

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 40 jan-jun 2019 ISSN 1413-6651

IMAGEM Escultura de *Pascal* por François Lanno,
realizada em pedra por volta de 1853, coleção do Museu do Louvre.

CETICISMO NA FILOSOFIA DE BLAISE PASCAL¹

Ricardo Vinícius Ibañez Mantovani
Doutorando,
Universidade de São Paulo,
São Paulo, Brasil
zorgoborim@hotmail.com

RESUMO: O ceticismo desempenha um papel decisivo na filosofia pascaliana. De fato, amplamente influenciado por autores como Michel de Montaigne e Pierre Charron, Blaise Pascal acaba por contrariar a tendência geral do século do grande Racionalismo, levantando profundas objeções relativamente à pretensão – tipicamente cartesiana – de se conhecer a Verdade de maneira certa e segura. Como se pode depreender mesmo de uma rápida leitura de seus escritos, a obra pascaliana é toda perpassada por uma notável desconfiança de nossa suposta capacidade de adquirir certezas inabaláveis sobre o que quer que seja: desconfiança esta que, diga-se de passagem, está em profunda sintonia com a chocante posição do autor concernente às consequências do pecado original. Assim sendo, o que pretendemos neste artigo é: i) apresentar os argumentos céticos subscritos por Pascal em sua principal obra filosófica – os *Pensamentos*; e ii) analisando a obra *Do espírito geométrico e da arte de persuadir*, indicar que nem mesmo os conhecimentos oferecidos pela *luz natural* são capazes de nos livrar das dúvidas suscitadas pela argumentação cética.

PALAVRAS-CHAVE: Blaise Pascal, ceticismo, argumentos céticos, pecado original, natureza, luz natural.

1 O presente texto é composto por duas seções – ligeiramente modificadas – de nossa tese de doutoramento e reproduz, em sua essência, o conteúdo da comunicação por nós proferida no “Colóquio Pascal” – ocorrido na FFLCH-USP – nos dias 7 e 8 de junho de 2017. Todos os agradecimentos a meu orientador Luís César Oliva e à *Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior* (CAPES).

Quer se afirme ou se negue que Blaise Pascal seja, ele próprio, um pensador cético, é inegável que os argumentos “pirrônicos” (para nos utilizarmos, aqui, de um termo caro ao autor) exercem um papel central em sua filosofia. Sorvidas, sobretudo, em Michel de Montaigne e Pierre Charon, as reflexões elaboradas pela tradição cética do ocidente perpassam toda a obra pascaliana – onde, via de regra, acabam sendo incorporadas em uma poderosa estratégia apologética.

Assim, num primeiro momento, o intuito do presente artigo é apresentar aos leitores os principais argumentos céticos que Pascal subcreve em sua grande obra filosófica: os *Pensamentos*. Isto feito, analisaremos alguns pontos de *Do espírito geométrico e da arte de persuadir*, o que nos permitirá compreender que, para o autor, nem mesmo os dados oferecidos pela *luz natural* (potência responsável pelos *termos primitivos* e pelos *princípios* da razão) são capazes de libertar o homem da incerteza que marca todos seus conhecimentos.

Ora, note-se que, ao negar nossa capacidade de alcançar a Verdade (através de meios meramente humanos), Pascal afasta-se, consideravelmente, do otimismo racionalista – de sotaque cartesiano – reinante no século XVII, mantendo-se em sintonia com a trágica posição jansenista concernente às consequências do pecado original.

I - ARGUMENTOS CÉTICOS ENDOSSADOS POR PASCAL

Quais serão, pois, os argumentos céticos endossados por Pascal? Começemos nossa análise pelo famoso fragmento Laf.131/Br.434. Lá, nosso filósofo nos diz que:

As principais forças dos pirrônicos, deixo de lado as menores, provêm de que não temos nenhuma certeza da verdade desses princípios (da razão), afora a fé e a revelação, senão (o fato de) que os sentimos em nós. Ora, esse sentimento natural não é uma

prova convincente de sua verdade, visto que, não tendo certeza afora a fé, se o homem foi criado por um deus bom, por um demônio mau ou ao acaso, ele fica em dúvida se esses princípios nos são dados como verdadeiros, ou como falsos, ou como incertos segundo a nossa origem (PASCAL, 2005, p. 44).

Sobre o texto acima, a primeira coisa a ser dita é a seguinte: sob a pena de Pascal, os termos *pirrônico* e *cético* têm, via de regra, o mesmo significado. Com efeito, não se atendo muito à distinção tradicionalmente traçada entre *pirronismo* (cujas raízes remontam ao grego Pirro, 360 – 270 a.c.) e o *ceticismo acadêmico* (desenvolvido na Academia platônica a partir de Arcesilau, 316– 24 a.c.)², Pascal, ao fazer menção aos pirrônicos, não parece querer designar senão aqueles que duvidam que o homem, utilizando-se de seus próprios recursos, seja capaz de conhecer certa e seguramente o que quer que seja³ – ou seja, aqueles que são *céticos* quanto à *nossa* capacidade de abarcar a Verdade⁴.

Como se vê, o primeiro – e, acrescentaríamos, o mais abrangente – argumento que os céticos têm a seu lado é aquele que René Descartes houvera eternizado pouco antes de nosso autor ter escrito os esboços da apologia da religião cristã que pretendia publicar⁵, a saber, o argumento do

2 Ainda que – como atestam os fragmentos Laf.109/Br392. e Laf.131/Br.434 – soubesse tratar-se de duas “escolas” tidas como distintas.

3 Devemos nos lembrar que os *Pensamentos*, por não passarem de um conjunto de anotações pessoais, não possuem um vocabulário muito rígido. Assim, por vezes nosso filósofo refere-se à mesma realidade utilizando-se de termos distintos – bem como se utiliza do mesmo termo para designar realidades distintas. Ora, no caso de Pascal, isto é tanto menos relevante quanto o autor faz questão de frisar que um termo não serve para nos revelar a essência de algo, mas apenas para direcionar nossa atenção para um determinado “objeto”. Sobre isto, conferir PASCAL, B. (1963), *Do espírito geométrico*.

4 Para uma análise pormenorizada da relação entre as “escolas” pirrônica e acadêmica, conferir: BOLZANI FILHO, R. (2013), *Acadêmicos versus pirrônicos*. São Paulo: Editora Alameda.

5 Notadamente, nas *Meditações*, em 1641. Ao que tudo indica, Pascal viria começar a escrever a maior parte dos fragmentos que, presentemente, constituem os *Pensamentos*

deus enganador ou *gênio maligno*.

Mas, o que nos diz o argumento do *gênio maligno* (ou, para utilizarmos-nos da expressão pascaliana, o argumento do *demônio mau*⁶)? Resumidamente, que nossa razão e nossos sentidos talvez não tenham qualquer relação com aquilo que costumamos chamar de *realidade* e de *verdade*. Que garantia temos de que não somos produtos de um ser que nos fez única e exclusivamente para se divertir às nossas custas, enganando-nos a respeito de absolutamente todas as coisas? Sinceramente, nenhuma.

Aliás, diz-nos Pascal na esteira de Descartes, sequer precisamos ir tão longe, porquanto não precisamos supor que somos fruto de um entretenimento diabólico para crermos que nos equivocamos a respeito de tudo: para tanto, a possibilidade de sermos produto do *acaso* já basta. Afinal, se formos simplesmente um resultado do entrelaço aleatório de átomos, o que poderá nos assegurar da retidão de nossos pensamentos e percepções?

