UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE MESTRADO DO PROGRAMA DE PÓS – GRADUAÇÃO DE CULTURA E SOCIEDADE

ROMILSON FERREIRA DA SILVA

DIÁLOGOS ENTRE FILOSOFIA E RELIGIÃO NA OBRA *PENSAMENTOS,* DE BLAISE PASCAL: fundamentos de uma antropologia desconcertante

Linha de Pesquisa 1 (LP1) Expressões e processos socioculturais

São Luís/ MA
2022

ROMILSON FERREIRA DA SILVA

DIÁLOGOS ENTRE FILOSOFIA E RELIGIÃO NA OBRA *PENSAMENTOS,* DE BLAISE PASCAL: fundamentos de uma antropologia desconcertante.

Linha de Pesquisa 1 (LP1) Expressões e processos socioculturais

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade – Mestrado Interdisciplinar da Universidade Federal do Maranhão, para a obtenção do título de Mestre em Cultura e Sociedade.
Orientadora: Professora. Drª. Zilmara de Jesus Viana de Carvalho.

São Luís/ MA
2022

Ferreira da Silva, Romilson.
Diálogos entre filosofia e religião na obra Pensamentos, de Blaise Pascal.: Fundamentos de uma antropologia desconcertante / Romilson Ferreira da Silva. - 2022.
157 p.

Orientador (a): Zilmara de Jesus Viana de Carvalho.
Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Cultura e Sociedade/cch, Universidade Federal do Maranhão, Programa de Pós Graduação em cultura e Sociedade-, 2022.

1. Antropologia. 2. Filosofia. 3. Pascal. 4. Religião. I. de Jesus Viana de Carvalho, Zilmara. II. Título.

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a). Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

ROMILSON FERREIRA DA SILVA

DIÁLOGOS ENTRE FILOSOFIA E RELIGIÃO NA OBRA *PENSAMENTOS,* DE BLAISE PASCAL: fundamentos de uma antropologia desconcertante.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade – Mestrado Interdisciplinar da Universidade Federal do Maranhão, para a obtenção do título de Mestre em Cultura e Sociedade.
Orientadora: Professora. Drª. Zilmara de Jesus Viana de Carvalho.

Aprovada em: _____/_____ /_____

BANCA EXAMINADORA

_____
Professora. Drª. Zilmara de Jesus Viana de Carvalho (Orientadora)

_____
(1º Examinador)

_____
(2º Examinador)

O homem é visivelmente feito para pensar. É toda sua dignidade e seu mérito; e todo o seu dever está em pensar direito. – PASCAL

AGRADECIMENTOS

Primeiro, agradeço a Deus, pois é fonte inesgotável de conhecimento e de disposição e inspiração para dar seguimento a todo bom plano.

À minha querida esposa, à minha mãe, pai, irmãos e irmãs que direta ou indiretamente têm-me auxiliado neste empreendimento. Também pela maneira singular de convívio, que sempre me ensinou aquilo que livros ou instituições de ensino jamais terão capacidade de ensinar.

À minha orientadora, Profa. Dra. Zilmara de Jesus Viana de Carvalho, que sempre me indicou boas referências de pesquisa, e aguçou meus instintos de investigação. Auxiliando-me sempre que necessário, sem jamais tirar minha liberdade de pensamento.

A todos os professores do Programa de Pós–Graduação em Cultura e Sociedade (PGCULT), por suas contribuições, por terem compartilhado suas experiências e conhecimento. Por suas impressionantes adaptações que tornaram possível conduzir o curso de mestrado em uma ocasião tão incomum, como esta da pandemia do SARS-CoV-2 (Covid 19) que modificou nossos comportamentos em tão pouco espaço de tempo.

RESUMO

A presente pesquisa, de natureza interdisciplinar, intitulada *Diálogos entre filosofia e religião na obra Pensamentos, de Blaise Pascal: fundamentos de uma antropologia desconcertante*, objetiva compreender a relação entre filosofia, religião e teologia na antropologia deste autor, como também analisar os resultados desse vínculo, buscando, para tanto, em seu primeiro momento, abordar o contexto histórico, a guisa dos fundamentos que possibilitaram à Pascal o desenvolvimento de sua antropologia, apropriando-se dos pressupostos da religião cristã e reagindo ao racionalismo e ao humanismo, já amadurecido do século XVII. Apresenta a perspectiva antropológica de Agostinho de Hipona, uma das principais referências de Pascal para a construção de seu pensamento acerca da condição humana. Por fim, faz uma análise sobre a antropologia propriamente pascaliana, baseada na relação entre filosofia e religião. Explicitando-se a condição paradoxal do ser humano, descrita como grande, todavia, ao mesmo tempo também como miserável. Evidenciando seguir, assim, o pensador, na contramão do humanismo moderno, propondo para o ser humano que reveja suas intenções e capacidades, investindo no conhecimento de si mesmo, podendo, por esse movimento, descobrir-se em situação de miséria e desespero, vendo em Deus, uma forma para a recuperação de sua plenitude, alternativa essa qualificada na presente pesquisa como inusitada e desconcertante, considerando-se a época profundamente antropocêntrica em que foi escrita. Pretende-se, desse modo, demonstrar que a antropologia pascaliana desenvolve uma crítica à visão fragmentada e deficitária do homem, proporcionada pelas lentes privilegiadas da ciência de seu tempo, denunciada pelo pensador como incapaz de dar conta de compreender todos os aspectos da condição humana, crítica, que na sociedade contemporânea, na qual ainda se avalia os ganhos e perdas de uma razão instrumental, ainda nos convoca.

Palavras – chave: Pascal. Filosofia. Religião. Antropologia.

ABSTRACT

The present research, of interdisciplinary nature, entitled *Dialogues between philosophy and religion in the work Thoughts, of Blaise Pascal: foundations of a disconcerting anthropology*, aims to understand the relationship between philosophy, religion and theology anthropology of this author, as well as to analyze the results of this link, seeking to therefore, in its first moment, to approach the historical context, in the guise of the foundations that allowed Pascal to develop his anthropology, appropriating the assumptions of the christian religion and reacting to rationalism and humanism, already matured in the 17th century. Then the anthropological perspective of Augustine of Hippo will be presented, one of Pascal's main references for the construction of his thinking about the human condition. Finally, the properly Pascalian anthropology will be thematized based on the relationship between philosophy and religion, explaining the paradoxical condition of the human being, described as great, but at the same time also as miserable, evidencing thus to follow the thinker, against the grain of modern humanism, proposing that human beings review their intentions and capacities, investing in self-knowledge, being able, through this movement, to find themselves in a situation of misery and despair. Seeing in God a way to recover its fullness. An alternative that is qualified in the present research as unusual and disconcerting, considering the deeply anthropocentric time in which it was written. In this way, it is intended to demonstrate that Pascal's anthropology develops a critique of the fragmented and deficient vision of man, provided by the privileged lens of the science of his time, denounced by the thinker as incapable of understanding all aspects of the human condition, criticism which in contemporary society, in which the gains and losses of an instrumental reason are still evaluated, still summons us.

Keywords: Pascal. Philosophy. Religion. Anthropology.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO 10

2. CAPÍTULO 1 18

PASCAL: DO CONTEXTO HUMANISTA À TEOLOGIA JANSENISTA. 18

2.1 PASCAL E O HUMANISMO 20

2.2 O HUMANISMO E O RETORNO DA LITERATURA GRECO-LATINA NA RENASCENÇA 31

2.3 OS PIONEIROS DO HUMANISMO 33

2.4 FÉ E RAZÃO 42

2.5 MICHEL DE MONTAIGNE, CETICISMO E CRÍTICA DA RAZÃO. 49

2.6 A REFORMA PROTESTANTE E O HUMANISMO. 49

2.7 PASCAL: ENTRE O MOLINISMO E O JANSENISMO. 53

2.8 PASCAL E DESCARTES. 61

3. CAPÍTULO 2 69

PASCAL E AGOSTINHO: RAZÃO, FÉ E SEGUNDA NATUREZA. 69

3.1 SANTO AGOSTINHO E A CONSTRUÇÃO DA MODERNIDADE. 70

3.2 A ANTROPOLOGIA BÍBLICA 75

3.3 O HOMEM SEGUNDO A PATRÍSTICA 78

3.4 O HOMEM EM SANTO AGOSTINHO 80

3.5 RAZÃO E FÉ 83

3.6 PECADO ORIGINAL E SEGUNDA NATUREZA 87

4. CAPÍTULO 3 95

ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE PASCAL 95

4.1 SEGUNDA NATUREZA NA ANTROPOLOGIA PASCALIANA 97

4.2 A EPISTEMOLOGIA EM PASCAL 111

4.3 RAZÃO E FÉ 111

4.4 GRANDEZA, MISÉRIA E *DIVERTISSEMENT* 111

4.5 AS TRÊS ORDENS 125
4.5.1 A ordem da carne 129
4.5.2 A ordem do espírito 131
4.5.3 A ordem da caridade 132
4.6 ANIQUILAMENTO, CONVERSÃO E APOSTA 132
4.6.1 A aposta 132
5. CONSIDDERAÇÕES FINAIS 144
REFERÊNCIAS: 140

1. INTRODUÇÃO

A presente pesquisa, de natureza interdisciplinar, intitulada *Diálogos entre filosofia e religião na obra Pensamentos, de Blaise Pascal: fundamentos de uma antropologia desconcertante*, objetiva compreender a relação entre filosofia, religião e teologia na antropologia[1] deste autor, como também analisar os resultados desse vínculo.

O que é o homem?[2] Esta é uma questão que tem tomado interesse de várias culturas, independente da natureza da perspectiva investigadora, seja de âmbito filosófico, religioso ou científico. Esta pergunta é a que demonstra que o ser humano está em busca de si mesmo para conhecer-se, saber de suas capacidades e medidas, seus alcances e limites. Não é de admirar que fosse esta, a principal preocupação do projeto de pensamento de Blaise Pascal (1623-1662). Para ele, filosofar sobre o homem se constituía no verdadeiro ato de filosofar. Essa análise se justifica por si mesma, na medida em que conhecer a si mesmo está num grau de relevância muito maior do que qualquer outra análise. E esta não era uma questão recorrente apenas à sua época, mas é algo que estava além de seu tempo. De fato, toda vez que há certo otimismo em relação às capacidades humanas, seja de conhecimento, seja de organização política, ou de renovação cultural, surge alguém que apresenta um projeto que revela que antes de empreender qualquer coisa, é necessário investigar sobre a constituição de suas capacidades.

As reflexões pascalianas envolvem isso, porém, lançam-se em uma perspectiva ainda mais ousada, uma vez que se põe a apresentar a condição humana sob uma ótica que extrapola o âmbito do mero conhecer científico, visto ser esse, limitado para essa tarefa, o que significa dizer que o ser humano não se reduz a um mero objeto a ser explicado pela razão científica, tampouco a um ser que produz ciência, trazendo, assim, à tona dimensões existenciais, que revelam a fragilidade, miséria e desespero humanos. O que é feito pelo autor acessando também

---

[1] Antropologia em si, tem o objetivo de fazer o estudo do homem em seus mais variados aspectos, sejam físicos, biológicos, culturais, entre outros. Neste trabalho, se fará preferência em trilhar a via da antropologia filosófica, termo cunhado por Max Scheller (1874 -1928), e tem como objetivos:
— a elaboração de uma idéia do homem que leve em conta, de um lado, os problemas e temas presentes ao longo da tradição filosófica e, de outro, as contribuições e perspectivas abertas pelas recentes ciências do homem;
— uma justificação crítica dessa idéia, de modo que possa apresentar-se como fundamento da unidade dos múltiplos aspectos do fenômeno humano implicados na variedade das experiências com que o homem se exprime a si mesmo, e investigados pelas ciências do homem;
— uma sistematização filosófica dessa idéia do homem tendo em vista a constituição de uma ontologia do ser humano capaz de responder ao problema clássico da essência: "O que é o homem?" (VAZ, 1991, p. 10-11)

[2] Para Lima Vaz (1991, p. 09): "No campo filosófico, a interrogação sobre o homem toma-se o tema dominante na época da Sofística antiga (séc. V a.C.) e, a partir de então, acompanha todo o desenvolvimento histórico da Filosofia ocidental, até encontrar sua expressão clássica nas célebres questões kantianas (...)". Em seguida, a antropologia torna-se território das ciências naturais e humanas, e no início do XX, a filosofia retoma ao cenário antropológico com Max Scheler.

o cristianismo e a relação homem-Deus[3], dos quais resgata, não sem a interlocução com a teologia, aspectos imprescindíveis para a composição de sua antropologia.

Sobre o porquê discutir o tema do homem em nossos dias e, ainda por cima, em Blaise Pascal, vale a pena destacar o que diz Henri Gouhier (1963, p.10) ao falar da atualidade do pensamento pascaliano:

> Trezentos anos após sua morte, o que impressiona na vida e no pensamento de Pascal, é que não é absolutamente necessário vesti-lo segundo a moda da atualidade para reconhecer nele um contemporâneo. Todavia, isso não é o feito dos 'mestres'? Nós não temos que aproximá-los de nós: somos nós que devemos nos aproximar deles. Nenhuma necessidade de romancear a vida deles ou modernizar sua obra: sigamo-los em uma época que não é mais a nossa para descobrir sua atualidade permanente no meio e mesmo a favor da diferença.

Ademais, tal atualidade parece encontrar seu ponto de ancoragem, sobretudo, no fato de o homem contemporâneo, revelar-se como um ser de muitas dores, pouca esperança e quase nenhuma compreensão de si, não obstante, todo desenvolvimento técnico-científico. Suas misérias abundam, renovam-se e se tornam mais complexas, ainda assim, os desesperos modernos, oriundos de outro momento, não parecem destituídos de familiaridade quando revisitados, sobretudo através do olhar pascaliano, arguto no sentido de desnudar a fragilidade do que bem nomeia de *caniço pensante*.

No século de Pascal, a sociedade estava vivendo um clima antropológico, onde várias questões humanas eram colocadas em análises, dando a entender que o homem tinha se libertado de algo repressor, pois tudo o que era visto antes, passa a ser visto sob um prisma completamente diferente. A ciência, a arte, a política e até mesmo a religião, tudo passa a ser distinto do que era antes. O próprio Descartes (1983, p. 30), deixou-nos registrado que todo conhecimento vigente que lhe foi apresentado, do qual pensava ser um conhecimento seguro e evidente, e que fora a base de sua educação, não oferecia nada que fosse indubitável, concluindo que precisava fazer uma rejeição massiva de tudo o que tinha aprendido. Por experiência única, passou Galileu Galilei, que teve que ver a rejeição de protestantes e que também enfrentou vários processos e a condenação da Igreja Católica em relação à nova cosmovisão iniciada pela teoria de Copérnico (1473-1543).

Na política, o velho mundo fragmentado em Feudos, veio a dar lugar a um Estado centralizado, e o poder que estava dividido em vários territórios, concentrou-se no rei

[3] Considerando-se que a presente pesquisa versa sobre um autor cristão do séc. XVII, aparecendo reiteradamente em suas obras palavras como "Deus", "Espírito Santo", "Cristo", "Jesus Cristo", "Adão", dentre outras, grafadas com a letra inicial maiúscula, optou-se por manter uma uniformidade textual no corpo da dissertação, de modo a não destoar das citações, seguindo-se, assim, o mesmo padrão de escrita das obras do pensador, bem como dos comentadores utilizados, que, por sinal, também adotam esse formato.

absolutista. O campesinato é o setor produtivo, a nobreza, que se responsabiliza pela defesa e manutenção das terras, e o clero é o setor que mais identifica a cultura medieval, mediando a relação entre homem e Deus, caracterizando a sociedade medieval, como uma sociedade estritamente teocêntrica. Na Idade Moderna[4], o mercantilismo se desenvolve até a expansão marítima europeia, e assim, tem início as grandes navegações e as descobertas de outras terras. Na cultura, o Renascimento situa o homem sob uma nova perspectiva, dando novos padrões, onde a literatura e filosofia se recolocam, saindo de um paradigma religioso e revendo os latinos e os gregos, atribuindo uma nova compreensão de homem dentro do contexto cultural.

Então, esse era o clima social em que nosso autor estava inserido, pois viveu neste período de tensão, em que a realidade humana estava passando por momentos transitórios, passando por uma série de transformações, mudanças de perspectivas e de paradigmas que surgiam desde o chamado fim da idade média e início da modernidade. Tal momento histórico foi um momento de turbulência nos setores mais marcantes da cultura localizada na Europa, lançando modelos que influenciaram variadas partes no mundo todo com mudanças relevantes, que afetaram os setores mais significantes da vida social.

Já no setor religioso, houve a reforma protestante e a contrarreforma católica. A primeira teve início em 31 de outubro de 1531, devido as acusações de corrupção no Clero, culminando no ato de Martinho Lutero, que prega as 95 teses na igreja de Wittenberg, inspirando novos adeptos como Calvino, Henrique VIII, e na medida em que esses fatos foram acontecendo, a igreja católica foi perdendo adeptos em larga escala, e tomando medidas através de concílios para tentar barrar o crescimento das igrejas protestantes com a contrarreforma.

Todas essas mudanças tiveram como quadro, o novo paradigma cultural estabelecido no Humanismo, onde todo o conhecimento se dirige para o ser humano, e com o projeto de desenvolver todas as potencialidades no homem no contexto cultural. Esse humanismo se encaminha para um antropocentrismo, que muda a situação do homem de maneira extrema,

---

[4] Para Bruno Latour, a modernidade como conhecemos hoje jamais existiu, pois não cumpriu seu objetivo de organizar os conhecimentos e colocar cada um em seu devido lugar. Segundo o autor: "Nós mesmos somos híbridos, instalados precariamente no interior das instituições científicas, meio engenheiros, meio filósofos, um terço instruído sem o que desejássemos; optamos por descrever as tramas onde quer estas nos levem. Nosso meio de transporte é a noção de tradução ou rede." (LATOUR, 1994, p. 9).
Entretanto, neste trabalho, vamos optar por outra leitura, voltada para uma existência da modernidade a partir dos séculos XV e XVI. Nesta perspectiva concordamos com Quentin Skinner que na obra *As fundações do pensamento politico moderno,* considera a transição do pensamento politico medieval, para o moderno. Portanto, é no pensamento politico que Skinner encontra os marcos diferenciais entre o moderno e medieval, conforme afirma: "Meu segundo objetivo foi o de utilizar os textos de teoria política de fins da Idade Média e começos da modernidade, com o intuito de iluminar um tema histórico mais amplo. Desejo apontar, aqui, alguns aspectos do processo pelo qual veio a formar-se o moderno conceito de Estado." (SKINNER, 1996, p. 9)

pois esta forma de pensamento surgiu como substituto do teocentrismo que servia de fundamento para cultura medieval.

