é somente Agostinho que serve de base para o pensamento de Pascal nesse aspecto. As Escrituras são o fundamento último: “As Escrituras providenciaram passagens para consolar todas as condições e para intimidar todas as condições”³³².

Tem-se aqui o quadro antropológico-existencial pascaliano: todos os homens são miseráveis, não obstante nem todos conhecerem a miséria e a experienciarem da mesma forma. Aqueles que não reconhecem sua miséria (principalmente os filósofos estoicos e os judeus) se perdem no orgulho, mas ainda assim tentam - sem saber - contrabalancear o peso inevitável da miséria com a busca da felicidade. Aqueles que conhecem a miséria sem conhecer a Deus (ateus, céticos³³³, pagãos e libertinos) só não caem no desespero³³⁴ na

³²⁷ MILLET, op. cit, p. 81.

³²⁸ Esse ponto é corrente no pensamento agostiniano: “Porque é grande verdade que carecer de dor, enquanto peregrinamos neste vale de misérias, é estado, como disse e sentiu certo literato deste mundo, que não se dá senão à custa de inumanidade no coração e de estupor no corpo”. Id., *A cidade de Deus*, XIV, IX.

³²⁹ *Pensamentos*, fr. 222.

³³⁰ AGOSTINHO. *Explicação da carta aos Gálatas*, 22. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2009.

³³¹ PASCAL, *Pensamentos*, fr. 289.

³³² *Pensamentos*, fr. 800.

³³³ A apatia cética, diz Agostinho, não corresponde a esta vida: “Por isso é que a chamada *apatheia*, que se me permitissem eu traduziria por impassibilidade, deve ser entendida (pois se toma no ânimo, não no corpo) como vida carente de tais afeições que surgem contra a razão e perturbam a mente. É por certo coisa boa e optável em sumo grau, porém não é desta vida”. *A cidade de Deus*, XIV, IX. Pascal compartilha desse ponto: “É igualmente

medida em que contrabalançam sua miséria pelo orgulho de conhecê-la³³⁵. Restam os cristãos que, embora não estejam isentos das tribulações e das angústias do mundo, encontram um anteparo condizente com a enormidade de sua miséria. Só assim é possível dizer que “a miséria persuade o desespero” porque “a Encarnação mostra ao homem a grandeza de sua miséria pela grandeza do remédio que se fez necessário”³³⁶.

Diferentemente do que ocorria com Agostinho, Pascal inclui propriamente os ateus entre os que reconhecem a miséria mas não aceitam Deus. Seria um anacronismo falar de ateísmo na Antiguidade e nos tempos de Agostinho; mas no tempo de Pascal, a possibilidade de negar a existência de Deus já parecia consolidada. Donde a ênfase pascaliana na gradação da experiencição da miséria nos cristãos, libertinos, ateus, pagãos e judeus. Esse ponto fica claro numa passagem de *Prière pour le bon usage des maladies*:

Senhor, eu não peço para ficar isento das dores, pois esta é a recompensa dos santos; mas, Senhor, eu peço para não ser abandonado às dores da natureza sem as consolações de vosso Espírito; pois esta é a maldição dos judeus e dos pagãos. Eu não peço ter uma plenitude de consolações sem nenhum sofrimento, pois essa é a vida da glória. Igualmente não peço, Senhor, uma plenitude de males sem consolo, pois este é um estado de judaísmo. Mas peço, Senhor, para sentir junto com as dores da natureza por meus pecados as consolações de vosso Espírito pela vossa graça, pois esse é o verdadeiro estado do cristianismo. Que eu não sinta dores sem consolação, mas que eu sinta minhas dores e vossa consolação juntas, para chegar, enfim, a sentir somente vossa consolação sem nenhuma dor³³⁷.

Miséria e concupiscência

O pecado em Agostinho corresponde ao afastamento voluntário de Deus pelo apego aos bens inferiores³³⁸. À escolha segue invariavelmente o consentimento do homem. Assim, a

perigoso para o homem conhecer a Deus sem a própria miséria, e conhecer a própria miséria sem conhecer o Redentor que pode curá-lo dela. Um só desses conhecimentos faz ou a soberba dos filósofos, que conheceram a Deus e não a sua miséria, ou o desespero dos ateus, que conheceram a sua miséria sem o Redentor”. *Pensamentos*, fr. 449.

³³⁴ “O conhecimento de Deus sem o da própria miséria faz o orgulho. O conhecimento da própria miséria sem o de Deus faz o desespero. O conhecimento de Jesus Cristo faz o meio-termo porque aí encontramos tanto Deus como a nossa miséria.” *Pensamentos*, fr. 192.

³³⁵ “Orgulho contrabalançando todas as misérias; ou ele esconde as suas, ou as desvenda; glorifica-se de conhecê-las.” *Pensamentos*, fr. 71. Cf. também fragmento 477 dos *Pensamentos*: “O orgulho contrapesa todas as misérias. Eis aí um estranho monstro e um extravio bastante visível. Ei-lo caído do seu lugar, ele o busca com inquietação. É o que fazem todos os homens. Vejamos quem o terá encontrado”. *Pensamentos*, fr. 477.

³³⁶ *Pensamentos*, fr. 352

³³⁷ PASCAL, *Prière pour le bon usage des maladies*, OC IV, pp. 1007-8.

³³⁸“(…) Mas se desejamos todos esses bens inferiores que são, e abandonamos os bens superiores como és tu, Senhor nosso Deus, a tua verdade e a tua lei, então cometemos pecado. Na verdade, esses bens inferiores também satisfazem, mas não como satisfaz o meu Deus, que tudo criou, pois nele o justo encontra a sua alegria, e ele é a alegria da causa dos homens de coração reto”. AGOSTINHO, *Confissões*, II, 5, 10.

maldade existente no mundo é de caráter ético, segundo Agostinho, e nunca substancial ou metafísico. Por corolário, o bispo de Hipona garantia a inviolabilidade do livre-arbítrio e a incorruptibilidade da natureza divina³³⁹. Portanto, não é possível desvencilhar o livre-arbítrio do agente da imputabilidade do pecado. “Na realidade a noção de imputabilidade é tão pouco estranha a Agostinho que ele a aprofundou essencialmente em relação à filosofia antiga, e até mesmo é considerado o inventor da ideia de livre-arbítrio”³⁴⁰.

Segundo Agostinho, “a lei do pecado é a violência do hábito pela qual a alma, mesmo contrafeita, é arrastada e presa, porém merecidamente, porque se deixa livremente escorregar”³⁴¹. Mas entre a vontade que deseja e a alma que consente³⁴² se estabelece uma celeuma interior, característico da debilidade da condição humana. Há na desordem da atual condição humana um aprisionamento quase intransponível nos desejos pecaminosos³⁴³, tidos como busca “natural”.

Assim como Agostinho, Pascal imputa o pecado ao afastamento dos desígnios de Deus: “Pois a razão de serem pecados os pecados está unicamente no fato de contrariarem a vontade de Deus”³⁴⁴. Não há mais para o homem herdeiro do pecado original a possibilidade não pecar³⁴⁵, pois, ao se pôr como fim, Adão impossibilitou os outros homens de compartilhar dessa mesma liberdade maleável e fadou todos ao reino da concupiscência. Para Pascal, não há qualquer possibilidade de a condição miserável por si mesma suprir as marcas indeléveis da sua atual condição. Sem Deus, o homem é arrastado para a desmedida da concupiscência:

³³⁹ “Há alguns que, sendo acostumados a desculpar os seus pecados, queixam-se de que são impelidos pelo destino a pecarem, como se as estrelas lhes impusessem isso, e como se, primeiramente, os céus determinassem tais coisas, e os homens as cometessem depois. Outros, defendendo que todas as coisas acontecem por circunstâncias casuais, preferem culpar o acaso pelos seus pecados e ainda asseveram alegremente que essa convicção não é uma questão de fortuita temeridade, mas de planejado raciocínio. Que tipo de loucura, então, é atribuir suas controvérsias à razão e, ao mesmo tempo, submeter suas ações ao acaso? Outros atribuem todo o mal que fazem ao diabo, e negam ter alguma relação com ele. Apesar de poderem imaginar que o diabo os têm persuadido com ocultas sugestões, não podem duvidar de que eles consentem com aquelas sugestões, não importando de onde elas venham. E há também outros que estendem suas desculpas em acusação contra Deus. Esses, pelo julgamento de Deus são miseráveis; e pelas suas próprias fúrias, blasfemos.” *A continência*, V, 14. São Paulo: Paulus, 2013.

³⁴⁰ DIHLE, 1985, p. 162, apud BRACHTENDORF, J. *Confissões de Agostinho*. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 51.

³⁴¹ Id., *Confissões*, VIII, 5, 12.

³⁴² “Pois não pecamos pelo mau desejo em si, mas pelo nosso consentimento.” Id., *Explicação de algumas proposições da carta aos Romanos*, 12. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2009.

³⁴³ “[...] como não somos sem pecado, temos desejos pecaminosos.” Id., *Comentário aos Salmos*, 118, III S., 1.

³⁴⁴ PASCAL, *Lettres à Mlle de Roannez*, OC III, p. 1045.

³⁴⁵ Cf. AGOSTINHO, *A correção e a graça*, XI, 31. Esse ponto é retomado por Pascal em *Écrits sur la grâce*, OC III, p. 793-4.

“Antes que seja tocado [pela graça], somente se tem o peso da concupiscência que tende para a terra”³⁴⁶.

Cabe aqui destacar que a concupiscência em Agostinho não corresponde simplesmente às paixões corporais, pois, enquanto há paixões que pertencem ao registro “animal” presente tanto nos homens como nos outros animais, há também aquelas que são próprias do homem. Como mostra Emmanuel Bermon:

A mais temível das concupiscências é, entretanto, a do orgulho (*superbia*), que permite atingir a raiz de todo mal. A desordem que introduz o orgulho se distingue fundamentalmente da concupiscência da alma. Esta procedia, com efeito, da insubordinação da alma com relação à razão. A do orgulho procede, quanto a ele, da insubordinação da razão com relação a Deus. [...] A razão ensina ser preciso que todas as coisas estejam perfeitamente ordenadas, isto é, que o inferior se coloque sob a dominação do superior: a alma sob a do espírito, o espírito sob a de Deus, no qual ele encontra o soberano bem, enquanto Deus é tal que nada existe mais elevado do que ele. [...] A insistência de Agostinho se deve ao fato de que as concupiscências do orgulho, pelas quais o espírito humano prefere a si mesmo que a Deus, são as mais perigosas porque são puramente intelectuais e porque atingem a própria “cabeça”, que deve governar todo o homem. A razão exige que o espírito governe a alma, que governe ela própria o corpo. Exige também, analogicamente, que o espírito se submeta à Verdade, isto é, ao Senhor, para ser governada por ele. Percebemos pois, claramente, o vínculo que une o orgulho e as paixões da alma: é na medida em que a razão não se submete a Deus que se mostra incapaz de submeter a alma que deve governar. Não estando ordenada por Deus, ela não pode fazer reinar a ordem no homem³⁴⁷.

A sentença “ela não pode fazer reinar a ordem no homem” permite entender a importância da ordenação no pensamento agostiniano. Tudo deve estar fundamentado na ideia de ordem, segundo a qual se circunscreve tudo no mundo: (...) e afirmarei que nada se pode fazer fora da ordem”³⁴⁸. A ordem nesse sentido deve ser entendida como direção para um fim específico dos agentes presentes na Natureza. Mas a questão à qual Agostinho se dedica no livro *A ordem* consiste em saber qual a relação entre a ordenação divina e a possibilidade da desordem advinda com o mal. O núcleo de sua resposta está em dizer que “o que causou o

³⁴⁶ PASCAL, *Lettres à Mlle de Roannez*, OC III, p. 1032. Passagem próxima à de Agostinho: “Mas como os homens formados à imagem do mundo – e, portanto, chamados com razão pelo nome de mundo – entregaram-se ao gozo da criatura, arrastados pela concupiscência, em vez de se entregarem ao Criador”. AGOSTINHO. *A doutrina cristã*, I, 13, 12. São Paulo: Paulus, 2002.

³⁴⁷ BERMON, E. “A teoria das paixões em Agostinho”. In BESNIER, B; MOREAU, P-F; RENAULT, L. (Orgs.). *As paixões antigas e medievais*. Trad. Miriam Campolina Diniz Peixoto. São Paulo: Loyola, 2008, pp. 209-210.

³⁴⁸ AGOSTINHO, *A ordem*, I, III, 9.

surgimento do mal não foi feito por ordem de Deus, mas, ao surgir, foi submetido à ordem de Deus³⁴⁹.

Para Agostinho, diferentemente de Pascal, a virtude como ápice da vida moral deve sustentar a ordenação moral. Como bem mostra Maria Isabel Limongi,

Compreende-se que possa haver virtude entre os pagãos levando-se em conta que a queda enfraquece a natureza humana, em si mesma virtuosa, mas não desnatura inteiramente o homem. Onde há uma natureza, ainda que degradada e enfraquecida, há virtude, pois toda natureza é em si mesma boa. Onde há no mundo uma vida em relativa paz e tranquilidade, isso se deve ao que resta nos homens de virtude e justiça, resquícios de sua primeira natureza³⁵⁰.

O fardo do pecado original segundo Pascal é mais pesado do que segundo Agostinho³⁵¹. Pascal não simpatiza com a ideia de uma justiça pagã. Assim,

para Agostinho, tanto na cidade celeste como na terrestre, há concórdia ordenada onde houver a ação da virtude – seja por intermédio da graça, como na cidade de Deus, seja como resquício de uma natureza virtuosa não totalmente apagada pelo pecado, como em certos reinos terrestres relativamente bem ordenados, tais como Roma. Não há, portanto, em Agostinho algo semelhante à ordem da concupiscência de Pascal, em que a concupiscência se faz um princípio ordenador, produzindo ordem e paz social sem virtude³⁵².

Assim como Agostinho designa o pecado em três níveis, Pascal enquadra a concupiscência dentro de três sub-ordens:

Concupiscência da carne, concupiscência dos olhos, orgulho etc. Existem três ordens de coisas: a carne, o espírito, a vontade.
[...] Nas coisas da carne reina propriamente a sua concupiscência.
Nas espirituais, a curiosidade propriamente.
Na sabedoria, o orgulho propriamente.³⁵³

As três sub-ordens remetem à Primeira Carta de João (“a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e o orgulho da riqueza” – 1Jo 2, 16³⁵⁴). Tal como Agostinho, Pascal mostra que as tentações constantemente tentam os homens devido à naturalidade da

³⁴⁹ Ibid., II, VII, 23.

³⁵⁰ LIMONGI, M. I. “Pascal e a ordem da concupiscência”. *Kriterion*, v. 47, n. 114. Belo Horizonte, 2006, p. 324.

³⁵¹ Cf. OLIVA, *As marcas do sacrifício: um estudo sobre a possibilidade da história em Pascal*, p. 44.

³⁵² LIMONGI, *ibid.*, p. 325.

³⁵³ *Pensamentos*, fr. 933.

³⁵⁴ As referências da Bíblia seguem a tradução da *Bíblia de Jerusalém*. 7ª impressão, São Paulo: Paulus, 2011.

concupiscência³⁵⁵, mas Pascal também é cioso em imputar a ação pecaminosa ao consentimento do homem que segue o crivo da razão. Novamente Agostinho parece ser a origem do seu pensamento:

Santo Agostinho nos ensina que há em cada homem uma serpente, uma Eva e um Adão. A serpente são os sentidos de nossa natureza; a Eva é o apetite concupiscente, e Adão é a razão. A natureza nos tenta continuamente, o apetite concupiscente deseja frequentemente, mas o pecado não está acabado se a razão não consente³⁵⁶.

Pascal não nega a forte atratividade dos prazeres disponíveis no mundo, mas também não deixa de ressaltar a necessidade de não ser levado por essa atração: “Felizes aqueles que, estando sobre esses rios, não mergulhados, não arrastados, mas inviolavelmente firmes sobre esses rios, não de pé, mas sentados, numa base baixa e segura, de onde não se levantam antes da luz”³⁵⁷.

Diante da impossibilidade de excluir as tentações, resta suprimir a “ordem da concupiscência” para reavivar a caridade³⁵⁸: “Grandeza do homem em sua concupiscência mesmo, por ter sabido retirar dela um regulamento admirável e por ter feito em consequência um quadro de caridade”³⁵⁹. Como afirmava Agostinho, “Deus sabe chamar à ordem as almas que o abandonam e tirar, da justa miséria delas, enriquecimento para as criaturas mais humildes, através de leis muito convenientes e justas de um admirável desígnio”³⁶⁰. Embora a concupiscência produza uma “eficiência”, ela designa, sobretudo, a exclusão de Deus. Como salienta Pondé:

³⁵⁵ “A concupiscência tornou-se natural para nós e formou a nossa segunda natureza.” *Pensamentos*, fr. 616.

³⁵⁶ PASCAL, *Lettre sur la mort de son père*, OC II, p. 862-3.

³⁵⁷ *Pensamentos*, fr. 545. Le Guern (op. cit. p. 630, n. 6) aponta com justeza a semelhança presente no final do fragmento (“... e que no entanto choram, não de ver escoarem-se todas as coisas precíguas que essas torrentes arrastam, mas na recordação de sua querida pátria da Jerusalém celeste, de que se lembram sem cessar na longa duração de seu exílio”) com o *Comentário aos Salmos*, 136, 3-5, de Agostinho: “No entanto, caríssimos, anotaí o que são rios de Babilônia. Rios de Babilônia são todas os bens amados nesta terra que são passageiros. Alguém, por exemplo, gosta de se dar à agricultura, enriquecer por meio dela, ocupar neste serviço o espírito, ter prazer nisto; observai o final, e veja que não amou os alicerces de Jerusalém, e sim um rio de Babilônia. [...] Assentemos às margens (*super*) dos rios de Babilônia, não abaixo (*infra*) dos rios da Babilônia: nossa humildade seja tal que não nos afogue”. AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos*, 136, 3-4.

³⁵⁸ Pois, “faz-se crescer a concupiscência quando falta a graça daquele que liberta.” AGOSTINHO, *Explicação de algumas proposições da carta aos Romanos*, 23, 29.

³⁵⁹ *Pensamentos*, fr. 118.

³⁶⁰ AGOSTINHO, *Primeira catequese aos não cristãos*, XVIII, 30. Trad. Paulo Antonino Mascarenhas Roxo. São Paulo: Paulus, 2013.