Note-se que, uma vez estabelecida a *possibilidade* de devermos nossa existência à ventura ou a um ser tão poderoso quanto mau, não podemos alimentar qualquer pretensão de certeza nem no que tange aos princípios mais básicos da razão – tais como o de *identidade* e o de não-contradição – sobre os quais ela apoia todos seus discursos. Em regime de deus enganador ou cega casualidade não podemos sequer estar certos de que “A” é “A” e não “não-A”.

Mas, como sair desse estado de incerteza generalizada? É sabido que René Descartes, para tanto, elaborou as numerosas acrobacias racionalistas que abundam em suas *Meditações* – cujas incongruências não escaparam de ser duramente criticadas por vários objetores⁷. Ora, também Pascal

por volta de 1657. Quem sugere esta última data é Jacques Attali (2003).

6 Em francês, *démon méchant*.

7 Entre eles, Antoine Arnauld, grande teólogo de Port-Royal e amigo de Pascal.

não endossa o caminho adotado por Descartes no intuito de livrar-se das sombras levantadas pelo *gênio maligno*, defendendo – como vimos – que o único meio de nos desembaraçarmos das consequências de tão poderoso argumento seria a fé: *não temos nenhuma certeza desses princípios fora da fé e da revelação*.

Sem embargo, é essencial que se perceba que o fato de nosso filósofo ver na fé uma instância capaz de livrar o homem das incertezas levantadas pelo argumento do “deus enganador” – pois, no fim das contas, aquele que crê em Deus (ou, mais especificamente, em Jesus Cristo) *sabe* que o Criador é veraz – não o faz considerar o ceticismo uma “doutrina” passível de ser sobrepujada. A verdadeira fé – a fé sobrenatural – é um *dom divino* e não pode ser contada dentre os nossos recursos. Portanto, pronunciando-nos enquanto “homens naturais” – que buscam a verdade apenas com suas ferramentas – é forçoso confessarmos: “*o pirronismo é a verdade*” (PASCAL, 2005, p. 283).

Iludir-se-ia, entretanto, quem acreditasse que os céticos têm a seu lado somente o argumento que acabamos de expor. A este respeito, confirmamos o trecho transcrito abaixo – do mesmo fragmento Laf.131/Br434 –, em que Pascal afirma que

Ninguém tem certeza – fora da fé – se está acordado ou dormindo, visto que durante o sono acredita-se estar acordado com tanta firmeza como quando o fazemos. Como muitas vezes se sonha que se está sonhando, sobrepondo um sonho a outro, não pode acontecer que esta metade da vida seja ela própria apenas um sonho, sobre o qual os outros são enxertados, e de que acordamos no momento da morte, durante o qual temos tão pouco os princípios da verdade e do bem quanto durante o sono natural? (PASCAL, 2005, p. 44-45).

O argumento do *sonho*, concedamo-lo, soa a nossos ouvidos consideravelmente menos artificial do que aquele do *gênio maligno*, afinal todos sonhamos quase todos os dias. Ora, quem – dentre aqueles que já tiveram

um pesadelo – pode negar o incrível poder de persuasão dos sonhos? Durante tais episódios, acreditamos tanto naquilo que se nos apresenta como real que nos ressentimos de nossas agruras imaginárias mesmo depois de delas já despertos há algum tempo.

Aliás, como Pascal frisa, nunca podemos estar totalmente seguros de que nos encontramos acordados: que evidência posso ter de que este pesadelo – de que acabei de me livrar e no qual tanto acreditei enquanto durava – não está “enxertado” em outro, no qual ainda continuo imerso e que costumo chamar de “vida real”?

Para além do alcance epistemológico deste argumento⁸, sublinhe-se, de passagem, sua polissemia. Entendamo-nos: ainda que do ponto de vista estritamente humano a afirmação de que *esta vida não passa de um sonho* não é senão especulativa, do ponto de vista *cristão* (ou, mais especificamente, daquele do *apologista*) ela consiste na mais sublime verdade – já que, sob certo aspecto, somente após a morte “acordaríamos” para a verdadeira existência.

Mas continuemos. Quando se trata de compreender que fatores podem pôr em questão a correção de nossos raciocínios não podemos, de

8 Pascal, diferentemente de Descartes, não apresenta os argumentos céticos de modo *metódico*, isto é, não os expõe numa ordem que iria dos menos abrangentes aos mais abrangentes ou “fortes”. Cremos que a principal razão disto é a seguinte: enquanto o autor das *Meditações* esmiuçava tais argumentos no intuito de, ao assim proceder, encontrar uma certeza que pudesse lhes fazer frente, Pascal dedica-se a expô-los com o propósito de levar seus leitores a desesperarem de encontrar a verdade por conta própria. Ora, para realizar a contento semelhante tarefa apologética, Pascal parece acreditar que a apresentação caótica e profusa de tais raciocínios seria – psicologicamente – mais eficaz do que aquela organizada e enxuta escolhida por Descartes. Se nossa interpretação estiver correta, pode-se dizer que a argumentação cética pascaliana assemelha-se a uma teia que imobiliza sua presa por conta da somatória da resistência de cada um de seus fios. O caráter provisório de boa parte dos escritos pascalianos, no entanto, veta-nos a elaboração de qualquer chave de leitura que, a este respeito, se pretenda definitiva.

acordo com Pascal, menosprezar a *imaginação*. Sobre ela, o pensador dirá que:

É parte dominante do homem, mestra do erro e da falsidade, e ainda mais trapaceira porque nem sempre o é, pois ela serviria de regra infalível da verdade se fosse regra infalível da mentira. [...] Mas sendo o mais das vezes falsa, ela não mostra nenhum sinal dessa sua qualidade, marcando com as mesmas características o verdadeiro e o falso. Não estou falando dos loucos, e sim dos mais cordatos, e é entre eles que a imaginação assume o grande direito de persuadir os homens. Por mais que a razão grite, não consegue dar o devido valor às coisas (PASCAL, 2005, p.12).

Como se vê, Pascal defende que, caso nos enganasse sempre (tal como, presumidamente, faz com os loucos) a imaginação não se nos configuraria como causa de tropeço – já que, neste caso, para nos livrarmos de seus erros, bastaria que rejeitássemos todos seus frutos de uma só vez. No entanto, as coisas não se passam desse modo: nós, os sãos, muitas vezes chegamos à verdade por meio desta equívoca potência que, assim sendo, não pode ser integralmente renegada.

Para ilustrar o que Pascal entende por “poder da imaginação”, debruçemo-nos sobre dois exemplos por ele oferecidos no mesmo fragmento Laf.44/Br.82. Primeiramente, o autor pede que idealizemos o seguinte quadro: um filósofo que atravessa um precipício caminhando por uma tábua – larga e firme o suficiente para mantê-lo seguro, mas estreita o suficiente para ativar sua imaginação. Nesta situação, dirá Pascal, por mais que saiba que não tem qualquer razão para temer por sua vida, o filósofo suará e empalidecerá – e isto porque não conseguirá deixar de *imaginar* o enorme vazio que tem sob seus pés.

Todavia, poder-se-ia objetar que a imaginação não foi capaz de, neste caso, alterar o conhecimento racional que o filósofo tinha da segurança de sua travessia – sendo que, quando muito, apenas o impediu de agir de acordo com aquilo que sabia – e continuou sabendo – ser a verda-

de⁹. Por certo. Não obstante, ao lermos o segundo exemplo oferecido por Pascal, se nos torna nítido que a imaginação, mais do que simplesmente influenciar as ações humanas, confunde a objetividade da razão:

Apareça o pregador: se a natureza lhe deu uma voz rouquenha e feições estranhas, se o barbeiro não o barbeou direito, se além disso o acaso o salpicou de manchas, por maiores que sejam as verdades que ele esteja pregando, eu aposto na perda de gravidade de nosso senador (PASCAL, 2005, p.13).