No contexto medieval, para qualquer atividade filosófica, política, artística, jurídica, a fé era a via pelo qual todos esses setores deveriam estar alinhados. Entretanto, no Renascimento, com o humanismo, o homem ocupa o centro cultural e intelectual que era ocupado por Deus, e a fé e a razão entram em controvérsia, sendo que a reforma protestante era a grande evidência desse conflito, colocando a Escritura como única fonte de verdade, enquanto à razão era característica principal do homem decaído.

Enquanto na idade média[5], a fé era uma questão de primeira ordem, onde a razão operava em prol da crença, no início da modernidade, no período conhecido na história como Renascimento, a fé perde terreno, a razão é colocada como substituta, e assim é privilegiada, de modo que a partir do séc. XVII, a razão se torna o principal instrumento, e a confiança que se tem nela para o processo de aquisição do conhecimento é quase unânime entre os maiores pensadores da época. Estamos falando do Grande Racionalismo[6], sendo sua principal característica privilegiar a Razão[7] como principal faculdade humana. Dito isto, a razão substituiu a fé e a revelação, como principal instrumento no processo do conhecimento da verdade. A razão é pensada como faculdade produtora de conhecimento por excelência, de forma que com auxílio de método seguro, chegaria ao conhecimento verdadeiro. Contrapondo-

---

[5] A Idade Média foi definida como um período entre o fim do Império Romano do Ocidente, em 476, e o fim do Império Bizantino, em 1453, isto de acordo como os parâmetros da historiografia clássica. Entretanto as questões sobre a idade média têm se intensificado muito nas últimas décadas, que tem abalado seus limites, a ponto de alguns historiadores descreditar que tal período tenha se encerrado no século XV, e entre eles, temos o célebre escritor Jacques Le Goff, que afirma que a extensão desse período vai muito mais além no tempo, isto é para o século XVIII. Afirma Le Goff (2005, p. 66): "As mudanças não se dão jamais de golpe, simultaneamente em todos os setores e em todos os lugares. Eis porque falei de uma longa Idade Média que – em certos aspectos de nossa civilização – perdura e, às vezes, desabrocha bem depois das datas oficiais". Como já afirmamos, não é esse o tipo de leitura que vamos adotar nesse trabalho.

[6] O racionalismo doutrina que a razão, é aquela que dentre todas as faculdades humanas, é considerada como fundamento de todo conhecimento possível e verdadeiro. Tal doutrina entende que a razão é capaz de conhecer a partir de si mesma a essência do real, chegando ao ser verdadeiro das coisas. Um grande exemplo de racionalismo é o do filósofo René Descartes (1973, 29) para o qual "o bom senso é a coisa do mundo melhor partilhada, pois cada qual pensa estar tão bem provido dele, que mesmo os que são mais difíceis de contentar em qualquer outra coisa não costumam desejar tê-lo mais do que o têm. E não é verossímil que todos se enganem a tal respeito; mas isso antes testemunha que o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se denomina o bom senso ou a razão, é naturalmente igual em todos os homens; e, destarte, que a diversidade de nossas opiniões não provém do fato de serem uns mais racionais do que outros, mas somente de conduzirmos nossos pensamentos por vias diversas e não considerarmos as mesmas coisas. Pois não é suficiente ter o espírito bom, o principal é aplicá-lo bem".

[7] O Racionalismo cria no poder da razão autônoma para obter a verdade, independente da experiência. Entretanto, diferente, das características adotadas no Iluminismo, onde a razão tinha como elemento a crença no avanço da ciência e do progresso, que poderia levar a um avanço do conhecimento da natureza, do homem, e uma aquisição bem maior de felicidade, sendo assim, uma razão instrumental que se fundamenta na experiência. Tal foi a nomeação dada pelos pensadores da Teoria Crítica, que percebeu nesta razão, não um instrumento que proporciona felicidade, mais um instrumento de dominação. Sendo assim, eles propõem uma razão crítica, que abarca uma reflexão mais humana, e que reflete sobre os meios e finalidades do conhecimento.

se a essa ideia se achava o empirismo, que atribuía aos sentidos à relevância no processo de conhecimento da verdade, sem abrir mão, no entanto, da importância crucial do sujeito cognoscente para essa empreitada, portanto, sem renunciar a perspectiva antropocêntrica.

Os principais expoentes do pensamento da época, demostraram ao seu modo, a forma como se serviam da razão para a busca do conhecimento. Francis Bacon (1561- 1626) escreve o *Novum Organum (1620)*, neste o método é o meio pelo qual se alcança o verdadeiro saber. Esse método estabelece a experiência como critério da verdade. Descartes (1596 – 1650), no *Discurso do método (1637),* que busca estabelecer o modo pelo qual a ciência é feita, e que serviria para qualquer tipo de conhecimento. Spinoza (1632 – 1677) escreve o *O Tratado da Reforma da Inteligência (1662)*, onde delineia uma teoria do conhecimento, na qual é feita uma crítica à imaginação, encaminhando-se à reflexão do ser mais perfeito, e Malebranche, *A Procura da Verdade (1675),* que teve uma pretensão conciliadora entre fé e razão, com o objetivo de um projeto científico e apologético, versando sobre o estudo e a salvação da alma.

Foi na busca de um método que estes pensadores se apegaram para que o conhecimento verdadeiro fosse garantido. O método, segundo estes autores, permite o alcance da constituição verdadeira do conhecimento e, sendo assim, eles fizeram suas propostas, oferecendo tamanha garantia, prometendo ao homem o alargamento de suas capacidades, como também o conhecimento da verdade. Entretanto, em Pascal[8], demonstra-se um comportamento divergente, e ao romper esse traço característico da Modernidade, lança suspeita sobre as capacidades da razão e das pretensões do método. Para o pensador jansenista, o método não é uno para todas as coisas, pois existem muitos métodos da mesma forma que existem vários problemas diferentes e a razão se mostra muito limitada em frente a tudo que a cerca e a fé é convidada para o diálogo sobre a natureza humana.

O ser humano está em meio a infinitos, sendo um ser finito, e portador de faculdade racional finita, que opera os objetos do conhecimento, estando inserido num quadro de finitude, onde qualquer investigação vai sofrer influências desta natureza humana, comprometendo as pretensões estabelecidas para a razão, pelos seus contemporâneos. Para o pensador de Clermont, este será o campo de investigação onde se construirá sua antropologia.

---

[8] A crítica sobre os excessos atribuídos a capacidade da razão não fez de Pascal o pioneiro no assunto: Michel de Montaigne (1533 – 1592), já a criticava, acusando de presunção aos que lhe depositavam confiança. Em "*Apologie de Raymond Sebond"*, Livro II, 12, de Michel de Montaigne contraria toda tradição filosófica que se fundamenta na razão, comparando o homem aos outros animais. Em pleno Iluminismo, Rousseau, movimenta-se contra a cultura da época, que se baseia nesse progresso sob os termos da razão. Pelo contrário, o uso da razão a qualquer custo teria se tornado responsável pelos males sociais, onde outros buscavam o progresso. Resguardadas as devidas diferenças e distância temporal, a Teoria Critica também vai propor um uso da razão sob meios moderados.

Portanto, uma vez estabelecidas as críticas sobre o que era compreendido como razão, Pascal se constituiu como crítico do humanismo, do antropocentrismo e do racionalismo. Do humanismo, por este apostava exageradamente nas potencialidades das capacidades humanas. Do antropocentrismo, porque estabelecia o homem como referência para todas as coisas, e do racionalismo, haja vista que este entendia a razão como a única provedora do verdadeiro conhecimento. São estas propostas que serão adotadas pelos diversos segmentos da cultura neste princípio de modernidade.

Foi no campo filosófico e religioso que o filósofo jansenista mais se envolveu neste debate. Na filosofia, tanto o Empirismo, quanto o Racionalismo, travavam seus pontos de discordância dentro da teoria do conhecimento, e independente de qual origem fosse a fonte do conhecimento, era no homem que sediava toda essa capacidade, isto é, o poder de conhecer e de chegar à verdade. Mas em Pascal (1973, p.65-66): o "homem não passa de sujeito cheio de erros, natural e indelével sem a graça. Nada lhe mostra a verdade, tudo o ilude". Este era o posicionamento que o jansenista revelou sobre a cultura intelectual de seus contemporâneos sobre o fato de potencializarem as capacidades humanas, recusando-se a inserir nestas investigações, tanto o homem, quanto os limites dessas capacidades.

Pascal não era um negacionista da razão, pois exercia a atividade científica como: físico, matemático, inventor. A razão para ele era a faculdade que configurava a grandeza da natureza humana, sendo por meio da própria razão que o homem poderia conhecer sua verdadeira condição, e aí se descobrindo no meio de infinitos. Posto isto, ao se descobrir limitado, frágil diante de tudo o que o envolve, ao menos tem a possibilidade de se autoconhecimento, e em parte conhecer as coisas que o envolve, assim o homem reafirmaria sua nobreza. Portanto:

> O homem não passa de um caniço, o mais fraco da natureza, mas é um caniço pensante. Não é preciso que o universo inteiro se arme para esmagá-lo: um vapor, uma gota de água, bastam para matá-lo. Mas, mesmo que o universo o esmagasse, o homem seria ainda mais nobre do que quem o mata, porque sabe que morre e a vantagem que o universo tem sobre ele; o universo desconhece tudo isso. Toda a nossa dignidade consiste, pois, no pensamento. Daí é preciso nos elevarmos, e não do espaço e da duração, que não poderíamos preencher. Trabalhemos, pois, para pensar; eis o princípio da moral. (PASCAL, 1973, p. 127-128).

Consequentemente, na análise da natureza humana de Pascal, o ser homem é portador de finitude e fragilidade, o que é característico de sua natureza humana em qualquer dimensão, tanto na esfera do sensível, onde este se encontra arrodeado por um mundo infinitamente maior do que ele mesmo, uma realidade que está muito além de suas análises, e que por qualquer investigação de ordem sensível, ou do instrumento que for utilizado, sempre encontrará um infinito de conteúdo que não poderá ser abarcado. Quanto da ordem do inteligível, qualquer

análise será empenhada em um mundo que sequer pode ser dimensionado de acordo com suas capacidades, restando para o homem encontrar apenas a verdade sobre si mesmo, através das evidências apresentadas em sua natureza.

No tocante ao meio religioso, o filósofo jansenista entra em forte debate com as ideias do jesuíta Luís de Molina e o movimento que leva a derivação de seu nome – o Molinismo. Os jesuítas seguem a legenda do humanismo, e situam o homem como colaborador de Deus no Plano de Salvação, e deposita parte da salvação na conta do livre – arbítrio. Pascal compreende o ser humano, como ineficaz, e se no quadro cientifico-filosófico essa ineficiência se manifesta pelos limites da razão, no quadro teológico essa condição permanece já que o homem não tem nenhuma capacidade, possibilidade, ou mérito que possa contribuir para sua salvação. Sendo assim, o homem tem total dependência de Deus no contexto religioso.

Contudo, há um fator interessante a ser observado: encontrando-se o ser humano diante de um mundo que se manifesta com uma série de coisas que por inúmeras vezes se revela de forma muito maior que ele, podendo, portanto, esta realidade apresentar algo que esteja bem além de seus domínios e de seu conhecimento, uma vez ocorrendo tal situação, isso produz nele uma espécie de chamado para que volte a testar a si mesmo. Logo, resta ao homem então um certo julgamento do mundo exterior, como também de si mesmo, e a oportunidade de ver a oportunidade de ver através do conhecimento de si as suas capacidades.

Já na dimensão da fé, Pascal vai abrir mão de toda noção que se instala pelo humanismo, e pelos princípios de seus pensamentos, qualquer intenção de promoção supremacista no homem não é adotada. O homem tem que se ver como insuficiente, em condição de dependência, pois, uma perspectiva distinta dessa, onde o ser humano é suficiente, vai resultar em condição de vaidade, precipitando-se num mundo imaginário. É na religião que o homem encontra o verdadeiro relato sobre sua condição, e a conclusão disso é que o antropocentrismo precisa ser derrotado, para que o homem ao exercitar a abnegação possa se render a Deus. Portanto:

> A conversão verdadeira consiste em aniquilar-se diante desse ser universal que tantas vezes tem sido irritado e que pode perder-vos legitimamente a todo momento; em reconhecer que não se pode nada sem ele, e que nada se mereceu dele, senão a perda de sua graça. Consiste em conhecer que há uma oposição invisível entre Deus e nós, e que, sem um mediador, não pode haver comércio. (PASCAL, 1973, p. 157).

Dito isto, podemos observar que a oposição entre homem e Deus teve origem com a instalação do humanismo na cultura, e que, para superar esse conflito, é necessário ao homem reconhecer sua condição é preciso praticar a renúncia de si mesmo. Só assim o ser humano

recupera a verdadeira visão de si, alienada pela perspectiva humanística que confere ao homem superpoderes em relação ao mundo, e que tal concepção foi adotada pelo novo paradigma cultural.

Portanto, vimos que Pascal construiu seu projeto de pensamento em torno de uma antropologia, que buscava apresentar a essência humana. Entretanto, essa análise do pensador francês é fundamentada em elementos práticos, pois é partindo dos fatos que ele chega a encontrar uma hipótese metafísica para sustentar essa posição. Essa hipótese, colhida na filosofia e teologia agostiniana, tem como base a queda do homem adâmico apresentada nas Escrituras. Sendo assim, além de identificar as circunstâncias pelas quais esse projeto de pensamento estava se desenvolvendo, vamos objetivar demonstrar esses elementos de unidade entre filosofia e religião. Assim, no primeiro capítulo iremos investigar o contexto cultural e histórico em que o pensador de Clermont estava inserido, e como em suas experiências, relacionava-se com as questões de sua época. Para desempenhar este primeiro momento de nosso trabalho, iremos contar com um acervo bibliográfico que apresentará tanto a historiografia do contexto, como a biografia do autor. Assim, para deixar a pretensão mais definida, iremos apresentar o quadro social, desde a mudança de paradigma cultural, que ocorreu com o fim do período Medieval para a Renascença, período que lança os pressupostos da Modernidade. Em seguida, verificaremos sua relação com o pensamento corrente: e para isso precisaremos nos assegurar que Pascal não recorria ao diálogo, apenas com seus contemporâneos, figuras como Epíteto e Michel de Montaigne são retomadas, da mesma maneira como ele debate com René Descartes.

Ainda neste capítulo, tratar-se-á de descrever a relação do pensador de *Clermont* com os Jansenistas, chamando a atenção para detalhes biográficos importantes, como o seu ingresso no movimento de Jansênio e a consequente adoção da teologia jansenista, as questões que o filósofo de *Port Royal* veio enfrentar, tanto as religiosas, quanto as políticas e filosóficas.

Na parte subsequente da Dissertação, analisaremos a importância da retomada de Agostinho de Hipona, para o pensamento do filósofo jansenista. Com esta releitura, o pensador francês adota o conceito de Segunda Natureza, utilizando-a como hipótese para análise sobre a natureza humana que será investigada a partir de elementos práticos da vivência humana. Portanto, nesse capítulo, com fundamento na obra do pensador africano, vamos elencar suas principais contribuições para o pensamento moderno ocidental, sobretudo sua perspectiva antropológica, elementos necessários para o florescimento da antropologia pascaliana, resultando na filiação de Pascal em relação a Agostinho.

No último capítulo deste trabalho, apresentaremos os principais componentes da antropologia pascaliana, constituindo assim, no ponto culminante desta dissertação. Portanto, demonstraremos os pressupostos que fomentarão a leitura de Pascal em relação à condição humana, que vai desde o conceito de segunda natureza, à miséria como fundamento da natureza humana, passando pela razão como grandeza e a noção de coração, veículo pelo qual Deus pode se relacionar com o homem, a graça de Deus como único meio pelo qual o homem pode ser salvo, e ser restabelecido à natureza original.

2. CAPÍTULO 1

PASCAL: DO CONTEXTO HUMANISTA À TEOLOGIA JANSENISTA

Iremos tratar neste capítulo dos elementos com os quais Blaise Pascal se defrontou, partindo deles para levantar sua proposta de investigação da natureza humana (tema que será desenvolvido a partir da segunda parte deste trabalho).

A princípio, iremos apresentar apenas as referências que direcionaram as influências que o autor recebeu, seja de cunho teórico ou histórico, que foram determinantes para a construção de suas reflexões dentro do contexto da filosofia e da teologia.

Como o pensamento de Pascal é essencialmente antropológico[9], considerando suas reflexões acerca da natureza humana, então, serão examinados temas que se relacionam com o interesse central da filosofia e teologia pascalianas. Por isto, vamos tratar da natureza humana que vai partir do contexto medieval[10] à perspectiva humanística, até o século XVII, que é o período que o autor se localiza. É importante ressaltar que o conteúdo será apresentado privilegiando a ordem temática, e não cronológica, mas dentro dos temas que forem abordados,

[9] O pensamento antropológico de Pascal está em harmonia com os interesses da época. O clima antropológico tem se iniciado com Petrarca, e tem se desenvolvido na Renascença. O racionalismo do século XVII seguiu essa via ao conceder à razão como a faculdade sede no ser humano, portanto, toda reflexão seguia no caminho desse clima antropológico, todavia, isto não quer dizer, que as questões (política, educação, gnosiologia, teologia, entre outras) antes abordadas de cunho teológico não foram exploradas. Essas questões foram revitalizadas, tendo o homem como ponto de partida.

[10] Neste trabalho, iremos seguir a leitura que mais se aproxima da concepção clássica de idade moderna e idade medieval. Em As fundações do pensamento político moderno, Skinner (1996), estabelece marcos que demostram a passagem do pensamento moderno para o pensamento medieval, e entre ele, citamos as que são mais destacadas pela obra, a saber: a Renascença, partindo da Itália, chega a vários lugares do continente europeu. O Absolutismo, a Reforma Luterana, a Contra Reforma, Calvinismo são constituídos como principais marcos que demostram a origem da modernidade. Tais temas ainda serão brevemente mencionados neste trabalho.

a cronologia é um fator que será respeitado com a finalidade de propor melhor compreensão acerca do tema em questão.