O importante é ter em mente que, se por um lado pode haver, e há, certa operacionalidade na concupiscência, esta mundaneidade eficaz concupiscente não é legitimada pela terceira ordem sobrenatural (o verdadeiro critério): para Pascal ser eficiente no mundo não há ‘eficiência’ moral sobrenatural do homem, pois onde há concupiscência não há Deus. [...] Quanto ao caráter empírico do conceito agostiniano de ordem da concupiscência, pode ser observado, por exemplo, no fato de que o orgulho – terceiro tipo de concupiscência – gera grandes feitos na humanidade. Essa dissociação, a que fizemos referência acima, já está em Agostinho: a capacidade humana de gerir e produzir ordens no mundo (político-sociais, técnicas propriamente ditas etc.), logo, de produzir certos tipos de racionalidade mundana ‘bem-sucedida’, define menos essencialmente o homem do que o drama moral que o fere no coração. A operacionalidade eficaz mundana não é o problema antropológico por excelência, nem em Agostinho, nem em Pascal – isto é, a busca de eficácia técnica é uma questão importante, mas de menor alcance antropológico do que o moral (que é sobrenatural)³⁶¹.

Embora a concupiscência sempre solicite o livre-arbítrio da vontade e como tal corresponda ao caminho apresentado pela alma em sua suposta identificação com a verdadeira felicidade, é na volta para a interioridade que o homem vacila, porque as coisas efêmeras, almeçadas pela concupiscência, dificultam rememorar a felicidade constante e eterna³⁶². Mas a volta para a interioridade é fundamental tanto para Agostinho³⁶³ como para Pascal, que afirma claramente ser somente no íntimo de si mesmo que o homem pode compreender sua verdadeira condição e permitir o reavivamento dos sentimentos de Cristo³⁶⁴:

Que assim eu vos encontre dentro de mim mesmo, já que por fora eu não posso mais vos procurar devido à minha fraqueza. Pois, Senhor, vosso Reino está em vossos fiéis, e eu o encontrarei em mim mesmo, se eu nele encontrar o vosso Espírito e vossos sentimentos³⁶⁵.

As três ordens são fundamentais ao pensamento pascaliano, que engendra uma “fenomenologia ontológica”³⁶⁶ da experiência humana. O que Pascal traz de novo dentro em sua concepção das três ordens é a heterogeneidade entre elas e sua desproporção. Dentro de

³⁶¹ PONDÉ, op. cit. p. 81.

³⁶² “Muitas vezes a curiosidade frívola das coisas que não podem ser encontradas ou mesmo das que se encontram inutilmente, seja no céu, seja no abismo, desviam de Deus, a não ser que a caridade, que convida ao que é espiritual no interior do homem e não no vazio das coisas, vença”. AGOSTINHO, *Explicação de algumas proposições da carta aos Romanos*, 50.

³⁶³ “(...) e se não encontrava nem a mim mesmo, muito menos podia encontrar-te a ti”. Conf., V, 2, 2.

³⁶⁴ “Não somente nós não conhecemos a Deus senão por Jesus Cristo, mas não nos conhecemos a nós mesmos senão por Jesus Cristo; não conhecemos a vida, a morte senão por Jesus Cristo. Fora de Jesus Cristo não sabemos o que é nem nossa vida, nem nossa morte, nem Deus, nem nós mesmos”. PASCAL, *Pensamentos*, fr. 417.

³⁶⁵ Id., *Prière pour le bom usage des maladies*, OC IV, p. 1006.

³⁶⁶ Sobre a utilização do termo, ver PONDÉ, op. cit., p. 32.

cada uma das ordens rege seu princípio dinâmico e determinado a seu fim³⁶⁷, mas igualmente incompatíveis e incomunicáveis entre si. “É exatamente essa impossibilidade de acrescentar ou retirar de uma ordem para outra que ilumina uma das formas dinâmicas da disjunção – figura da miséria”³⁶⁸. Mas o homem pascaliano não está fadado integralmente à miséria. Pela possibilidade da ordem da vontade (caridade), o sobrenatural pode irromper em meio à disjunção³⁶⁹.

Se a vontade é a “entrada” para o sobrenatural (caridade), Pascal é categórico em distanciar a caridade de qualquer referência às outras duas ordens: “A distância mais infinita entre os corpos e os espíritos reproduz a distância infinitamente mais infinita entre os espíritos e a caridade, pois ela é sobrenatural”³⁷⁰. Mesmo o espírito não desfruta da capacidade de cumprir integralmente sozinho a trajetória humana em busca daquilo que lhe é essencial: “O espírito acredita naturalmente e a vontade ama naturalmente, de modo que, na falta de objetos verdadeiros, é preciso que eles se apeguem aos falsos”³⁷¹. Como mostra Pascal, na ordem do espírito reina a curiosidade porque o espírito não tem a capacidade de mover sempre corretamente à escolha. Pascal parece ter tirado de Agostinho essa evidência: “Contudo, que poderia contar as ridículas e desprezíveis misérias que todos os dias tentam a nossa curiosidade e o número de vezes que caímos?”³⁷². Daí porque “Deus quer mais dispor a vontade do que o espírito, a clareza perfeita serviria ao espírito e prejudicaria a vontade”³⁷³.

A cada estágio percorrido em cada ordem manifesta-se instantaneamente seu limite determinado; nem mesmo “de todos os corpos e espíritos não se poderia tirar um movimento de verdadeira caridade, isto é impossível, e de uma outra ordem sobrenatural”³⁷⁴. Assim,

Revela-se a unidade dinâmica da visão pascaliana das três ordens: uma inspiração invisível a uma grandeza infinita propriamente divina. A cada etapa da elevação em direção à grandeza última, está inteiramente o homem (elevado pela graça ou não) que se busca como presença em si.³⁷⁵

³⁶⁷ Assim “A grandeza das pessoas de espírito é invisível para os reis, os ricos, os capitães, para todos esses grandes da carne. [...] e não tem nenhuma necessidade das grandezas carnis com as quais têm relação. Eles são vistos, não com os olhos, mas com os espíritos. Isso basta”. PASCAL, *Pensamentos*, fr. 308.

³⁶⁸ PONDÉ, op. cit., p. 31-2.

³⁶⁹ “Se tenho o coração cheio de afeição pelo mundo enquanto ele dispõe de algum vigor, aniquilai esse vigor para minha salvação; e tornai-me incapaz, seja pela fraqueza do corpo, seja pelo zelo da caridade, de gozar tão somente de vós” PASCAL, *Prière por le bom usage des maladies*, OC, IV, p. 999. Cf. PONDÉ, op. cit. pp. 32-34.

³⁷⁰ PASCAL, *Pensamentos*, fr. 308.

³⁷¹ *Pensamentos*, fr. 661

³⁷² AGOSTINHO, *Confissões*, X, 35, 57.

³⁷³ *Pensamentos*, fr. 234.

³⁷⁴ *Pensamentos*, fr. 308.

³⁷⁵ BISCHOFF, op. cit., p. 211.

Destinado ao movimento interno das três ordens, o homem não se separa de sua condição imperfeita, mas tampouco está impossibilitado de ser elevado pelo socorro sobrenatural, porque sua natureza mesma é apta a ser socorrida. O sobrenatural não se acrescentará como algo absolutamente estranho à natureza. Se fosse absolutamente estranho, o homem não poderia viver o desejo de Deus. Será o deleite promovido pela caridade (amor a Deus) que restabelecerá o deleite originário recuperado pela mediação da Paixão de Cristo³⁷⁶. É pela conjunção da sobrenaturalidade da caridade com a natureza humana que o homem miserável encontra a reordenação de si: “A primeira coisa que Deus inspira na alma daquele que toca verdadeiramente é um conhecimento e uma visão extraordinária pela qual a alma considera as coisas e ela mesma de uma maneira totalmente nova”³⁷⁷):

Pois, Senhor, vós deixais definhar o mundo nos sofrimentos naturais sem consolação antes da chegada de vosso Filho único. Consolais agora e suavizais os sofrimentos de vossos fieis pela graça de vosso Filho único; satisfazeis da mais pura beatitude vossos santos na glória de vosso Filho único. São esses os admiráveis degraus pelos quais vós conduzis vossas obras. Vós tirastes-me do primeiro, fazei-me passar pelo segundo, para chegar ao terceiro. Senhor, é a graça que eu vos peço³⁷⁸.

Tudo que antecede a ação da graça permanece na errância do homem em sua falsa determinação concupiscente. É isso o que permite Pascal afirmar que “como diz Tertuliano, *não se deve crer seja a vida dos cristãos, uma vida de tristezas. Só se abandonam os prazeres*

³⁷⁶ “Fazeis, Senhor, que tal como sou, eu me conforme a vossa vontade; que estando doente como estou, eu me glorifico nos meus sofrimentos. Sem eles eu não posso chegar a glória; sem ele, meu Salvador, vós mesmo não quisestes que sem eles ela fosse alcançada. Pelas marcas de vossos sofrimentos que fostes reconhecido pelos discípulos, e é também pelos sofrimentos que são reconhecidos vossos discípulos. Reconhecei-me, então, como vosso discípulo nos males que suportei no meu corpo e no meu espírito pelas ofensas que cometi. E já que nada é agradável a Deus, a não ser o que é por ele oferecido, uni minha vontade à vossa, e minhas as que sofrestes. Fazeis com que as minhas e tornem as vossas. Una-me a vós e recubra-me de vós e do vosso Espírito Santo. Entrais no meu coração e na minha alma para levar meus sofrimentos e para continuar a suportar o que resta a sofrer de vossa Paixão, que vós completais em seus membros até a consumação perfeita de vosso Corpo, a fim de que estando cheio de vós, não seja mais eu em quem viva e quem sofra, mas que seja vós que vivais e que sofrais em mim, ó meu Salvador.” PASCAL, *Prière pour le bon usage des maladies*, OC IV, pp. 1011-2.

³⁷⁷ Id., *Écrit sur la conversion du pécheur*, OC IV, p. 40. Segundo a observação de Oliva, “não há progresso humano propriamente dito porque a batalha decisiva foi ganha por Cristo em um momento preciso da história. Todavia, a evolução interior promovida pela graça divina não deixa de ser a evolução do corpo, pois só se dá no corpo, por intermédio da dor do corpo e causada pela graça que é a vida única do corpo. A vivência desta história se dá, no entanto, na interioridade, como abandono de si”. OLIVA, *As marcas do sacrifício...*, p. 128.

³⁷⁸ Id., *Prière pour le bon usage des maladies*, OC IV, p. 1008. Esse mesmo aspecto também está presente no fragmento 398 dos *Pensamentos*: “Os filósofos não prescreviam sentimentos proporcionados aos dois estados. Inspiravam movimentos de grandeza pura e não é esse o estado do homem. Inspiravam movimentos de baixaza pura e não é esse o estado do homem. São necessários movimentos de baixaza, não de natureza, mas de penitencia, não para aí permanecer, mas para ir rumo à grandeza”.

*em vista de prazeres maiores*³⁷⁹. Assim, o homem possui uma natureza dividida, que a graça não exclui mas renova de sentido³⁸⁰ e direção para aquilo que eleva e preenche o coração³⁸¹.

O amor a Deus, o amor ao mundo

Aceitar a condição miserável é conceber que ela não corresponde mais à primeira natureza criada sem pecado. A aceitação da miséria desvenda o porquê da busca incessante nos prazeres terrenos. A busca pela felicidade corresponderia, assim, à reobtenção da primeira natureza humana, que não cessa, mas que não se impõe como centro da ação humana devido à falibilidade da condição atual de concupiscência.

Ao subsumir o desejo de ser feliz na posse da verdade, Agostinho identifica o elo intransponível para a verdadeira felicidade do homem:

De fato, o amor da verdade é tal que os que amam algo diferente querem que aquilo que amam seja a verdade. Como não admitem ser enganados, detestam ser convencidos do seu erro. [...] Assim é o espírito humano: cego e preguiçoso, torpe e indecente; deseja permanecer escondido, mas não quer que nada lhe seja ocultado. E sucede-lhe o contrário: ele não se esconde da verdade, mas é esta que se oculta. E apesar de tanta miséria, prefere encontrar alegria no que é verdadeiro, a encontrá-la no que é falso. Portanto, ele será feliz quando, sem obstáculos nem perturbações, puder gozar daquela única verdade, fonte de tudo que é verdadeiro³⁸².

Assim como Agostinho, Pascal também vê a felicidade como vinculada à posse da verdade:

Anelamos pela verdade e só encontramos em nós incerteza. Buscamos a felicidade e só encontramos miséria e morte. Somos incapazes de não desejar a verdade e a felicidade e somos incapazes de certeza e de felicidade. Esse desejo nos é deixado tanto para nos punir como para fazer-nos sentir de onde caímos³⁸³.

³⁷⁹ PASCAL, *Lettres à Mlle Roannez*. OC, III, p. 1041.

³⁸⁰ Não se trata de uma suficiência ontológica, mas de uma suficiência naquilo que compete ao homem restabelecer a partir da sua corrupção, isto é, cabe ao homem alcançar sua completude no reencontro com Deus.

³⁸¹ Porque “é justo que um Deus tão puro não se revele senão àqueles que tem o coração purificado”. *Pensamentos*, fr. 793.

³⁸² AGOSTINHO, *Confissões*, X, 23, 34.

³⁸³ PASCAL, *Pensamentos*, fr. 401. Cf. também fragmento 75: “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”.

Frente a seu aparente inconsolável destino, o homem não recua; ao contrário, “coloca o bem na fortuna e nos bens do exterior ou pelo menos no divertimento”³⁸⁴, até perceber que “não se quer estar enganado”³⁸⁵. Ora, se o homem não quer se enganar é evidente que aquilo que toma para si deve corresponder à verdade. “Mas como nos encontramos na impotência de adorar o que não conhecemos e de amar outra coisa que não nós mesmos”³⁸⁶, não resta ao homem senão se entregar totalmente àquilo que lhe deleita nesse estado³⁸⁷. Por fim, pode perceber mesmo o engano da verdade quando ela não serve para confortar o eu miserável: “Não é certo que odiamos a verdade e aqueles que no-la dizem, e que gostamos que se enganem em benefício nosso, e que queremos ser estimados como se fôssemos outros e não aquilo que realmente somos?”³⁸⁸.

Pascal insiste ainda que o homem miserável não pode abarcar a totalidade do real, não obstante nunca deixe de ter tal pretensão. Logo, “ninguém se zanga pelo fato de não ver tudo (...) e talvez isso venha de que o homem naturalmente não pode ver tudo, e de que naturalmente não pode enganar-se pelo lado por que encara, pois que as percepções dos sentidos são sempre verdadeiras”³⁸⁹.

Na pequenez na qual o homem se encontra, ele pode abarcar as coisas, mas a Verdade não é por ele vista senão parcialmente:

Quando não se sabe a verdade de uma coisa, é bom que haja um erro comum que fixe o espírito dos homens [...] pois a doença principal do homem é a curiosidade inquieta das coisas que não pode saber, e não é tão ruim para ele estar no erro quanto nessa curiosidade inútil³⁹⁰.

³⁸⁴ *Pensamentos*, fr. 626.

³⁸⁵ Agostinho e Pascal mostram que a debilidade causada pela miséria não exime o homem do seu erro quanto prefere fruir dos bens mutáveis a fruir do Bem imutável. No que tange à validade da afirmação da existência de Deus com base nas obras da Natureza, Pascal reconhece que o homem destituído de fé pode acreditar ter encontrado uma suposta fraqueza do cristianismo. Cf. *Pensamentos*, fragmentos 131 e 781. Parece ser a partir dessa ressalva que o fragmento 176 deve ser entendido: “Aqueles que não amam a verdade tomam o pretexto da contestação e da multidão daqueles que a negam, e assim o seu erro só provém de eles não amarem a verdade ou a caridade. *E assim eles não têm desculpa*”. O trecho sublinhado por nós certamente provém de Rm 1,20. Assim também diz Agostinho nas *Confissões*: “Estou seguro, Senhor, de que te amo; disso não tenho dúvidas. Tocaste-me o coração com a tua palavra e comecei a amar-te. O céu, a terra e tudo que neles existe dizem-me por toda parte que te ame; e não cessam de repeti-lo a todos os homens, ‘de modo que eles não tem desculpa’ - Rm 1, 20”. AGOSTINHO, *Confissões*, X, 6, 8.

³⁸⁶ *Pensamentos*, fr. 205.

³⁸⁷ “Gozarei com delícia neste mundo, com lascívia, com desejos impuros; tendo já perdido a esperança de conversão, tenha ao menos o que vejo, uma vez que não poderei ter o que creio”. AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos*, 50, 5.

³⁸⁸ *Pensamentos*, fr. 978.

³⁸⁹ *Pensamentos*, fr. 701.

³⁹⁰ *Pensamentos*, fr. 744.

Pascal retoma de Agostinho a existência dos dois amores no homem³⁹¹: a dupla possibilidade de amor ao mundo (concupiscência) e do amor a Deus (caridade). Com o pecado não foi instalado o desejo, mas foi invertido seu objeto de amor, ou seja, o amor infinito do homem por Deus volta-se para si mesmo e para as criaturas. Assim, o homem corrompido é incapaz de julgar adequadamente o objeto legítimo de seu amor, e também é incapaz de não desejar³⁹², optando erroneamente pela concupiscência, em vez da caridade:

Chamo *caridade* ao movimento da alma cujo fim é a fruição de Deus por ele próprio, e a fruição de si próprio e do próximo por amor de Deus. Chamo, ao contrário, *concupiscência* ao movimento da alma cujo fim é fruir de si próprio, do próximo e de qualquer objeto sensível, sem referência a Deus³⁹³.

Pascal retoma essa distinção no fragmento 502 dos Pensamentos em que é evidente a simetria com o pensamento de Agostinho:

Pois existem dois princípios que dividem as vontades dos homens: a cupidez e a caridade. Não é que a cupidez não possa existir junto com a fé em Deus e que a caridade não exista com os bens da terra, mas a cupidez se serve de Deus e goza do mundo, e a caridade faz o contrário³⁹⁴.