O que está em jogo, aqui, é nossa dificuldade de formular juízos abalizados unicamente pela razão, sem qualquer influência de – diríamos hoje – fatores psicológicos. Neste caso, não se trata de não dar ouvidos à verdade – apesar de continuar reconhecendo-a como tal –, mas sim de sequer percebê-la. Em outras palavras: o aspecto desagradável de um orador tem tanta influência sobre nós que é capaz de eclipsar, por completo, a evidência das verdades que enuncia. Para os seres imaginantes que somos, o invólucro da mensagem é tão ou mais importante que seu conteúdo.

Aliás, quanto aos “fatores psicológicos” capazes de embotar o entendimento humano, chama-nos muito a atenção o binômio pascaliano antiguidade/novidade¹⁰. Explica-se: se nos custa muito livrar-nos dos “preconceitos” em nós inculcados pela tradição (via pais, professores, livros, etc.), a qual, não raro, mostra-se profundamente equivocada, os “encantos” da novidade não constituem um entrave de menor monta quando se trata de conhecer a verdade.

Para compreendermos o porquê de Pascal ver na *novidade* algo tão funesto é essencial que tenhamos em mente o que é declarado no seguinte trecho do fragmento Laf.136/Br.139:

9 Ou seja, impediu-o de realizar a travessia do modo que *sabia* poder ser realizada, a saber, calmamente.

10 Também trazido à baila no fragmento Laf.44/Br.82.

Mas dirieis: que objetivo tem ele em tudo isso? O de se gabar amanhã entre os amigos por ter jogado melhor que o outro. Da mesma forma, outros suam em seu gabinete para mostrar aos sábios que resolveram uma questão de álgebra cuja solução ainda não se tinha podido encontrar; e tantos outros se expõem aos maiores perigos para se vangloriar de uma praça que tomaram tão estupidamente [...] (PASCAL, 2005, p. 54).

O que nos é apresentado acima são casos particulares ensejados por um impulso que Pascal julga ser constitutivo do homem decaído – impulso este que chamaremos de *vontade de diferenciação*.

Como mais tarde constatará Jean-Jacques Rousseau, ardemos no desejo de diferenciarmo-nos dos demais – meta que perseguimos a todo custo e à qual estamos dispostos a sacrificar *tanto* nossas horas ociosas (como os que “suam em seu gabinete”) *quanto* nossa segurança (a exemplo daqueles que vão à guerra apenas para gabar-se de seus feitos). La Rochefoucauld estava, pois, incontestavelmente correto: “*a vaidade nos leva a fazer mais coisas contra nosso gosto – e, acrescentaríamos, contra nossos interesses imediatos – do que o faz a razão*” (LA ROCHEFOUCAULD, 2014, p. 70).

Começa a ficar mais claro, assim, aquilo que, há algumas linhas, apresentamos como sendo os “encantos” da novidade: uma vez que a *vontade de diferenciação* é um dos grandes motores de nossas ações, como poder-se-ia negar sua influência sobre nossa disposição a aceitar como verdadeiras as mais recentes teses filosóficas e/ou científicas? Afinal, o que poderia mais diferenciar-nos da *massa* do que ter uma visão peculiar do mundo, do homem ou mesmo de Deus? Note-se que aquele que, antes de tudo, deseja ter “ideias interessantes” sobre as coisas, frequentemente deixa-se hipnotizar pelo frescor das teses que abraça, tendendo a ver nelas mais verdades do que, de fato, contêm.

Mas isto ainda não é tudo. Quando trata de listar os fatores irracionais que contribuem para que não possamos aquilatar as coisas de modo

adequado, Pascal dirá que o *interesse* é, certamente, um deles¹¹. A este respeito, o filósofo nos lembra o quanto um advogado bem pago tende a acreditar, sinceramente, na causa que defende – sem perceber que o proveito que daí pode tirar determina seu comprometimento de modo nada desprezível.

De nossa parte, gostaríamos de chamar a atenção do leitor para o quanto as considerações pascalianas sobre o *interesse* flertam com o que, atualmente, alguns estudiosos da *psique* humana chamam de *moral retroativa*¹². Em linhas gerais, pode-se dizer que adotamos uma *moral retroativa* quando, após termos realizado – impulsivamente – tal ou tal ação, *racionalizamos-la*, isto é, elaboramos, inconscientemente, uma explicação racional com vistas a justificá-la. Note-se que, no limite, os juízos morais “retroativos” não são mentirosos – já que aquele que os profere neles acredita piamente.

Imaginemos o caso de alguém que, movido por um impulso passageiro, tenha sido capaz de cometer um furto. Ora, não é improvável (ou, ao menos, não é impossível) que, posteriormente, tal indivíduo, refletindo sobre seu feito, venha a arrepender-se e acabe confessando seu crime. Por outro lado, não é menos provável que o indivíduo em questão, negando-se a reconhecer seu erro, passe a justificá-lo (inclusive para si próprio), ponderando, por exemplo, que o proprietário do objeto surrupiado merecera ser roubado por – digamos – ser muito rico ou, ainda, por ser uma má pessoa. Note-se que, aqui, aquilo que o impulsiona é seu *interesse* em não se ver como alguém capaz de atos que, ele próprio, considera reprováveis.

Sim, o *interesse* é um fator capaz de turvar nossa compreensão do passado – bem como de guiar nossas ações presentes e futuras – o que faz por meio de uma marcada distorção da realidade. Aliás – dirá Pascal –, as

11 Cf. Laf.44/Br.82.

12 A este respeito, conferir FESTINGER, L. (1968), *A theory of cognitive dissonance*. California: Stanford University Press.

doenças também são um outro elemento capaz de transtornar, consideravelmente, nossa leitura do real: “temos outro princípio do erro: as doenças. Elas estragam em nós o juízo e o senso. E se as grandes o alteram sensivelmente, não duvido que as pequenas não deixem aí sua impressão na devida proporção” (PASCAL, 2005, p. 16).

Note-se que nosso filósofo não se limita a dizer que as diferentes moléstias (sejam elas muito evidentes ou sutis e difíceis de se diagnosticar¹³) alteram nossa percepção sensorial das coisas – mas também que tais perturbações da saúde interferem em nosso *juízo*, isto é: são capazes de, até certo ponto, determinar aquilo que consideramos ser um bem ou um mal.

A este respeito, leiamos o que Pascal afirma no seguinte trecho do fragmento Laf.638/Br.109:

Quando a gente se sente bem, admira como poderia fazer se estivesse doente. Quando se está doente, toma-se remédio alegremente, a doença conduz a isso; não se têm mais as paixões e os desejos de divertimento e de passeios que a saúde proporcionava e que são incompatíveis com a necessidade da doença. A natureza dá então paixões e desejos conformes ao estado presente (PASCAL, 2005, p. 272).

Queremos frisar que, nesta declaração, o filósofo não está a nos dizer que, por sentirmo-nos mal, adequamos – racionalmente – nossos desejos a nosso estado vulnerável. Na verdade, não é um processo racional que faz com que, quando doentes, encontremos contentamento em coisas que, em outra situação, parecer-nos-iam aborrecidas. Ao invés disso, se, em determinadas circunstâncias, reconhecemos algo como um bem desejável (ou como um mal evitável), isto ocorre porque a *natureza* – que, neste ponto, apenas adequa-se a nossas *doenças* – nos leva a tanto.