Portanto, o objetivo deste capítulo, é apresentar a genealogia do pensamento pascaliano, isto é, mostrar os antecedentes que foram relevantes para o autor e todo seu projeto teórico. Em primeiro vamos desvelar a perspectiva do autor dos *Pensées* em relação ao Humanismo, para só em seguida tratar do Humanismo em sua origem e desenvolvimento. Dito isto, vamos analisar os pontos de diferenças destas novas perspectivas acerca do homem, e os aspectos que marcaram a compreensão acerca do homem no período medieval. Isto será de notória relevância, uma vez que as mudanças propostas pelo humanismo levarão séculos para serem efetivadas.

Ainda neste capítulo, serão apresentados os debates filosóficos e teológicos que provocaram o Pensador de Clermont a responder de acordo com as demandas contemporâneas a ele. Posto isso, será feita uma breve menção dos pensamentos de Michel de Montaigne e de René Descartes, como também, serão tecidas considerações sobre a Reforma Protestante, do Molinismo e o Jansenismo, isto é, a primeira e a segunda de cunho filosófico, e as seguintes, de natureza teológica. O objetivo de Montaigne ser convocado para este trabalho é que assim como Pascal, este desenvolve uma crítica à razão, sendo que esta se configura de forma diferente no século XVI, como no XVII, diferenças que serão expostas mais à frente. No tocante a Descartes, o pensador de Clermont reagirá contra as pretensões deste filósofo, no momento em que seus pensamentos entram em choque com o pensamento cartesiano.

Em relação às questões teológicas, que são pontos muito importantes para a antropologia pascaliana, nosso autor terá certa proximidade com a teologia da Reforma Protestante, e se oporá energicamente contra o Molinismo, haja vista esse movimento teológico entrar na via do Humanismo, situando a natureza humana a partir desta, mexendo assim com os fundamentos teológicos da Graça e do livre-arbítrio. Por fim, vamos perscrutar sobre o Jansenismo, suas doutrinas relacionadas com o ser humano, e a relação que esta corrente religiosa tem com este autor do século XVII, analisando suas características e, sobretudo, as principais ideias que influenciaram o Pensador de Port Royal. Também veremos em que sentido os jansenistas fizeram frente com os jesuítas, que estavam sobre orientação da teologia molinista, e a que ponto essa cisma resultou.

2.1 PASCAL E O HUMANISMO

O projeto de pensamento de Pascal se desenvolveu dentro de um território humanista. Nesse período, no século XVII, o contexto se definia por uma Europa com seus reinos absolutistas no auge, numa França também governada por reis de poderes supremos, e por ser uma era de grande produção intelectual, com vários pensadores e cientistas que instalaram os fundamentos do pensamento filosófico, como da ciência moderna. Enfim, este século[11] foi verdadeiramente produtivo, entregando-nos patrimônios que permanecem até a contemporaneidade.

Tal produtividade se deu em conta do espírito cultural que já estava instalado na Europa. O Humanismo semeado há dois séculos atrás, estava sendo sustentado sobre fortes fundamentos, e sendo introduzido em todas as camadas sociais. Os resultados já eram manifestos principalmente na literatura, na filosofia, nas ciências naturais e na teologia, sendo que todas estavam centradas no homem e em suas capacidades. Enfim, a antiga antropologia medieval estava aos poucos se afastando, e cedendo espaço para a nova ideia de homem do humanismo.

Esse Humanismo, que foi motor de toda essa construção cultural que mudou os fundamentos da sociedade ocidental, era o produto de discussão não somente filosófica, mas principalmente teológica do século XVII. E para Blaise Pascal, tratar dessa questão era fundamental para a demonstração de seus pensamentos, de sua antropologia, até porque o Humanismo, em linhas gerais, e isto se refere a grande gama de poetas, cientistas, filósofos, como o próprio Pascal, vai tratar de um objeto comum para o desenvolvimento de suas perspectivas, isto é, o Homem, ou quando não, de suas potencialidades.

Neste subtópico, iremos tratar tanto da antropologia Humanista, quanto da antropologia pascaliana, e de suas constituições, e como atuaram como posições divergentes que vão tratar do ser humano, e nesta questão, acentuar essa diferença vai ser o nosso foco. Sendo assim, objetiva-se também analisar o humanismo em suas características principais, definindo-o como uma corrente de pensamento e cultura que ficará de um lado deste debate, sendo apresentado pelas perspectivas de seus principais expoentes, enquanto o autor de *Pensées* será posto em outro lado, como ponto de contraversão. Sendo assim, Pascal se constituiu como opositor de

[11] O século XVII foi uma era produtiva para o conhecimento em diversos setores. Alexandre Koyré vai defender a importância deste século devido as inovações cientificas e produções filosóficas, pois foi neste século que Galileu deu início à revolução científica, e Descartes mesmo com concepções medievais deu inicio à filosofia moderna (KOIRÉ, 1982)

toda uma corrente que já havia sido configurada como a tradição de variadas perspectivas no contexto social.

Entretanto, este trabalho não se configura numa crítica direta ao Humanismo, até porque, nesta época, esse termo era pouco utilizado para se referir como um momento cultural, embora se propusesse a passar em revista um recorte da história, que mira aos tempos e à sociedade de Pascal. Portanto, o autor de *Pensées*, pela análise de suas posições, podemos concluir que se situou como o grande antagonista do Humanismo no século XVII, e que quando se expressou, preferiu fazer em linguagem filosófica e teológica, e preferiu protestar, direcionando seus argumentos e respostas a ilustres representantes da época.

Portanto, nosso autor vai alinhar toda sua obra, numa posição anti-humanista, e justificou seu posicionamento de acordo com suas percepções empíricas acerca da natureza humana. Desta maneira, queremos demonstrar que para Pascal, todo o prisma apresentado pelo humanismo sobre a noção de homem, não se adequa com a realidade dos fatos. Segundo este, a corrente cultural do século XVII, que hoje definimos como humanista apresenta um homem inexistente dentro do contexto da vivência, da experiência, do mundo concreto, dessa forma, tudo o que segue nessa perspectiva, deve ser colocado em suspeitas, principalmente se tiver dentro do contexto filosófico e teológico, esferas nas quais a noção de homem era fundamental para o desenvolvimento de suas teorias. Na filosofia, apresentar um homem de capacidades infinitas era fundamental para o desenvolvimento de qualquer corrente, fosse racionalista, ou empirista. Por outro lado, essa compreensão de homem rendeu problemas jamais imaginados no contexto da teologia, porque devido a isso, era necessário rever pontos importantes para o sistema religioso, sendo os principais: a graça e o livre arbítrio.

Entretanto, parece que essa crítica não se direciona aos resultados das ciências experimentais, pois suas conclusões eram baseadas na experiência, e sendo Pascal um homem de ciência[12] sabia muito bem valorizar o lugar da experiência e dos métodos, reconhecendo-os como importantes para o contexto cientifico[13]. Foi por carecer de provas experimentais que a

---

[12] Pascal tem um currículo amplo no contexto científico. Sua dedicação nesta área rendeu frutos significativos na história da ciência. Algumas de suas mais notáveis são elencados por Catherine Chevalley (1995, p. 7): "Ele generaliza o ponto de vista da geometria projetiva, inventa a primeira máquina de calcular, dá o direito de cidadania em física ao conceito de espaço vazio (vácuo), estabelece os fundamentos da hidrostática, concebe o princípio do cálculo integral e funda, com Fermat, análise combinatória e cálculo de probabilidades." (Tradução livre)

[13] Pascal entendia que a ciência deveria seguir métodos diferenciados dos conhecimentos que tinham como objeto, as doutrinas da fé. Os métodos utilizados nas ciências devem seguir os limites do *esprit de gèométrie,* que no ser humano, é o território que pode ser regido pelas medidas racionais, que trata das questões empíricas e tangíveis da realidade. É em relação às coisas que podem ser medidas é que a ciência pode se desenvolver, diferente das verdades teológicas, que são verdades reveladas, e que devido a sua natureza, estão além dos métodos de medida da ciência. É devido a isso, que as ciências empíricas não necessitam de um princípio de autoridade, que no caso só atrapalhariam o progresso e o desenvolvimento destas. Se Descartes (2002, p. 14), entendia que "toda ciência é

noção de homem apresentada pelo humanismo, em sua leitura, não se sustentava, devido aos efeitos da natureza não se equilibrar com essa antropologia. Considerando esses pontos, apresentar a concepção de homem humanista se tornou necessária nesta pesquisa, bem como a necessidade de apresentar uma breve perspectiva sobre o homem em Blaise Pascal (breve, porque no último capítulo desta dissertação, será apresentada uma análise mais detalhada sobre a antropologia pascaliana), para por meio de comparação ser possível chegar a uma distinção mais nítida entre a humanidade em Pascal, e a humanidade apresentada pela corrente humanista.

Assim, quando o humanismo se refere ao conceito de homem, podemos observar uma perspectiva que não nos é muito estranha, afinal, estamos constantemente testemunhando as infinitas possibilidades que o ser humano alcançou através da técnica. Desde a origem do humanismo até nossos dias, tal concepção tem passado por constantes críticas, sempre de acordo com o formato que vai adotando[14]. A primeira crítica efetiva que o Humanismo recebeu foi no século de XVI feita por Michel de Montaigne, sendo que este autor preferiu se voltar contra o mau uso da razão em sua época. Entretanto, para criticar o Humanismo, o ensaísta utiliza de características próprias dos humanistas ao recorrer ao ceticismo clássico, e desta forma inaugura outra via do humanismo, só que seguindo uma linha cética e fideísta, que vai se opor ao humanismo racional sempre prevalecente.

Entretanto, no século XVII com Pascal, o humanismo vai enfrentar outra oposição, só que bem mais pura. Liberta dos limites do próprio humanismo, isto é, não recorrendo aos clássicos das literaturas gregas e latinas da antiguidade, e através deste empenho, Pascal irá combater toda espécie de humanismo, cético, fideísta ou racionalista. De fato, o autor dos *Pensamentos* revisita antepassados para fundamentar sua oposição, mas, diferentemente de Montaigne, não se volta a nenhuma *Litterae Humanae.* O retorno às origens que pode ser constatado é no retorno as *Escrituras Sagradas* e à Teologia Cristã, tendo por referência os pensamentos de Santo Agostinho[15], sendo estas as principais fontes que Pascal se serviu para a

---

um conhecimento certo e evidente", para Pascal a ciência é um produto da condição insuficiente do homem, portanto, algo baseado na miséria humana, envolto de incertezas, nada de ser um conhecimento certo, mas um conhecimento provisório, que se direciona ao desenvolvimento.

[14] Desde sua origem, o humanismo sofre críticas em determinadas épocas, sempre quando suas propostas soam insuficientes para resolver questões da realidade: Michel de Montaigne criticou o humanismo na Renascença, Pascal se direcionou ao humanismo racionalista, e Rousseau se volta contra as exageradas pretensões do Iluminismo.

[15] O pensamento de Santo Agostinho, pelo visto, é o que parece direcionar as atividades filosóficas e teológicas dos séculos XVI e XVII. Na reforma protestante Lutero e Calvino retornam ao pensamento do Bispo de Hipona, para o desenvolvimento da teologia da graça. Já Descartes, sustenta a filosofia do *cogito* sobre antigos elementos agostinianos, isto é: o *fallor ergo sum,* ou "se me engano, logo sou". Neste ponto, concordamos com Alexandre Koyré (1981, p. 75), onde sustenta que: "A Igreja Católica, nessa época, estava às vésperas de um retorno à filosofia Agostiniana. Depois da Reforma luterana, pois o próprio Lutero era da ordem religiosa de Santo Agostinho, havia um grande movimento agostiniano católico em preparação. O Cardeal Pierre de Bérulle foi quem fundou o Oratório

construção de suas críticas ao Humanismo, seguindo o exemplo da reforma protestante de Lutero e Calvino, porém, com certas diferenças que precisam ser pontuadas. Pascal se configura em um crítico da ideia de homem humanismo, mas com postura filosófica, e não somente teológica, e desenvolve um pensamento essencialmente anti-humanista, pois recusa qualquer fonte humanista para endossar suas questões, ao mesmo tempo em que combate sua perspectiva de humanidade. Dito isto, Pondé (2014, p. 50) esclarece que:

> Ser humanista é crer na suficiência do homem, e para Pascal tal concepção não só é contrária à tradição teológica ortodoxa como também é facilmente negada pela observação antropológica empírica. A antropologia pascaliana será uma rica verificação da inconsistência dessa concepção.

Mas qual o conceito que vai ser aplicado ao Homem dentro das correntes humanistas no século de Pascal? Nos séculos que imediatamente lhe antecederam, séculos da Renascença, a tentativa de compreender o homem não é incomum, como bem o demonstra a reflexão que Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), desenvolve em seu *Discurso sobre a Dignidade Humana (1486),* neste, Pico apresenta sua análise sobre o ser humano, endossando os fundamentos antropológicos do humanismo e da Renascença. É se voltando para a noção de Homem que Pico della Mirandola fornece sua maior contribuição ao humanismo, pois segundo este, a principal característica distintiva humana é a liberdade, o que lhe possibilita divergir da metafísica medieval e afirmar que o homem não tem uma posição ontológica fixa no universo, posto que seja ele que por meio de suas escolhas decide o que quer ser, é isso que faz dele um maravilhoso milagre, observe-se que essa postura de Pico faz depender do próprio homem, colocar-se no centro da criação, lugar possível de ocupar, como imagem de Deus que é imagem que também lhe permite decifrar a natureza por meio do conhecimento desta. Tal postura se contrapõe à do mundo medieval, que revestiu a humanidade com as características de homem que carece de salvação, e que devido a essa condição, apenas em Deus, e voltado para Deus, pode-se imputar-lhe a dignidade, através de sua graça. Sendo assim, a ideia de homem em Pico della Mirandola rompe com o conceito medieval de homem[16]. Assim, com uma considerável diferença de conceito sobre a natureza humana, os humanistas saltaram sobre a ideia do homem decaído, e buscaram a figura do homem digno. Portanto:

---

e convidou Descartes a defender a fé Católica. Já o Jansenismo, tinha a pretensão de retomar Santo Agostinho de forma mais fidedigna. Seu próprio fundador, Cornélio Jansênio, por 22 anos trabalhou na obra *Augustinus,* com o objetivo de demonstrar uma interpretação que expressasse a maior fidelidade possível do autor das *Confissões.* Por fim, Pascal, que adere ao jansenismo, filia-se ao pensamento agostiniano em relação a doutrina da graça, do pecado original, e da segunda natureza, termos que mostram as digitais do Bispo de Hipona na antropologia do Filósofo Jansenista.

[16] Em síntese, Pico rompe com a concepção de homem medieval basicamente por não considerar a queda debilitadora a ponto de impedir que os homens busquem através de seus esforços cognitivos contemplar a Deus, além disso, por não admitir que os seres humanos ocupem uma posição ontológica fixa no Universo.

> A dignidade do homem não pode residir no seu ser; não pode residir no ponto que lhe foi conferido de uma vez para sempre na estrutura cósmica. Se o sistema hierárquico divide o mundo em degraus e atribui a cada ser um desses degraus como o lugar que lhe cabe no universo, então essa concepção fundamental ignora o sentido e o problema da liberdade humana. Pois este problema está na inversão da relação que costumamos estabelecer entre o ser e o agir. (CASSIRER, 2001, p. 139-140).

Como era próprio do espírito humanista se reportar aos clássicos da antiguidade, podemos compreender ainda, que o conceito de dignidade já é tratado entre os mais antigos, e a partir deles vem todo o fundamento da noção de dignidade em Pico. Se bem que o termo *dignidade* deriva do latim *dignitatis,* e tem seu conceito relacionado com virtude, honra e excelência, e o homem que demonstra essas qualidades é o homem digno. Nesses termos, a dignidade é uma condição ligada à retidão do espírito tutelada pela razão. Cumpre ressaltar que os gregos relacionavam os aspectos do conceito de dignidade ao contexto da vida política, isto é, pensando numa relação virtuosa entre o cidadão e a polis. Enfim, os latinos, em alguma medida, assimilam essa ideia, e relacionam a dignidade a uma relação de excelência entre o homem com a vida política, social e moral, sempre regulado pela faculdade da razão. Portanto, a dignidade só se manifesta, desde que o ser humano aja bem, e só se pode agir bem desde que essa ação esteja fundamentada racionalmente.[17]

Porém, com o advento do cristianismo, o conceito de dignidade foi deslocado para outra perspectiva. Se para os gregos e os latinos, ser digno estava relacionado com o agir bem do homem em relação à sociedade constituída politicamente, o cristão medievo tinha sua dignidade estabelecida por ser a imagem de Deus, e no pensamento de Santo Tomás de Aquino, a dignidade passou a conferir também uma retidão racional, mas desde que esteja relacionada com Deus, pelo exercício da fé cristã[18], portanto, ao pensamento clássico, ser digno era ser excelente, enquanto a dignidade no cristianismo primitivo e medieval se realizava na conversão a Deus.

Enfim, chegando a Pico dela Mirandola, onde vemos a concepção de homem revestida do completo antropocentrismo, pleno de dignidade, o homem é contemplado não somente como

---

[17] O pensador latino Marco Tulio Cícero (1999, p. 9), vai expressar que é a razão que eleva a conduta do homem, o elevando em maior grau de excelência dos que os outros animais. Portanto: É comum aos seres animados o apetite da união com a finalidade de procriar e certos cuidados para com aqueles que foram procriados. Isso, porém, difere muito no homem e no animal, pois este se sente motivado apenas pelo que está próximo e presente; acomoda-se, percebendo muito pouco o passado e o futuro. O homem, por outro lado, sendo partícipe da razão e por ela discernindo as consequências, vê as causas e não ignora os progressos e os antecedentes; compara semelhanças, liga-as, une as coisas futuras aos presentes, percebe facilmente o curso da vida e prepara o necessário para passá-la.