N^o *A Cidade de Deus*, Agostinho afirma haver um amor que não ama o que deve amar: “Existe um amor graças ao qual se ama o que não se deve amar; tal amor odeia-o em si mesmo quem ama aquele com que se ama o que se deve amar. Ambos podem coexistir no

³⁹¹ “Dois amores fundaram, pois, duas cidades, a saber: o amor próprio, levado ao desprezo a Deus, a terrena; o amor a Deus, levado ao desprezo de si próprio, a celestial. Gloriosa-se a primeira em si mesma e a segunda em Deus, porque aquela busca a glória dos homens e tem esta por máxima glória a Deus, testemunha de sua consciência.” AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, XIV, XXVIII. “Para domar mais fortemente este horror, é necessário compreender bem sua origem; e para vos tocar em poucas palavras, sou obrigado a vos dizer em geral qual a origem de todos os vícios e pecados. É o que aprendi de dois grandíssimos e santíssimos personagens. A verdade que abre este mistério é que Deus criou o homem com dois amores, um por Deus, outro por si mesmo; mas com esta lei: que o amor por Deus seria infinito, ou seja, sem nenhum outro fim que Deus mesmo; e que o amor por si mesmo seria finito e relacionado a Deus”. PASCAL, *Lettre sur la mort de son père*, OC II, p. 857. Jean Mesnard diz que os dois grandes personagens são “Santo Agostinho, e mais do que Jansênio, São Próspero, outro autor da graça”. Loc cit., n. 1. Já Sellier defende que os dois personagens em questão são Agostinho e Jansênio. Cf., SELLIER, op. cit., p. 141.

³⁹² “Assim como o amor impuro inflama a alma e convida a desejar bens terrenos e buscar coisas perecíveis, fazendo-a perecer, precipitando-a nas profundas e mergulhando-a no abismo, do mesmo modo o amor santo eleva para as alturas [...]. De fato, todo amor tem a sua própria força, e não pode estar ocioso na alma do que ama; necessariamente há de impelir.” AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos*, 121, 1.

³⁹³ Id., *A doutrina cristã*, III, X, 16.

³⁹⁴ PASCAL, *Pensamentos*, fr. 502.

mesmo sujeito[...]"³⁹⁵. Nas *Confissões*, Agostinho explicita que a inquietude que pode levar a Deus também pode fazer que homem ame a si mesmo, aprofundando sua inquietação:

Com efeito, mesmo na infeliz inquietude dos espíritos caídos, que manifestam as próprias trevas, privados que são da veste da tua luz, tu mostras bem claramente a grandeza da criatura racional que criaste; pois, na ânsia de ser feliz, nada que seja inferior a ti é suficiente para ela, nem sequer ela própria se contenta a si mesma³⁹⁶.

Esse aspecto será central para o pensamento de Pascal. O homem, quando se deleita com si mesmo, vive a vaidade:

O Deus dos cristãos é um Deus que faz sentir à alma que ele é o seu único bem; que todo o seu repouso está nele [...]. *O amor-próprio e a concupiscência, que a retêm, são-lhes insuportáveis*. Esse Deus fá-la sentir que ela tem esse fundo de amor-próprio que a perde, e que só ele a pode curar³⁹⁷.

Parece determinante no agostinismo de Pascal a afirmação segundo a qual o apego ao mundo não torna o homem capaz de direcionar seu amor a Deus: “reconheço meu Deus, que meu coração está de tal modo endurecido e cheio de imagens, dos cuidados, das inquietações e dos apegos do mundo”³⁹⁸. Para Pascal, a guinada do amor à Verdade depende do socorro da graça: “nem todos os meus esforços, nem os de todo o mundo juntos, nada podem para começar minha conversão, se não acompanhais todas essas coisas com uma assistência extraordinária de vossa graça”³⁹⁹. Não se deve amar este homem de miséria, mas deve-se odiá-lo, a fim de que o homem possa conhecer sua verdadeira condição e a possibilidade da redenção, caminho fornecido pela verdadeira religião: “Seria preciso que a verdadeira religião ensinasse a grandeza, a miséria, levasse à estima e ao desprezo de si, ao amor e ao ódio”⁴⁰⁰.

O paradoxo da natureza humana, que ama e odeia, inclui os polos contraditórios e inseparáveis presentes no homem decaído. Ama-se o que não se deve e não se odeia a corruptibilidade. Agostinho é preciso: “O amor perverso de si mesmo priva da santa companhia o espírito inflado, e a miséria coarcta aquele que já deseja saciar-se mediante a

³⁹⁵ AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, XI, XXVIII.

³⁹⁶ Id., *Confissões*, XIII, 8, 9. Conforme também nos *Comentários aos Salmos*, 41, 21: “Não confies em ti, mas espera em teu Deus. Se confias em ti, tua alma se inquieta, pois sabe que em ti não há segurança”.

³⁹⁷ *Pensamentos*, fr. 460.

³⁹⁸ Id., *Prière pour le bon usage des maladies*, OC, IV, p. 1001.

³⁹⁹ Ibid.

⁴⁰⁰ *Pensamentos*, fr. 450. A mesma evidência está no fragmento 149: “É necessário que, para tornar o homem feliz, ela [verdadeira religião] lhe mostre que há um Deus, a quem somos obrigados a amar, que a nossa verdadeira felicidade está em estar nele, e o nosso único mal consiste em estar separado dele...”.

iniquidade”⁴⁰¹. Esse pressuposto é inteiramente presente em Pascal. O autor dos *Pensamentos* mostra que amar o que não se é e odiar o que se é representa superar as barreiras da permissividade do eu miserável e endeusado. Uma vez mais a experiência religiosa é a única que revela a contrariedade existente na dupla possibilidade do amor humano e é o que mostra a necessidade de “amar só a Deus e odiar só a si mesmo”⁴⁰².

Embora, como defende Sellier⁴⁰³, a concepção de amor de Pascal seja praticamente a mesma de Agostinho, o autor das *Confissões* não desenvolveu com tanto vigor como Pascal nem opôs frequentemente o caráter antitético do amar/odiar a si mesmo⁴⁰⁴. Pascal dá enfoque a essa ambiguidade que engloba a disposição paradoxal do amor-próprio: “Ame-se, pois há nele uma natureza capaz de bem; mas não ame por isso as baixeiras que nele estão. Despreze-se, porque essa capacidade natural é vazia; mas não despreze por isso essa capacidade natural. Odeie-se, ame-se [...]”⁴⁰⁵.

Resta saber como é possível transpor as barreiras do amor iníquo, a fim de impelir o desejo em direção à Verdade e à felicidade em Deus. O homem pascaliano, tal como o agostiniano, não é um Sísifo cujo tormento não termina ou cuja existência tem por sentido o próprio fardo. O peso da existência, para Agostinho e Pascal, é um anti-fardo sisifiano, pois aponta para além de si e pode ser vivido como um carregar cristãmente o fardo leve do existir. Deus é o que fornece o fardo leve. Assim, toda felicidade e toda verdade dependem de Deus: “a contemplação da verdade fundamenta-se somente no amor de Deus”⁴⁰⁶; “a verdade está tão obscurecida nos tempos atuais e a mentira tão estabelecida que, a menos que se ame a verdade, não se consegue conhecê-la”⁴⁰⁷.

Mas esse amor pressupõe no pensamento agostiniano uma presença anterior restabelecida quando o homem volta-se para sua interioridade e contempla a verdade de Deus como presença. “E voltada a alma ao ‘interior’, está posta a condição para avançar em sentido

⁴⁰¹ AGOSTINHO, *Comentário ao Gênesis*, XI, XV, 19. Cf. também Sermão 70, 3: “Quanto ao que se refere a todas essas coisas, os que não as amam suportam todo seu peso, ao contrário daqueles que amam que não parecem carregar nada pesado. Por isso, mesmo que seja atroz e cruel, o amor volta fácil e quase como se não existisse. Portanto, com maior certeza e facilidade faz o amor em troca da autêntica felicidade; o que, a mudança da miséria fez, assim que pode, a paixão!”. AGOSTINHO. *Sermones* (2^o). Madri: B.A.C. 1983, t. X.

⁴⁰² PASCAL, *Pensamentos*, fr. 373.

⁴⁰³ Cf. SELLIER, op. cit., p. 146.

⁴⁰⁴ O aspecto mais áspero de Pascal no que tange ao ódio presente no homem pode ser constatado no fragmento 210 dos *Pensamentos*: “Todos os homens se odeiam naturalmente uns aos outros. Usou-se como se pôde da concupiscência para fazê-la servir ao bem público. Mas isso não passa de fingimento e de uma falsa imagem da caridade, pois no fundo não é mais do que ódio”.

⁴⁰⁵ PASCAL, *Pensamentos*, fr. 119

⁴⁰⁶ AGOSTINHO, *Explicação da carta aos Gálatas*, 19.

⁴⁰⁷ *Pensamentos*, fr. 739.

positivo na linha ‘epistemológica’ – para a inquisição da verdade”⁴⁰⁸. Para Agostinho, a natureza da alma, embora não seja igual à substância divina⁴⁰⁹, está unida a ela⁴¹⁰. A alma humana, habitada pela verdade, não se confunde com Deus⁴¹¹, mas, por meio da iluminação divina, pode ver a luminosidade da Verdade que é Deus.

Essa presença na alma é que permite o conhecimento da Verdade entendida como eterna e imutável⁴¹², já que a alma não perece com as coisas externas. Agostinho demonstra que a alma também é eterna e imutável porque não poderia conter algo eterno se ela mesma não fosse eterna. Com isso, o conhecimento da alma afasta o homem dos imperativos da terra e das coisas vãs presentes nas paixões. O erro dos homens, assim como o de Agostinho antes da conversão, era não procurar nele, e sim nas suas criaturas os prazeres, as honras e a verdade⁴¹³. Assim, a alma percorre um caminho cuja direção para a interioridade se confunde com a ascensão para a natureza do superior ou Deus. Como elucida Lima Vaz, “se a conversão de Agostinho é uma conversão ao ‘interior’, é ainda, na unidade de um mesmo movimento, conversão ao ‘superior’”⁴¹⁴.

Se a razão por si só está impedida de abarcar Deus, também “é incontestável que aquela natureza imutável que se acha acima da alma racional é Deus”⁴¹⁵ e se revela à razão humana. Na medida em que essa transcendência brota no mais íntimo da alma, a alma encontra em sua vivência uma conformação ao criador, revelando-se assim “uma inteligência orante”⁴¹⁶.

A volta para a interioridade representa um primeiro e necessário “momento”, resultante da ineficiência do mundo: “Já, portanto, [ó alma,] longamente viveste ocupada,

⁴⁰⁸ VAZ, *Ontologia e história*, p. 83.

⁴⁰⁹ “Estou seguro de que [a alma] nos foi dada por Deus e que não é da mesma substância divina.” AGOSTINHO, *Naturaleza y origen del alma*, VIII, 12. Madri: B.A.C., 2009, t. III.

⁴¹⁰ “Assim como Deus, a alma é espiritual e incorpórea. Estando próxima como vizinha da substância de Deus. AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos* 145, 4.

⁴¹¹ Esse aspecto central do pensamento agostiniano é explicitado no *Comentário ao Gênesis*, VII, II: “Alguns, por causa do termo *insuflou*, julgaram que a alma era algo da substância de Deus, isto é, da mesma natureza que ele, e assim pensaram porque, quando o homem sopra, lança algo de si mesmo no sopro. E a estes devemos advertir que esta opinião é reprovável como contrária à fé católica. Nós acreditamos que a natureza e substância, em que muitos acreditam ser a essência da Trindade, mas poucos entendem, é absolutamente incomutável. No entanto, quem duvida que a natureza da alma pode sofrer mudança para pior ou para melhor? Por isso, é uma opinião sacrílega crer que ela e Deus são dotados de uma única substância”. “Na verdade, poderíamos dizer que o sopro de Deus não é a alma humana, mas que Deus, soprando, criou a alma no homem.” *Ibid.*, III, 5.

⁴¹² Cf. AGOSTINHO, *Soliloquios*, II.

⁴¹³ Cf. *Confissões*, I, 20, 31.

⁴¹⁴ VAZ, *Ibid.*, p. 79.

⁴¹⁵ AGOSTINHO, *A verdadeira religião*, 31, 57.

⁴¹⁶ VAZ, *Ibid.*, p. 87.

batida por desejos diversos, chagada, ferida, dividida por muitos amores, sempre inquieta, nunca segura; recolhe-te a ti mesma”⁴¹⁷. É na perscrutação de si que a alma “expande” a si mesma⁴¹⁸, encontrando a felicidade proporcionada por Deus⁴¹⁹: “A casa de minha alma; ali ele habita, de lá me olha, de lá me criou, me governa, cuida de mim, me incita, chama, dirige, conduz e guia”⁴²⁰. É na volta para a interioridade que o homem agostiniano encontra a sua verdadeira condição⁴²¹ e a Verdade: “Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem. [...] Em te ultrapassando, porém, não te esqueças que transcendes tua alma que raciocina. Portanto, dirige-te à fonte da própria luz da razão”⁴²².

Praticamente nos mesmos termos, Pascal afirma que a razão não pode explicar a condição incompreensível do homem, tampouco possui a capacidade de satisfazer o âmagô sedento por quietude. É a presença de Deus no coração que permite conceber a necessidade do amor de Deus. Henry Gouhier sublinha esse ponto essencial do pensamento pascaliano:

Pascal não se contradiz quando, descrevendo o verdadeiro convertido, escreve: ‘sua razão ajudada pelas luzes da graça lhe faz conhecer que não há nada de mais amável que Deus...’ Deus ‘inclina o coração’ e então a razão explícita e enuncia os valores imanentes às inclinações desse coração novo⁴²³.

O amor infinito pervertido no homem herdeiro do pecado original “transbordou no vazio que o amor de Deus deixou; e assim o homem se ama unicamente e todas as coisas para si, ou seja, infinitamente”⁴²⁴. A desmedida do amor está doravante estabelecida e fortificada pelo amor infinito destinado ao eu:

A natureza do amor-próprio e desse eu humano está em não amar senão a si mesmo e em não considerar senão a si. Mas que fará ele? Não poderá impedir que esse objeto de seu amor seja cheio de defeitos e de miséria; quer ser grande, vê-se pequeno; quer ser feliz, vê-se miserável; quer ser perfeito, vê-se cheio de imperfeições; quer ser objeto de amor e da estima dos homens, e vê que seus defeitos só merecem a aversão e o desprezo deles⁴²⁵.

⁴¹⁷ AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos*, 145, 5.

⁴¹⁸ *Ibid.*, 41, 8.

⁴¹⁹ “Com efeito, acima das mentes humanas, que são racionais, não há criatura alguma, mas somente Deus.” *Id.*, *Explicação de algumas proposições das cartas aos Romanos*, 51.

⁴²⁰ *Id.*, *Comentário aos Salmos*, 41, 8.

⁴²¹ “É assim que o homem peca, quando se afasta de ti e busca fora de ti a pureza e a limpeza, que ele não pode encontrar senão voltando para ti”. *Id.*, *Confissões.*, II, 6, 13.

⁴²² *Id.*, *A verdadeira religião*, 39, 72.

⁴²³ GOUHIER, *Blaise Pascal: conversão e apologética*, p. 55.

⁴²⁴ PASCAL, *Lettre sur la mort de son père*, OC II, p. 858.

⁴²⁵ *Pensamentos*, fr. 978

A vaidade do eu pode ser identificada numa passagem das *Confissões*: “Ainda não amava, e já amava amar; e, na minha profunda miséria, eu me odiava por não ser bastante miserável”⁴²⁶.

Também para Pascal, é somente em Deus que a perspectiva de uma felicidade plena emerge como possibilidade: “não há dúvida de que não existe bem sem o conhecimento de Deus; de que à medida que alguém dele se aproxima fica mais feliz, e de que a extrema felicidade está em conhecê-lo com certeza”⁴²⁷. Fica evidente nesse fragmento a inseparabilidade, em Pascal, da verdade atrelada a Deus. Como salienta Luís César Oliva, para Pascal, a Verdade deve ser inseparável da salvação pela graça:

Para se identificar, como queria Agostinho, com o Soberano Bem, a Verdade tem de estar ligada à nossa salvação. Para Pascal, isto só será possível se a Verdade também apontar para a nossa miséria. Portanto, o homem tem em si a verdade como verdade da nossa miséria, e tem também a Verdade de Deus como ausência. O mestre interior agostiniano, de certo modo, nos abandonou⁴²⁸.

Para Pascal, a interioridade está impregnada pela vaidade do eu, ou seja, o homem que se volta para si não contempla senão sua miséria. A vaidade do amor do eu é intransponível pela débil condição humana; somente a graça de Cristo permite ao homem declinar da vaidade histriônica do eu:

Jesus Cristo outra coisa não fez senão ensinar aos homens que eles amavam a si mesmos, que eram escravos, cegos, doentes, infelizes e pecadores; que era preciso que ele os libertasse, esclarecesse, beatificasse e curasse, que isso se faria pelo ódio de si mesmo e seguindo-o pela miséria e a morte na cruz⁴²⁹.

Somente esclarecido pela graça é que o amor encontra seu objetivo essencial. O mundo como lugar da concupiscência imprime na alma do ser miserável uma imagem entranhada e instigadora pelo prazer passageiro, mas a graça reimprime novamente o retrato desaparecido na inconstância do mundo⁴³⁰, fazendo o homem amar dentro de si o que está nele, o reino de Deus:

⁴²⁶ AGOSTINHO, *Confissões*, III, 1, 1

⁴²⁷ PASCAL, *Pensamentos*, fr. 821.

⁴²⁸ OLIVA, *As marcas do sacrifício...*, p. 45.

⁴²⁹ *Pensamentos*, fr. 271.

⁴³⁰ “A imagem do mundo se gravou tão fortemente ali, que a vossa não pode mais ser reconhecida. Só Vós haveis podido formar ali a vossa imagem; só vós podereis reformá-la e reimprimir nela Vosso retrato

Mas como não podemos amar o que está fora de nós, é preciso amar um ser que esteja em nós, e que não seja nós. E isso é verdade de cada um dos homens. Ora só há o ser universal que seja tal. O reino de Deus está em nós. O bem universal está em nós, é nós mesmos e não é nós⁴³¹.

O peso do amor próprio, segundo Pascal, sem deixar de ser um lampejo orientador (“instinto secreto”) para Deus, requer ser odiado: “Quem não odeia em si o seu amor próprio e esse instinto que o leva a fazer-se Deus está bem cego.”⁴³². Assim, há sempre a renovação, a constância⁴³³ do mesmo movimento iludido pela fantasiosa permanência do que não dura enquanto o homem não é socorrido pela graça: “E bendigo todos os dias de minha vida o meu Redentor que os pôs em mim e que um homem cheio de fraqueza, de miséria, de concupiscência, de orgulho e de ambição fez um homem livre de todos esses males pela força da graça”⁴³⁴.

*O divertissement*⁴³⁵

Na antropologia pascaliana a errância pelos objetos a fim de suprir o anseio humano corresponde ao *divertissement*, que pode ser entendido como o constante dinamismo no qual o homem troca o acessório pelo essencial⁴³⁶.

Resta saber se o *divertissement* pascaliano ainda traz uma herança agostiniana. Sobre esse aspecto, é frutífero contrapor Philippe Sellier, defensor da herança agostiniana, e Vincent Carraud, para quem o *divertissement* é originalidade de Pascal.