13 E que, portanto, podem – ao menos em princípio – acometer todos os homens.

Um outro argumento da tradição cética que é patentemente endossado por Pascal é aquele que versa sobre o erro de nossos sentidos. No fragmento Laf.44/Br.82, o filósofo lembra-se de sublinhar, por meio de um exemplo trivial, o quanto nossos sentidos podem ser enganadores. Ali, o apologeta nos indica como as crianças e os simplórios são levados a crer que está completamente vazio um cofre que lhes *parece* nada conter: uma vez que não podem *tocar* ou *ver* – numa palavra, não conseguem *sentir* – o ar que lá se encontra, tais indivíduos sequer são capazes de suspeitar de sua existência.

No entanto, não nos iludamos: se os insipientes podem ser vítimas de suas sensações, os eruditos são, não raro, vítimas de suas próprias teorias: não foi a famigerada tese aristotélica – segundo a qual a natureza teria “horror ao vácuo” – a responsável por fazer com que toda sorte de filósofo negasse, durante séculos, a existência (e mesmo a possibilidade) do vácuo absoluto?

Eis, pois, que, se, por um lado, os sentidos, quando largados a si mesmos, podem ocasionar equívocos, por outro lado, a razão delirante e megalomaniaca pode, muito bem, vir a sustentar erros que não sobreviveriam à menor lufada do “*sensu comum*” – caso este fosse chamado a se pronunciar sobre certas questões¹⁴.

14 “*Porque vos foi dito na escola que não existe o vácuo, corromperam o vosso sensu comum, que o entendia tão claramente antes dessa má impressão, que é preciso corrigir recorrendo à vossa primeira natureza*”. Laf.44/Br.82. Lembremos, de passagem, que Blaise Pascal é autor de uma notável obra científica – intitulada “*Expériences nouvelles touchant le vide*”, de 1663 –, que, à época, envolveu-o numa longa polêmica com os jesuítas – nomeadamente com o Pe. Noel que, contrariamente a nosso filósofo, negava-se a aceitar a existência do vácuo. Perceba-se, todavia, que, se fazemos menção à citada querela, fazemo-lo tão somente para assinalar como a razão e seus produtos (no caso, a física aristotélica) podem erigir-se, eles próprios, como entraves quanto se trata de conhecer a verdade – e não por crermos que a tese que sustenta a existência do vácuo seja, em si mesma, mais condizente com o ceticismo do que aquela que se lhe opõe.

Isto dito, pode-se entender, em toda sua profundidade, a seguinte declaração pascaliana:

O homem não é mais do que um sujeito cheio de erro natural e inapagável sem a graça. Nada lhe mostra a verdade. Tudo o engana. Estes dois princípios de verdade, a razão e os sentidos, além de faltar, a cada um, sinceridade, enganam-se reciprocamente; os sentidos enganam a razão por falsas aparências. E esse mesmo logro que aplicam à alma, dela o recebem de volta por sua vez; ela revida. [...] Ambos mentem e se iludem à porfia (PASCAL, 2005, p.17).

2 - OS CONHECIMENTOS DA LUZ NATURAL

É de suma importância que se frise que a acachapante descrença pascaliana na capacidade humana para abarcar a Verdade de modo absoluto também se faz presente em *Do espírito geométrico e da arte de persuadir* – opúsculos produzidos, segundo Jacques Atalli, para os estudantes de Port-Royal¹⁵.

Ali, mais propriamente na primeira seção¹⁶, Pascal frisa a seus leitores a impossibilidade em que nos encontramos para elaborar um *método completo* – isto é, a impossibilidade em que nos encontramos para analisarmos, o que quer que seja, até seus mais profundos elementos. Se não, vejamos.

15 “Naqueles anos – 1657 e 1658 –, Pascal escreve para os estudantes maiores de Port-Royal dois textos sobre a arte de expressar-se, um em literatura, outro em matemática. Dois textos que estão alguns anos-luz daquilo que se ensinava nos colégios da época”. (ATALLI, 2003, p. 228). Os “dois textos” mencionados por Atalli são, precisamente, o *Do espírito geométrico* e o *Da arte de persuadir*, que por vezes são publicados separadamente e, às vezes, publicados como se constituíssem duas seções pertencentes ao mesmo todo. As *Obras completas* organizadas por Louis Lafuma – nas quais aqui nos baseamos – adotam esta última forma (PASCAL, 1963, p.348-359).

16 Trata-se de *Do espírito geométrico*. Vide nota anterior.

Estas coisas bem entendidas, volto à explicação da verdadeira ordem, que consiste, como disse, em tudo definir e provar. Certamente este método seria belo, mas é absolutamente impossível: pois é evidente que os primeiros termos que se quereria definir suporiam precedentes que seriam utilizados em sua explicação, e que mesmo as primeiras proposições que se quereria provar suporiam outras que as precedessem; e, assim, é claro que jamais chegar-se-ia às primeiras. Ademais, ao aprofundarem-se as pesquisas cada vez mais, chega-se, necessariamente, a palavras primitivas que não se pode mais definir, e a princípios tão claros que não se encontram outros que o sejam mais para que, assim, possam servir-lhes de prova. Donde parece que (podemos deduzir que) os homens estão numa impotência natural e imutável para tratar qualquer ciência numa ordem absolutamente perfeita (*absolument accompli*) (PASCAL, 1963, p. 349-350).

É bem verdade que, do fato de que não podemos demonstrar todos os princípios e definir todos os termos, Pascal não deriva a conclusão de que os métodos científicos (notadamente, o método observado pela geometria) devam ser abandonados – afinal, apesar de não serem capazes de nos convencer tanto quanto o faria o método ideal, eles nos levam tão próximos da certeza quanto podemos humanamente estar¹⁷.

É central que se ressalte, não obstante, que a certeza a que se chega por meio do método geométrico é meramente *humana* – e não *absoluta*. Com efeito, o geômetra não parte, para estruturar seus raciocínios, de termos e princípios dos quais possa se afirmar que são, respectivamente, os primitivos e mais simples *em si mesmos*: eles somente o são *para nós*.

Isto se dá porque – digamos desde já – não há, em Pascal, nada que cumpra a função que a *intuição* desempenha no sistema cartesiano – potência que nos daria a conhecer a essência mesma dos objetos que nos são representados por meio de ideias claras e distintas: ideias estas que

17 “*Mas disto não se segue que devemos abandonar toda sorte de ordem. Pois há uma, que é aquela da geometria [...]*”. (PASCAL, 1963, p. 350).

constituem a base da árvore do saber do filósofo racionalista¹⁸.

Como se nos dá a conhecer em *Do espírito geométrico e da arte de persuadir*, Pascal sustenta que a instância (ou potência) responsável por estabelecer as bases do discurso racional é aquilo que ele chamará de *luz natural*. De fato, no citado opúsculo, ao referir-se ao método próprio à geometria, Pascal declara:

Não define tudo nem prova tudo, e é aí que cede; mas ela (a geometria) não supõe senão coisas claras e constantes através da luz natural, e eis por que é perfeitamente verdadeira¹⁹, a natureza a sustentando na falta de discurso (PASCAL, 1963, p. 350).

Ora, antes de prosseguirmos e nos debruçarmos sobre os dados – ou conhecimentos – que esta potência nos oferece, digamos duas palavras a respeito do que se poderia, de direito, esperar da *luz natural* – precisamente por ela não ser senão isto: *natural*. Esta investigação, por seu turno, exigirá que nos remetamos, brevemente, à questão da *queda* – tal como pensada por nosso filósofo.

Pois bem. Se podemos afirmar que, em santo Agostinho, o pecado original já tinha um peso nada desprezível (principalmente quando nos focamos em seus escritos que tinham por meta refutar a heresia pelagiana), em Pascal as consequências da queda adâmica são ainda mais nefastas do que o eram em seu mestre africano²⁰.