[18] Sobre a constituição da dignidade humana Tomás de Aquino, podemos concluir que: "portanto, deve-se dizer que quanto àquilo em que consiste principalmente a razão de imagem, a saber, a natureza intelectual, a imagem de Deus se encontra tanto no homem como na mulher." (AQUINO, 2005, p. 626).

um milagre, mas um milagre grandioso. Essa constituição miraculosa é compreendida quando tal filósofo assim como os antepassados da Antiguidade Clássica ponderava sobre a condição e diferença entre o homem e os outros seres animados. Desta forma, com análises parecidas, este autor renascentista reconfigura a dignidade humana à maneira dos pensadores gregos e latinos, porém, revestido com a roupagem do cristianismo. Sendo assim, Mirandola, quando começou a falar do homem em seu *Discurso,* expressou da seguinte forma:

> [...] "Grande milagre, ó Asclépio é o homem."
> Ora, enquanto meditava acerca destas afirmações, não me satisfaziam de todo as múltiplas razões que aduzidas habitualmente por muitos a propósito da grandeza da natureza humana: ser o homem vínculo das criaturas, familiar com as superiores, soberano das inferiores, pela agudeza dos sentidos, pelo poder indagador da razão e pela luz do intelecto, ser interprete da natureza, intermédio entre o tempo e a eternidade [...] Finalmente pareceu – me ter compreendido porque razão o homem é o mais feliz entre todos os seres animados e digno, por isso, de toda admiração, e qual enfim, a condição que lhe coube a ordem universal, invejável não só pelas bestas, mas também pelos astros, e até pelos espíritos supramundanos. Coisa inacreditável e maravilhosa. E como não? Já que precisamente por isso o homem é dito e considerado justamente um grande milagre e um ser animado, sem dúvida digno de ser admirado. (MIRANDOLA, 1989 p. 53, 55).

O homem é o elo entre seres superiores e inferiores, entre anjos e animais, portanto, o mais digno entre eles. Todos esses seres são pré-definidos, para se tornar aquilo que são, e não mudam porque tudo o que podem ser já estar determinado, e sendo o que são não podem ultrapassar esses limites já impostos. Entretanto, o homem não é projetado desta maneira, pois não se encerra em nenhuma predefinição, e nenhum limite pode ser tão rígido que não possa ser flexionado. Na leitura de Cassirer (2001, p. 142):

> O homem, contudo, rompe as limitações de tal natureza: seu agir não lhe é pura e simplesmente ditado pela realidade em que vive, mas encerra em si possibilidades sempre novas que, em princípio, transcendem todo e qualquer círculo finito. Este é o segredo de sua natureza; um segredo que lhe é invejado não apenas pelo mundo inferior, mas também pelo mundo das inteligências, já que somente nele, homem, cessam de existir as regras da criação que, de resto, governam tudo o que é criado; somente para ele, homem, não vale a regra do "tipo" fixo e determinado. '

Então, é nesta indefinição que reside a dignidade do homem, e por ser indefinido é que sua felicidade se realiza como a mais excelente de todas, pois a nenhum outro ser é conferido esse poder construtivo, pois tem suas existências dentro de elementos predeterminados, nos quais já estão finalizados.

O homem é o construtor de si mesmo, e esta é a mensagem central do pensamento mirandolaneano, e isto lhe é possível devido a sua natureza livre e indefinida, determinante de si mesmo, construtor das vias de seu próprio destino. Desta maneira o homem se eleva sobre toda a natureza, pois é senhor, soberano de si mesmo e intérprete da natureza, traduzindo as vozes naturais em fala humana. Como ser indefinido e, ao mesmo tempo, definidor de si, o

homem é um universo de possibilidades que a partir de sua capacidade criadora e autocriadora, pode criar coisas e recriar o mundo, recriar a si mesmo. Pico vai comparar o homem com o camaleão, animal fabuloso, que agrega em si verdadeiros poderes: pode mudar de cor, possui língua certeira e veloz, e um olhar de 360 graus, podendo observar em todas as direções. Sendo assim, esse homem, desenvolvido em Mirandola e em toda a Renascença, o homem é com características semelhantes, o homem assume esse aspecto automodificador e que se adapta a qualquer circunstância.

Enfim, tal dignidade faz o homem se elevar até o mais alto dos céus, à morada de Deus. Todavia, é a mesma liberdade que pode rebaixá-lo a agir como os animais. Sendo assim, o homem chega a uma posição jamais compreendida, pois ganha um status elevado como Imagem de Deus e portador de Razão. Em Pico della Mirandola, este homem portador de razão é a majestosa criação de Deus, governador e controlador da natureza. Seguindo esta via, o homem é posto como centro da cultura e centro da natureza. Desta forma, o autor justifica a dignidade humana se expressando da seguinte forma:

> Assim, tornou o homem como obra de natureza indefinida e, colocando no meio do mundo, falou – lhe deste modo. Ó Adão, não te damos nenhum lugar determinado, nenhum aspecto que te seja próprio, nenhuma tarefa específica, a fim de obtenhas e possuas aquele lugar, aquele aspecto, aquela tarefa que seguramente desejares, tudo segundo teu parecer e tua decisão. A natureza bem definida a outros seres, é refreada por leis por nós prescritas. Tu, pelo contrário, não constrangido por nenhuma limitação, determiná-la-ás para ti, segundo teu arbítrio, a cujo poder te entreguei. Coloquei-te no meio do mundo para que daí possas olhar melhor tudo o que há no mundo. Não te fizemos celeste, nem terreno, nem mortal, nem imortal, a fim se que tu, árbitro e soberano artífice de ti mesmo, te plasmasses e te informasses, na forma que tivesses seguramente escolhido. Poderás degenerar até aos seres que são as bestas, e poderás regenerar-te até às realidades superiores que são as divinas, por decisão do teu animo. (MIRANDOLA, 1989, p. 57).

Consciente de si e da sua dignidade, o homem extrapola os limites que antes não poderia transpor, e parte para novos horizontes, o que possibilita novos espaços, novos discursos, nova ética, uma nova concepção de ciência, enfim, uma nova cosmologia. Essa antropologia humanista foi introduzida na atmosfera cultural da modernidade, adentrando também na filosofia que apresenta uma nova perspectiva centrada no conhecimento e no homem, como sujeito do conhecimento. Na teologia, por sua vez, serão questionados o papel desta nova ideia do homem em relação a Deus. Enfim, é-nos apresentado a base para a construção do homem moderno, portanto:

> [...] é na Renascença que se dão as condições para que surja uma Antropologia filosófica no sentido moderno do termo. É então que aparece, com efeito, uma consciência da humanidade ou das características essenciais do homem (*homo humanus*) em sua universalidade abstrata e não mais limitado pelas particularidades segundo as quais o homem antigo ou medieval se considerava (*civis, servus, christianus, paganus* etc.). Pode-se dizer que essa consciência da humanidade é,

> provavelmente, o ponto de vista que reúne todos os aspectos da antropologia renascentista. (VAZ, 1991, p. 80).

E ainda Martinez (2003, p. 21.) endossa que o conceito de dignidade contemporaneamente compreendido, parte do princípio humanista que havia na Renascença, pois:

> O sentido atual da dignidade humana parte da transição para a modernidade, onde surge o conceito de homem centrado no mundo e centro do mundo, ou seja, onde essa dignidade é acompanhada pela ideia de laicismo. E segue afirmando: Porém, desde a antiguidade encontramos precedentes ou materiais que foram posteriormente utilizados para a construção do modelo moderno. Já, noutro momento, volta à carga: esta [Dignidade Humana] é um conceito histórico típico da modernidade, mas não se constrói de raiz, mas utiliza materiais do mundo clássico, que reaparecem nos vestidos modernos. Só com esse espírito de herança, que deriva do legado recebido, pode-se sentir a ideia de progresso[19]. (Tradução livre)

Com a noção de homem do Humanismo, o antropocentrismo foi se consolidado ainda mais, pois foi seguindo esta via que o racionalismo filosófico elegeu a razão como sede do ser humano e, diferente da filosofia medieval, não se preocupou mais com coisas reveladas, fato que justificou a rejeição por parte dos reformadores de qualquer pensamento ou contribuição filosófica na composição do movimento[20]. A razão não mais trabalha como auxiliar da fé, mas a supera através do método, que é a regra para organizar as questões e investimentos racionais, e desta maneira, pela própria razão, o homem poderia examinar até mesmo a objetos da fé. Renovando a proposta de Mirandola, o homem é situado entre Deus e todo o resto, e colocado no centro do mundo, tendo na capacidade de conhecer sua identidade por excelência. Foi conferida à razão capacidades por onde foi pretendido o conhecimento verdadeiro de toda e qualquer coisa que fosse entendida como objeto, incluindo o próprio conhecimento de Deus. Não sem motivo, devido a essa compreensão antropocêntrica, pensadores como Descartes,

---

[19] El sentido actual de dignidad humana arranca del tránsito a la modernidad, donde surge el concepto de hombre centrado em el mundo centro del mundo, es decir, donde esa dignidad es acompañada por la idea de laicidad. E segue afirmando: Sin embargo, ya desde la antigüedad nos encontramos con precedentes o con materiales que servían luego para la construcción del modelo moderno. Já, noutro momento, volta à carga: ésta [a Dignidad Humana] es un concepto histórico propio de la modernidad, pero que não se construye desde la nada, sino que usa materiales del mundo clásico, que reaparecen con vestidos modernos. Sólo con este espíritu de herencia, que deriva del legado recibido se puede sentir lá idea de progreso.

[20] Martinho Lutero reagia a toda autonomia humana desvinculada de uma dependência de Deus, e como ainda iremos ver nesta seção, é devido a sua ideia de homem, sujeito às condições do pecado, que toda faculdade humana, (inclusive à razão, e os sentidos) estará influenciada pelos resultados do pecado original. Apenas a fé justifica, e apenas a graça salva. Mesmo no que concerne a certa autonomia que este parece conceder ao homem, no que diz respeito, por exemplo, a sua defesa de que este pode e deve individualmente interpretar as escrituras sagradas sem a mediação da igreja, cumpre observar que esta é desenvolvida na perspectiva da dependência divina e não na perspectiva do humanismo, considerando que não é a razão que lhe capacitaria para tal realização, mas a iluminação proveniente do Espírito Santo, tratando-se, assim, de uma orientação mística, logo distinta da autonomia racional dos humanistas.

Malebranche, Espinosa, Leibniz, em seus sistemas de pensamentos, sentem-se à vontade, para estabelecer o lugar de Deus.

Por outro lado, o Humanismo também adentrou na teologia. No próprio Pico de la Mirandola, podemos observar uma pretensão teológica em sua filosofia. Porém, como pudemos atestar, em Pico há uma releitura do cristianismo, entretanto, com esta revisão, a filosofia da antiguidade clássica foi convocada para andar lado a lado com a fé cristã, e nesta sociedade, o homem é promovido, e se torna um ser suficiente, e como construtor de seu próprio destino, o é participante de sua própria redenção, devido ao livre-arbítrio. Não obstante, esta perspectiva será absorvida pela Igreja, e movimentos como o Molinismo, da Companhia de Jesus, surgem e carregam em suas doutrinas as características da antropologia humanista.

Com essa compreensão da natureza humana já introduzida no meio cultural, o antropocentrismo se instala e preenche quase todos os espaços sociais. Diante desse contexto estabelecido, o filósofo Blaise Pascal fez do homem o objeto de suas investigações, reagindo contra o humanismo, tanto teológico, como filosófico. Em Pascal, o homem não foi compreendido de maneira tão otimista como na antropologia humanista. Isso porque a compreensão humanista, segundo ele, não se adequaria a realidade da natureza humana, pois ao homem é atribuída toda eficácia e suficiência como se ele se bastasse si mesmo.

Em seu século, Pascal compreendia o homem como um ser arrogante e orgulhoso, que pretendia coisas além de suas capacidades, tanto intelectuais, como físicas. Pela razão, o homem pretendia chegar à essência das coisas no plano metafísico, enquanto que no plano físico, pretendia o controle da natureza, e na esfera espiritual, o homem tinha participação em sua própria salvação. O Humanismo tinha dotado o homem de suficiência. Mas Pascal se põe contra essa via de pensamentos, e homem colocado numa posição de carência. Num momento onde o otimismo antropológico está em evidência, Pascal convoca o homem para fazer reflexão de sua condição. Um novo "conheça a ti mesmo" é proposto para filósofos, cientistas e teólogos. No fragmento 72 dos *Pensées,* é feito uma pergunta sobre a constituição humana, e em seguida é dada a resposta:

> Afinal, que é o homem dentro da natureza? Nada em relação ao infinito; tudo em relação ao nada; um ponto intermediário entre tudo e nada. Infinitamente incapaz de compreender os extremos, tanto o fim das coisas como o seu princípio permanecem num segredo impenetrável, e é-lhe igualmente impossível ver o nada de onde saiu e o infinito que o envolve. (PASCAL, 1973, p. 56).

Pascal observa e analisa a natureza, sente sua grandeza, entretanto, não vê grandeza no homem em comparação com a grandeza do mundo. Como sua visão é diferente da perspectiva dos humanistas? Como o finito, pode compreender o infinito? Na compreensão do autor dos

Pensées, o homem é visto como ser de finitude, e ao mesmo tempo rodeado de infinitos. Está no meio do infinitamente grande, e do infinitamente pequeno, e por estar no meio, não pode compreender as extremidades da realidade, nem com a extensão do corpo, nem com a amplitude dos pensamentos. Ainda no fragmento 72, Pascal considera as possibilidades do intelecto humano: "Nossa razão é sempre iludia pela inconstância das aparências e nada pode fixar o finito entre dois infinitos que o cercam e dele se afastam" (PASCAL, 1973, p. 58). Portanto, estamos aprisionados entre as coisas que para a capacidade do nosso conhecimento, estão sempre no infinito, é como se cada vez que nos aproximássemos de um objeto para analisar mais ele se engradece, ao mesmo tempo em que se distancia, fazendo com que seja impossível esgotá-lo. Sendo assim, é impossível ao homem o conhecimento total de uma coisa, como também a completa ignorância sobre ela.

É partindo de dados empíricos que Pascal se certifica da condição humana. Observa a realidade e colhe os dados que podem ser reunidos. Quem entende que o filósofo vai introduzir o homem numa condição de total insuficiência, não percebe o quanto a realidade foi analisada. Partindo de uma análise dos dados da existência que foi percebido que o homem não é um ser suficiência, e sim de carência. A finitude percorre toda a existência humana, tanto no contexto físico, intelectual. Apresentando ainda o fragmento 72, o pensador considera a extensão das capacidades humanas:

> Nossa inteligência ocupa entre as coisas inteligíveis, o mesmo lugar que nosso corpo na magnitude da natureza.
> Limitados em tudo, esse termo médio entre dois extremos encontra-se em todas as nossas forças. Nossos sentidos não percebem os extremos: um ruído demasiado forte ensurdece-nos, demasiada luz nos deslumbra, demasiada distância ou demasiada proximidade impede-nos de ver, demasiada longitude ou demasiada concisão no discurso obscurecem-nos, demasiada verdade nos assombra [...] [...] demasiado prazer incomoda, demasiada consonância aborrece na música, e mercês em demasia irritam, pois queremos ter com que pagar a dívida: Os benefícios são agradáveis, enquanto pensamos poder devolvê-los; mas além, o reconhecimento se transforma em ódio. (PASCAL, 1973, p. 58).

Dialogando com Pascal, em uma simples análise da história humana, recolhem-se argumentos suficientes para perceber que o homem se enquadra mais num contexto de privação, do que de autossuficiência. Guerras, traições, mentiras, ódio convivem lado a lado com paz, fidelidade, verdade e amor. O ser humano é introduzido numa natureza que se opõe aos seus planos de grandeza e conquistas, e para concluir, além dos limites físicos, onde os sentidos muitas vezes se contrapõem aos cálculos racionais, ainda tem também os limites intelectuais que fazem com que a razão queira extrapolar os limites dos sentidos. Pela razão o ser humano pode ser capaz de elaborar grandes empreendimentos, mas nem todos podem ser concretizados.

E essa mesma composição valerá para todas as questões humanas, incluindo as questões teológicas, onde percebendo essa insuficiência, o homem só pode recorrer a Deus, porém, esse Deus é um Deus oculto, que não é percebido nem pelos sentidos, e nem pela razão. É um Deus que só pode ser revelado por meio da crença, onde precisamos suspender todos os julgamentos impulsionados pelos sentidos ou pela razão. Sendo assim, em nenhum atributo, o homem pode ter esse grau de dignidade pretendida pelo humanismo, pois em Pascal a dignidade do homem é inútil diante de uma natureza que não o reconhece, e insuficiente diante de um Deus infinito e oculto.

Posto isso, o autor fez forte oposição não somente a cientistas e filósofos humanistas, como também reagiu contra qualquer teologia que simpatizasse com essa concepção sobre o homem. Pois nenhum atributo do homem seja razão, ou sentidos ou qualidade moral, pode elevá-lo de sua situação para se aproximar de Deus. Pascal partiu dessa argumentação para fundamentar sua fé na revelação cristã, e resgatar a autoridade da bíblia, e nesta parte, seguindo os passos dos protestantes. Através das escrituras é visto que a redenção humana só ocorre porque Deus não vê o homem da mesma forma que o humanismo[21]. O homem não tem dignidade suficiente para a salvação de si mesmo, conforme a proposta da teologia humanista, pois é somente por ação divina que o homem pode ser salvo[22] dessa condição que o aliena de Deus, portanto, a "postura de Pascal será então definida como "anti-humanista"". Para ele, o humanismo significa esquecer-se do sobrenatural, e isto é de certa forma, a mesma atitude de Adão: virar a costa para Deus e afirmar sua suficiência como criatura. (PONDÉ, 2014, p. 24). Com o humanismo, a fé perde terreno para a razão[23], e graça dar lugar a uma nova soteriologia, só que esta não voltada mais para o sacrifício do Cristo pela decaída raça, e sim pela razão. Em vista disto, razão se torna emancipadora, salvadora, e Pascal não se dispõe a seguir essa corrente de pensamento.

Com esta posição, o autor da *Les Proviciales,* define o objetivo de seu projeto de pensamento, que consiste numa apologia da fé cristã percorrendo a via que investiga a condição da natureza humana. E com o resultado desta análise assume-se que o homem não é tão

---

[21] "[...] Somos mais excelentes? De maneira nenhuma! Pois dantes demostramos que, que tanto judeus como gregos, todos estão debaixo do pecado. Como está escrito: não há um justo, nenhum sequer. Não há ninguém que entenda; não há ninguém que busque a Deus." Aos Romanos 3: 9-11.

[22] "Porque Deus amou o mundo de tal maneira que o Seu Filho unigênito, para que todo aquele que crer nele não pereça, mas tenha a vida eterna." João 3:16.