O ponto de partida de Sellier para defender a herança agostiniana concernente ao *divertissement* é a evocação de outro par antitético, presente na doutrina agostiniana da caridade: *aversio/conversio*. Segundo Sellier, a dicotomia *aversio/conversio* “sublinha a escolha inicial pela qual o homem ‘usa’ ou ‘goza’ do mundo”⁴³⁷. A conversão retrata a necessidade de o homem esquecer o mundo para se dirigir a Deus. No entanto, o homem

desaparecido, quero dizer, o retrato de Jesus Cristo que é Vossa imagem e o caráter de vossa substância”. Id., *Prière pour le bon usage des maladies*, OC, IV, p. 1002.

⁴³¹ Id., *Pensamentos*, fr. 564

⁴³² *Pensamentos*, 617.

⁴³³ “[...] a constância que são também paixões.” *Pensamentos*, fr. 603.

⁴³⁴ *Pensamentos*, fr. 931.

⁴³⁵ Optamos por manter a expressão no original devido à peculiaridade que o termo tinha na época de Pascal. O *divertissement*, além do sentido de “divertimento” e “lazer”, tem no século XVII o sentido de “desvio estratégico militar”. O conceito em Pascal parece recobrir “esses três sentidos, pois para ele *divertissement* significa que pelo lazer desvia-se estrategicamente, divertindo-se, do *ennui*, ou seja, da angústia, do desespero, do tédio e do aborrecimento, que seria a condição essencial da alma”. ROGERS, op. cit, p. 37, nota 23.

⁴³⁶ Cf. MAGNARD, *Le vocabulaire de Blaise Pascal*, p. 15.

⁴³⁷ SELLIER, *ibid.*, 163.

miserável encontra obstáculo devido ao esquecimento de Deus, distraíndo-se com as criaturas e sendo guiado pela má disposição da vontade⁴³⁸. O *divertissement* pascaliano seria uma forma menor da aversão [*aversio*] a Deus⁴³⁹ de que falava Agostinho. Sellier encontra num trecho das *Confissões* elementos claros que serão retomados por Pascal⁴⁴⁰:

Contudo, quem poderia contar as ridículas e desprezíveis misérias que todos os dias tentam a nossa curiosidade, e o numero de vezes que caímos? Quantas e quantas vezes toleramos ficar ouvindo banalidades, primeiro para não ferir a suscetibilidade de alguém, e depois, aos poucos, vamos tomando gosto de ouvi-las! Não vou mais ao circo para assistir à corrida dos cães que perseguem as lebres, mas, se por acaso passo pelo campo, a caça me atrai e me distrai até de pensamentos importantes; não me leva a desviar a marcha do meu cavalo, mas sim a do meu coração... E que dizer quando, sentado em casa, muitas vezes atrai minha atenção uma lagartixa a capturar moscas ou uma aranha que as envolve em sua teia, frequentemente suficiente para capturar minha atenção. [...] E minha vida está repleta dessas misérias. Minha única esperança é a tua imensa misericórdia. De fato, sendo o nosso coração o recipiente de todas essas misérias, e trazendo dentro de si grande quantidade dessas vaidades, nossas orações são muitas vezes interrompidas e perturbadas. E enquanto na tua presença procuramos elevar aos teus ouvidos a voz do nosso coração, não sei de onde provêm tantos pensamentos fúteis a desviar-nos a atenção num ato tão importante⁴⁴¹.

Segundo Sellier, o que parece novo na teoria pascalina do *divertissement* é a adaptação para o seu tempo da teoria agostiniana⁴⁴²: “A grande teoria pascaliana do *divertissement* carrega todos os traços de sua origem agostiniana (...) Consequência do reino da concupiscência, o *divertissement* não é a distração, que é sadia, mas uma perversão da distração no homem pecador”⁴⁴³.

Segundo Carraud, há duas antropologias nos *Pensamentos*. A primeira está presente nos fragmentos 149 e 131, destinada aos jansenistas de Port-Royal, e retrata a dualidade grandeza/miséria. Essas ideias já estavam contidas na *Entrevista com o Senhor de Sacy*. Para Carraud, a exaltação dessa dualidade tem como interesse essencial colocar em evidência a parcialidade das filosofias⁴⁴⁴. Com efeito, a condição ambígua do homem permite a Pascal inserir as filosofias tanto dogmáticas (por exemplo, o estoicismo) quanto céticas em um

⁴³⁸ Cf. *ibid.*, p. 166.

⁴³⁹ *Ibid.*, 164.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, pp. 164-165. Sellier cita a décima primeira carta das *Provinciais*, os fragmentos 903, 978, 269, 919, 414 dos *Pensamentos* e *Prière...* 3, 4.

⁴⁴¹ AGOSTINHO, *Confissões*, X, 35, 57. Ligeiramente modificado.

⁴⁴² SELLIER, *ibid.*, p. 167. Sellier cita *De libero arbitrio*, II, 19, 53: “e tanto a aversão quanto a conversão, como não são impostas, mas voluntárias, digna e justa é sua miséria e pena subsequente”.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 167.

⁴⁴⁴ CARRAUD, V. *Observações sobre a segunda antropologia: o pensamento como alienação*. KRITERION, Belo Horizonte, nº 114, Dez/2006, p. 307.

mesmo círculo de incompreensão da natureza humana⁴⁴⁵. Três características dessa primeira antropologia são aqui importantes: 1) oposição grandeza e miséria; 2) a raiz teológica (“cristianização ou agostinização”) dessa antropologia; 3) a pretensão pascaliana de apenas reatualizar a *Verdadeira Religião* de Agostinho⁴⁴⁶.

A segunda antropologia, porém, seria uma “antropologia do *divertissement*”: o *divertissement* não se enquadra na dualidade grandeza/miséria. Dois aspectos dessa antropologia descrita por Carraud são aqui relevantes: 1) ao escrever sobre o *divertissement*, Pascal não retoma a grandeza, tal como fizera nos fragmentos 131 e 149, o que inviabiliza a menção à miséria no sentido empregado na primeira antropologia; então, “o divertimento não poderia ser subsumido sem precaução sob o antigo conceito de miséria”⁴⁴⁷; 2) a antropologia do *divertissement* vai além da distinção agostiniana entre *conversio* e *aversio*; não se opõe à conversão a Deus nem carrega o peso da aversão a ele. Assim, segundo Carraud, “o divertimento é analisado por ele mesmo (...) O pensamento do homem como paradoxo foi substituído pelo do homem em sua *finitude*”⁴⁴⁸.

Carraud destaca a relação entre *divertissement* e miséria tal como concebida no fragmento 414 dos *Pensamentos*: “Miséria. A única coisa que nos consola de nossas misérias é a diversão. E no entanto é a maior de nossas misérias”⁴⁴⁹. No entanto, segundo Carraud, ao sublinhar apenas as misérias no plural não é mais possível tratar os termos como elementos da dualidade grandeza/miséria como se fazia na primeira antropologia.

Mas, justamente a partir do fragmento 414 uma questão se põe como premente a fim de tentar estabelecer a real influência agostiniana na teoria do *divertissement*, qual seja: encontrar em Agostinho um trecho que sublinhe a maior miséria do homem, como corresponde o *divertissement* pascaliano. Essa relação pode ser estabelecida a partir de um trecho do *Comentário aos Salmos* em que Agostinho usa a expressão “fossa da miséria”. “O que fez agora? ‘Retirou-me da fossa da miséria’. O que é a fossa da miséria? As profundezas da iniquidade, oriunda das concupiscências carnis. [...] De onde ele te retirou? Das profundezas.”⁴⁵⁰

⁴⁴⁵ Assim, “o pirrônico reconhece uma baixeza cuja origem ele ignora, mas que é bem real. A apologética cristã deve, portanto, exorcizar ‘a soberba diabólica’ do herói estóico e ele [Pascal] encontra boas razões para fazê-lo nas reflexões críticas dos autores pirrônicos”. GOUHIER, *Blaise Pascal: conversão e apologética*, p. 200.

⁴⁴⁶ CARRAUD, *ibid.*, p. 308.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 311.

⁴⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁴⁹ PASCAL, *Pensamentos*, fr. 414.

⁴⁵⁰ AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos*, 39, 3.

Para Agostinho, a fossa da miséria representa o apego desordenado à concupiscência, acarretando a aversão a Deus. Aqui parece haver uma equivalência pelo menos quanto à descrição da maior miséria humana, mas ainda assim é preciso ressaltar o caráter apenas aproximativo entre os dois filósofos.

Sellier não se preocupou em fazer essa relação. A defesa de Sellier quanto à indubitável herança agostiniana do *divertissement* parte da hipótese de que o *divertissement* é uma face da concupiscência⁴⁵¹, e, portanto, um afastamento de Deus: “Há quem veja claramente que não existe outro inimigo do homem a não ser a concupiscência que o desvia de Deus”⁴⁵².

O que Sellier negligencia é o modo como Pascal engloba o *divertissement* nas manifestações humanas que visam não pensar na miséria (originalidade do *divertissement* segundo Carraud), isto é, o *divertissement* como alienação⁴⁵³: “Encontrei que existe uma realidade efetiva que consiste na infelicidade natural de nossa condição fraca e mortal, e tão miserável que nada nos pode consolar quando a consideramos de perto”⁴⁵⁴. O “*divertissement*” representa a dinâmica geral da “alienação” do homem, que, no entanto, ainda busca seu verdadeiro bem e não pode deixar de buscá-lo⁴⁵⁵.

No entanto, parece acertada a observação de Sellier segundo a qual a teoria do *divertissement* ganha um aspecto laico. De fato, se se quiser retratar o *divertissement* em termos teológicos, ele seria a recusa de confessar a miséria humana⁴⁵⁶: “Não tendo os homens podido curar a morte, a miséria, a ignorância, resolveram, para ficar felizes, não mais pensar nisso”⁴⁵⁷. Também parece coerente a defesa de Sellier quanto à dinâmica do divertimento estar atrelada “ao poder da vontade agostiniana”⁴⁵⁸. Assim, há a responsabilidade do homem miserável ao assumir desviar-se de pensar em si mesmo pelo *divertissement*. Por isso, Sellier refere-se ao *divertissement* como “perda meritória”⁴⁵⁹ e cita o fragmento 414. O fragmento 10 parece indicar ainda um “primeiro momento” do homem quando se vê diante da miséria: “As

⁴⁵¹ SELLIER, op. cit., p. 166.

⁴⁵² PASCAL, *Pensamentos*, fr., 296.

⁴⁵³ *Pensamentos*, fr. 478.

⁴⁵⁴ *Pensamentos*, fr. 136. Para Le Guern, esse trecho explicita que “Pascal não aconselha fugir do ‘divertissement’: ele constata sua necessidade”. LE GUERN, op. cit., p. 545, n. 2.

⁴⁵⁵ Cf. PASCAL, *Pensamentos*, fr. 616.

⁴⁵⁶ É curioso notar que essa constatação está presente em um trecho do célebre livro de Sinclair Lewis, *Babbitt*: “Deus louvado, eu não sei quais são os ‘direitos’ que um homem tem! E, se há solução para o tédio, não a conheço. Se conhecesse, seria o primeiro filósofo que teria inventado um remédio para a vida. Mas uma coisa eu sei: para cada pessoa que confessa ser a sua existência enfadonha, e desnecessariamente enfadonha, há umas dez que pensam do mesmo modo, sem no entanto reconhecê-lo”. LEWIS, Sinclair. *Babbitt*, Abril Cultural, 1980, p. 80.

⁴⁵⁷ PASCAL, *Pensamentos*, fr. 133.

⁴⁵⁸ SELLIER, op. cit., p. 166.

⁴⁵⁹ *Ibid.*

misérias da vida humana [criaram] o fundamento disso tudo. Como viram isso, assumiram o divertimento⁴⁶⁰.

Para sustentar a distinção da segunda antropologia, Carraud estabelece alguns temas centrais do pensamento pascaliano que mostram sua originalidade não só com relação a Agostinho, mas também com relação a Descartes e Montaigne. São elas: a glória, a imaginação, a justiça, a força e o divertimento.

Pascal traz à tona a contribuição da imaginação para a condição humana: “(...) Ela [imaginação] não pode tornar sábios os loucos, mas os torna felizes, rivalizando com a razão que só pode tornar miseráveis os seus amigos (...)”⁴⁶¹. É possível inferir que um louco pode se sentir livre, embora estar nessa condição não pareça resultar de uma escolha livre⁴⁶². A racionalidade na mente do louco está cindida e, portanto, sua autoconsciência – mesmo que ainda em parte racional – funda-se antes na faculdade imaginativa de sua condição. Dito de outra maneira, o parâmetro é outro na medida em que a fantasia é o apanágio estrutural da mente insana. Assim, a imaginação cria os elementos psíquicos mais adequados para sua fruição, permitindo dizer que mesmo na mente sã é possível imaginar outra condição que não a sua.

Mas a dignidade do homem (a grandeza da segunda antropologia segundo Carraud) está justamente em conhecer a si mesmo. Com isso Pascal mostra que o primeiro passo para o homem miserável é reconhecer-se em sua deficitária condição. Assim, o pensamento deixa de ser pensado como essência (para Carraud, nesse ponto Pascal parte de Descartes) para ser uma reflexão existencial que resulta na experienciação de seu próprio nada⁴⁶³. Mas ainda aqui a imaginação exerce uma força incomparável, pois diferente da razão que só postula aquilo que lhe aparece, a imaginação possui como atributo a finalidade de desviar o homem de pensar sua verdadeira condição:

⁴⁶⁰ *Pensamentos*, fr. 10. Optamos aqui pelo verbo “criaram” utilizado pela tradução de Sérgio Millet (*Pensamentos*. São Paulo: Abril, 1973. Tal edição segue a organização Brunschvicg, cujo fragmento corresponde é o 167.) em vez de “foram” tal como traz a tradução utilizada até aqui. O verbo no original é “ont fondé”. Em sua edição dos *Pensamentos*, Michel le Guern altera o verbo “fondé” por “fondre” e justifica tal mudança alegando que o verbo fondé tem o valor de fronde com base no Dicionário de Richelet. Cf. LE GUERN, op. cit., p. 514.

⁴⁶¹ *Pensamentos*, fr. 44.

⁴⁶² Esse aspecto parece ser agostiniano, porque como demonstra Agostinho n’*A cidade de Deus*: “Quanto a natureza humana ama o conhecimento e quanto se recusa a ser enganada, é possível, pelo menos, inferir-se de que qualquer pessoa prefere lamentar-se com mente sã a alegrar-se na loucura”. AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, XI, XXVII.

⁴⁶³ Cf. PASCAL, *Pensamentos*, fr. 36.

Não nos contentamos com a vida que temos em nós e em nosso próprio ser. Queremos viver na ideia dos outros uma vida imaginária [...]. Trabalhamos constantemente para embelezar e conservar nosso ser imaginário e negligenciamos o verdadeiro. [...] Grande marca do nada de nosso próprio ser não ficar contente com um [o ser verdadeiro] sem o outro [o ser imaginário] e trocar muitas vezes um pelo outro⁴⁶⁴.

Para Carraud, não é válido atribuir esse desenvolvimento à primeira relação grandeza/miséria, uma vez que a grandeza não representa um “movimento de englobamento”⁴⁶⁵, mas um centro para outrem. Assim, a imaginação “toma emprestado do exterior algo que lhe permite organizar o vazio interior do homem. Ela é, então, algo em mim que me habita, um poder que seria como um sujeito dentro do sujeito”⁴⁶⁶. Nesse fragmento fica nítida a ideia da projeção de que o homem miserável dispõe como recurso adaptativo para não pensar em si mesmo: “Compreendemos então que o divertimento será um caso particular dessa estrutura de identificação com a exterioridade, ou seja, dessa estrutura de alienação do pensamento do homem”⁴⁶⁷.

Mas, diferente do que sugere Carraud, a miséria como vivência insuficiente é o que impele o homem ao *divertissement* e, portanto, parece possível não apenas dizer que o *divertissement* está subsumido em sua dinâmica, mas também que a miséria da condição humana alimenta o *divertissement*⁴⁶⁸. Portanto, novamente os opostos (miséria/grandeza) se agrupam, o que desconstrói o argumento de Carraud. Também é preciso lembrar que Sellier negligência a importância da imaginação para a teoria do *divertissement*.

Contra Carraud, poder-se-ia ainda indagar se a projeção imagética do eu não se lança quando o homem toma consciência de sua condição miserável. Afinal, não há nada mais vexatório para a vaidade do eu do que não contentar-se consigo mesmo. É igualmente vexatória a percepção que de que seu objeto de amor está concatenado aos defeitos e à miséria: “quer dizer que coloca todo o cuidado em encobrir os próprios defeitos tanto aos outros como a si mesmo, e que não pode tolerar que os façam ver ou que os vejam”⁴⁶⁹. O homem miserável deseja uma vida imaginada seja pela falsificação da sua, seja pela projeção fantasiosa da falsa felicidade no outro. O imaginário como pura ficção intersubjetiva da qual o

⁴⁶⁴ *Pensamentos*, fr. 806. As sentenças entre colchetes indica o que parece estar subentendido. Cf. GOUHIER, *Blaise Pascal: Conversão e Apologética*, p. 68, n. 23.

⁴⁶⁵ CARRAUD, *ibid.*, p. 318.

⁴⁶⁶ *Ibid.*

⁴⁶⁷ *Ibid.*

⁴⁶⁸ Novamente remetemos a Baudelaire, leitor de Pascal, para exprimir o desejo desenfreado do homem em desejar algo que ainda não possui: “Esta vida é um hospital onde cada doente está possuído pelo desejo de mudar de leito. (...) Parece-me que estarei sempre bem lá onde não estou, e essa questão de mudança é um assunto que discuto sem cessar com minha alma”. BAUDELAIRE, *op. cit.*, p. 267.

⁴⁶⁹ PASCAL, *Pensamentos*, fr. 978.

eu é um efeito não implica intersubjetividade recíproca de homens igualmente miseráveis e em busca de outra vida que não seja a atual⁴⁷⁰. A consciência de si é ofuscada na medida em que as paixões ocupam a centralidade da vida do espírito. Novamente há ecos de Agostinho na concepção pascaliana de *divertissement*:

Chegavam até a afrouxar-me as rédeas dos divertimentos, sem justa e normal severidade, deixando-me entregue ao desregramento das várias paixões. De toda essa miséria, ó meu Deus, subia uma escuridão que me ocultava a luz serena de tua verdade, e de meu coração emanava a iniquidade⁴⁷¹.