18 Como é sobejamente sabido, no sistema cartesiano as ideias claras e distintas são confiáveis arautos da essência dos objetos que representam por terem sua justeza garantida pelo próprio Deus Veraz. “O que nós concebemos clara e distintamente pertencer à natureza ou à essência, ou à forma imutável e verdadeira de alguma coisa, pode ser dito ou afirmado com verdade dessa mesma coisa”. (DESCARTES, R. *Meditações. Resposta às 1^{as} objeções*. Apud GUEROULT, M. 1975, p. 346).

19 Voltaremos a falar das verdades próprias às “matemáticas” nos últimos parágrafos deste artigo.

20 A respeito das diferentes consequências do pecado original em Blaise Pascal, con-

Para começarmos a entender as consequências do pecado, confirmemos o que nosso filósofo declara no seguinte trecho do fragmento Laf.65/Br.115:

[...] um homem é uma substância; mas, se o anatomizarmos, será ele a cabeça, o coração, as veias, o estômago, cada veia, cada porção de veia, o sangue, cada humor do sangue? Uma cidade, um campo, de longe, são uma cidade e um campo; mas, à medida que nos aproximamos, são casas, árvores, telhados, folhas, plantas, formigas, pernas de formigas, até o infinito. Tudo isso se inclui na palavra campo²¹ (PASCAL, 2005, p. 24).

Eis que, acima, Pascal problematiza a identificação do homem a uma substância corpórea. De que adiantaria, por exemplo, afirmar que somos um corpo se, no limite, tal coisa não passa de uma denominação convencional²²? Com efeito, ao nos debruçarmos sobre isto que, ordinariamente, chamamos de “corpo”, não encontramos senão partes, partes destas partes e assim por diante. O homem – ou, ao menos, o homem pós-queda – não é, pois, uma pretensa “unidade corporal”.

Claro está que, com isto, não se quer dizer que não “temos” um corpo – da mesma maneira que, cristãmente, não se pode duvidar de que “temos” uma alma (ou espírito). A bem da verdade, para Pascal não somos senão isto – uma obscura junção de corpo e espírito:

ferir: OLIVA, L. (2006), Antecedentes filosóficos e teológicos do conceito pascaliano de natureza humana. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 114, Dez, p. 367-408; OLIVA, L. (2004), *As marcas do sacrifício: um estudo sobre a possibilidade da História em Pascal*. São Paulo: Editora Humanitas, p.44-48.

21 É necessário que se note que, em toda discussão subsequente, os termos “substância” e “natureza” são plenamente intercambiáveis – sendo que tanto Pascal como seus comentadores utilizam-nos como se fossem equivalentes.

22 A expressão “denominação convencional” é cunhada por Luís César Oliva. (Cf. OLIVA, 2006, p. 401).

Quem não acreditaria, ao ver-nos compor todas as coisas com espírito e corpo, que essa mistura nos seria bem compreensível? É, entretanto, a coisa que menos se entende; o homem é para si mesmo o mais prodigioso objeto da natureza, pois não pode conceber o que é o corpo e ainda menos o que é o espírito e, menos ainda do que qualquer outra coisa, como um corpo pode estar unido a um espírito. Aí está o cúmulo de suas dificuldades e no entanto é o seu próprio ser²³: *modus quo corporibus adherent spiritus comprehendí ab homine non potest, et hoc tamen homo est*²⁴ (PASCAL, 2005, p. 85-86).

O fato de “termos” um corpo e um espírito – ou, melhor dizendo, *sermos* a união destas duas realidades – não nos coloca, segundo Pascal, em condição de conhecermos qual é nossa natureza, nossa essência. Com efeito, como fica claro a partir da leitura do fragmento Laf.688/Br.323, corpo e espírito não passam de algo como um fluxo de qualidades descontínuas e evanescentes que em nada lembram “acidentes” de um presumível substrato – o qual, se é duvidoso que exista *em si*, certamente não existe *para nós*:

Que é um eu? Um homem que se põe à janela para ver os passantes, se eu estiver passando, posso dizer que se pôs à janela para ver-me? Não, pois não pensa em mim em particular. Quem gosta de uma pessoa por causa de sua beleza, gostará dela? Não, pois a varíola, que tirará a beleza sem matar a pessoa, fará que não goste mais dela; e, quando se gosta de mim por meu juízo ou por minha memória, gosta-se de mim? Não; pois posso perder essas qualidades sem me perder. Onde está, pois, esse eu, se não se encontra no corpo nem na alma? E como amar o corpo ou a alma, senão por essas qualidades, que não são o que faz o eu, de vez que são perecíveis? Com efeito, amaríamos a substância da alma de uma

23 Note-se, aqui, que, enquanto os filósofos ditos cartesianos – tais como Malebranche, Espinosa e Leibniz – dedicam boa parte de seus esforços para oferecer uma solução satisfatória a esta questão, Blaise Pascal limita-se a descrever a união espírito-corpo como sendo um problema verdadeiramente insolúvel.

24 Santo Agostinho, *Cidade de Deus*, XXI, 10: “A maneira como o espírito está unido ao corpo não pode ser compreendida pelo homem e, no entanto, isso é o próprio homem” (PASCAL, 2005, p. 86, n.34).

pessoa abstratamente, e algumas qualidades que nela existissem? Isso não é possível, e seria injusto. Portanto, não amamos nunca a pessoa, somente as qualidades (PASCAL, 2005, p. 282-283).

Além de achacar a invencível futilidade em que se encontram as relações humanas próprias ao homem decaído – já que estamos condenados a amar e sermos amados em função de características altamente volúveis –, o fragmento Laf.688/Br.323 traz à tona, de modo inequívoco, uma consequência *ontológica* do pecado original: a pulverização da natureza humana.

Acompanhemos, a este respeito, a declaração de Luís César Oliva:

A corrupção decorrente do pecado original implodiu a substância humana. [...] No paraíso, Adão vivia em comunhão com Deus, uma união perfeita onde a participação na essência divina garantia a congregação dos acidentes humanos. O pecado destruiu essa ordenação. Embora faça parte do universo ético, a ação pecaminosa teve consequências metafísicas. A punição do homem foi o afastamento de Deus, da sua verdadeira essência, aquilo que há de mais profundo no homem (“mais eu do que eu mesmo”) (OLIVA, 2006, p. 402)²⁵.

Evidencia-se, assim, o motivo de, ao se debruçar sobre o ser humano, Pascal concentrar-se preferencialmente sobre nossa *condição* – em detrimento de nossa *natureza*. Isto ocorre porque, no fim das contas, o homem decaído não possui qualquer natureza – o pecado a corroe por

25 Para fornecer subsídios à tese segundo a qual, para Pascal, Deus seria a verdadeira essência do homem (tese que, aliás, subscrevemos), Oliva cita o seguinte trecho do fragmento Laf.929/Br.555: “*Não te compares aos outros, mas a mim (Jesus). Se não me encontras naqueles a quem te comparas, tu te comparas a um abominável. Se me encontras neles, tu te comparas a mim. Mas o que há de comparar? Tu? Ou eu em ti? Se é a ti que comparas, comparas um abominável. Se sou eu, então, comparas-me comigo mesmo. Ora, eu sou Deus em tudo*” (PASCAL, 2005, p. 384).

completo. Como lemos no fragmento Laf.126/Br.93, naquilo que muitos pensadores veriam a mão da *natureza*, Pascal vê, quando muito, efeitos do costume:

Os pais temem que o amor natural dos filhos se apague. Que natureza é essa então, sujeita a ser apagada? Mas o que é natureza? [...] Temo muito que essa mesma natureza não venha a ser um primeiro costume, como o costume é uma segunda natureza (PASCAL, 2005, p. 43).