[23] A razão é apresentada como via de regra para medida da realidade. Apenas o que pode ser medido pela razão é levado em consideração. Edgar Morin (2005, p. 158), apresenta-nos alguns aspectos desse contexto: "O desenvolvimento da ciência ocidental, nos séculos XVI e XVII, constitui uma procura de racionalidade (por oposição às explicações mitológicas às revelações religiosas), mas parece também uma ruptura com a racionalização aristotélico-escolástica, por afirmação do primado da experiência sobre a coerência".

suficiente da maneira que era então propagada por qualquer posição humanista. Por conseguinte, a revelação da condição humana demonstrada nas Escrituras se adequa a realidade porque apresenta a condição humana, conforme se nota na realidade. Em sua origem, o cristianismo que estranha esta postura, se configura num cristianismo maculado, afastado dos fundamentos da Igreja Primitiva, e foi de forma enérgica que Pascal combateu estas posições da teologia humanista. Portanto, a teologia que Pascal combate, demonstra o contrário dos fatos em relação à natureza humana, que em seu espaço reduziria o alcance da graça em relação ao homem, levando ao homem a depender também de si mesmo, caso desejasse encontrar-se com Deus para ser salvo, agindo de forma administrativa no contexto da salvação.

Apresentado este quadro, não foi porque Pascal protestou intensamente contra a dignidade humanística que em sua antropologia o homem deixou de ser digno. O homem é um ser de dignidade, e essa dignidade vai ser sua excelência. A dignidade humana está na razão e, portanto, configura-se como sua, entretanto, é por ela que podemos conhecer nossa condição de miséria e insuficiência. Portanto, a dignidade do homem, que está na razão, consiste que, através dela, o homem tenha conhecimento de estar inserido num contexto de miséria. Com uma natureza dúbia e contraditória, ao mesmo tempo, o homem é grande e miserável. Grande porque com a razão se pode conhecer e realizar grandes feitos e, ao mesmo tempo, miserável porque está envolvido por incertezas e sujeito a inesperados acontecimentos, a males e à morte. Sendo assim, o homem em Pascal é digno, mas insuficiente e miserável, porém, é grande se reconhecer essa miséria.

2.2 O HUMANISMO E O RETORNO DA LITERATURA GRECO-LATINA NA RENASCENÇA

Por volta do século XIV, o Renascimento se origina na Itália, e sem demorar muito, o movimento se muda para outros países do continente europeu, e sendo caracterizado como um estágio de transição entre a Idade Medieval e a Moderna assume aspectos diferentes do antigo paradigma social europeu. Este período é assinalado pelo redescobrimento e releitura da literatura Greco – latina, de onde foi extraído o reconhecimento da valorização da figura do homem em toda sua essência, conferindo novas perspectivas, e redimensionando seu lugar no mundo.

Essa retomada da literatura da Antiguidade Clássica fez surgir o que entendemos como Humanismo. Entretanto, aquilo que se constituiu o principal aspecto do Renascimento teve suas origens bem antes dele, ainda no período medieval, quando alguns estudiosos se empenharam

na busca de autores gregos e latinos. Essa pesquisa pelas *litterae humanae* (literaturas humanas), fez surgir uma corrente de pensamento que vai influenciar a grande mudança do paradigma cultural, inaugurando o mundo moderno. Devido a isto:

> Iniciou-se assim um movimento, cujo objetivo era atualizar, dinamizar e revitalizar os estudos tradicionais, baseado no programa dos *studia humanitatis* (estudos humanos), que incluíam a poesia, a filosofia, a história, a matemática e a eloquência, disciplina esta resultante da fusão entre a retórica e a filosofia. Assim, num sentido estrito, os humanistas eram, por definição, os homens empenhados nessa reforma educacional, baseada nos estudos humanísticos. (SEVCENKO, 1994, p.14).

Portanto, os humanistas desempenharam um papel educativo, que modificaram os fundamentos do contexto social e, além disso, tinham ferramentas fundamentais para a execução desse projeto[24]. Para desenvolver esse conhecimento, os humanistas se aprofundaram na aprendizagem, e na leitura destes textos clássicos, tiveram como resultado a construção de um homem que era o ponto de convergência entre eles, pois o projeto de ser humano passou a ser revisto de uma maneira totalmente diferente da perspectiva que até então dominava, isto é, o homem como produto da cultura medieval. E, portanto, modificando a ideia sobre o homem, o humanismo produziu o suporte central para o desenvolvimento de uma nova cultura.

Não é de admirar que ao consultar a filosofia e a literatura da antiguidade, os estudiosos das *litterae humanae,* tiveram tanto o material como instrumentos para desenvolver um conjunto teórico que seguiu por um caminho que termina por romper com o paradigma intelectual vigente, e sequer fizeram conta das obras medievais que tinham o objetivo de disseminar um pensamento estático, e dogmático da sociedade, onde a ordem cultural era preservada, e a influência da Igreja conservada, e seu poder mantido. O que ocorreu de fato foi o nascimento de um ponto de tensão entre o novo modelo cultural emergente, e a cultura vigente que estava sendo questionada.

Então, os humanistas floresceram, e ocuparam um lugar que estava vago há vários séculos. Eles apareceram como críticos, questionadores da cultura dominante, uma cultura que colocava o homem como um ser passivo em relação a tudo que o rodeava, e esse aspecto, de fato, ficou bem evidente entre eles. Queriam pensar sob outro fundamento, uma nova iluminação que os teólogos medievais não tinham permissão de fazer. E quando essa

[24] Os humanistas de certa maneira eram bem organizados, pois mesmo com o protagonismo escolástico no contexto intelectual, ainda assim, tiveram sucesso no estabelecimento e avanço. Segundo Skinner (1999, p. 126): "A primeira coisa que os humanistas fizeram foi deslanchar uma ofensiva em regra contra a escolástica, em plano metodológico, concentrando-se especialmente na sua interpretação do direito romano. Fundavam esse ataque na sua convicção de que os textos do mundo antigo deveriam ser estudados e avaliados, sempre que possível, em seus próprios termos." Desta forma, os humanistas estavam se adaptando, e contribuindo assim com o novo contexto cultural.

perspectiva surgiu o mundo mudou, uma nova cosmologia surgiu, um novo entendimento sobre o homem passou a ganhar notoriedade. Apesar disto, os humanistas:

> Eram todos cristãos e apenas desejavam reinterpretar a mensagem do Evangelho à luz da experiência e dos valores de Antiguidade. Valores esses que exaltavam o indivíduo, os feitos históricos, a vontade e a capacidade de ação do homem, sua liberdade de atuação e de participação na vida das cidades. A crença de que o homem é a fonte' de energias criativas ilimitadas, possuindo uma disposição inata para a ação, a virtude e a glória. Por isso, a especulação em torno do homem e de suas capacidades físicas e espirituais se tornou a preocupação fundamental desses pensadores, definindo uma atitude que se tornou conhecida como antropocentrismo. (SEVCENKO, 1994, p.15).

Portanto, o humanismo começa a remover os marcos da sociedade. O teocentrismo cede seu espaço, e o homem é posto sobre o centro da cultura. O homem medieval submisso primeiramente a Deus, depois ao Clero, à nobreza, através de uma vida educada na piedade deixou de ser o modelo e em seu lugar um novo homem, que vai a busca de si mesmo, mais crente de suas capacidades, transformador de si e da natureza a sua volta.

2.3 OS PIONEIROS DO HUMANISMO

Como já mencionamos, o movimento humanista começa a dar seus primeiros passos antes mesmo do Renascimento, ainda no século XIV, porém, recorrendo ao conceito de humanismo a que nós estamos familiarizados, este, é um significado bastante recente, se bem que esta definição já se adequava aos estudiosos das *studia humanitatis* (estudos humanos), onde seus percussores, foram atores importantes que lançaram os fundamentos da grande virada cultural que conhecemos como Renascimento, dando origem ao período moderno do mundo ocidental. Peter Burke (2008, p. 25) esclarece sobre o termo Humanismo, que:

> Humanismo é um termo bastante elástico, com diferentes significados para diferentes pessoas. A palavra Humanismus começou a usar-se na Alemanha no princípio do século XIX para designar o tipo tradicional de educação clássica cujo valor começava a ser posto em causa, parecendo ter sido Mathew Arnold o primeiro a usar o termo em inglês. Quanto a "humanista", a palavra teve origem no século XV como calão estudantil referindo-se ao professor universitário de "humanidades", os *studia humanitatis*. Esta era uma antiga expressão romana para descrever um programa académico composto especificamente por cinco disciplinas: Gramática, Retórica, Poesia, Ética e História. (BURKE, 2008, 25).

Essa consulta aos clássicos da Antiguidade começa nos esforços de Francisco Petrarca (1304-1374), na primeira metade do século XIV na região da Toscana na Península Itálica. Petrarca, em busca de novos caminhos para responder aos problemas de seu tempo, sugere que é necessário desenvolver um autoconhecimento, e que isso poderia ser feito através da consulta a filósofos pagãos da antiguidade clássica, dessa forma lança as bases do paradigma que será a

tônica do Renascimento, que seguirá por uma perspectiva diferente da que era adotada pelas universidades escolásticas. Petrarca atuará em campo totalmente independente e a partir desse terreno desenvolverá um pensamento livre e inédito, posto que fora dos limites universitários. A renovação apresentada no pensamento de Petrarca é que ele abre mão de todo método adotado pelos escolásticos e parte para fazer do homem seu objeto de estudo. Portanto, esta será a via do pensamento inaugurada por este filósofo humanista:

> Se filosofia há, pois, em Petrarca, ela é uma filosofia de experiência feita, seja nele próprio ou nos outros. Petrarca não segue os cânones da Escola mas as exigências e os ritmos da sua própria natureza e as suas mais importantes evidências e convicções, mesmo as que lhe são confirmadas pela leitura das obras dos Antigos (Cícero, Séneca, Platão, Agostinho...), não deixam por isso de ser «colhidas da experiência das coisas e da vida», segundo declara no *De remediis*, «extraídas do livro da experiência», conforme se lê num passo do *Secretum*, ou, segundo um outro passo desta mesma obra, «tiradas da íntima profundidade da sua própria experiência» (SANTOS, 2009, 418).

Então, Petrarca abre mão das disputas e reflexões metafísicas sobre as coisas, próprio do pensamento escolástico, o poeta e filósofo da cidade de Arezzo, parte para falar do homem como ser imerso na natureza e na história, podendo analisá-lo nas dimensões que a experiência diretamente apresenta, com seus limites, suas misérias físicas, algo que estará fora dos interesses de uma filosofia metafisica. Ainda sobre a constituição do pensamento petrarquista, Leonel Ribeiro dos Santos (2009, p. 436) o situará entre o espirito do pensamento escolástico e moderno. Sendo assim:

> [...] pudemos constatar que se a forma e a tonalidade do pensamento de Petrarca apresentam traços inequívocos de novidade que têm levado os estudiosos da sua obra a ver nele o inspirador de uma nova idade da cultura, ao ponto de o terem chamado ora o «pai do Humanismo» ora o «primeiro dos Modernos», já os ingredientes e as referências de que se nutre a sua filosofia moral e o seu pensamento antropológico esses são totalmente tradicionais e até, em certo sentido, refractários ao que na época era tido por «moderno». Por isso, só podemos considerá-lo o «primeiro dos Modernos» se, ao mesmo tempo, o reconhecermos como um dos últimos grandes Medievais. (SANTOS, 2009, 436).

Outro pensador que deu continuidade ao projeto de Petrarca foi Coluccio Salutati (1331-1406), personalidade política de grande importância na época, que desenvolveu suas atividades procurando privilegiar a compreensão das coisas humanas. Este era um dos indícios do Humanismo em suas obras, opondo-se desde seus primórdios, a quem preferia se concentrar na pura especulação, fugindo da vida dos homens. O homem, seja na dimensão física, espiritual ou mesmo ético-política, deveria ser o centro de qualquer reflexão, e esta proposta foi levada às últimas consequências e serviu como fundação para o humanismo, fortalecendo suas raízes com o Renascimento.

No começo do século XV, o Humanismo se desenvolve penetrando em novos espaços do conhecimento. Sendo assim, as consultas das literaturas humanas passam para o debate ético-político configurando um caráter mais civil, vários clássicos de Platão e Aristóteles foram traduzidos[25], e a interpretação de uma política sobre um prisma diferente da compreensão vigente foi sendo adotada. Com estes passos importantes, a nova concepção de homem, forjada no nascente humanismo, estava sendo preparada para ser inserida num novo *cosmos*.

Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini (1380 -1459), Leon Battista Alberti (1404-1472), e Lourenço Valla (1407-1457), sem dúvida, tiveram grande importância para o desenvolvimento das pesquisas humanas. Alberti por suas críticas as posições teológico-metafísicas, e as essências das coisas, pois tais empenhos estavam além das capacidades humanas, e devido a isto, já demonstrava desentendimento com o cenário medieval, produzindo certa independência que o Humanismo estava conquistando, enquanto Valla retoma Epicuro, mas em associação com as doutrinas cristãs.

Portanto na Renascença, o humanismo já estava com potencial suficiente para ser inserido nas esferas da cultura. Neste período, sobretudo, veio com novos aspectos. E das discussões políticas e éticas, o humanismo foi se introduzindo em outras camadas culturais, isto é, nas artes, nas ciências, na religião, enfim, estava se introduzindo cada vez mais na vida e do contexto social. Desta maneira, o homem estava cada vez mais se tornando o foco do próprio homem.

Entretanto, o paradigma cultural estava mudando e várias camadas do contexto social, estavam agora passando por uma revisão. Aos poucos, o homem medieval foi abrindo espaço para o homem moderno, onde o Renascimento foi o canal dessa transição, e foi através do humanismo que esse caminho foi percorrido, provendo assim a transformação cultural, e a mudança de paradigma. O homem foi saindo de sua condição social estática, para ser um elemento mais atuante dentro da sociedade, projetor de sua história, construtor de seu espaço, produtor de conhecimentos, ou como disse Agnes Heller (1982, p.09):

> Com o Renascimento surge o conceito dinâmico. O indivíduo passa a ter sua própria história de desenvolvimento pessoal, tal como a sociedade adquire também a sua história de desenvolvimento. A identidade contraditória do indivíduo e da sociedade surge em todas as categorias fundamentais. A relação entre o indivíduo e a situação torna – se fluida. O passado, o presente e o futuro transformam – se em criações humanas. Esta "humanidade", no entanto, constitui um conceito generalizado, homogêneo. É neste momento que a "liberdade" e a "fraternidade" nascem como categorias ontológicas imanentes. O tempo e o espaço humanizam – se é o infinito se transforma numa realidade social. (HELLER, 1982, 09).

[25] Trabalho desenvolvido por Leonardo Bruni, que sendo adepto intelectual de Aristóteles, também defendia o homem como um animal político. Para Bruni, o homem só se realiza plenamente, no modelo demonstrado pelo estagirita para a sociedade, registrado em A Política.

Portanto, o Humanismo inaugura na Renascença um homem que estava acima da compreensão antropológica medieval, um homem suficiente, capacitado e cheio de dignidade própria que bastará a si mesmo em todos os aspectos, cheio de aspectos positivos e faculdades igualmente superiores, com capacidade de chegar até o próprio infinito com a infinita capacidade da razão à sua disposição. Em contrapartida, o homem medievo estava saindo da cena social, para entrar na história. Aquele penitente que se reconhecia dependente de Deus, guiado pelas orientações da Igreja estava mais preocupado com o além-mundo, com a salvação da alma, e com a Cidade de Deus.

Esse era o conceito que, na Idade Média, o homem tinha de si mesmo. Conforme Le Goff (1989, p. 29) o homem era insuficiente, sujeito a Deus e tinha o dever de preencher o lugar onde Deus o tinha colocado. Hierarquia era sinal tanto de organização como de fé e desejar uma posição mais elevada do que a obtida pelo seu nascimento era sinal de orgulho, e o orgulho era algo que Deus abominava. A sociedade europeia ocidental liderada pela Igreja era projetada conforme o que se cria ser o modelo celestial, e preservar a ordem social era fazer a vontade de Deus.

Sendo assim, o homem era também sujeito a autoridade, e permanecer sob o guia das autoridades era um de seus principais aspectos. Era não apenas sujeito, como também devia sua fidelidade. Era fiel às condições impostas pelo seu nascimento, ao seu senhor, ao seu rei, à Igreja que na maior parte do período medieval exercia sua maior influência na história, era responsável pela manutenção desse *status quo.* Portanto, a mudança não era algo costumeiro nessa época, e no momento em que as mudanças vieram, todas as coisas foram mudando de lugar e novas compreensões surgiram, modificando os lugares da igreja, do homem, e de Deus também. Deve ser por esse motivo que a revolução era algo que o medievo não tinha em seu contexto e pelo menos isto ficou evidente até os séculos XIII e XIV[26]. Então, este era o homem medieval e seus principais aspectos:

> Esta visão pessimista do homem, fraco, vicioso, humilhado perante Deus, está presente em toda a Idade Média, mas é mais acentuada durante a alta Idade Média, desde o século IV ao século X — e ainda nos séculos XI e XII —, ao passo que, a partir dos séculos XII e XIII, tende a dominar a imagem optimista do homem, reflexo da imagem divina, capaz de continuar a criação na terra e de se salvar. (LE GOFF, 1982, p. 11).

[26] A rebelião foi algo que apareceu gradual e vagarosamente no contexto medieval. A princípio, surgiu como contestação religiosa, à chamada heresia, depois veio como revolta do vassalo ao suserano. Em seguida veio dentro da universidade, sob forma do questionamento, e por fim, as revoltas sociais. (LE GOFF, 1982, p.29).

Portanto, essa a noção do homem medieval foi substituída pelo homem do humanismo. Homem que só foi possível nascer graças a grandes mudanças. Acontecimentos como o renascimento comercial (século XI), e a crise do sistema feudal (séculos XIV e XV), fatos esses que já haviam sucedido ou que estavam ocorrendo contemporaneamente ao redescobrimento das *litterae humanitae,* e que serviram de base para o surgimento e adaptação do homem do humanismo e do Renascimento[27].

Com isso, o Renascimento vai iniciar uma era onde novos paradigmas serão lançados e substituirão os marcos antigos, por muito tempo cultivados na cultura medieva. Não há como pensar neste período sem pensar na virada cultural, numa modelação de mundo e foi o produto desta mudança que gerenciou o que de importante ocorreu na política, na ética, na ciência, nas artes, na religião, enfim, naquilo que há de mais relevante na construção de um espírito e um contexto social, e que, portanto, foram as consequências originadas graças à concepção de homem, forjada no humanismo, então:

> O conceito de "Renascimento" significa um processo social total, estendendo – se da esfera social e econômica, onde a estrutura básica da sociedade foi afetada até o domínio da cultura, envolvendo a vida de todos aos dias e a maneira de pensar, as práticas morais e os ideais éticos cotidianos, as formas de consciência religiosa, a arte e a ciência. Só podemos falar de Renascimento, quando estes aspectos surgem ligados, e num mesmo período, fundamentados em certas alterações da estrutura social e econômica [...] (HELLER, 1982, p. 9 e 10).