Para Agostinho, mesmo na exacerbação do prazer não se faz senão com que seja escancarada a miséria da condição humana. Se aqui ainda está presente a relação dual grandeza/miséria, é possível ver como os prazeres do mundo atraem o desejo⁴⁷². Pascal é mais taxativo quando contrapõe nitidamente a noção de *divertissement* e a de felicidade ao mostrar que a felicidade do *divertissement* ofusca toda a baixaza da condição humana:

Divertimento. Sobrecarregam os homens desde a infância com o cuidado de sua honra, dos bens, dos amigos, e ainda dos bens e da honra dos amigos; acumulam-nos de afazeres, do aprendizado das línguas e de exercícios e se lhes dá a entender que não conseguiriam ser felizes sem que a sua saúde, honra e fortuna, e as de seus amigos estivessem em bom estado, e que a falta de uma única coisa dessas os tornará infelizes. Assim, são-lhes dados encargos e afazeres que os fazem quebrar a cabeça desde o raiar do dia. Aí está, direis, uma estranha maneira de torná-los infelizes? Como, o que se poderia fazer? Bastaria retirar-lhes todas essas preocupações, porque então eles veriam, pensariam naquilo que são, de onde vêm, para onde vão, e assim nunca é demais ocupá-los e desviá-los disso. E eis por que, depois de preparar-lhes tantos afazeres, se ainda tiverem algum tempo livre, aconselha-se que o empreguem em se divertir, e jogar, e ocupar-se sempre por inteiro. Como o coração do homem é oco e cheio de lixo⁴⁷³.

Michel Le Guern defende a originalidade do pensamento pascaliano quanto ao *divertissement*, considerando o fragmento 139 o mais relevante dentre os destinados ao tema. Mas ainda assim ele vê uma “reflexão inspirada por outro texto” – além daquele citado por Sellier (Conf., X, 35, 57) – de Agostinho, o *Sermão* 70, 2.

⁴⁷⁰ Cf. CARRAUD, *ibid.*, p. 319. Cf. também: “Como a natureza nos torna sempre infelizes em todos os estados, os nossos desejos nos figuram um estado feliz porque juntam ao estado em que estamos os prazeres do estado em que não estamos e, ainda quando chegássemos a esses prazeres, nem por isso seríamos felizes, porque teríamos outros desejos conformes a esse novo estado”. PASCAL, *Pensamentos*, fr. 639.

⁴⁷¹ AGOSTINHO, *Confissões*, II, 3, 8.

⁴⁷² Cf. AGOSTINHO, *Comentário ao Gênesis*, XI, XV, 19.

⁴⁷³ PASCAL, *Pensamentos*, fr. 139.

Quando viu com os olhos interiores da sua fé, qual a vantagem da vida futura, quis evitar os suplícios eternos que estão preparados aos ímpios, e de nunca gozar da eterna felicidade destinada aos justos. Os homens toleram o que o corta e cauteriza para livrar-se, ao preço de dores mais agudas, de outras dores não eternas, mas de uma ulcera de certa duração. Pensando no entardecer de sua vida languida e sem a segurança de um descanso, este sempre brevíssimo, o soldado se desgasta em cruéis guerras, sendo que provavelmente vai ter mais anos de agitação entre fadigas do que terá de descanso em seu retiro. Que tempestades e tormentas, que horrível e temível o furor do céu e do mar suportam os comerciantes, incapazes de achar raízes em lugar nenhum para adquirir umas riquezas ilusórias, cheias por sua vez de tempestades e perigos maiores que aqueles com que as adquiriram! Que calor, que frio, que perigos provenientes dos cavalos, dos fossos, dos precipícios, dos rios, dos animais selvagens, afrontam os caçadores! Que sofrimentos devidos à fome e à sede, que angústias por um alimento e por uma bebida dos mais vis e repugnantes, apenas para caçar uma besta! E, às vezes, nem sequer necessitam da carne para se alimentar, por que aguentam tantos desconfortos? Embora, mesmo que tenha caçado um javali ou um cervo, parece mais agradável ao caçador tê-lo caçado do que ao seu paladar tê-lo cozinhado⁴⁷⁴.

Em Agostinho, o peso da miséria se dá como punição do mau uso dos atributos do homem feito à imagem de Deus, dentro de uma oposição e englobamento nítido entre miséria e grandeza⁴⁷⁵. São inegáveis os elementos retomados por Pascal: as turbulências da guerra, a infelicidade que atinge até a cobiçada existência do rei, a caça impulsionada pelo desejo de distração (“ toda infelicidade dos homens provém de uma só coisa: de não saber ficar quieto num quarto”⁴⁷⁶):

Divertimento.

Quanto às vezes me pus a considerar as diversas agitações dos homens, e os perigos, e as penas a que se expõem na Corte, na guerra de onde nascem tantas desavenças, paixões, ações ousadas e muitas vezes maldosas etc. [...] Não é esse o uso mole e sossegado que nos deixa pensar em nossa infeliz condição que se busca, nem os perigos da guerra, nem o trabalho dos empregos, mas sim a lufa-lufa que nos desvia de pensar nela e nos diverte. Razão pela qual se gosta mais da caçada do que da presa. [...] Eis tudo que os homens puderam inventar para tornar felizes, e aqueles que, a respeito disso, bancam os filósofos e acreditam que o mundo é bem pouco razoável se passa o dia a correr atrás de uma lebre que não gostariam de ter comprado, não conhecem nada da nossa natureza. Essa lebre não nos garantiria contra a visão da morte e das misérias que nos desviam dela, mas a

⁴⁷⁴ Tradução cotejada a partir dos *Sermones* (2º) 51-116. Madri: B.A.C., 1983, t. X.

⁴⁷⁵ “O homem foi estabelecido num lugar honroso... foi colocado pela vivacidade de sua razão acima de todos os animais, rebanhos, aves e peixes. Qual deles tem inteligência? Nenhum deles foi feito à imagem de Deus (cf Gn 1, 26). Como nenhum deles possui tal honra, igualmente nenhum deles tem a nossa miséria. Qual o animal que se lastima de ter pecado? Qual a ave que tem medo da geena do fogo eterno? Não sofrem de estímulo algum de nossas misérias, porque não terão participação alguma na vida bem-aventurada” AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos*, 101, 11.

⁴⁷⁶ *Pensamentos*, fr. 136.

caça sim, nos garante. [...] Não sabem que é só a caçada e não a presa que eles buscam⁴⁷⁷.

Le Guern vê no fragmento 577 outra alusão nítida a esse Sermão de Agostinho. “Santo Agostinho viu que se trabalha pelo incerto no mar, na batalha etc. – mas não viu regra dos partidos que demonstra que se deve fazê-lo”.

Parece inegável a originalidade de Pascal quanto ao *divertissement* (como defende Carraud, a relevância da imaginação na teoria pascaliana do *divertissement* o prova) mesmo em relação a Montaigne e seu texto *De la diversion*, que parece ter sido lido por Pascal.

O que pesa contra Sellier é o fato de não ter ressaltado o papel determinante que o *divertissement* representa no pensamento de Pascal ao englobá-lo dentro de uma antropologia agostiniana de pouca ou de nenhuma originalidade. E embora Carraud ressalte a originalidade trazia por Pascal quanto à concepção do *divertissement*, ele negligencia os elementos agostinianos dentro dos fragmentos destinados ao tema, assim como não relaciona o que parece fundamentar a possibilidade do *divertissement*, o arbítrio da vontade agostiniana, necessário para sustentar a sua defesa de uma segunda antropologia nos fragmentos sobre o *divertissement*: “o pensamento como alienação voluntária”⁴⁷⁸.

Embora haja elementos agostinianos nos fragmentos sobre o *divertissement*, parece que a herança agostiniana é uma herança indireta, em que Pascal mostra a dinâmica da condição miserável sem pretender retomar Agostinho. Parece razoável ver a herança agostiniana dentro de reflexões surgidas a partir de questões levantadas pelo *divertissement* pascaliano, mas essas reflexões podem igualmente ser creditadas à herança montaigniana.

Outro aspecto essencial para pensar o divertimento é sua relação com a felicidade, isto é, se o homem não busca o *divertissement*, em última instância, porque não pode deixar de buscar - mesmo que pela recusa de pensar em si - sua felicidade: “esses míseros extraviados, tendo olhado em torno de si e tendo visto alguns objetos agradáveis, entregam-se a eles e a eles se apegam”⁴⁷⁹. Está presente dentro do pensamento de Pascal a marca alentadora do *divertissement* ao mesmo tempo em que ele se opõe à verdadeira felicidade: “Não obstante essas misérias, ele quer ser feliz e nada mais do que ser feliz, e não pode não querer sê-lo”⁴⁸⁰. E uma vez mais essa ressalva conduz o autor dos *Pensamentos* até Agostinho: “assim como

⁴⁷⁷ *Pensamentos*, fr. 136.

⁴⁷⁸ CARRAUD, *ibid.*, p. 313.

⁴⁷⁹ *Pensamentos*, fr. 198.

⁴⁸⁰ PASCAL, *Pensamentos*, fr. 134.

queremos ser felizes, não queremos ser miseráveis [*esse miseri*], mas que de nenhum modo podemos querê-lo⁴⁸¹.

O divertissement e a vida feliz

É importante ressaltar a mudança que Agostinho, com seu referencial cristão, empreende na concepção grega de felicidade. Para o pensamento grego, a concepção de felicidade estava na autodeterminação em sintonia com o cosmos que o engendra. Assim,

A doutrina da salvação do homem de Agostinho se distingue das concepções de felicidade da filosofia helenística pelo fato de ele não considerar o novo arranjo da orientação de vida um trabalho exclusivo do homem, mas declara indispensável uma atividade especial de Deus. Agostinho introduz o conceito da graça na ética da felicidade antiga.⁴⁸²

Essa noção de felicidade está bastante presente nos escritos de Pascal justamente pela necessidade da graça reorientar a atual condição de miséria. Haveria na natureza humana a permanente tensão entre miséria e felicidade: “Miséria do homem sem Deus. Felicidade do homem com Deus”⁴⁸³.

Pascal constatou que há um movimento desordenado em busca de sentido presente na atual condição humana que fica ainda mais evidente se sublinha a dinâmica do *divertissement*. Numa palavra, busca-se na multiplicidade visada pelo *divertissement* suprir a orfandade de sentido. No entanto, a natureza humana mantém como meta o apaziguamento pleno, contrário à perturbação permanente suscitada pela inconstância. Sobre esse aspecto do pensamento de Pascal, diz Lebrun:

Essa “felicidade” – divertimento que acaba de descrever – é, sem dúvida, *natural* à nossa condição. (“Nossa natureza está no movimento; o repouso completo é a morte”). Mas que quer dizer *natural*? Natural, aqui, é o contrário de *raro*, *extraordinário*. Nem, por isso, é sinônimo de *norma*⁴⁸⁴.

O *divertissement* não possibilita uma esquiva permanente da destinação sobrenatural do homem. Primeiro, porque mesmo que não conheça sua miséria, o homem não deixa de ser miserável (“não deixam de ser miseráveis e abandonados porque ninguém os impede de

⁴⁸¹ AGOSTINHO. *Enquiridión*, CV. Madri: B.A.C., 2011, vol. IV, p. 520. A tradução espanhola traduz comumente “*miseri*” por desgraçado ou infeliz, no sentido de des-graça, isto é, sem a graça.

⁴⁸² BRACHTENDORF, p. 48.

⁴⁸³ *Pensamentos*, fr. 6.

⁴⁸⁴ LEBRUN, G. *Blaise Pascal: voltas, desvios e reviravoltas*, pp. 19-20.

pensar em si mesmos”⁴⁸⁵). Segundo porque não é pelo conhecimento da sua miséria que o homem deixa de experienciá-la: “Divertimento. Não é bastante grande a dignidade real em si mesma para tornar feliz aquele que a possui pela simples visão daquilo que ele é?”⁴⁸⁶.

O homem miserável, embora não queira confessar sua miséria (“A profundeza da malícia consiste em não querer descobrir e detestar”⁴⁸⁷), não consegue escapar da consciência dela: “De tudo podes fugir, ó homem, exceto de sua consciência. Entra em casa, repousa em teu leito, entra em teu íntimo. Nada de mais fundo podes achar, aonde fugir de tua consciência”⁴⁸⁸.

O êxito do *divertissement* não é permanente e estável. A afinidade da alma com o sobrenatural não pode ser encoberta pela transitoriedade do efêmero; assim, o êxito alcançado pelo efêmero desnuda-se tão logo o véu falacioso que encobre a alma esbarra no limite incapaz de apaziguar plenamente o homem:

Eu me desagradava da vida que ia levando no mundo, vida que para mim um fardo pesado, agora que as paixões e a expectativa de honras e riquezas já não me ajudavam a suportar jugo tão duro. Tudo isso não mais me atraía diante de tua doçura e da beleza de tua casa, que eu amava⁴⁸⁹.

A constatação de Agostinho sobre a debilidade humana ganha força em Pascal quando ele expõe as artimanhas do *divertissement* para encobrir a destinação sobrenatural na qual se encontra a posse da felicidade. O homem miserável esvai-se na tentativa de escamotear sua condição.

O elo entre Agostinho e Pascal pode ser verificado porque ambos expõem as condições necessárias para o homem poder ser feliz⁴⁹⁰. Como salienta Agostinho: “a preguiça parece desejar apenas a tranquilidade, mas que repouso seguro existe fora de ti, Senhor?”⁴⁹¹. Sem Deus, o homem está imerso nos desejos mutáveis impostos pela criatura miserável:

⁴⁸⁵ PASCAL, *Pensamentos*, fr., 136.

⁴⁸⁶ *Pensamentos*, fr., 137.

⁴⁸⁷ AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos*, 35, 10.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, 30, 8.

⁴⁸⁹ *Id.*, *Confissões*, VIII, 1, 2.

⁴⁹⁰ AGOSTINHO, *O Livre-arbítrio*, I, 13, 29. “Pois bem, essa mesma alegria gerada pela aquisição de tão grande bem, ao elevar a alma na tranquilidade, na calma e constância, constitui a vida que é dita feliz”. Igualmente em Pascal, “Dizer a um homem que fique em repouso, é dizer-lhe que viva feliz. É aconselhar-lhe a ter uma condição totalmente feliz e que possa considerar com calma, sem nada encontrar motivo de aflição”. PASCAL, *Pensamentos*, fr. 136.

⁴⁹¹ AGOSTINHO, *Confissões*, II, 6, 13.

Uma outra coisa fez o homem, e não é o homem; de algo virá a sua felicidade, de algo que não é o homem. O homem, enquanto erra, percebe que não pode, por si mesmo, ser feliz. Mas, mesmo podendo amar aquilo que o faz feliz, ama o que pensa que pode fazê-lo feliz⁴⁹².

No fragmento 136 dos *Pensamentos*, a ideia agostiniana de que sem Deus não há felicidade completa reflete ainda mais a herança agostiniana no que concerne à existência de uma *felicidade da miséria* obtida pelo prazer aparente.

É inconteste que o homem pascaliano conta com o alívio necessário já expresso por Agostinho na abertura do livro I das *Confissões*: “inquieto está o nosso coração enquanto não repousa em ti”. A extinção do desalento não pode ser conseguida senão pela posse da verdade: “Nada dá segurança a não ser a verdade; nada dá o repouso a não ser a busca sincera da verdade”⁴⁹³. Assim como para Agostinho, não há consolo satisfatório fora da Verdade cristã para Pascal⁴⁹⁴.

Segundo Pascal, o erro humano não está na busca do *divertissement*, mas na transposição dos bens passageiros à qualidade de verdadeira felicidade:

Assim tem-se dificuldades em recriminá-los; o seu erro não está em buscarem o tumulto. Se não o buscassem senão como divertimento, mas o mal está em que eles o buscam como se a posse das coisas que buscam devesse fazê-los verdade felizes, e é aí que se tem razão de acusar a sua busca de vaidade [...]⁴⁹⁵.

Como enfatiza Pascal: “(...) e têm um outro instinto secreto que restou da grandeza de nossa natureza primeira, que os faz conhecer que a felicidade não está de fato senão no repouso e não no tumulto”⁴⁹⁶.

Embora não esteja integrado ao mais alto sentido existencial do homem, a “felicidade” advinda com a miséria é capaz de proporcionar na débil condição humana uma satisfação parcial. A força do *divertissement* repousa na natureza mesma do desejo; e o seu êxito é semelhante à excitação melancólica que perverte momentaneamente a realidade do espírito.

Essa dinâmica já fora observada por Agostinho: “O caminho largo é mortífero; a amplidão que possui deleita de modo transitório, mas seu fim angustiado é eterno”⁴⁹⁷. Nesse estado em que o constante é justamente a duração da angústia, sua experenciação não

⁴⁹² Id., *A disciplina cristã*, VI, 6. Trad. Fabrício Gerardi. São Paulo: Paulus, 2013.

⁴⁹³ *Pensamentos*, fr. 599.

⁴⁹⁴ Cf. PASCAL, *Lettre sur la mort se son père*, OC, II, p. 853.

⁴⁹⁵ Id., *Pensamentos*, fr. 136.

⁴⁹⁶ *Pensamentos*, fr. 136

⁴⁹⁷ AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos*, 39, 7.

emudece na contemplação do falso repouso, ao contrário, exala a insuficiência e dependência do homem miserável. O agostinismo de Pascal, dessa perspectiva, ganha contornos vigorosos: “Ele sente então todo o seu nada, seu abandono, sua insuficiência, sua dependência, sua impotência, seu vazio. Imediatamente nascerão do fundo de seu alma o tédio, a obscuridade, a tristeza, a mágoa, o despeito, o desespero”⁴⁹⁸.

Toda a vivência humana de apego às fugacidades temporais revela, segundo Agostinho, a vaidade:

‘Por que amais a ilusão e procurais a mentira?’ Por que buscais a felicidade em futilidades? Só a verdade, que torna verdadeira todas as coisas, faz-nos felizes. A vaidade é dos frívolos, e tudo é vaidade. Que proveito tira o homem de todo o trabalho com que se afadiga debaixo do sol? (Ecl 1,2.3). Por que vos deterdes no amor às coisas temporais? Qual o motivo de irdes atrás de coisas ínfimas, isto é, de vaidade e mentira, como se fossem o principal? Desejais que permaneçam convosco todas essas coisas que passam como sombras⁴⁹⁹.

Se há algo que possa coincidir com o desejo da alma e satisfazê-la, certamente é algo estável e duradouro⁵⁰⁰. Só a eternidade própria de Deus⁵⁰¹ permite falar de felicidade plena e garantir a imortalidade da alma segundo Agostinho:

É em certo sentido que se fala da imortalidade da alma, pois a alma também tem sua morte, quando se priva da vida bem-aventurada, que é a sua verdadeira vida. Diz-se, porém, que ela é imortal, porque não deixa de viver, qualquer que seja essa vida, seja mesmo a mais mísera⁵⁰².