Estes dados nos permitem, outrossim, melhor compreender o problema que deixamos em aberto há alguns parágrafos, qual seja: o que poderíamos esperar da *luz natural* pascaliana na exata medida em que ela não é senão *natural*? Ora, já sabíamos que, diferentemente da *intuição* cartesiana, a *luz natural* não nos dá acesso à essência das coisas. Agora, no entanto, começamos a entender o porquê disto: em decorrência da gravidade das consequências do pecado original, para o homem pós-lapsário “natureza” não é senão sinônimo de *dissolução* – ontológica – e *insuficiência* – epistemológica.

Sobre tal insuficiência epistemológica do homem decaído, pode-se dizer que se encontra bem resumida no seguinte trecho do fragmento Laf.149/Br.430, no qual, dando voz à Sabedoria divina, Pascal decreta:

Já não estais mais no estado em que vos criei. Criei o homem santo, inocente, perfeito, cumulei-o de luz e de inteligência, comuniquei-lhe a minha glória e as minhas maravilhas. [...] Não estava então nas trevas que o cegam, nem na mortalidade e nas misérias que o afligem (PASCAL, 2005, p. 62-63).

Este é, pois, o legado da queda: dissolução de nossa substância e desarranjo de nosso aparelho cognitivo que, presentemente, só encontra “trevas”. De qualquer modo, o importante é que, neste ponto, fique assente, de uma vez por todas, que, para nosso filósofo, os termos “natureza”

e “natural” – quando atrelados ao estado pós-lapsário – têm sempre um significado negativo, conotando ausência, aniquilamento, deficiência.

Passemos, agora, a palavra a Gérard Lebrun:

Esse termo (luz natural), em Pascal, [...] designa [...] o conjunto dos conhecimentos primitivos que não podem ser encapados pelo discurso. Uma ideia que me é dada pela “luz natural” é uma ideia simples (ser, espaço, movimento, número, igualdade, etc.), que acontece ser a mesma para todos, de maneira que não é necessário defini-la para que todos os que entendem a mesma língua, sábios ou ignorantes, entendam sob seu nome a mesma coisa. Os nomes que designam essa ideia são as “palavras primitivas” – primitivas porque são incapazes de ser definidas (LEBRUN, 1983, p. 34).

No intuito de melhor entender as afirmações de Lebrun, debruçemo-nos sobre a questão do *tempo*. De acordo com o pensamento pascaliano, à audição da palavra “tempo” todos os lusófonos voltariam sua atenção ao mesmo objeto, à mesma realidade (da mesma maneira que o fazem os anglófonos ao ouvirem a palavra “time”, os francófonos ao ouvirem a palavra “temps”, etc.).

Note-se que é precisamente a *luz natural* a potência que aí atua. É ela que me garante que, ao pronunciar um termo conhecido por meu interlocutor, passamos ambos a pensar na mesma coisa. Entretanto, não nos iludamos: isto não significa que, por exemplo, meu colocutor e eu sequer vislumbremos a natureza do *tempo*, do *ser* ou de qualquer outra realidade nomeada por uma palavra primitiva – esta entendida como um termo detentor de um significado tão claro que qualquer tentativa de o verbetar não faria nada além de obnubilar o discurso²⁶.

26 “Pois não há nada de mais frágil que o discurso daqueles que querem definir estas palavras primitivas. Que necessidade há de se explicar o que se entende pela palavra “homem”? Não se sabe suficientemente o que se quer designar com tal termo? E que vantagem pensava nos proporcionar Platão ao dizer que se trata de um animal com duas pernas e sem penas? Como se

Com efeito, como Pascal nos revela na seguinte passagem de *Do espírito geométrico*, não são raros aqueles que, na ânsia de definir as palavras primitivas, chegam a utilizar-se, em sua definição, do mesmo termo que pretendiam definir – ou de outros que dele derivam diretamente –, não ensejando, assim, nada além de uma grande confusão:

Há aqueles que vão até à absurdidade de explicar uma palavra por ela mesma. Sei de quem definiu a luz do seguinte modo: ‘luz é um movimento luminar de corpos luminosos’; como se pudéssemos entender as palavras ‘luminar’ e ‘luminoso’ sem entender ‘luz’. Não se pode tentar definir o ser sem cair nesta absurdidade: pois não se pode definir uma palavra sem começar por esta, “é”, quer se a exprima, quer se a subentenda (PASCAL, 1963, p. 350).

Em princípio, não nos parece descabido afirmar que a *confiança* de que, no caso dos termos simples, os significantes remetem eficazmente a seus respectivos significados – bem como o *ceticismo* quanto à possibilidade destes significantes revelarem-nos a essência dos objetos de que são signos – Pascal possa tê-los sorvido, em alguma medida, em santo Agostinho²⁷. A bem da verdade, quando as duas passagens transcritas abaixo são colocadas lado a lado (a primeira das quais retirada de *Do espírito geométrico* e, a outra, extraída das *Confissões*), acreditamos ser praticamente impossível negar que, ao escrever suas linhas, Pascal tinha em mente – senão sob seus olhos – o texto agostiniano.

a ideia (de homem) que tenho naturalmente, e que não posso exprimir, não fosse mais nítida e mais segura que a que ele me dá com sua explicação inútil e mesmo ridícula; pois um homem não perde a humanidade ao perder as duas pernas, e um peru não a adquire ao perder suas penas” (PASCAL, 1963, p. 350).

27 Tese geral que estamos apenas a *sugerir* – e cuja devida comprovação requereria uma longa e pormenorizada investigação, a qual fugiria do escopo do presente trabalho. Sem embargo, cremos ser inegável a influência que santo Agostinho exerce sobre Pascal (ao menos) no que tange a suas considerações sobre a “natureza” do *tempo* – considerações estas que serão explicitadas nos próximos parágrafos.

De fato, em *Do espírito geométrico*, Pascal declara:

Não é a natureza dessas coisas que digo ser conhecida por todos: mas simplesmente a relação existente entre o nome e a coisa; de sorte que com esta expressão, “tempo”, todos voltam o pensamento ao mesmo objeto: o que basta para fazer com que o termo não precise ser definido, ainda que, em seguida, ao examinar o que é o tempo, divirjamos após nos pormos a pensar; pois as definições não são feitas senão para designar as coisas que se nomeiam, e não para mostrar sua natureza (PASCAL, 1963, p. 350).

Ora, nas *Confissões*, Agostinho já tinha questionado:

O que é realmente o tempo? Quem poderia explicá-lo de modo fácil e breve? Quem poderia captar o seu conceito, para exprimi-lo em palavras? No entanto, que assunto mais familiar e mais conhecido em nossas conversações? Sem dúvida, nós o compreendemos quando dele falamos, e compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falam. Por conseguinte, o que é o tempo? Se ninguém me pergunta, eu sei; porém, se quero explicá-lo a quem me pergunta, então não sei (AGOSTINHO, 2004, p. 338).