Foi graças a estas alterações que surgiu o contexto perfeito para a fundação de outra era. O mundo moderno aos poucos foi se reestabelecendo, com a formação de um novo *status quo,* não só nas questões da vida prática como também no contexto intelectual. Diferente da política medieval, que tinha um aspecto especulativo e contemplativo, assim como todas as demais outras coisas na Idade Média, isto porque a prática era vista como um produto não muito nobre. Para o medievo europeu, o objetivo da política era pensar sobre uma sociedade justa e ordenada, desfrutando da presença de Deus, onde os reinos eram favorecidos com os conselhos da Igreja. Com isto podemos assegurar que há uma relação entre o Estado e a religião para o gerenciamento político.

Através de Agostinho (De Civ. Dei II, 29), vimos a tentativa racional de justificar elementos religiosos na ordem política, que demostram a harmonia entre governadores e governados. Podendo ser mediados pelo sistema eclesiástico, que era a ligação entre o homem e Deus. Quase nove séculos depois Tomás de Aquino, manifestará que o poder político está a

---

[27] Para alguns autores como Le Goff, (2008, p. 14 -15) "o Renascimento Humanista iniciado na Itália, foi mais um renascimento do contexto medieval. E a propósito este período ainda se estenderá até o século XVIII". Não é objetivo deste trabalho, contrapor-se, ou concordar com esta perspectiva.

serviço do cidadão e que tanto o político (monarca) quanto o súdito devem seguir no caminho da virtude para a obtenção das bênçãos de Deus. Ter as bênçãos divinas significava sucesso no ato de governar, entretanto, o papel de aconselhamento era substituído pelo exercício da tarefa de governar, sendo que não era incomum a expressão do poder eclesiástico, muitas vezes ocupando espaços políticos, tanto que na alta idade média, muitos feudos eram governados por bispos.

Tanto o bispo de Hipona quanto o Aquinante, consideram a política dos homens como indispensável para a organização social. *A Cidade de Deus* será modelo apresentado em Agostinho para que o mundo dos homens possa seguir no caminho da virtude, esta, sempre ligada com a fé, enquanto Santo Tomás reservará uma influência bem maior e mais prática do clero na política e na vida do monarca, onde o Sumo Pontífice terá autoridade para orientar o Rei a seguir no caminho da virtude, e renunciar os vícios. Sendo assim, o poder secular estar subordinado ao governo celestial, pois:

> Logo, tal governo pertence àquele rei que não é somente homem, mas também Deus, isto é, o Senhor Jesus Cristo, que, tornando os homens filhos de Deus, introdu-los na glória celeste. É este, pois, o governo a Ele entregue e que não se corromperá, sendo por isso chamado nas Sagradas Escrituras não só sacerdote, mas também rei, dizendo Jeremias (23,5): 'Reinará um rei, e será sábio'; por isso, d'Ele deriva o sacerdócio real. E, o que é mais, todos os fiéis de Cristo, enquanto são membros d'Ele, são denominados reis e sacerdotes (Ap 1,6; 5,10; 20,6). A fim de ficar o espiritual distinto do terreno, foi, portanto, cometido o ministério deste reino não a reis terrenos, mas a sacerdotes e, principalmente, ao Sumo Sacerdote, sucessor de Pedro, Vigário de Cristo, o Romano Pontífice, a quem importa serem sujeitos todos os reis dos povos cristãos, como ao próprio Senhor Jesus Cristo. Assim, pois, como já foi dito, a ele, a quem pertence o cuidado do fim último, devem submeter-se aqueles a quem pertence o cuidado dos fins antecedentes, a ser dirigidos por seu comando. (AQUINO, 1997, p. 164).

Segundo Perry (1999), vale lembrar que o séc. XIV foi um século no qual a produção agrícola teve uma queda considerável causando crise econômica e fome em toda a Europa e que os nobres, tanto da França quanto da Inglaterra, procuraram submeter os camponeses a velhas obrigações senhoriais em nome de uma ordem estabelecida por Deus, aumentando, por exemplo, o tributo das terras, o que foi causa dos levantes destes, seguidos de massacres e subjugação dos mesmos, paralelo a isso ocorria a peste negra e a guerra dos cem anos, esta última decisiva para o enfraquecimento do poder do papa, uma vez que seu envolvimento na política europeia abalou seu prestígio, visto que muitos o consideravam menos como um apóstolo de Cristo e mais como um governante secular, adiciona-se a esse desprestígio os ataques dos reformadores radicais (ainda no decurso desse século), John Wycliffe (1320-1384) e Jan Hus (1369-1415), - que denunciavam, dentre outras coisas, que a igreja não se constituía como o caminho exclusivo para a salvação; que os ensinamentos da Bíblia, e não os da igreja,

deveriam ter autoridade cristã suprema; que a riqueza do alto clero era contrária ao espírito de pobreza e humildade da igreja primitiva; que era fundamental para a fé cristã o cultivo da relação indivíduo-Deus e a necessidade de pureza espiritual -, além disso, em 1377 ocorreu o grande Cisma. Em outras palavras, ainda conforme Perry (1999, p. 206): "Na Baixa Idade Média, o papado perdeu poder, visto que os reis, teóricos políticos e dissidentes religiosos desafiavam a pretensão papal de liderança suprema.".

Não é de estranhar que a concepção tomasiana, acima apontada, tenha se modificado na Renascença, possibilitada por causa de uma série de variantes políticas, econômicas, filosóficas e religiosas, que aos poucos diminuíram mais ainda o poder e a influência da Igreja, causando o surgimento de regiões autônomas, e levando esfacelamento do cenário político, que era definido pelo sistema feudal. Várias regiões na Europa estavam indo em direção a uma política centralizada, onde o poder, antes fragmentado em feudos, estava enfraquecendo aos poucos, e o contexto político descentralizado, vigente durante vários séculos na Europa Medieval[28], o qual fora sendo substituído por um poder mais concentrado. De fato, o poder centralizado, vai se constituir como característica da fundação do mundo moderno, que constituirá a formação do Estado – Nação, sob a figura do Rei,[29] sem esquecer que as várias guerras político-religiosas contribuíram, decisivamente, para o enfraquecimento da igreja católica e fim do feudalismo, além da própria reforma e da ascensão da burguesia.

Neste cenário, a política vai se separando aos poucos da Ética e da Religião, para ser considerada em seus próprios termos e limites, ou seja, retira-se das considerações teológicas, para se constituir como conhecimento humano, laicizando-se. Em Maquiavel, a política é analisada sobre uma tonalidade de realismo[30], que é pautado sobre o que se entendia acerca do homem, em um tom pessimista acerca de sua natureza, baseando-se para tal na história. Partindo para a verdade efetiva das coisas, o autor de *O Príncipe,* sai do contexto especulativo tanto encontrado nas análises medievais e sai da tutela da Igreja.

---

[28] Fica evidente a existência de reinos, Impérios, no entanto, parecia que esses poderes tinham natureza apenas titular, pois o poder de fato, no que se refere a esfera jurídica, econômica e militar era ministrado pela política regional, tendo como participação, as influências do Clero.

[29] Há quem veja a centralização do poder como marco divisório entre os períodos medieval e moderno. O Historiador Perry Anderson (1994, p.15), corresponde a essa perspectiva e nos disse que: "As monarquias centralizadas da França, Inglaterra e Espanha representavam uma ruptura decisiva com a soberania piramidal e parcelada das formações sociais medievais, com seus sistemas de propriedade e de vassalagem".

[30] "[...] Muitos imaginaram repúblicas e principados, que jamais foram vistos, e que nem se soube se existiram de verdade, porque há tamanha distância entre como se vive e como se deveria viver, que aquele que trocar o que se faz por aquilo que deveria se fazer aprende antes sua ruína, do que sua preservação; pois um homem que queira fazer em todas as coisas profissão de bondade deve arruinar-se entre tantos que não são bons. Daí ser necessário a um príncipe, se quiser manter-se, aprender a poder não ser bom e a se valer ou não disto segundo a necessidade. (MAQUIAVEL, 1996, p. 73).

O governante, segundo Maquiavel, deve se concentrar em suas virtudes, suas excelências, a exemplo das virtudes da Antiguidade Clássica. As virtudes aqui implicadas referem-se tão somente, a que o príncipe deva ser excelente em força, poder, habilidade de governar, prudência, entre outras, diferente dos humanistas do *quattrocentos* que também defendiam a necessidade da aquisição de tais virtudes para a vida pública, porém sem descurar das virtudes particulares cristãs, como justiça, liberalidade, equidade, etc.

Thomas Morus reflete sobre as injustiças sociais, e em sua obra *Utopia,* traça horizontes de como a sociedade deveria ser em contraste com a forma em que ela se encontrava. Já em Jean Bodin (1529 – 1596) reflete acerca da definição de Estado e de sua soberania, justificando o absolutismo já em vigor, em relação ao Estado fragmentado pelo sistema feudal, porém Jean Bodin[31] (em pleno séc. XVI, a semelhança de Nicolau de Cusa no séc. XV), ainda defendia a ideia de origem divina do poder, Thomas Morus defende o bem comum como tarefa da política tendo como fim a felicidade, como obrigação do governante, vinculando, assim, política e moral, como fizeram os humanistas cívicos do Quatrocentos, e uma moral fundada em dois axiomas cristãos.

A ciência foi sem dúvida, uma das esferas que mais se alterou no Renascimento. Inclusive teve um período próprio, que se inicia em 1543, e vai até 1687. Conhecemos esse período como Revolução Cientifica, tal revolução em muito é devedora a Copérnico. Nicolau Copérnico (1473 – 1543) lançou os fundamentos da ciência moderna com a publicação da obra *De revolutionibus orbium coelestium,* que trata sobre uma nova cosmologia. Copérnico tira a Terra do centro do universo, e em seu lugar põe o Sol. Sendo assim, o sistema de Ptolomeu, cedeu espaço para a revolução de Copérnico. É no *Almagesto* que Ptolomeu demonstra seu sistema astronômico, a partir do século II, perdurando numa longevidade findada pelos estudos copernicanos, que afirmavam matematicamente ser o Sol o centro do universo. A astronomia ptolomaica afirmava que a Terra era o centro universal, e os demais astros situavam – se em seu entorno. Quando Copérnico e todos os outros estudiosos, que desenvolveram esse tema, entraram em cena, a situação cultural fora revolvida desde seus fundamentos.

Ao fazer essa mudança, Copérnico não somente mexera nos fundamentos da astronomia, porém na sociedade, e no próprio homem que fora retirado do centro do universo, e com a própria religião que ainda tinha um poder político bem considerável, lembrando que algumas passagens bíblicas, aparentemente não dão apoio a teoria copernicana, fazendo surgir

[31] "Perpétua, a soberania também é absoluta" (CHEVALLIER, 1999, p. 56). Segundo Chevalier, o Soberano em Bodin está acima de todas as coisas, e de forma é sujeito a qualquer tipo de leis, nem dos predecessores, nem dos súditos, o Soberano não é alcançado pela esfera legal.

problemas entre fé e razão. A partir de então, a ciência se desenvolve partindo da concepção de um mundo dessacralizado, por não ser mais a habitação de Deus, pois em Copérnico, o espaço é reconceituado, e tudo o que ocupa espaço ganha nova compreensão. Por muito tempo, a ciência se guiava por um modelo que se adequava aos padrões culturais da Idade Média, uma ciência que não "profanasse" o território de Deus, já que a Terra estava no centro do universo. Sendo assim, antes da revolução copernicana, o conhecimento científico se limitava a um conhecimento especulativo, um conhecimento em busca das essências das coisas, ao passo que a ciência, sob a influência do humanismo, apresentará consequências de dimensões bem maiores. Quanto a isso cumpre atentar para o comentário de Kuhn (1990, p. 20):

> Copérnico viveu e trabalhou durante um período em que as mudanças rápidas na vida política, econômica e intelectual, preparavam as bases da moderna civilização europeia e americana. A sua teoria planetária e sua concepção associada de um universo centrado no Sol foram agentes da transição da sociedade ocidental medieval para a moderna, porque parecia afectar a relação do homem com o universo e com Deus. Iniciada como uma revisão pouco técnica e altamente matemática da astronomia clássica, a teoria de Copérnico tornou – se um foco das tremendas controvérsias da religião, filosofia e teoria social que durante dois séculos seguintes à descoberta da América, determinaram o teor do espírito moderno. Homens que acreditavam que o seu local terrestre era só um planeta que circulava por uma infinidade de estrelas avaliaram esse local no esquema cósmico dum modo muito diferente de seus predecessores, que viam a Terra como um centro único criado por Deus. A Revolução Copernicana foi, por isso, também parte de uma transição na escala de valores do homem ocidental.

Portanto, Copérnico abre espaço para o surgimento de um novo paradigma científico (mas também reforça e apressa a modificação), onde elaborar teorias e dar conceitos definitivos não é o suficiente para a edificação do saber. A ciência medieval[32] seguia o modelo aristotélico-ptolomaico, e assim, como nas demais perspectivas humanistas–renascentistas, todo padrão aristotélico é rejeitado. A partir de então, o saber científico é deslocado das especulações, para o campo das experiências, onde o cientista é aquele que faz os experimentos com auxilio técnico de instrumentos cada vez mais precisos. Foi Galileu, no séc. XVII, o primeiro expoente da nova forma de fazer ciência, que fez associação entre saber e prática, ao inventar e inserir um instrumento, no caso a luneta, no ambiente científico, amplificando os sentidos humanos. Portanto, o cientista não depende apenas de faculdades naturais para fazer ciência, mas de artifícios criados pelo próprio gênio humano.

[32] Koyré entende que entre a ciência medieval e moderna há diferenças metódicas. Tais distinções são claramente apresentadas: "O traço distintivo do método científico do século XVII, se se o compara com o da Grécia antiga, era sua concepção da maneira pela qual uma teoria devia estar ligada aos fatos observados que ela se propunha explicar, a série de passos lógicos que ele comportava para edificar teorias e submetê-las aos controles experimentais. A ciência moderna deve profundamente seus êxitos ao uso desses métodos indutivos e experimentais, que constituem o que muitas vezes se chama o método experimental." (KOYRÉ, 1982, p. 57)

Com o uso de objetos técnicos, a ciência em Galileu revigora o que Copérnico tinha afirmado, e golpeia fortemente a cosmologia aristotélica-ptolomaica, sustentada pela Igreja, que o perseguiu, afirmando que suas teses não se harmonizavam com as Escrituras Sagradas. No contexto religioso, Galileu era atacado tanto por católicos, como por protestantes, pois estes sustentavam uma interpretação literal de passagens bíblicas[33] que se referiam ao posicionamento da Terra.

Partindo disto, há no contexto da revolução científica uma divisão entre o saber científico e a fé, que na prática vai influenciar outras áreas do saber e deixar questões relacionadas a fé num setor mais específico. Porém, num gesto de prudência, Copérnico traça regras sobre saber científico e fé religiosa, demarcando a autoridade de cada uma em setores distintos. Se por um lado, as investigações da ciência têm como objetivo decifrar questões sobre a natureza, a ordem da fé se localiza nos interesses da salvação. No entanto, todas as teorias baseadas em Copérnico, foram condenadas pela Igreja[34].

2.4 FÉ E RAZÃO

Com a fundamentação do paradigma humanista no contexto cultural, a razão gradualmente se desassocia da fé, construindo o percurso para a razão do século XVII, onde tudo o que há, pode ser estabelecido como objeto da razão, ao passo que o que não for da ordem da investigação racional estará no risco de passar por descrédito. E quando se fala em razão, não é mais a razão aristotélica – escolástica no auge do período medieval, e sim, a razão que tem como auxiliares à técnica e o método para desenvolver qualquer investigação.

Conciliar fé cristã e razão foi sem dúvida um trabalho ardoroso desenvolvido durante a Idade Média. Questões como a Trindade, a Alma, a Encarnação, o Livre-Arbítrio, a Graça e a Salvação, constituíram grandes problemas, para os quais foram necessários fortes exercícios

---

[33] As passagens mais recorrentes a esse respeito são: Eclesiastes 1: 4,5, onde se ler: "*Uma geração vai, e outra geração vem; mas a terra para sempre permanece. E nasce o sol, e põe-se o sol, e volta ao seu lugar, de onde nasceu",* e Josué 10:13, que diz: *"E o sol se deteve, e a lua parou, até que o povo se vingou de seus inimigos. Isso não está escrito no livro do Reto? O sol, pois, se deteve no meio do céu e não se apressou a pôr-se, quase um dia inteiro"*. Tais passagens são citadas também por reformadores protestantes, para afirmar a proeminência da Bíblia, e como se sabe Galileu escreveu uma carta, que foi tornada pública na época, onde explicava que o heliocentrismo de Copérnico não contradizia passagens bíblicas, uma vez que as escrituras foram escritas a partir de uma perspectiva terrestre e não científica, como consequência a teoria de Copérnico foi considerada herética por causa dessa carta de Galileu e o próprio Galileu, por sua vez foi proibido de defender o heliocentrismo, sendo processado mais tarde pela inquisição por publicar um livro sobre o tema.

[34] A partir de 1616, a Inquisição já começa a direcionar seus ataques às obras de Galileu devido ao fato de suas pesquisas confirmarem a teoria de Copérnico. Sendo assim, a partir desse ano as teorias copernicanas foram declaradas heréticas e condenadas. Em abril de 1633, ocorre o segundo processo contra Galileu, no qual ele é condenado, entretanto, retrata-se através de uma carta de abjuração.

intelectuais para que isso fosse adequado a sistemas filosóficos, assim, para dar fundamentos teóricos para questões de fé a filosofia se torna um instrumento de defesa para a religião cristã se proteger de opositores intelectuais.

Tal razão, estava sob a tutela da fé, debaixo de forte influência da Igreja. Sem autonomia em relação à fé, a razão era, de fato, limitada para contradizer os dogmas religiosos, e não poucos foram os esforços para manter essa unidade entre fé e razão. Tomás de Aquino concebia em seus pensamentos que Deus era fonte de tudo, o criador de todas as coisas, incluindo a razão, como qualquer outra faculdade humana, e devido a isso, tudo lhe deveria ser sujeito, inclusive a própria razão. Sendo assim, caber-lhe-ia ser o guia para todas as coisas, até para as atividades racionais. Por conseguinte, a filosofia e a ciência se tornam servas da teologia, e a razão um instrumento tanto de defesa, quanto de divulgação da fé cristã.