Pascal, por sua vez, enfatiza a necessidade de saber se a alma é imortal ou não. “Começo. Calabouço. Acho bom que não se aprofunde a opinião de Copérnico. Mas isto: Importa a toda a vida saber se a alma é mortal ou imortal”⁵⁰³. Para Agostinho, Verdade, sabedoria e justa medida são identificados com o Deus cristão, único objeto capaz de satisfazer as exigências da alma: “Por conseguinte, chegas a estas distinções: todo o que encontrou a Deus e o tem benévolo é feliz. (...) E, enfim, todo que se afasta de Deus, por seus

⁴⁹⁸ PASCAL, *Pensamentos*, fr. 622.

⁴⁹⁹ AGOSTINHO, *ibid.*, 4, 3.

⁵⁰⁰ Cf. AGOSTINHO, *Solilóquios*, II.

⁵⁰¹ “(...) assim como é preciso confessar que a alma humana não é o que Deus é, assim se deve presumir que, entre as coisas que ele criou, nada está mais próximo de Deus”. *Id.*, *A grandeza da alma*, XXXIV, 77. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008.

⁵⁰² *Id.*, *A Trindade*, XIV, 4, 6.

⁵⁰³ PASCAL, *Pensamentos*, fr., 164.

vícios e pecados, não só não é feliz, mas sequer goza da benevolência de Deus”⁵⁰⁴. Muito semelhantes são os argumentos utilizados por Pascal no fragmento 160 dos *Pensamentos*:

Só há três tipos de pessoas: umas que servem a Deus, tendo-o encontrado; outras que, não o tendo encontrado, se empenham em procurá-lo; outras que vivem sem procurá-lo nem tê-lo encontrado. Os primeiros são razoáveis e felizes, os últimos são loucos e infelizes. Os do meio são infelizes e razoáveis⁵⁰⁵.

Essa aproximação fica ainda mais evidente quando nas *Confissões* Agostinho salienta que, mesmo sem a posse de Deus, já em sua busca há certa presença divina, ao modo de desejado, sendo preferível à posse dos bens terrenos: “E mesmo agora não me decidia a desprezar a felicidade puramente terrena e empenhar-me a procurar aquela da qual, não só a posse, mas a própria busca, era de preferir-se a todos os tesouros, a todos os reinos da terra [...]”⁵⁰⁶. Parece possível dizer que Pascal conclui – com base em Agostinho – que os homens que buscam a felicidade, embora ainda infelizes, já são “razoáveis” e não “loucos”.

A identificação entre felicidade e Deus segue as premissas requeridas para se chegar a um bem duradouro e a um apaziguamento pleno:

Por isso, a qualquer pessoa ocorre que a felicidade, objeto legítimo dos desejos de toda natureza intelectual, é integrada pelos dois elementos seguintes: gozar sem dor do bem imutável, Deus, e permanecer eternamente nesse gozo, sem temor à dúvida e sem engano algum⁵⁰⁷.

Essas exigências foram igualmente apontadas por Pascal como necessárias para o estabelecimento da alma em direção ao verdadeiro bem: “(...) ela dedica-se a busca do verdadeiro bem e compreende que é necessário que ele tenha duas qualidades; a primeira, que ele dure tanto quanto ela [alma] e que só seja tirada com o seu consentimento, a segunda, que não tenha nada de mais amável”⁵⁰⁸.

O argumento pascaliano - assim como o de Agostinho – visa estabelecer que se existe um Deus não há outro ser correspondente para a alma; e, portanto, o homem não deve buscar

⁵⁰⁴ AGOSTINHO, *A vida feliz*, III, 21.

⁵⁰⁵ PASCAL, *Pensamentos*, fr., 160.

⁵⁰⁶ AGOSTINHO, *Confissões*, VIII, 7, 17.

⁵⁰⁷ Id., *A cidade de Deus*, XI, XIII.

⁵⁰⁸ PASCAL, *Sur la conversion du pécheur*, OC IV, p. 42. Como aponta Mesnard (loc. cit. n. 2), a dupla característica do Soberano Bem foi definida anteriormente por Agostinho em *Des moeurs l'Église catholique*, ch. III.

satisfação nas coisas passageiras⁵⁰⁹. O erro dos homens (assim como o de Agostinho antes da conversão) “era não procurar nele, e sim nas suas criaturas – isto é, em mim mesmo e nos outros – os prazeres, as honras e a verdade”⁵¹⁰. Novamente essa explanação parece sustentar o pensamento de Pascal, pois, segundo o jansenista:

Ela vê no amor que teve pelo mundo que se encontrava essa segunda qualidade em meio a sua cegueira, pois não reconhecia nada de mais amável; mas como não via a primeira, reconhece que não é o soberano bem. Ela procura então em outro lugar, e conhecendo por uma luz pura que os bens não estavam nas coisas que estavam nela, nem fora dela, nem diante dela (nada, então, nela, nada ao lado dela); começa a procurá-lo acima dela. Essa elevação é tão eminente e transcendental que não se detém no céu (ele não tem o que a satisfaz) nem acima do céu, nem aos anjos, nem aos seres mais perfeitos. Ultrapassa todas as criaturas e só pode prender seu coração quando restituído diante do trono de Deus, no qual começa a encontrar seu repouso e esse bem que não há nada de mais amável, e que somente pode ser tirado com o seu consentimento⁵¹¹.

Mas se o movimento é constantemente renovado devido à fugacidade do desejado, o retorno exige desse mesmo movimento a satisfação e o conhecimento intermináveis proporcionados pelo bem supremo. Agostinho evidencia qual relação deve ser estabelecida para que a alma não se apegue à efervescência causada pela multiplicidade:

Não se trata do repouso da ociosidade, mas do repouso do pensamento, libertado do espaço e do tempo. O turbilhão das imaginações soltas impede ver a unidade inalterável. O espaço apresenta-nos objetos a amar. O tempo arrebatava o que amamos, não deixando na alma senão *multidão de imagens que excitam a cupidez*, em todos os sentidos. A alma torna-se então inquieta, atormentada no seu ardente, mas inútil desejo de possuir os objetos que a possuem.

A alma é convidada ao repouso, isto é, a não amar objetos os quais não poderia amar, sem penar. Pois ela poderá se tornar senhora deles.⁵¹²

⁵⁰⁹ “Mas quem ama a existência aprova e utiliza essas coisas caducas, enquanto existem, mas dá o seu grande amor ao Ser que permanece sempre. E se o amor daquelas realidades o tornava inconstante, fortificar-se-á por esse amor ao Ser que sempre é. E caso se desesperar amando coisas passageiras, firmar-se-á amando o Ser que é permanente. Fixar-se-á e obterá aquele mesmo Ser que desejava quando temia deixar de existir e não podia se fixar, arrastado pelo amor das coisas fugazes”. AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, III, 7, 21. “Se existe um Deus, não se deve amar senão a ele e não as criaturas passageiras. O raciocínio dos ímpios na *Sabedoria* só está fundamentado em que não existe Deus. Isso posto, diz ele, gozemos das criaturas. É o pior que pode acontecer. Mas se houvesse um Deus para amar, ele não teria concluído assim, mas bem ao contrário. E é a conclusão dos sábios: existe um Deus, portanto não gozemos das criaturas.” PASCAL, *Pensamentos*, fr. 618.

⁵¹⁰ AGOSTINHO, *Confissões*, I, 20, 31.

⁵¹¹ PASCAL, *Écrit sur la conversion du pécheur*, OC IV, p. 42.

⁵¹² AGOSTINHO, *A verdadeira religião*, XXXV, 65. Grifo nosso.

Há em Pascal uma passagem que evidencia a solução para as falsas imagens que impregnam de ilusões o homem: “(...) sufocamos ou moderamos, pela inteligência da verdade, os sentimentos da natureza corrompida e decaída que não tem senão falsas imagens, e que turva por suas ilusões a santidade dos sentidos que a verdade e o Evangelho nos deve dar”⁵¹³.

O repouso como retorno à unidade revela, paradoxalmente, que “nada é mais insuportável para o homem do que estar em pleno repouso, sem paixões, sem afazeres, sem divertimento, sem aplicação. Ele sente todo seu nada, seu abandono, sua insuficiência, sua dependência, sua impotência, seu vazio”⁵¹⁴.

Se em Agostinho a volta para a interioridade revela a posse da felicidade impressa na alma como lembrança e presença, em Pascal, como foi dito alhures, “o homem tem em si a verdade como verdade da nossa miséria, e tem também a Verdade de Deus como ausência. O mestre interior agostiniano, de certo modo, nos abandonou”⁵¹⁵. A alma pascaliana não contempla a imagem do Eterno ao regressar ao anterior como posse da felicidade. Há somente um pseudo-fim alcançado por um pseudo-objeto acentuando a desproporção entre a finalidade existencial e a limitação imposta pela atual condição humana. Desproporção que ilude, mas não exclui da natureza um “instinto secreto”, lampejo orientador da existência de uma felicidade originária compatível com a Criação feita à imagem de Deus.

O “instinto secreto” que restou da primeira natureza representa ao mesmo tempo um sentido positivo como desejo inalterado de ser feliz⁵¹⁶, isto é, como inquietação orientadora; como também parece representar a orientação negativa (“O nosso instinto faz-nos sentir que é preciso buscar nossa felicidade fora de nós”⁵¹⁷). “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 a sua segunda natureza”⁵¹⁸.

Não obstante a natureza pascaliana representar a exacerbação da inconstância, resta um ponto inalterado presente ainda na natureza decaída: “o instinto secreto”. “Duas coisas

⁵¹³ PASCAL, *Lettre sur la mort de son père*, OC, v. II, p. 856.

⁵¹⁴ *Pensamentos*, fr. 622.

⁵¹⁵ OLIVA, *As marcas do sacrifício*: um estudo sobre a possibilidade da história em Pascal, p. 45.

⁵¹⁶ Se retomarmos a afirmação de Agostinho (“assim como queremos ser felizes, não queremos ser miseráveis [esse miseri], mas que de nenhum modo podemos querê-lo.”) que parece fundamentar o fragmento 134 (“Não obstante essas misérias, ele quer ser feliz e nada mais do que ser feliz, e não pode não querer sê-lo.”) podemos entender mais claramente o pensamento de Pascal, isto é, o passo seguinte do homem esclarecido pela graça é a ação efetivamente feliz.

⁵¹⁷ PASCAL, *Pensamentos*, fr. 143.

⁵¹⁸ *Pensamentos*, fr. 149.

instruem o homem sobre toda a sua natureza: o instinto e a experiência”⁵¹⁹. O “instinto secreto” em Pascal é a manutenção do desejo inalterado pela felicidade cuja desproporção entre sua finalidade existencial e seu objeto é rebatido por uma inquietação orientadora da incompletude. Os dois sentidos são, portanto, transitórios e ligados entre si, pois diante da impossibilidade de não buscar a felicidade, se impõe prontamente a busca desmedida nas coisas transitórias. Aqui se impõe a força do costume no pensamento pascaliano: “O costume é uma segunda natureza que destrói a primeira. Mas o que é natural? Por que o costume não é natural? Temo muito que essa mesma natureza não venha a ser um primeiro costume, como o costume é uma segunda natureza”⁵²⁰. Nota-se no pensamento pascaliano a mesma “naturalidade” que Agostinho consagrou ao hábito como segunda natureza. Enquanto a alma luta para deixar de se iludir pela transitoriedade do efêmero, porque é da sua natureza buscar o imutável, o hábito promove o encontro “natural” da saciedade humana por completude com o prazer temporal.

Assim também, quando a eternidade nos atrai para o alto, e o prazer temporal nos retém embaixo, é a mesma alma que quer este ou aquele objeto, porém sem vontade plena. Daí as angustiosas perplexidades que a dilaceram, pois preferiria a eternidade por sua verdade, mas o hábito não lhe permite deixar o temporal⁵²¹.

Hannah Arendt sintetiza de maneira muito rica a relação entre o hábito e a busca pela felicidade no pensamento de Agostinho:

A criatura enquanto é do mundo, está lançada no mundo pelo hábito, ou antes, cede sem cessar à tentação de transformar o mundo num mundo determinado por aqueles que amam o mundo. Deste modo, realiza-se no hábito a segunda natureza, da qual a criatura só pode livrar-se lembrando-se da verdadeira origem⁵²².

⁵¹⁹ *Pensamentos*, fr. 128.

⁵²⁰ *Pensamentos*, fr. 126

⁵²¹ AGOSTINHO, *Confissões*, VIII, 10, 24.

⁵²² ARENDT, op. cit, p. 100. Não se trata de uma negação do hábito, mas sim de sua suposta validade racional (“Montaigne está errado. O costume somente deve ser seguido porque é costume e não porque é razoável ou justo”. *Pensamentos*, fr. 525). Certamente o hábito - ou costume - conduz a vida humana em todas as suas instâncias e faz parte do processo adaptativo do homem, assim como pode, por isso mesmo, acomodá-lo em demasia e desviá-lo de pensar sua real validade. É neste último sentido que Pascal e Agostinho veem o costume, isto é, como um possível empecilho para o homem compreender sua verdadeira condição. Proust tão bem captou o aspecto dual do hábito no *Em busca do tempo perdido* que reproduzimos suas palavras: “O hábito! Camareiro hábil, mas bastante moroso, que começa por deixar sofrer nosso espírito durante semanas em uma instalação provisória; mas que, apesar de tudo, é-lhe grato encontrar, pois que, sem o hábito e reduzido a seus próprios recursos, seria nosso espírito incapaz de nos tornar habitável qualquer alojamento”. PROUST, M. *Em busca do tempo perdido*: no caminho de Swann. Globo, 2006, p. 26.

É possível ver a tonalidade mais negativa que Pascal atribui à natureza corrompida se comparada à de Agostinho. É necessário apontar para a única passagem (salvo engano) em que é possível ver ecos do termo “instinto secreto” em Agostinho. Esse trecho está presente em *A verdadeira religião*, obra que seguramente Pascal leu: “Assim, pois, uma espécie de instinto natural nos dirige a essas percepções estéticas”⁵²³. Agostinho quer ressaltar a busca por proporções harmoniosas (igualdade e unidade) nas coisas; e a preponderância da unidade fica mais evidente quanto mais uma coisa se sobrepõe a outra: “Aqui se deve ponderar muitíssimo, quando algo é considerado isoladamente, desagrada menos, do que quando comparado com outra coisa melhor, provocando-lhe desdém”⁵²⁴.

Ao considerar que Pascal leu esse texto em latim (*Ita enim primo quasi natura ipsa consulitur quid probet*) é forçoso dizer que há uma ligação explícita entre os termos “instinto secreto” e *quasi natura ipsa*. Assim, se Pascal refletiu com base em Agostinho sobre a existência de um “instinto secreto”, é, todavia, num tom nitidamente existencial que Pascal o emprega para salientar a tensão existente entre a busca da felicidade e a incompletude proporcionada pela felicidade da miséria. “Oh! Que vida feliz essa de que a gente se livra como da peste!”⁵²⁵.

A mesma vivacidade do impulso (“instinto secreto”) em seu sentido positivo é aquela aspereza da inquietude que brota do âmago humano quando orientado pela sua compleição em busca da felicidade⁵²⁶. O homem busca a felicidade, mas só encontra a infelicidade: “é tão infeliz que se entediaria mesmo sem nenhum motivo de tédio, pelo estado próprio de sua compleição. E ele é tão leviano que, estando cheio mil causas essenciais de tédio, a mínima coisa como um bilhar e uma bola que ele toca basta para diverti-lo”⁵²⁷.

O homem não suporta o tédio devido à força que a inquietude lhe impõe: “A única coisa que nos consola de nossas misérias é a diversão. [...] Sem ela ficaríamos entediados, e esse tédio nos levaria a buscar um meio mais sólido de sair dele”⁵²⁸.

Para Pascal, o estado presente do homem é o estado do impedimento da natureza. Portanto, como “A natureza não me oferece nada que não seja matéria de dúvida e de inquietação”⁵²⁹,

⁵²³ AGOSTINHO, *De la verdadera religión*, 30, 56. B.A.C. IV, p. 122.

⁵²⁴ Ibid.

⁵²⁵ *Pensamentos*, fr. 147.

⁵²⁶ Se retomarmos a afirmação de Agostinho (“assim como queremos ser felizes, não queremos ser miseráveis [esse miseri], mas que de nenhum modo podemos querê-lo.”) que parece fundamentar o fragmento 134 (“Não obstante essas misérias, ele quer ser feliz e nada mais do que ser feliz, e não pode não querer sê-lo.”) podemos entender mais claramente o sentido que Pascal parece empregar, isto é, o passo seguinte do homem esclarecido pela graça é a ação efetivamente feliz “Pois assim como agora nossa alma não pode querer a infelicidade, depois não poderá querer a iniquidade”. AGOSTINHO, *Enquiridión*, CV. Madri: B.A.C., vol. IV.

⁵²⁷ *Pensamentos*, fr. 136

⁵²⁸ *Pensamentos*, fr. 414.

não cabe à natureza o papel de produtora da felicidade, mas apenas de acolhedora. “Ter uma condição totalmente feliz e que possa considerar com calma, sem nela encontrar motivo de aflição. (– Não é pois ouvir a natureza.)”⁵³⁰. A natureza como imagem da graça⁵³¹ necessita - após o pecado original - ser reformada.

Para o autor dos *Pensamentos*, é somente a partir de Cristo que a imagem divina pode ser restabelecida no homem: “somente Vós pode criá-la novamente. Somente Vós pode formar Vossa imagem: somente Vós pode reformá-la e reimprimir seu retrato perfeito, ou seja, o retrato de Jesus Cristo meu Salvador, que é vossa imagem e o caráter de vossa substância”⁵³². É por isso que, para Pascal, a penitência é o caminho do reencontro com Deus; só no reconhecimento da miséria e na abertura à graça é que se restabelece o elo possível para o homem miserável, pois “Tudo que sou é odioso para Vós, e não encontro em mim nada que Vos possa agradar”⁵³³. Não há nada que o homem possa oferecer para reparar seus pecados a não ser reviver a agonia da Paixão para lavar as ofensas⁵³⁴. “Nosso jugo é também o de Jesus, sem o que seria insuportável”⁵³⁵.

A interioridade também é o espaço da aflição⁵³⁶, que, por sua vez, só é suportável e reveladora pela graça. Como bem observa Edouard Morot-Sir: “Pela graça há a substituição; mas isso não significa que o eu seja aniquilado, ele é simplesmente esvaziado de seu amor-próprio, refeita a experiência trágica da encarnação, ele é Jesus e não é Jesus”⁵³⁷.