Aliás, com os primeiros princípios da razão – que, como já demos a entender, também são objeto da *luz natural* – passa-se algo muito similar ao que se passa com as *palavras primitivas*. O fato de não podermos demonstrar os primeiros princípios *não é* nenhum indício de um hipotético contato imediato com a Verdade (do mesmo modo que não o era nossa incapacidade de definir os termos simples). Ao invés disso, o fato de termos de partir de princípios de cuja veracidade não podemos nos certificar é antes de tudo uma limitação – um verdadeiro “estar à deriva” na ordem do conhecimento assim como nossos corpos “estão à deriva” entre o tudo e o nada. Eis o porquê de o filósofo, no famoso fragmento Laf.199/Br.72 (o “fragmento da desproporção”), assegurar que:

A nossa inteligência ocupa, na ordem das coisas inteligíveis, a

mesma posição que o nosso corpo ocupa na extensão da natureza. Limitados em todo gênero, esse estado que ocupa o meio entre dois extremos encontra-se em todas nossas potências (PASCAL, 2005, p. 82).

Note-se que este “meio” de que nos fala Pascal nada têm que ver com o justo-meio aristotélico²⁸. O “meio” pascaliano não deve remeter-nos a qualquer ancoradouro ou estrela norteadora, mas à situação do naufrago – de modo que se pode dizer que nossos *princípios racionais* se encontram no *meio* da ordem das “coisas inteligíveis” tal como os destroços de um navio que foi a pique se encontram no *meio* do oceano.

No entanto – como também já havíamos introduzido há alguns parágrafos²⁹ –, não seria lícito que, da constatação de que nossos primeiros princípios são contingentes (na exata medida em que não podemos estar seguros de que são primeiros *em si mesmos*), tirássemos a conclusão de que o ser humano não é capaz de qualquer certeza. Quem intui que “B” é “B” e não “não-B”, está, até certo ponto, amplamente autorizado a sustentar que este é um conhecimento *certo*: afinal, ninguém – espontaneamente – deixa de acreditar em sua verdade.

Segundo cremos, será tendo em mente este tipo de certeza que, nos *Pensamentos*, Pascal dirá que “*a natureza confunde os pirrônicos*” (Laf. 131/Br. 434). A este respeito, o filósofo afirma que, não obstante os argumentos pirrônicos serem irrefutáveis, há coisas das quais nunca poderemos *sinceramente* duvidar:

28 Doutrina segundo a qual a virtude seria aquilo que se encontraria entre dois vícios opostos.

29 Quando constatamos que o fato de o “método ideal” nos ser impraticável não nos autoriza a abandonar toda e qualquer ordem na investigação das coisas que pretendamos conhecer. Com efeito, quando se trata de alcançar – ou produzir – “certezas”, há métodos que são impreterivelmente mais profícuos que outros – *ainda que nenhum deles seja o ideal*. Recordemos que, então, Pascal exaltava o método da geometria *justamente* por trabalhar com “princípios tão claros que não se encontram outros que o sejam mais para que, assim, possam servir-lhes de prova”.

Que fará então o homem nesse estado? Duvidará de tudo, duvidará de que está desperto, de que o beliscam, de que o queimam, duvidará de que duvida, de que existe. Não se pode chegar a esse ponto, e considero de fato que nunca houve pirrônico efetivo perfeito (PASCAL, 2005, p.46).

Não podemos duvidar de que estamos acordados ou de que, por exemplo, x , somado a x , resulta em $2x$. A *natureza* – ou, mais precisamente, a *luz natural* – não nos deixa “chegar até esse ponto”. Destarte, será que o pirronismo não é tão invencível quanto havíamos assentado ou – o que seria pior – que o filósofo está a se contradizer? Na realidade, não se trata de nada disso. Expliquemo-nos.

Para que se compreenda o que Pascal quer dizer quando fala em “certeza” dos princípios da razão, parece-nos necessário que se tenha em mente que a incapacidade humana de duvidar de certas coisas não deriva, de modo algum, da descoberta de pretensas certezas absolutas que se imporiam a nós como tais.

Lembremo-nos que, ao retomar o argumento cartesiano do *gênio maligno*, Pascal confessa que – a menos que reconheçamos, pela fé, que somos criaturas de um Deus amoroso – não há como estarmos certos da retidão dos princípios racionais. Transcrevamos, novamente, o trecho que ora nos interessa: “*não temos nenhuma certeza da verdade desses princípios, fora da fé e da revelação, senão (o fato de) que os sentimos em nós. Ora, esse sentimento natural não é uma prova convincente de sua verdade [...]*” (PASCAL, 2005, p. 44).

Indiscutivelmente, sentimos, por meio da *luz natural*, que – por exemplo – tudo aquilo que existe é causado por algo. Todavia, dado que não estamos mais no estado em que fomos criados, os “*sentimentos naturais*” dos quais não conseguimos nos desvencilhar nada mais provam do que nossa incapacidade de os colocar *naturalmente* em dúvida. Neste sentido, alguns argumentos céticos – notadamente o do *gênio maligno* – podem, positivamente, ser chamados de *artificiais*: contanto que, por *artificiais*, en-

tendamos tão somente *não naturais* – e não sofisticos ou pertinazmente extravagantes.

No intuito de fornecermos mais subsídios à nossa hipótese interpretativa, remetemos o leitor ainda para as linhas iniciais do fragmento da *aposta*, onde se lê: “*Infinito. Nada. Nossa alma é lançada no corpo, onde encontra número, tempo, dimensões; ela raciocina a respeito, e chama a isso natureza, necessidade, e não pode acreditar em outra coisa*” (PASCAL, 2005, p. 158).

Ora, se no fragmento Laf.131/Br.434 Pascal já afirmava que, no limite, só podemos estar plenamente certos da veracidade dos *sentimentos naturais* por meio da fé, no fragmento da *aposta* o filósofo indica, uma vez mais, que a “certeza” que temos no que toca aos números e coisas afins confunde-se, no fim das contas, com um *acreditar*: “*e não pode acreditar em outra coisa*”³⁰.

De fato, em Pascal, tudo se passa como se, ao encontrarmos uma verdade da qual não podemos *naturalmente* suspeitar, não tivéssemos topado *senão* com um *limite* humano de duvidar: a “necessidade” de algo está menos na própria coisa do que no sujeito que, supostamente, a conhece.

Esta interpretação da epistemologia pascaliana coloca-nos, pois, em condições de compreender o porquê de Pascal, no fragmento Laf.131/434, ao demarcar aqueles que podem ser tidos pelos *limites* do pirronismo, fazer questão de declarar que *nunca houve pirrônico efetivo perfeito*³¹ – quando poderia simplesmente ter declarado que *nunca houve pirrônico perfeito*.

Ora, para nós apenas um fator há que explique a presença do adjetivo “efetivo” na referida frase, qual seja: indicar que ninguém é capaz de, *efetivamente* – isto é, *realmente*, no dia-a-dia –, duvidar de todas as coisas.

30 Ainda sobre isto, lê-se no fragmento Laf.419/Br.89: “*O costume é nossa natureza. Quem duvida então de que a nossa alma, estando acostumada a ver número, espaço, movimento, acredita nisso e em nada além disso*”? (PASCAL, 2005, p. 163, grifo nosso).

31 Em francês: “[...] *et je mets en fait qu’il n’y a jamais eu de pyrrhonien effectif parfait*”.

Com isto, note-se, a possibilidade de se ser um pirrônico *não-efetivo* (ou *teórico*) perfeito é, até segunda ordem, mantida: em que pese nossa incapacidade *psicológica* de colocar determinadas coisas sob suspeita (ou seja, em que pese nosso impulso incontornável para considerar *verdadeiros* determinados conhecimentos³²), em tese *tudo* pode ser posto *racionalmente* em xeque pelos argumentos céticos³³.

Não há, pois, qualquer contradição em Pascal. Afinal, se os argumentos céticos são capazes de “nocautear” qualquer dogmatismo e de colocar em dúvida todas as coisas, disto não resulta, todavia, que não possamos falar em certezas *demasiadamente humanas* – já que (parafraçando o fragmento da aposta) somos feitos de tal maneira que não podemos deixar de acreditar em certas “verdades”.