Entretanto, dentro do próprio contexto medieval, a razão especulativa sofreu críticas fortes. Em Guilherme de Ockham, a pretensão de filósofos como Agostinho[35], Anselmo de Aosta[36], Tomás de Aquino de harmonizar fé e razão[37] vai ser fortemente criticada. Ockham se antecipou à ciência moderna quando afirmou que os artigos de fé não eram demonstráveis, e sequer poderiam ser provados, e até pareciam falsos quando se utiliza da razão natural. Sendo assim, o filósofo teve por pretensão dar autonomia para a razão em relação à fé, e por outro lado, a fé poderia seguir um caminho totalmente independente da razão. Étienne Gilson (2001, p. 807) que:

> [...] as intenções de Ockham não deixam lugar para a menor dúvida; ao abordar os problemas filosóficos e teológicos, ele pretende não reduzir em nada suas exigências em matéria de demonstração. Apresentem-se lhe todas as proposições que se quiser como objeto de fé, porque fundadas na revelação, que ele consentira; mas Ockham não pode tolerar que sejam transformadas em verdades demonstráveis o que não é mais que um dado da revelação.

Guilherme de Ockham critica o exercício de fazer da atividade racional um instrumento da fé e a pretensão de chegar aos dogmas da fé através de exercícios racionais, tanto os especulativos, quanto as eventuais atividades experimentais, isto porque ele mesmo admitiu

---

[35] Agostinho defendeu que a busca da verdade, culminava no encontro com Deus. Partindo do mundo exterior, o homem conclui essa busca de forma interior. É no espírito humano que se estabelece a verdade. O passo conclusivo é encontrar o Princípio de toda a verdade, e aí, se dá o encontro com Deus.

[36] Santo Anselmo vai compreender que se chega à prova da existência de Deus de dois modos: a posteriori. Nesse argumento, o monge filósofo mostra como se chega à existência de Deus através do mundo exterior a partir de quatro provas: 1. Se existe bondade, é porque vem de uma bondade superior. 2. Se existe a noção de grandeza, é porque se fundamenta na existência da grandeza superior. 3. A existência do ser das coisas existe por causa de um ser superior. 4. Existe a perfeição, porque vem da suprema perfeição. Por fim, Anselmo apresenta o argumento ontológico: Aquilo do qual nada de maior se pode pensar, é Deus.

[37] Ockham se refere a tentativa de Santo Tomás de Aquino de provar a existência de Deus, através de raciocínios filosóficos. A filosofia tomasiana na *Summae Theologiae* estabelece cinco vias para provar a existência Deus e são estas: 1. Movimento. 2. Causa Eficiente. 3. Contingência. 4. Perfeição Gradual. 5. Causa Final.

que tais princípios não sejam passíveis de demonstrações. Dessa forma, o próprio Ockham antecipa Blaise Pascal nesta questão, quando este último vai criticar os principais filósofos do racionalismo que pretenderam através de uma teologia racional provar a existência de Deus:

> Portanto, haverá nele um sentimento vivíssimo da independência absoluta de um filósofo enquanto tal e uma tendência extremamente acentuada a relegar todo o metafísico ao domínio teológico, e um sentimento não menos vivo da independência de um teólogo que, certo das suas verdades de fé, dispensa facilmente o socorro caduco da metafísica. É o que constataremos de imediato ao discutirmos o valor das provas da existência de Deus. (GILSON, 2001, p. 807).

Portanto, Ockham deixou grandes contribuições que permitiram que o conhecimento científico seguisse um caminho independente do poder religioso ainda na primeira metade do século XIV, concedendo fundamentos para o surgimento tanto do Empirismo Filosófico, como para a ciência moderna. Por conseguinte, a teologia só poderá atuar em seu campo, concedendo verdades para a salvação, que não seria o de tentar oferecer provas racionais para sustentar questões de fé.

Sendo assim, não levará tanto tempo para a razão adotar um novo aspecto, que levará para um molde diferente do que levara no período medieval. Com a substituição de fontes sacras para fontes de cunho humano, a razão se humaniza, e o conhecimento passa a ser aquilo que a razão pode mensurar, sendo que para ter garantia de veracidade, é com as medidas da razão que esse conhecimento deve ser julgado, de acordo com métodos cada vez mais sofisticados.

A razão inaugurada pelos humanistas foi uma razão autônoma e com pretensão de não se colocar sob nenhuma tutela. Muitos foram os esforços de novamente sacralizar a razão. Vários concílios religiosos ocorreram com pretensão de manter a razão num campo controlável, onde cientistas e filósofos poderiam sofrer terríveis consequências, caso suas investigações religiosas apresentassem uma proposta que contradissesse os dogmas da fé, ou demostrassem provas ou raciocínios que retirassem qualquer investigação da esfera da fé.

A razão humanista em princípio rompeu com todo o sistema tradicional, e em seguida estabeleceu o método como instrumento de validação das investigações racionais. Através do método todo e qualquer conhecimento poderia ser alcançado pela atividade racional, sendo assim, o homem poderia conhecer a natureza, a sociedade, a essência das coisas, e até o próprio Deus, portanto, a razão penetrava em quase todos os aspectos em relação ao conhecimento, incluindo até os conhecimentos que somente por fé poderiam ser alcançados.

2.5 MICHEL DE MONTAIGNE, CETICISMO E CRÍTICA DA RAZÃO

Nem todos os renascentistas, no entanto, admitem que o homem seja capaz de através do conhecimento decifrar a natureza e sobrepujá-la. Michel de Montaigne em pleno Renascimento vai trazer a luz sérias críticas a essa pretensão, como também às estruturas desta razão. Se o objetivo era situar a razão na mesma posição antes ocupada pela fé, qualquer investigação deveria ser feita sob inspiração racional. Para criticar essa pretensão conferida à razão, barrando a crença no poder racional, Montaigne usou o ceticismo. O homem deve retornar a si mesmo para conhecer os seus aspectos, inclusive seus próprios limites, como também os limites de suas faculdades, inclusive da razão.

Então, o autor dos Ensaios, elabora uma reflexão sobre o homem no momento em que supostamente a razão tinha alcançado várias conquistas, demonstrando graus de desenvolvimento, que antes não fora vista na história. Mas como a razão teria alcançado essas conquistas? E a autonomia em relação ao estado a que fora submetida por séculos? Sem dúvida nos territórios que aqui mesmo já foram mencionados, isto é, na ética, na política, na filosofia e na ciência, entre outros, e na época de Montaigne, não poderia haver espaços por onde a razão não pudesse ser introduzida, pois que, como já demonstrado, com o advento e desenvolvimento do humanismo, a verdade era a pretensão da razão, e somente a ela foi conferida o poder de alcançá-la.

Dessa forma, à razão foram conferidos poderes absolutos, e para a maioria dos autores contemporâneos a Montaigne, a razão era considerada com grande otimismo. Entretanto, ao Ensaísta coube a tarefa de inquiridor desta infalibilidade racional, o que o levou a investigar sobre quais fundamentos se baseava esta presumida autoridade, e sendo assim afirmou ser "lamentável que a maior prova de alguma coisa esteja no número de pessoas que nela acreditam, quando nesse número, se inclui tantos loucos e tão poucos sábios". (MONTAIGNE, III, 1973, p. 461). Caso não fossem formulados limites e métodos para a razão, continuaria a acontecer o que já estava ocorrendo em relação a seu uso inapropriado, misturado à ficção e fantasias.

Quando Montaigne resiste ao uso inconveniente, porém, já estabelecido da razão, envia a mensagem ao espírito cultural não somente de seu tempo, mas que de maneira bem eficaz chega a ecoar até a atualidade[38]. Uma voz que percorreu a história e que foi repensada por

[38] Na contemporaneidade, vários pensadores fizeram críticas ao excesso de racionalidade atribuída à ciência, e fizeram propostas de reformas epistemológicas. Dentre eles queremos destacar Edgar Morin (1921-). Para Morin, a razão quando tente a manipular as pessoas e sociedade, pode levar à sua autodestruição, ao mesmo tempo que se desumaniza. Para o pensador contemporâneo: "A partir daí, a associação entre o princípio de persuasão (violência, manipulação) e de economia (rendimento, eficácia) conduz à autodestruição da razão. É do cerne da racionalidade

Pascal, que chegou até o século XVIII e que teve compatibilidade em Kant e Rousseau, que também denunciaram de acordo com a demanda racional que presenciavam e que reagiram sobre essa pretensão nada conveniente em que a razão é posta para gerenciar tanto a existência humana, como o controle da natureza. Eis que aqui se localiza a inconveniência da razão. Era inconveniente porque não focava nas questões mais essenciais da vida humana. No início do Ensaio, o filósofo fala de uma mudança do calendário, mas enquanto isso ocorria, seus vizinhos levavam uma vida como inalterada, independentemente dessa mudança, eles semeavam, colhiam e vendiam. Se a mudança na época trouxe algo, foi apenas um ressentimento devido à necessidade de rápida adaptação, coisa que sequer era levada em consideração antes da reforma do calendário, e diziam, segundo Montaigne (1973, III, p. 460), que a mudança poderia ser feita de outra forma.

Ao escrever o ensaio *Os coxos,* ele enviou a mensagem ao espírito de sua época que apostava na faculdade racional para levar o homem a um padrão superior de existência. Parece que de acordo com o título do ensaio, ele direcionava a mensagem para um grupo de pessoas que andava com dificuldade. Lógico que a figura do coxo aqui se dá metaforicamente, afinal, o que os coxos têm a ver com julgamentos mal investigados, que por motivos baseados em causas inventadas, como sonhos, poderia levar uma pessoa a ser condenada à fogueira. É por aí, que a metáfora se encaixa, uma vez que os coxos são pessoas que andam com dificuldades, apoiando-se em muletas. Será que esse problema também estava se reproduzindo além das questões relacionados ao Direito? Parece que sim, entretanto, as questões legais envolviam outras questões também, o ensaísta nos deu mais exemplos: um príncipe que vai a busca da cura, e parece resolver seus problemas com a magia de um padre, que com apenas palavras e gestos faz o tratamento das crises de gota, como também certas testemunhas que viam a mesma pessoa em lugares distantes numa determinada hora, para provar sua feitiçaria (MONTAIGNE, III, 1973), e todos esses julgamentos dirigidos por juízes e magistrados em geral.

Continuamente o filósofo ensaísta reflete sobre a liberdade excessiva que os juízos humanos apresentavam. Causas baseadas em qualquer coisa poderiam ser fundamentos para qualquer conclusão. A razão se servia de fundamentos sobrenaturais e da fantasia para fazer julgamentos e definir o culpado e o inocente. E o mesmo expediente usado nos tribunais, também era utilizado em qualquer outro empreendimento racional, por falta de métodos que

---

crítica (vide os trabalhos da Escola de Frankfurt) que surge a denúncia da "razão instrumental" tornada senhora (Marcuse) e impondo sua concepção unidimensional. É a descoberta de que essa racionalização se tornou ditatorial e totalitária. "A razão comporta-se em relação às coisas como um ditador em relação aos homens; ele os conhece na medida em que os pode manipular" (Horkheimer-Adorno). "A razão é mais totalitária do que qualquer sistema" (MORIN, 2005, p. 163).

deixassem definidos por qual território a razão teria que residir. Portanto, a razão apoiada em fundamentos imagéticos era mal utilizada para ser empregada em qualquer meio, fosse na ciência, na filosofia, quanto mais em questões que decidiam sobre a vida e a morte das pessoas, conforme é claramente expresso no ensaio *dos Coxos.* Sobre isto, Montaigne (1973, p. 460-461) disse:

> Eu estava a meditar, a pouco, como faço amiúde, sobre a vagueza e a disponibilidade desse instrumento mal regulado que é a razão humana. Vejo comumente eu os homens, em lugar de atentar para a realidade dos fatos, se divertem com lhes buscar as causas. Passam por cima de antecedentes e atêm – se examinar minuciosamente as consequências. Deixam as coisas e correm as causas [...]. (MONTAIGNE, III, 11, 460-461).

Para o ensaísta, homem tem que rever a si mesmo, para não se afastar do conhecimento de sua própria condição. A fé, negada pela reforma cultural como autoridade de conhecimento, é convidada por Montaigne a ter uma localização privilegiada na existência humana. Seu ceticismo alia-se ao seu fideísmo para desestabilizar a razão sem instrumentos, ou métodos, em suas pretensões epistemológicas.

Em seu ceticismo, Montaigne fará uso do mesmo princípio de todos os intelectuais humanista, que é o retorno às literaturas da Antiguidade Clássica, e retoma a tradição cética, tendo por objetivo limitar o campo da razão e a encaminhar para uma esfera mais segura de investigação. Retomando a teoria cética de Sexto Empírico, Montaigne reagiu com forte expressão ao fato de dar a uma razão desorganizada[39] para todos os poderes de investigação, relacionados à natureza, como também a existência humana. Sendo assim, o autor dos Ensaios afirma que:

> "Toda medalha tem seu reverso". Eis porque Clitômaco dizia que Carneardes havia superado Hércules ao arrancar dos homens a vontade de julgar. Tão ousado pensamento de Carneardes vieram – lhe ao espírito, penso eu, ante a imprudência e a presunção que exibiam, os que outrora se dedicavam à profissão de saber. Esopo estava exposto à venda com dois outros escravos. Um comprador indagou de um deles que sabia fazer; este para se valorizar contou mil maravilhas. Disse o segundo mais ainda. Quando chegou sua vez, Esopo respondeu: "nada, eles já pegaram tudo, eles tudo sabem." Verificou – se o mesmo nas escolas de filosofia. A afoiteza que atribuíam ao espírito humano a capacidade de tudo saber, levou os outros a afirmarem por despeito ou contradição, que o espírito não era capaz de coisa alguma. Esses exaltavam ao extremo a ignorância como aqueles glorificavam absurdamente a ciência. De modo que não há como negar que o homem é imoderado em tudo e só para quando forçado pela incapacidade de ir além. (MONTAIGNE, III, 11, p. 464 – 465).

[39] No século XVI a razão só se utilizava de sistemas especulativos, sem um método que lhe servisse de guia para a investigação, tal metodologia só apareceu de fato com Francis Bacon e Descartes. Até então: "A atitude cética de Montaigne se expressa num trabalho de demolição das certezas em quase todos os seus aspectos. Num conjunto de textos deliberadamente não sistemáticos, são abordados inúmeros assuntos, da percepção à religião, passando por questões de ciência, moral, política e pelas certezas filosóficas herdadas da tradição.". (SILVA, 2006, p. 39).

Por conseguinte, se por uma via o ceticismo era um instrumento de refreamento da razão, por outra, vai ser um poderoso aliado do seu fideísmo, pois nem a fé, nem os seus artigos podem ser abrangidos pela razão. Porquanto, os artigos da fé estão além dos instrumentos ou métodos racionais. Se por um lado, a razão já possuía obstáculos quando se tratava de questões naturais, quanto mais em questões sobre-humanas, e com a fragilidade da razão, o ceticismo que se estabelece devido a esta fraqueza, deixa a fé mais fortalecida, e o pensamento a seguir esclarece esse fato:

> [...]O ceticismo seria não somente compatível com esta perspectiva religiosa, mas lhe seria até mesmo útil. O ceticismo prepara a mente para o recebimento da fé, livrando-as de todas as falsas opiniões e sabedorias meramente humanas, como que limpado o terreno para a recepção sobrenatural da loucura da fé. (MAIA NETO. 1994, p. 63).

Portanto, é mais promissor resguardar a fé, pois a razão para Montaigne não teria meios para refrear o ceticismo, sendo que as *Escrituras* já haviam mencionado as evidências dessa fragilidade[40]. Se aproveitando da insuficiência da razão, o ceticismo serve de condução para o estabelecimento da fé. Citamos Montaigne que na *Apologia de Raymond Sebond* nos diz:

> Que nos prega a verdade quando nos convida a fugir da filosofia do mundo? E quando nos adverte de que nossa sabedoria é simples loucura diante de Deus? Quando nos diz que de todas as vaidades o homem é a mais vã; e quem se vangloria de seu saber não sabe o que é o saber; e que o homem não é nada quando se pensa ser alguma coisa; e que se exalta e se engana a si próprio? (MONTAINGE, 1973 II, 12, p. 209).

Com isto, Montaigne constrange o otimismo intelectual que se baseia na irregularidade humana. Em sua obra, é mostrado sem menor esforço, o quão frágil a razão pode ser, e que o homem precisa ser cuidadoso com a medida das coisas, já que desconhece a fragilidade de suas próprias capacidades e com a cosmologia copernicana essa preocupação foi amplificada, fortalecendo também os desafios de seus sucessores. Desta maneira, Cassirer (2012, p. 31) corrobora que:

> As palavras de Montaigne fornecem-nos a chave para todo o subsequente desenvolvimento da moderna teoria do homem. A filosofia e a ciência modernas tiveram de aceitar o desafio contido nessas palavras. Tiveram de provar que a nova cosmologia, longe de enfraquecer ou obstruir o poder da razão humana, estabelece e confirma esse poder. Essa foi a tarefa dos esforços combinados dos sistemas metafísicos dos séculos XVI e XVII. Estes sistemas seguem caminhos diferentes, mas todos estão dirigidos para um único e mesmo fim. Lutam, por assim dizer, para transformar a aparente maldição da nova cosmologia em uma bênção. (CASSIRER, 2012, p. 31).

---

[40] O apostolo Paulo já afirmava da fragilidade da sabedoria humana. Afirma o apostolo: "Porque a palavra da cruz é loucura para os que perecem; mas, para nós, que somos salvos é o poder de Deus. Porque está escrito: Destruirei a sabedoria dos sábios e aniquilarei a inteligência dos inteligentes. Onde está o sábio? Onde está o escriba? Onde está o inquiridor deste século? Porventura, não tornou Deus louca a sabedoria deste mundo? visto como, na sabedoria de Deus, o mundo não conheceu a Deus pela sua sabedoria, aprouve Deus salvar os crentes pela loucura da salvação." (1ª Coríntios 1. 18-21).

Ao apontar esses problemas, o ensaísta abre caminho para futuras pesquisas. Bacon e Descartes compartilham do legado de Montaigne, entretanto, entendem que devem procurar a solução que responda a essas questões. Sendo assim, buscam critérios que estabelecerão à razão o privilégio que fora perdido através dos ensaios montaignianos.