É somente a partir da encarnação de Cristo na história que a miséria humana encontra espaço para algo temporalmente outro, uma duração na inconstância. A humanidade sem Cristo está imersa no reino das vontades desviantes, típicas da “segunda natureza”. O restabelecimento pela graça visa satisfazer uma necessidade existencial de inquietude que se mostra patente ao homem quando dispõe apenas de si mesmo como fonte de completude. “É em vão, ó homens, que buskais em vós mesmos os remédios para vossas misérias. Todas as vossas luzes não podem levar a outra coisa que não seja conhecer que não é em vós mesmos que encontrareis a verdade nem o bem”⁵³⁸.

⁵²⁹ *Pensamentos*, fr. 429.

Id., *Pensamentos*, fr. 136.

⁵³¹ “Como a natureza é uma imagem da graça...”. *Pensamentos*, fr. 275.

⁵³² PASCAL, *Prière pour le bon usage des maladies*, OC IV, p. 1002.

⁵³³ Ibid., p. 1006

⁵³⁴ Ibid., p. 1004.

⁵³⁵ PASCAL, *Lettres à Mle de Roannez*, OC III, p. 1042-1043.

⁵³⁶ Cf. PASCAL, *Prière...*, pp. 1005-6.

⁵³⁷ MOROT-Sir, Edouard. *La raison et la grace selon Pascal*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996, p. 222.

⁵³⁸ *Pensamentos*, fr. 149.

O restabelecimento pela graça mostra que Pascal vê em Agostinho o pensador que desobscureceu a aflição existencial da inquietude que emerge no homem quando dispõe apenas de si mesmo. Toda antropologia existencial pascaliana pode ser sintetizada nas palavras de Agostinho: “inquieto está o nosso coração enquanto não repousa em ti”⁵³⁹. Essa constatação, feita por Agostinho, demonstra “que temos de considerar a inquietude como chamado de Deus e como afirmação da miséria do homem”⁵⁴⁰. Como explica Leopoldo e Silva: “na expressão ‘Fizeste-nos para ti’ este *para* indica que, na produção divina da criatura, está posta a aspiração ao retorno como característica essencial da criação divina”⁵⁴¹. A Verdade sentida como presença em Agostinho é justamente “o retorno como manifestação da nostalgia da Unidade”⁵⁴², possibilitada pela encarnação de Cristo, que, em Pascal, será também a única possibilidade de redenção para o homem.

O que importa para Pascal é redimensionar a ação da graça no restabelecimento da vontade, a fim de convergir para a verdadeira felicidade contida em Cristo: “sem Jesus Cristo, o homem fica no vício e na miséria. Com Jesus Cristo, o homem fica isento de vício e de miséria. Nele está toda a nossa virtude e toda a nossa felicidade. Fora dele só há vício, miséria, erro, trevas, morte, desespero”⁵⁴³.

A transfiguração do mito de Sísifo ou a peregrinação cristã

Para Agostinho, a apreensão da completude faz transcender as faculdades do entendimento e o tempo - “extensão da alma”⁵⁴⁴-, aspectos da subjetividade humana entre as representações do passado, presente e futuro. Os homens “se esforçam para conhecer as coisas eternas, mas o pensamento deles vagueia ainda na agitação das realidades passadas e futuras”⁵⁴⁵.

Mesmo a apreensão do momento presente é perturbador, porque o impulso para a eternidade faz superar as faculdades humanas. Assim, “quem poderá deter esse pensamento e fixá-lo um instante, a fim de que colha por um momento o esplendor da tua sempre imutável

⁵³⁹ AGOSTINHO, *Confissões*, I, I.

⁵⁴⁰ LEOPOLDO E SILVA, F. *A inquietude no Livro I de Confissões*, p. 2. Não publicado.

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 3.

⁵⁴² *Ibid.*

⁵⁴³ PASCAL, *Pensamentos*, fr. 416.

⁵⁴⁴ AGOSTINHO, *Confissões*, XI, 26, 33.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, XI, 11, 13.

eternidade”⁵⁴⁶. Este é o tamanho da empreitada humana pensada por Agostinho: transpor a mutabilidade do tempo para experienciar a imutabilidade da eternidade.

A compressão do tempo como marca do pecado original é inegável para Pascal. Embora o jansenista declare a dificuldade acarretada para a compreensão da noção de tempo⁵⁴⁷, a sucessão que imprime movimento e perecimento no homem indica que sua retenção como presença é mais sensível do que racional. A intensidade da experiência é perceptível somente na medida em que comprime no ser a percepção do incessante desfalecimento medido pelos prazeres temporais: “Ora, se as paixões não nos dominassem, oito dias e cem anos seriam a mesma coisa”⁵⁴⁸. Só assim é que o homem pensa em se esquivar da marca impressa pelo tempo: a existência inconstante da criatura.

Nunca ficamos no tempo presente. Lembramos o passado; antecipamos o futuro como lento demais para chegar, como para apressar o seu curso, ou nos lembramos do passado para fazê-lo parar como demasiado rápido, tão imprudentes que erramos por tempos que não são nossos e não pensamos no único que nos pertence, e tão levianos que pensamos naqueles que nada são e escapamos, sem refletir, do único que subsiste. *É que, em geral, o presente nos fere*. Escondemo-lo de nossas vistas porque nos aflige e, se ele nos é agradável, lamentamos que nos escape. Buscamos mantê-lo mediante o futuro e pensamos em dispor as coisas que não estão em nosso poder por um tempo ao qual não temos a menor certeza de chegarmos. Examine cada um os seus pensamentos. Vai encontrá-los a todos ocupados com o passado ou com o futuro. Quase não pensamos no presente, e se nele pensamos é somente para nele buscar a luz para dispormos do futuro. *O presente nunca é nosso fim*. O passado e o presente são nossos meios; só o futuro é o nosso fim. Assim não vivemos nunca, mas esperamos viver e, sempre nos dispomos a ser felizes, é inevitável que nunca o sejamos”⁵⁴⁹.

Em Agostinho o tempo como sucessão psicológica é a experienciação psicológica da miséria, ainda que na peregrinação pensada por Agostinho esteja implícita a ideia da progressão salvífica culminando na redenção: “Suponhamos que somos peregrinos, que não podemos viver felizes a não ser em nossa pátria. Sentimo-nos miseráveis na peregrinação”⁵⁵⁰.

A experiência da miséria no homem agostiniano funda o impulso pela espera da redenção. Esperança não significa eliminar as marcas indelévels da miséria, mas suavizar o seu fardo como vivência efetiva de uma relação interpessoal com Cristo⁵⁵¹: “[...] Acontece

⁵⁴⁶ Ibid., XI, 11, 13.

⁵⁴⁷ Cf. PASCAL, *Do espírito geométrico*, p. 21 e segs.

⁵⁴⁸ *Pensamentos*, fr., 326.

⁵⁴⁹ *Pensamentos*, fr., 47. Grifo nosso.

⁵⁵⁰ AGOSTINHO, *A doutrina cristã*, 4, 4.

⁵⁵¹ “A esperança reside em que o Senhor se dignou assumir a natureza humana em Cristo”. AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos*, 3, 9-10.

que quanto mais no curso desta vida gozamos de Deus, ainda que em espelho, de maneira confusa (1Cor 13,12), com mais tolerância suportamos esta nossa peregrinação em direção a Deus e mais ardentemente desejamos terminá-la”⁵⁵².

A marcha histórica consagra, segundo Agostinho e Pascal, uma antropologia existencial em que a condição humana socorrida pela graça de Cristo não se assemelha à perpétua penitência de Sísifo num retorno sobre si mesmo, mas à destinação eterna e voltada para o bem absoluto ou Deus⁵⁵³.

No entanto, diferente do que parece estar em questão em Agostinho, a miserável condição humana, segundo Pascal, não progrediria rumo à cidade de Deus. Isso permite distinguir a ação da graça no homem para ambos os autores. Luís César Oliva enfatiza que, “se Agostinho via na História uma progressão espiritual (único progresso que realmente conta para Pascal e Agostinho), Pascal vê apenas a manifestação da graça, a qual brilha igualmente nos vários pontos da linha temporal, refletindo a imutável onipotência de Deus”⁵⁵⁴.

Em Pascal, a história é a vivência do sacrifício e é insuportável sem Cristo. A vinda de Cristo marca a humanidade pela inserção da salvação na história: “Depois que muita gente veio antes, veio enfim Jesus Cristo que disse: Eis-me aqui e eis o tempo”⁵⁵⁵. A vinda de Cristo representa a presentificação da Verdade; é ao mesmo tempo elevação da natureza⁵⁵⁶ ao assumir a miséria humana mostrando-lhe a grandeza de onde caiu: “O conhecimento de Deus sem o da própria miséria faz o orgulho. O conhecimento da própria miséria sem o de Deus faz o desespero. O conhecimento de Jesus Cristo faz o meio-termo porque aí encontramos tanto Deus como a nossa miséria”⁵⁵⁷.

Agostinho já empreendia o valor existencial da esperança quando da impossibilidade do homem por si mesmo buscar transpor a finitude de sua condição, a esperança subjacente à

⁵⁵² Id., *A doutrina cristã*, 30, 31. Essa ideia também está presente em Pascal: “A esperança que os cristãos têm de possuir um bem infinito é mesclada de gozo efetivo tanto quanto de temor”. *Pensamentos*, fr. 917.

⁵⁵³ Essa questão é indispensável para pensar a correlação entre tempo e eternidade trazida pelo cristianismo e igualmente cara a Agostinho e Pascal. Sobre esse ponto é extremamente elucidativa as palavras de Franklin Leopoldo e Silva: “A especificidade da temporalidade humana, a que aludimos antes como uma questão reproposta no âmbito do cristianismo apresenta-se primeiramente como a compreensão cristã da *sucessão*. A razão disto é que não se pode mais, como no pensamento grego, optar pela repetição cíclica nem pelo caráter simplesmente ontológico da referência transcendente. A relação entre eternidade e criação, a oposição entre tempo e eternidade impõem a questão do sentido do tempo sucessivo como inseparável da economia da salvação”. LEOPOLDO E SILVA, F. *Santo Agostinho: história e historicidade*, p. 6.

⁵⁵⁴ OLIVA, *As marcas do sacrifício...*, p. 21.

⁵⁵⁵ *Pensamentos*, fr., 327.

⁵⁵⁶ Pois, “com efeito, foi crucificado na condição de servo, e contudo ele era o Senhor da glória. Esta é a consequência do empréstimo feito à natureza humana: que Deus seja homem e que o homem seja Deus”. AGOSTINHO, *A Trindade*, I, 13, 28.

⁵⁵⁷ *Pensamentos*, fr., 192.

salvação enquanto o homem caminha para a eternidade. Sem esperança reina o vir a ser determinado pela desordem da miséria.

Pascal e Agostinho não afirmam a necessidade do afastamento do mundo para o encontro com Deus. Em Pascal talvez esse afastamento seja necessário, mas, para Agostinho, afastar-se do mundo significaria apenas converter o olhar e não tomar o mundo como absoluto, mas colocá-lo no lugar que lhe cabe, o de ser relativo: “Por que eu não amarei o que Deus faz? Que tu preferes: amar as coisas do tempo e passar com o tempo, ou não amar o mundo e viver eternamente com Deus? O rio das coisas temporais nos arrasta (...)”⁵⁵⁸. Quanto a Pascal, parece possível dizer que seu jansenismo o leva a defender certo afastamento do mundo como desconfiança dele. Os prazeres mundanos devem ser postos sob suspeita, pois a vida merece ser vista terrestre como sacrifício cuja recompensa é a vida em Deus por meio de Jesus Cristo:

Consideramos, então, a vida como um sacrifício; e que os acidentes da vida não façam impressão no espírito dos cristãos senão na proporção em que eles interrompam ou cumpram esse sacrifício. [...] Consideramos, então, a morte em Jesus Cristo, e não sem Jesus Cristo. Sem Ele a morte é horrível, detestável e o horror da natureza. Em Jesus ela é totalmente diferente: é amável, santa e alegria do fiel. Tudo é doce em Cristo, até a morte; e isso porque Ele sofreu e morreu para santificar a morte e os sofrimentos; e que como Deus e homem, Cristo foi tudo aquilo que há de grande e tudo que há de desprezível, a fim de santificar em si todas as coisas, exceto o pecado, e para ser modelo de todas as condições⁵⁵⁹.

Os autores das *Confissões* e dos *Pensamentos* não deixam de ver uma fagulha de grandeza na vida da criatura humana. A graça como salvação é sempre vista como algo que pode ser acolhido como dom de Deus; portanto, a condição humana não seria inteiramente miserável, mas conteria a grandeza da adequação à ação da graça.

Como diz Pascal, o cristianismo foi o único a mostrar o movimento interno de grandeza e miséria que compõe a natural irremediável enquanto o homem não é justificado pela graça de Cristo:

Essa religião que consiste em acreditar que o homem decaiu de um estado de glória e de comunicação com Deus para um estado de tristeza, de penitência e de afastamento de Deus, mas que, após esta vida, seremos reabilitados por um Messias que devia vir, sempre esteve sobre a terra. Todas as coisas passaram, mas permaneceu essa, pela qual todas as coisas são⁵⁶⁰.

⁵⁵⁸ AGOSTINHO. *Il n'y a qu'un amour: Commentaire de la première épître de S. Jean*. Paris: CERF, 2010, p. 23.

⁵⁵⁹ PASCAL, *Lettre sur la mort de son père*, OC II, pp. 853-854.

⁵⁶⁰ *Pensamentos*, fr., 281.

Em outro fragmento dos *Pensamentos* a contraposição do temor com a esperança é explicada por Pascal como sendo a primazia da condição verdadeiramente cristã:

Só a religião cristã pode curar esses dois vícios [orgulho e preguiça], não expulsando um pelo outro pela sabedoria da terra, mas expulsando um e outro pela simplicidade do Evangelho. Porque ela ensina aos justos que os eleva até a participação da própria divindade ainda que nesse sublime estado ainda carreguem dentro de si a fonte de toda corrupção que os torna, durante toda a vida, sujeitos ao erro, à miséria, à morte, ao pecado, e ela brada aos mais ímpios que eles são capazes da graça de seu redentor. Assim, fazendo tremer aos que justifica e consolando aos que condena, ela tempera com tanta justeza o temor com a esperança mediante essa dupla capacidade que é comum a todos, a da graça e a do pecado (...) ⁵⁶¹.

Deus poderia pela sua onipotência reparar diretamente o erro do homem, mas preferiu que a redenção se conjugasse à miséria (portanto, à liberdade) humana. Como enfatiza Agostinho: “Tendo sido, pois, assim, e no entanto, tendo assumido uma carne sem pecado, fez-se partícipe de nossa fraqueza, mas não de nossa iniquidade, de sorte que, por ter-se unido à nossa fraqueza, apagou a nossa iniquidade” ⁵⁶².

É nesse mesmo sentido que Pascal aponta para a adoção ⁵⁶³ da natureza humana por Cristo, a fim de tornar possível a redenção da mesma natureza: “(...) sendo que todos corrompidos e incapazes de Deus, Deus se fez homem para se unir a nós” ⁵⁶⁴.

A mediação de Cristo não põe fim a uma insuficiência inerente à condição humana, mas reestrutura a ação humana para o seu verdadeiro fim existencial e essencial, qual seja, Deus. Como explica Franklin Leopoldo e Silva:

Somente dessa maneira o tempo histórico pode ser entendido como processo de reconciliação, diríamos de reintegração, entre o tempo existencial e o tempo essencial. Daí a ambivalência do tempo: degradação do devir e presença de Deus pela graça, pela intervenção histórica representada pelo evento redentor ⁵⁶⁵.

Diante das inumeráveis aflições presente no homem decaído, a redenção como progressão espiritual em Agostinho e a graça de Cristo que compõe o Corpo Místico (a Igreja

⁵⁶¹ *Pensamentos*, fr., 208.

⁵⁶² AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos*, 58, I S., 10.

⁵⁶³ “Ele adotou os nossos pecados e nos (admitiu em sua) aliança, pois as virtudes lhe são próprias (e os) pecados estranhos; e as virtudes nos (são) estranhas e os pecados nos são próprios.” *Pensamentos*, fr., 948.

⁵⁶⁴ *Pensamentos*, fr., 381.

⁵⁶⁵ LEOPOLDO E SILVA, F. *Santo Agostinho: história e historicidade*, pp. 12-13.

entendida como comunidade dos que creem) em Pascal⁵⁶⁶ apaziguam a natureza humana pelo tamanho da grandeza de Deus, único a permitir suportar e transcender a miséria⁵⁶⁷.

A indistinção entre o fardo de Sísifo e a miséria humana sem Deus cede, então, lugar à distinção clara entre Sísifo e os cristãos salvos. A vida da graça produz o anti-fardo de Sísifo; enquanto a esperança de Sísifo é mitigada a cada percalço, o peso do seu fardo aumenta, pois aumenta o desespero de ver-se condenado a repetir a mesmidade de seu ato. Como atualiza Albert Camus, “o que seria a sua pena se a esperança de triunfar o sustentasse a cada passo? O operário de hoje trabalha todos os dias nas mesmas tarefas, e esse destino não é menos absurdo. Mas só é trágico nos raros momentos em que se torna consciente⁵⁶⁸”. Já a esperança cristã, sem deixar de conter um elemento trágico que se manifesta nos instantes da consciência da miséria, é fortalecida a cada novo percalço, pois a esperança não se deposita mais na mesmidade do homem miserável, e sim na eterna antiguidade e sempre renovada novidade de Deus.

Em Pascal essa tragicidade é explícita: “A miséria só persuade o desespero quando conhece a grandeza”⁵⁶⁹. A tensão entre a grandeza e miséria encaminha à graça de Cristo: “pois ele é por sua glória tudo que há de grande, sendo Deus, e é por sua vida mortal tudo que há de fraco e abjeto. Para isso ele tomou essa triste condição: para poder estar em todas as pessoas e ser o modelo de todas as condições”⁵⁷⁰.