Retomemos uma analogia que encetamos há algumas páginas e declaremos que, se um naufrago pode, com certa justiça, dizer que a tábua à qual desesperadamente se agarra é firme (claro está, em comparação com a água que a circunda), o homem pascaliano pode sustentar que os conhecimentos da *luz natural* são certos – afinal, são aquilo que, para nós, há de mais sólido ou menos sujeito a flutuações. Todavia, que naufragos e sequiosos da Verdade não se enganem: suas tábuas e seus princípios continuam, também eles, à deriva, não constituindo portos-seguros dos quais se possa esperar algo mais do que uma salvação precária.

32 Lembremos que, em um trecho já citado de *Do espírito geométrico e da arte de persuadir*, Pascal não se furtava a declarar, em alto e bom som, que a geometria é “perfeitamente verdadeira”. Ora, sopesando tudo quanto vimos, sustentamos que, ao classificar a geometria como “perfeitamente verdadeira”, nosso filósofo pode muito bem ter querido dizer apenas isto, a saber: a menos que lancemos mão de argumentos muito artificiais, somos efetivamente incapazes de problematizar a veracidade das proposições geométricas.

33 A posição que sustentamos aqui também é compartilhada por José Raimundo Maia Neto que, em *The Christianization of Pyrrhonism*, afirma: “o que Pascal declara ser verdadeiro na posição dogmática é apenas a dificuldade psicológica de se duvidar dos princípios intuitivos” (MAIA NETO, 1995, p. 55, grifo nosso).

Em suma: nem mesmo o conteúdo próprio à *luz natural* é capaz de livrar o homem das trevas em que se encontra. Ainda que, partindo de termos primitivos e simples princípios, possamos construir discursos coerentes (e, em grande medida, convincentes) sobre a realidade, o conhecimento certo e seguro da Verdade continua, decepcionantemente, apartado de nós³⁴.

34 Não poderíamos terminar este artigo sem tecer um breve comentário a respeito do *sui generis* fragmento Laf.110/Br.282 – peculiar por conter as únicas linhas pascalianas que *parecem* atribuir o conhecimento dos primeiros princípios ao *coração*.

Com efeito, como se pode depreender de inúmeras passagens de diversas de suas obras (Cf., por exemplo, Laf.298/Br.283 e Laf.380/Br.284) – o *coração* é, para Pascal, uma instância relacionada à *vontade* humana, da qual Deus se utiliza para trazer os homens a Si. Todavia, tentar determinar, de modo mais preciso, se o *coração* também pode ser considerado, com justiça, a instância responsável pelo conhecimento dos princípios (ou seja, estabelecer se, em certo sentido, “*coração*” nada mais é do que outro nome dado à *luz natural*) é uma tarefa a que nos furtaremos aqui – tanto por já a termos empreendido alhures (Cf. MANTOVANI, 2016, p. 41-53; MANTOVANI, 2017, p. 38-53), como por, no limite, ser irrelevante para nossa presente empreitada.

Sobre o fragmento Laf.110/Br.282 importa-nos, entretanto, relatar o seguinte: quando Pascal afirma que pelo simples fato de não poderem ser demonstrados pela razão, os primeiros princípios não devem ter sua verdade questionada (“*Conhecemos a verdade [...] também pelo coração. É desta última maneira que conhecemos os primeiros princípios, e é em vão que o raciocínio, que não toma parte nisso, tenta combatê-los.*” – PASCAL, 2005, p. 38), não nos parece descabido entender que, com tal declaração, o filósofo pretende, acima de tudo, *relativizar os julgamentos da razão*; e não alçar os princípios de que ela parte aos céus das verdades absolutas e irretorquíveis. Ora – como sabemos –, Pascal alimenta muitas desconfianças quanto à retidão de nossos raciocínios (que são passíveis de ser deturpados pela imaginação, pelas doenças, pelo interesse, etc.). Logo, parece-nos que se trata, no fragmento Laf.110/Br.282, *menos* de – gratuitamente – atrelar aos princípios um grau superlativo de certeza *do que* de rebaixar, uma vez mais, a razão “raciocinante” – que, agora, repentinamente, aparece como indigna de exigir dos conhecimentos intuitivos algo que ela própria não nos pode oferecer. Como se dirá na sequência do próprio fragmento Laf.110/Br.282: “*essa impotência não deve servir portanto senão para humilhar a razão*” (PASCAL, 2005, p. 39).

Sobre o teor eminentemente *apologético* do fragmento Laf.110/Br.282 (ditado por Pascal a seu secretário), conferir GOUHIER, H. (2006), *Blaise Pascal: conversão e apologética*, capítulo III – “Do coração”. São Paulo: Discurso Editorial, p. 85-111.

SKEPTICISM IN THE PHILOSOPHY OF BLAISE PASCAL

ABSTRACT: Skepticism plays a decisive role in the Pascalian philosophy. In fact, widely influenced by authors like Michel de Montaigne and Pierre Charron, Blaise Pascal contradicts the general tendency of the century of the Great Rationalism, raising deep objections related to the pretention – typically Cartesian – of knowing the Truth in a certain and secure way. As one can apprehend from a quick reading of his writings, the Pascalian work is all pervaded by a remarkable distrust of our supposed capacity to acquire unshakable certainties about anything: distrust, which, by the way, is in profound concordance with the shocking position of the author concerning the consequences of the original sin. Thus, what we intend in this article is: i) to present the skeptical arguments subscribed by Pascal in his main philosophical work – the *Thoughts*; and ii) analyzing the work *On the geometrical spirit and the art of persuasion*, to indicate that not even the knowledge offered by the *natural light* can free us from doubts raised by skeptical argumentation.

KEYWORDS: Blaise Pascal, skepticism, skeptical arguments, original Sin, nature, natural light.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- AGOSTINHO. STO. (2004) *Confissões*. São Paulo: Paulus.
- ATALLI, J. (2003) *Blaise Pascal ou o gênio francês*. Bauru: EDUSC.
- BOLZANI FILHO, R. (2013) *Acadêmicos versus pirrônicos*. São Paulo: Editora Alameda.
- FESTINGER, L. (1968) *A theory of cognitive dissonance*. California: Stanford University Press.
- GUEROULT, M. (1975) *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier.

- GOUHIER, H. (2006) *Blaise Pascal: conversão e apologética*. São Paulo: Discurso Editorial.
- LEBRUN, G. (1983) *Blaise Pascal*. São Paulo: Brasiliense.
- MAIA NETO, J. (1995) *The Christianization of Pyrrhonism*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- MANTOVANI, R. (2017) *10 lições sobre Pascal*. Petrópolis: Vozes.
- MANTOVANI, R. (2016) *Limites da apologia cristã*. São Paulo: Garimpo Acadêmico.
- OLIVA, L. (2006) Antecedentes filosóficos e teológicos do conceito pascaliano de natureza humana. In: *Kriterion*. Belo Horizonte, n° 114, Dez, p.367-408.
- _____. (2004) *As marcas do sacrifício: um estudo sobre a possibilidade da História em Pascal*. São Paulo: Editora Humanitas.
- PASCAL, B. (1963) De l'esprit géométrique et de l'art de persuader. In: *Oeuvres complètes*. Paris: Éditions du Seuil.
- _____. (2005) *Pensamentos*. São Paulo: Martins Fontes.
- LA ROCHEFOUCAULD, F. (2014) *Reflexões ou sentenças e máximas morais*. São Paulo: Companhia das Letras.