Como esclarece Emmanuel Bermon, citando Santo Ambrósio, a Paixão de Cristo veio para “pregar nossas paixões à sua cruz” (*nostras passiones cruci suae adfigeret*) a fim de que

⁵⁶⁶ É indispensável retomar aqui a diferença entre o pensamento de Agostinho e Pascal concernente ao movimento da história. Como explica Oliva: “Se Agostinho já destacava o caráter penitencial da história, Pascal radicaliza o papel constitutivo da dor nesse processo. [...] A história em Pascal é a história da dor, cujo evento central, para o qual tudo se dirige, foi o suprasumo da dor: a encarnação de Deus. A magnitude da agonia de Cristo supera todo o sofrimento anterior e posterior, por isso a grande batalha da salvação já foi vencida. Mas ainda que a batalha decisiva tenha passado, a guerra do Corpo Místico continua ao longo da história até a consumação final de toda a dor de Cristo. ‘Admiráveis’ graus’. Esta expressão aponta para a evolução do Corpo Místico com o auxílio da graça. Não há progresso humano propriamente dito porque a batalha decisiva foi ganha por Cristo em um momento preciso da história. Todavia, a evolução interior promovida pela graça divina não deixa de ser a evolução do Corpo, pois só se dá no Corpo, por intermédio da dor do Corpo e causada pela graça que é a vida única do Corpo. A vivência desta história se dá, no entanto, na interioridade, como abandono de si”. OLIVA, *As marcas do sacrifício*, pp. 126-28.

⁵⁶⁷ “(...) e a felicidade que vem da esperança da fé é profundamente diferente daquela vaidade”. *Confissões*, VI, 6, 10. “A quem implorarei, Senhor, a quem, senão a Vós poderia recorrer? Tudo o que não é Deus não pode encher minha esperança”. PASCAL, *Prière...*, p. 1001.

⁵⁶⁸ CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Trad. Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Editora Record, 2008, p. 139.

⁵⁶⁹ *Pensamentos*, fr. 352.

⁵⁷⁰ *Pensamentos*, fr. 946.

‘as paixões de nossos pecados morram elas também na sua morte’ (*etiam peccatorum nobis passiones in illius morte moriantur*)⁵⁷¹:

O velho homem foi pregado na Cruz para que aí morra e fique pendurado, a fim de que o homem novo ressuscite com o Cristo. Agostinho se refere aos mesmos: ‘É pela fé na Cruz do Senhor, em que a morte foi suspensa na madeira, que nós fomos curados dos desejos (*cupiditates*) mortais’. Esses desejos dos homens que morrem na morte do Cristo são aqueles chamados por São Paulo, na Carta aos Romanos, ‘paixões dos pecados’. Agostinho estabelece, com efeito, uma nítida distinção entre as paixões e as concupiscências: certo é que o velho homem se esvazia na Cruz de seus pecados e de suas concupiscências, quando morre aquele que é sem pecado e sem concupiscência. O que morre são pois, muito precisamente, todas as paixões que são concupiscência ou pecados, mas não as paixões enquanto tais, uma vez que, precisamente na Paixão, se encontram as próprias paixões do Cristo que são redentoras. Ora, o que redime não pode nem deve ser redimido. Se a Paixão e as paixões do Cristo são salvadoras, as paixões enquanto tais não podem ser más, não mais que o corpo que o Cristo liberta, e que o espírito que ele remete a seu Pai⁵⁷².

Ao homem sem Deus resta o *divertissement*, sua ambição de saciar o âmagio humano com coisas efêmeras. Uma existência miserável e sem esperança é assim retratada por Pascal:

Imagine-se certo número de homens em grilhões, todos condenados à morte, sendo que alguns são degolados a cada dia na presença dos outros; aqueles que ficam veem a sua própria condição na de seus semelhantes e, olhando-se uns e outros na dor e sem esperança, esperam a sua vez. Essa é a imagem da condição dos homens⁵⁷³.

Sísifo compõe a junção dos dois polos negativos (desespero e orgulho) porque perde a esperança. É o retrato do homem miserável.

Segundo Pascal, não há orgulho sem miséria, assim como não há desespero sem grandeza. A maior grandeza do homem é ter consciência disso⁵⁷⁴.

O cristão ou o homem que encontra Deus e permite-se deixar-se socorrer por ele torna-se, portanto, o anti-Sísifo, o homem integrado numa existência ainda paradoxal, porém resgatada e dotada de um novo sentido⁵⁷⁵.

⁵⁷¹ BERMON, op. cit., p. 216.

⁵⁷² Ibid.

⁵⁷³ *Pensamentos*, fr. 434.

⁵⁷⁴ Esse aspecto é igualmente apontado por Pascal e por Camus. “Numa palavra, o homem sabe que é miserável. Ele é pois miserável porque o é, mas é bem grande porque o sabe”. *Pensamentos*, fr. 122. “A clarividência que deveria ser o seu tormento consoma, ao mesmo tempo, sua vitória”. CAMUS, *O mito de Sísifo*, p. 139.

⁵⁷⁵ “Não há uma doutrina mais própria para o homem do que essa que o instrui sobre a sua dupla capacidade de receber e de perder a graça por causa do duplo perigo a que está sempre exposto de desespero ou de orgulho.” *Pensamentos*, fr. 354.

A miséria não representa um embotamento completo da natureza humana, pois proporciona um movimento pulsante em busca da felicidade, ainda que a liberdade do miserável consista não em deixar de desejar, mas em não querer o que lhe é próprio. Mesmo o apego às criaturas e o *divertissement* ganham novo sentido quando vistos dessa perspectiva, quer dizer, em seu caráter relativo e nunca absoluto. Pascal, aliás, dizia ser necessário um pouco de distração ao espírito⁵⁷⁶. Mas, em seu agostinismo, ele considerava um grave erro querer escamotear a verdadeira condição humana⁵⁷⁷, necessitada de Deus. O homem miserável que não trapaceia no labirinto da existência toma consciência de si e da necessidade de transcender a si: “É preciso imaginar Sísifo feliz”⁵⁷⁸.

⁵⁷⁶ “É necessário relaxar um pouco o espírito, mas isso abre a porta para as maiores extravagâncias”. *Pensamentos*, fr. 540.

⁵⁷⁷ “Tolo de quem não sabe suportar a condição humana”. *Confissões*, IV, 7, 12.

⁵⁷⁸ CAMUS, *O mito de Sísifo*, p. 141.

Considerações finais

Se para Agostinho e Pascal a experiência religiosa tem importância inquestionável, isso se deve ao fato de ela ser a que melhor explica a complexidade do ato de ser humano. Dizer isso, porém, seria pouco se comparado com a construção do pensamento agostiniano e pascaliano. A experiência religiosa não aparece, nesses dois edifícios, como mera solução teórica para impasses filosóficos. Ao contrário, ela é solicitada pela existência humana mesma, que, em sua limitação constitutiva, solicita o ultrapassamento de si sem anular-se a si. A finitude fecundada pelo infinito reclama uma compreensão do ser humano em termos supra-rationais, supra-psíquicos e supra-corporais, embora sem contrariar o pensamento, a vida interior e o corpo.

O presente trabalho buscou investigar a vinculação da antropologia filosófica de Blaise Pascal à antropologia de Santo Agostinho pelo viés da noção de miséria humana anterior à ação redentora da graça. É à luz desse conjunto conceitual que é possível atribuir – no que concerne à concepção de natureza humana - o aspecto temporão da filosofia antropológica pascaliana, tendo como pano de fundo a primeira descrição da natureza humana após o pecado original feita por Agostinho.

Para fazer a aproximação entre os dois filósofos foi necessário recuperar o que Agostinho entendia por natureza e como Pascal amplia essa noção a denotá-la como dois estados (grandeza e miséria) disjuntivos. Embora a natureza não seja mais o suporte substancial inteiramente inviolável, Agostinho forneceu a Pascal as bases de uma concepção de natureza cuja direção tomada pelo autor dos *Pensamentos* radicalizou a contradição humana tornando-a desfigurada de qualquer princípio.

A definição de natureza em Pascal se caracteriza justamente pela inconstância da posse assim como pela constância da perda configurada pela determinação provisória imposta pela condição miserável. No entanto, uma questão se impõe porque Agostinho já alertara que não se trata de criar naturezas, mas de curá-la, a fim de recusar qualquer sobreposição da graça imposta à natureza. Em Pascal, esse aspecto resulta em outro, pois como a graça não elimina ou rompe com a motricidade da natureza - já que “A nossa natureza está no movimento, o repouso total é a morte” -, como estabelecer uma permanência na inconstância?

Assim, se a natureza pressupõe movimento, buscou-se analisar como o socorre da graça reorienta a existência sem excluir sua motricidade, dando a ela uma reordenação em direção a Deus. É a imperturbabilidade do movimento em direção ao seu fim existencial que

não exclui a guerra interior travada pelo homem miserável, mas qualifica sua existência no reencontro com o essencial.

Segundo os dois filósofos, é inegável a perda qualitativa após o pecado original propiciando a inconstância no homem. Assim, buscou-se mostrar como é a dinâmica do homem em seu estado de miséria, isto é, de como o efêmero é posto como finalidade existencial. É na procura de completude no efêmero que emerge a multiplicidade da miséria, sem o homem ficar destituído do seu desejo inviolável de ser feliz. Para Agostinho e Pascal, a natureza corrompida foi rebaixada em todas suas potencialidades e a trajetória da natureza humana não se distingue do fardo de Sísifo sem o auxílio redentor da graça divina. O impulso fundante da ação humana em busca de completude surge - ao mesmo tempo - numa orfandade original em decorrência do pecado original e num desejo pela felicidade inerente à condição humana. Agostinho e Pascal fazem a correlação entre a miséria e a graça compondo os polos opostos de uma mesma condição, pois a natureza não pode por si mesma orientar o homem para sua finalidade essencial, assim como não está fadada a perecer eternamente na miséria.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus**. Trad. Oscar Paes Leme. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

_____. **A continência**. Trad. Gerson F. de Arruda Júnior e Marcos Roberto Nunes Costa. São Paulo: Paulus, 2013d.

_____. **A disciplina cristã**. Trad. Fabrício Gerardi. São Paulo: Paulus, 2013.

_____. **A doutrina cristã**. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. “A graça de Cristo e o pecado original”. In: **A graça**. Vol. I. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998.

_____. **A grandeza da alma**. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008.

_____. “A natureza e a graça”. In: **A graça**. Vol. I. Tradução: Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998.

_____. **A ordem**. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008.

_____. **A Trindade**. Trad. Agostino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1984.

_____. **A verdadeira religião**. Trad. Nair de Assis oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. **Comentário ao Gênesis**. Trad. Agostino Belmonte. São Paulus, 2005.

_____. **Comentário aos Salmos**. Trad. Monjas beneditinas. São Paulo: Paulus, 1997. Vols. 1, 2 e 3.

_____. **Confissões**. Tradução: Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1984.

_____. **De la verdadera religión**. Madri: B.A.C., tomo IV.

_____. **Enquiridion**. Madri: B.A.C., 2011, t. IV.

_____. **Explicação da carta aos Gálatas**. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2009.

_____. **Explicação de algumas proposições da carta aos Romanos**. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2009.

_____. **Il n'y a qu'un amour: Commentaire de la première épître de S. Jean**. Paris: CERF, 2010.

_____. **Naturaleza y origen del alma**. Madri: B.A.C., 2009, t. III.

_____. **O De excidio Urbis e outros sermões sobre a queda de Roma**. Trad. Carlota Miranda Urbano. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2010.

_____. “O espírito e a letra”. In: **A graça**. Vol. I. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998.

_____. **O livre-arbítrio**. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2013.

_____. **Primeira Catequese aos não cristãos**. Trad. D. Paulo Antonino Mascarenhas Roxo. São Paulo: Paulus, 2013.

_____. **Sermones (2º) 51-116**. Madri: B.A.C., 1983, t. X.

_____. **Solilóquios**. Tradução: Adaury Fiorotti. Coleção Patrística. São Paulo: Paulus, 1998.

ARENDET, Hannah, **O conceito de amor em Santo Agostinho**. Trad. Alberto Pereira Dias. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

BERMON, E. “A teoria das paixões em Agostinho”. In: BESNIER, B; MOREAU, P-F; RENAULT, L. (Orgs.). **As paixões antigas e medievais**. Trad. Miriam Campolina Diniz Peixoto. São Paulo: Loyola, 2008.

Bíblia de Jerusalém. 7ª impressão, São Paulo: Paulus, 2011.

BISCHOFF, Jean-Louis. **Dialectique de la misère et de la grandeur chez Blaise Pascal.** Paris: L'Harmattan, 2001.

BRACHTENDORF, J. **Confissões de Agostinho.** São Paulo: Edições Loyola, 2012.

CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo.* Trad. Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Editora Record, 2008.

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

_____. “Observações sobre a segunda antropologia: o pensamento como alienação”. In: **KRITERION.** Belo Horizonte, nº 114, Dez/2006.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o Homem:** introdução a uma filosofia da cultura humana. Tradução: Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CILLERUELO, L. “¿Por qué ‘memoria Dei’?” In: **Revue des Études Augustiniennes.** Paris, Études Augustiniennes, vol. 10, nº 4, 1964.

_____. “Pro memoria Dei”. In: **Revue des Études Augustiniennes,** vol. 12, nº 1 e 2, 1966.

COGNET, Louis. **Le jansénisme.** Paris: Puf, 1975.

DAGENS, J. **Le XVII^e siècle, siècle de saint Augustin.** Cahier de l'Association internationale des études françaises, 1953, nº 3-5.

DELUMEAU, J. **O pecado e o medo:** a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). Trad. De Álvaro Lorencini, Bauru, EDUSC, 2003.

HADOT, P. “La notion d’infini chez saint Augustin”. In: **Philosophie,** 26, 1990.

FAYE, Emmanuel. **Philosophie et perfection de l'homme**: de la Renaissance à Descartes. Paris: Vrin, 1998.

FILHO, Juvenal Savian. “O Tomismo e a Ética: uma ética da consciência e da liberdade”. In: **Bioethikos**, v. 2, n. 2, julho/dezembro, 2008.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. “L'infinité divine chez saint Augustin”. In *Augustinus Magister*, I. Paris: 1954.

_____. **Le thomisme**: introduction au système de saint Thomas d'Aquin. Paris: Vrin, 1922.

GOLDMANN, Lucien. **Le dieu caché**: étude sur la vision tragique dans le Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine. Paris: Gallimard, 1959.

GOUHIER, Henri. **Blaise Pascal**: Conversão e apologética. Tradução: Éricka Marie Itokazu e Homero Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2005.

_____. **Cartésianisme et augustinisme au XVIIème siècle**. Paris: Vrin, 1978.

_____. **Commentaires**. Paris: J. Vrin, 1966.

_____. **Études sur l'histoire des idées en France depuis le XVIIème siècle**. Paris: Vrin, 1980.

KOSH, Isabelle. “Sobre o conceito de *voluntas* em Agostinho”. Trad. Moacyr Novaes. In: **Discurso**. São Paulo, n° 40, 2010.

KOYRÉ, A. **Do mundo fechado ao universo infinito**. Trad. Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

LEBRUN, Gérard. “Pascal: a doutrina das figuras”. In: **A filosofia e sua história**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

_____. **Pascal**: voltas e reviravoltas. São Paulo: Brasiliense, 1983.

LEDUC-FAYETTE, D. **Pascal et le mystère du mal**. Paris: Cerf, 1996.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. **A inquietude no livro I de Confissões**. Não publicado.

_____. "Pascal: Condição Trágica e Liberdade". In: **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**. Campinas, série 3. v.12, n1-2, 2002.

_____. **Santo Agostinho**: história e historicidade. Não publicado.

LIMONGI, M. I. Pascal e a ordem da concupiscência. In: **Kriterion**. Belo Horizonte, n. 114, 2006.

MAGNARD, Pierre. **Le vocabulaire de Blaise Pascal**. Paris: Ellipses, 2001.

_____. **Nature et histoire dans l'apologétique de Pascal**. Paris: Société les belles lettres.

MARROU, Henri-Irénée. **Saint Augustin et l'augustinisme**. Paris: Éditions du Seuil, 2003.

MESNARD, Jean. "Essai sur la signification des 'Écrits sur la grâce' de Pascal". In: **Pascal – Oeuvres Complètes**. Paris: DDB, 1991. Volume III.

MILLET, Olivier. "Nature humaine et monstruosité: Calvin et Pascal en parallèle". In: **Croisements d'anthropologies**. Memmingen: Universitätsverlag Winter, 2005.

MOROT-Sir, Edouard. **La raison et la grace selon Pascal**. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

NEUSCH, Marcel. **Saint Augustin**: splendeur et misère de l'homme. Paris: Cerf, 2011.

OLIVA, Luís Cesar Guimarães. "Antecedentes filosóficos e teológicos do conceito pascaliano de natureza humana". **Kriterion**, Belo Horizonte, nº1 114, 2006

_____. **A questão da graça em Blaise Pascal.** (dissertação mestrado em Filosofia), FFLCH/USP. São Paulo, 1996.

_____. **As marcas do sacrifício:** um estudo sobre a possibilidade da história em Pascal. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.

PASCAL, Blaise. **Au très révérend père Noel.** Oeuvres Complètes. Edição de Jean Mesnard. Vol. II. Paris: DDB, 1970.

_____. **Écrit sur la conversion du pécheur.** OC, vol. IV. Paris: DDB, 1992.

_____. **Écrits sur la Grâce.** OC, vol. III. Paris: DDB, 1991.

_____. **Entretien avec M. De Sacy.** OC, vol. III. Paris: DDB, 1991.

_____. **Les provinciales.** Edição de Michel Le Guern. Paris: Gallimard, 1987.

_____. **Lettres à Mlle de Roannez.** OC, vol. III. Paris: DDB, 1991.

_____. **Lettre sur la mort de son père.** OC, vol., II. Paris: DDB, 1970.

_____. **Pensées.** Edição de Michel Le Guern. Paris: Gallimard, 2004.

_____. **Pensamentos.** Precedido da Vida de Pascal, por Mme. Périer. Introdução e notas de C.-M. des Granges; trad. de Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Os Pensadores).

_____. **Pensamentos.** Tradução: Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Prefácio para o tratado sobre o vácuo.** Trad. Henrique Barrilaro Ruas. Porto: Elemento Sudoeste, 2003.

_____. **Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies.** OC., vol IV. Paris: DDB, 1992.

PONDÉ, Luiz Felipe. **O homem insuficiente**: comentários de Antropologia Pascaliana. São Paulo: Edusp, 2001.

RAHNER, Karl. “Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia”. In: **Escritos de Teologia**, tomo I. Madri: Taurus Ediciones, 1963.

ROGERS, Ben. **Pascal**: elogio do efêmero. Trad. Luiz Felipe Ponde. São Paulo: UNESP, 2001

ROUSSEAU, J-J. **Os devaneios do caminhante solitário**. Trad. Julia da Rosa Simões. Porto Alegre: LP&M, 2001.

SCARLETT, Marton. “Pascal: a busca do ponto fixo e a prática da anatomia da moral”. In **Discurso** (24), 1994.

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

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia III**: Filosofia e Cultura. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

_____. **Ontologia e história**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.