2.6 A REFORMA PROTESTANTE E O HUMANISMO

Com o desenvolvimento do Humanismo, e tendo como resultado o Renascimento Cultural, ficou provado que uma Europa descentralizada politicamente não correspondia aos novos padrões sociais e políticos, que estavam sendo instalados. A Igreja, como vimos anteriormente, como único poder de unificação dos povos europeus, estava se desgastando tanto internamente, com a prática de abusos e corrupções[41], como externamente, com o envolvimento da igreja com a política. Antes mesmo da Reforma Protestante, a necessidade da Igreja passar por reformulações foram sugeridas, mas, nenhuma delas com sucesso. Com isto, os pilares para o surgimento da Reforma do século XVI, foram estabelecidos, o que projetou Martinho Lutero, como grande representante desde movimento.

A Reforma Protestante[42] quando eclodiu, gerou combustível suficiente para a instalação do novo sistema político que mudou o mapa do continente europeu, contribuindo para a criação de terreno propício ao estabelecimento do Estado Soberano e absolutista, minguando a influência e o poder da Igreja ainda mais, e separando a cristandade em duas partes: católicos e protestantes. Com a Igreja secularizada, se dividindo ao mesmo tempo entre poder espiritual, e poder secular, a Reforma protestante, não foi apenas uma reforma política, mas também se

---

[41] Armstrong (1994, p.276- 278), vai afirmar que as mudanças requeridas pela igreja, não foi necessariamente por essas corrupções, como tem sido suposto por muitos estudiosos, e defensores das Reformas. Entretanto, devido à crítica humanista a grande parte da religiosidade medieval, sua antipatia pelos escolásticos, os reformadores aproveitaram esses entusiasmos provocado pela crítica humanista que levou as pessoas a criticarem tantos abusos, como as corrupções da Igreja, e que antes disso, eram vistas como coisas normais.

[42] Na realidade a reforma protestante não se configurou como um movimento uniforme e unificado. Apesar de ter-se originada com Martinho Lutero, este não foi o expoente único ou central entre os reformadores. Outras personalidades importantes como Calvino, Melanchthon, Zwingly, contribuindo como correntes distintas para expansão da reforma religiosa. Carter Lindberg (2017, p. 13-15) concorda com essa perspectiva, e admite que na história nunca houve um único movimento de Reforma, houve vários, e o correto, seria falar em 'reformas' e não 'reforma', pois diferente do pode se entender entre unidade e harmonia, havia diferenças e conflitos entre as várias reformas. Portanto: "Em pesquisas mais recentes, esse "sentido convencional" da Reforma foi substituído pelo reconhecimento de que havia uma pluralidade de reformas que interagiam umas com as outras: movimentos luteranos, católicos, reformados e dissidentes." (LINDBERG, 2017, p. 29).

constituiu numa reforma política envolvendo quase toda a Europa (DAWSON, 2014, p. 110-111).

Entretanto, essa análise, não irá se direcionar para as mais variadas consequências[43] que resultou com a Reforma Protestante, limitando-se a tratar da relação desta com o Humanismo[44], fixando apenas na questão teológica e antropológica. Portanto, se por um lado, os humanistas retornaram às origens das literaturas humanas, rompendo com conhecimentos tidos como dogmáticos da Igreja, os reformadores também romperam com o dogmatismo para retornarem aos princípios, onde a Escritura foi a única literatura digna de confiança[45], e ao mesmo tempo, fonte da verdade. Essa questão relacionada a um recurso que busca uma fonte primeira que sirva de fundamento entre esses dois grandes movimentos, é o principal aspecto que foi a pedra de toque que separa a Reforma do Humanismo. Lourenzo Luzuriaga, (1963, p. 108) reflete sobre essa diferença:

> Mas entre Humanismo e Reforma também existem diferenças importantes. O humanismo tem um caráter bastante intelectual e estético, enquanto na Reforma predomina o aspecto ético e religioso. O primeiro é de um gênero majoritariamente minoritário e aristocrático, enquanto o último é acima de tudo social e popular. O primeiro busca inspiração nos clássicos gregos e latinos, enquanto o último o faz principalmente na Bíblia.

Com o princípio da infalibilidade das Sagradas Escrituras, Lutero vai rejeitar o conhecimento produzido pelo homem, endossado pelo movimento humanista, e com grande aceitação, seja na filosofia ou na ciência. Com esta autoridade conferida à Bíblia, apenas questões que se limitam ao território bíblico, terá real valor para o homem. Questões filosóficas, ou científicas serão deixadas em plano secundário e até mesmo rejeitadas, caso entre em conflito com a Revelação. Sendo assim, questões como Justificação pela Fé[46], Graça e Salvação, em Lutero, tornaram-se a verdade que importa.

---

[43] Em Lindberg (2017, p. 468), o pluralismo é um dos problemas que a sociedade moderna herdou das reformas protestantes. Tal pluralismo pode ser visto e acompanhado em várias esferas, seja no setor religioso, social ou cultural.

[44] Tirando esta diferença na concepção antropológica, os reformadores são frutos o humanismo, no sentido que este já criticava a religiosidade medieval antes do movimento de Lutero iniciar. Se Lutero considerava em grande estima, os escritos de Agostinho de Hipona, os humanistas também. Entretanto, na questão da dignidade humana, redescoberta pelos humanistas, podemos então notar a diferença em Lutero que em questão de salvação, não via no homem, nenhuma dignidade presente. (ARMSTRONG, 1994, p. 276-281)

[45] Apesar de nem toda Escritura ser proveitosa para Lutero, pois este se referia a carta de Tiago como epístola de palha, o reformador tinha convicção de que apenas a Escritura é a norma de fé cristã. (LINDBERG, 2017, p. 34)

[46] Ser justificado pela fé em Lutero é estar independente de qualquer conhecimento ou noção, mas uma entrega confiante ao desconhecido, sendo que: "Antecipara as soluções de Pascal e Kierkegaard para o problema da fé. Ela não significa concordância com as proposições de um credo e não era 'crencas' em opiniões ortodoxas. Ao contrario, a fé era um salto no escuro, para uma realidade que tinha de ser aceita na base da confiança." (ARMSTRONG, 1994, p. 280)

Dessa forma, o Reformador além de romper[47] com a teologia tradicional[48], como com a tradição em sentido mais amplo, também vai se distanciar da proposta humanista, porque vai de encontro a várias questões que são caras para a perspectiva luterana: em primeiro, retira a autoridade de Deus, das Escrituras e da Fé. Em seguida, eleva a grandeza e dignidade humana, ao afirmar a razão com principal aspecto da condição humana. Posto isto, Lutero se situou em uma posição anti-humanista. Dialogando com Erasmo de Roterdã acerca do livre-arbítrio e da condição humana, o Reformador pontou sua compreensão acerca do homem, afirmando que:

> [...] com todo aquele debate eloquente, reiterado e inculcado, nada menos se prova do que aquilo que devia ser provado, a saber: aquela opinião 'provável', mediante a qual se define o livre-arbítrio; de que ele é impotente, de que sem a graça nada pode querer de bom, é coagido à servidão do pecado e possui um impulso não atribuível às suas forças; é, enfim, aquele monstro que ao mesmo tempo não é capaz de fazer coisa alguma com suas forças e, contudo, possui em suas forças um impulso, consistindo numa contradição manifestíssima (LUTERO, 1993, p. 104).

Então esta é a perspectiva que Lutero terá sobre o homem, e que se distancia da compreensão de homem do humanismo. Em relação a isto, Pascal se aproxima do Reformador quando analisa a natureza humana e se volta também contra a ideia de homem que Lutero se opõe. Entretanto, diferente do Reformador, o filósofo não se voltou contra a Igreja Católica, mas apenas contra o movimento Jesuíta que adotará a perspectiva do Molinismo para basear teologicamente uma ótica humanista sobre a natureza do homem e suas possibilidades em relação a Deus, a Graça, e Salvação[49]. Entretanto, essa cisma entre Pascal e os Jesuítas será analisada em um tópico a parte.

Entretanto, em sua trajetória, a Reforma ainda leva a uma ideia sobre a condição humana ainda mais trágica em relação ao do homem suficiente do Humanismo. Após Lutero, João

---

[47] Para Lindberg (2017, 122), o monge reformador tem como: "sua única autoridade em assuntos de fé era a Escritura. Lutero declarou, sem reservas, que não somente o papado, mas também concílios da igreja, podiam errar. Isso tornou a reconciliação com a Igreja Romana praticamente impossível, levando a sua excomunhão."

[48] A Igreja não demora a reagir contra Lutero. No ano de 1521, tanto o reformador, quanto seus seguidores são excomungados da Igreja. Por meio de uma bula, o papa Leão X manifesta tal excomunhão. Segundo o papa: "Ele [Lutero] já foi declarado herege e, assim também, todos os outros, independentemente da sua autoridade e hierarquia, que rejeitaram sua própria salvação ao, publicamente e aos olhos de todos os homens, se tornarem seguidores de Lutero e de sua perniciosa seita herética. Todos aqueles que lhe deram aberta e publicamente ajuda e favor, encorajando-o no meio das pessoas a sua desobediência e obstinação, ou dificultando a publicação de nossos decretos: tais homens incorreram nas punições estabelecidas na missiva [Exsurge Domine] e devem ser tratados legitimamente como hereges e evitados por todos os fiéis cristãos […] [devemos] anunciar publicamente e fazer com que seja anunciado por todos em suas igrejas, que Martinho e todos seus seguidores são excomungados, amaldiçoados, condenados, hereges. […] os cristãos fiéis devem ser intimados estritamente a evitar esses homens." (LEÃO X, 1521).

[49] Com tantos desastres históricos, como pestes em larga escala, fomes, não era difícil oferecer a perspectiva desta terrível condição humana. Portanto, sem Deus não haveria salvação. Karen Armstrong (1994, p. 274) apresentará nestes termos a teologia dos reformadores: "Homens e mulheres não podiam contribuir em nada para contribuir para a sua salvação; as boas obras não eram meritórias em si, mas apenas porque Deus decretara graciosamente que eram boas."

Calvino[50] foi o representante mais influente da Reforma Protestante. Em termos teóricos, Calvino tem uma visão de homem mais radical do que o reformador alemão. Retomando Santo Agostinho, o reformador francês faz uma releitura da teologia do pecado original, onde segundo a narrativa bíblica, o homem era perfeito e desfrutava da mais plena felicidade, além de estar sempre em paz e em comunhão com Deus. Com o pecado, o homem se desvia de Deus, onde perde todos os aspectos que conferia perfeição ao homem. Alienado de Deus, o homem passa a ser reconfigurado com a depravação total de sua natureza. Relacionado a isto, Calvino expressou:

> Sabemos, porém, que, pela queda de Adão, toda a humanidade caiu de seu primitivo estado de integridade; porque, pela queda, a imagem divina ficou quase inteiramente distinta de nós, e fomos igualmente despojados de todos os dons distintivos pelos quais teríamos sido, por assim dizer, elevados à condição de semideuses. Em suma, de um estado dá mais sublime excelência fomos reduzidos a uma condição de miserável e humilhante destituição [...] é verdade que ela não foi totalmente extinta; mas, infelizmente, quão ínfima é a porção dela que ainda permanece em meio à miserável subversão e ruínas da queda. Em suma, de um estado dá mais sublime excelência fomos reduzidos a uma condição de miserável e humilhante destituição. (CALVINO, 1999 p.169).

Essa compreensão antropológica também se expressou como antítese da suficiente humanidade, segundo o conceito humanista. Com a queda adâmica o ser humano perde todos os atributos que possuía em sua originalidade. O homem que era excelente tonou-se indigno e miserável. Condição que será fortalecida com fundamentos filosóficos de Blaise Pascal no século XVII. Diante do exposto, o reformador francês confirmou a condição humana, e retomando o apostolo Paulo, que ao se referir ao homem, afirma estar este em condição pecaminosa e carente da glória de Deus[51].

Estando em condição pecaminosa, o homem tem maculado todo o seu ser: sua natureza física ficou débil e limitada, sujeito às chagas e também sujeito a morte. Sua mente ficou deturpada, e até a razão, a principal característica do homem ficou corrompida. Em relação à vontade, partindo de leituras de cartas paulinas, a antropologia calvinista em sua defesa da graça entende que o homem já se tornou escravo do pecado e alienado de Deus. Sendo carente da

---

[50] Para Armstrong (1994, p. 281-282) Calvino será bem mais relevante do que Lutero a longo prazo. Enquanto as ideias de Lutero foram bem acolhida na Alemanha, os ideais calvinistas se expandiram internacionalmente, transformando a sociedade ocidental, inspirando as pessoas a crer que podiam obter qualquer coisa que quisessem. Burgueses e ingleses Puritanos foram inspirados por ideais calvinistas.

[51] "Pois todos pecaram, e destituídos da glória de Deus." "Portanto, assim como por um só homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado, a morte, assim também a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram." (Romanos 3:23; 5:12).

glória de Deus, o homem se desligou do contato com o divino, e necessita da interferência de Deus para resgatá-lo de seu estado de miséria e corrupção[52].

Portanto, a antropologia da Reforma Protestante, tem o objetivo de reafirmar a fé cristã que estava passando por um processo de apostasia, porque segundo os reformadores, a Igreja estava em muito afastada de sua condição original. Se por um lado, durante séculos estava passando por um processo de decadência moral, havendo em consequência disso várias propostas de reformas, por outro lado, com o advento do Humanismo, a proposta de reforma da fé, foi relacionada ao sincretismo com fontes que já faziam parte do acervo teórico humanista, não apenas relacionadas ao seu aspecto teórico-filosófico, mas também como fonte de fé, por vezes, sendo colocadas em posição de igualdade com as Escrituras. Devido a isto, os reformadores se voltaram contra a instituição eclesiástica, rejeitando e reagindo contra o humanismo, que ao afirmar a suficiência e dignidade do homem a partir de si mesmo, colocava em xeque a antropologia cristã, como também a credibilidade das Escrituras. Esta era a compreensão dos reformadores.

Se pela via teórico-filosófica, a ideia de homem do Humanismo através da razão o eleva a infinitas possibilidades, no território teológico, o homem por seus méritos pode chegar à Deus e ser coparticipante da redenção, tocando num dogma muito caro, que interfere na própria razão de existir do cristianismo, que é a doutrina da Graça e da Salvação. Tendo em vista essas questões os reformadores protestantes se colocaram também contra o humanismo, pois a razão para eles é inútil para a obtenção da salvação, como também inútil para alcançar a Deus e a única literatura a ser buscada, para este fim, seriam as Escrituras Sagradas. Nada de filosofia, nada de tradição, nada de humanismo.

2.7 PASCAL: ENTRE O MOLINISMO E O JANSENISMO

No século XVII, questões antropológicas se tornam a questão central no debate teológico. Carregado do embate entre católicos e protestantes, a Europa adquiriu novas

[52] Não é objetivo deste trabalho, demonstrar a doutrina da salvação em Calvino, mas apenas definir sua perspectiva sobre a natureza humana para comparar com a ideia de homem do humanismo. Entretanto, para uma introdução sobre o pensamento soteriológico em Calvino, temos a doutrina da predestinação, onde ele afirmou: "O eterno decreto de Deus, pelo qual ele determinou o que desejava fazer com cada ser humano. Porque Ele não criou todos em igual condição, mas ordenou uns para a vida eterna e os demais para a condenação eterna. Assim, conforme a finalidade para a qual o homem foi criado, dizemos que foi predestinado para a vida ou para a morte." (CALVINO, 1999, p. 389), porém, Armstrong (1994, p. 284) demostra que se por um lado Calvino é bem lembrado pela doutrina da predestinação, o outro lado revela que enquanto vivo, este tema não era relevante para o reformador, tornando fundamental para o "calvinismo", apenas depois de sua morte.

estruturas políticas, geográficas e religiosas. Essas desavenças tem que ver com a maneira de compreender a doutrina da Graça, que é um dos alicerces da Religião Cristã. A Graça é um recurso de Deus dado ao homem para que ele possa ser salvo, retirado do mal, e resgatado para Deus. Entretanto, nessa época o conceito de Graça[53] veio sendo modificado, principalmente com a noção antropológica que vinha sendo adotada com o cenário gerado pelo antropocentrismo cultural. Desde o século XVI, a ideia de homem suscitava debates e lutas no território religioso. Lutero e Calvino, com o movimento reformatório irão reagir ao humanismo religioso, e dentro da doutrina da Graça, encontra os fundamentos necessários que os diferenciam dessa noção antropocêntrica, e fortalece a reforma da fé.

Com a quebra da unidade da religião cristã, esse debate ainda acontece dentro da Igreja Católica. A Igreja já havia condenado todo movimento protestante, devido ao conceito da Graça de Deus e se afirmara na perspectiva humanista, com o propósito de resguardar a doutrina da liberdade humana, isto é, o livre-arbítrio. Com o movimento jesuíta fundado em 1534 por Santo Inácio de Loyola[54] (1491-1556), o pensamento católico acerca da Graça e do livre-arbítrio se fortalece teoricamente e parte como antítese em relação a perspectiva dos reformadores sobre a Graça e livre arbítrio.

A partir disso, a Companhia de Jesus desenvolveu a perspectiva de que a salvação pode depender do ato racional do homem, de acordo com suas escolhas e vontade. Por consequência disto, o homem é visto como aquele que pode definir o seu destino ou para o mal ou para o bem. Com isto, há no ser humano a capacidade de se aperfeiçoar na escala da espiritualidade, podendo com isto se aproximar, ou se afastar de Deus. Portanto, com esta noção, o livre-arbítrio é amplificado, enquanto o ato divino que opera a salvação do homem apesar de continuar operante, é reduzido. Desta forma, o homem se torna participante de sua própria salvação através da ação livre, isto é, o exercício[55] de querer buscar a Deus, conforme afirma Inácio de Loyola (1998, p.05):

> Por este nome, exercícios espirituais, entende-se todo o modo de examinar a consciência, de meditar, de contemplar, de orar vocal e mentalmente, e de outras operações espirituais, conforme adiante se dirá. Porque, assim como passear, caminhar e correr são exercícios corporais, da mesma maneira todo o modo de

[53] Para os escolásticos, a graça não despreza a natureza, mas completa, pois se alguém der o melhor de si, Deus enviará de sua graça, mais força para que tais obras pudessem ser aperfeiçoadas. Entretanto: "Lutero virou a piedade medieval do mérito de cabeça para baixo. Não fazemos boas obras para nos tornarmos aceitos por Deus; pelo contrário, porque Deus nos aceita, fazemos boas obras." (LINDBERGH, 2017, p. 102)

[54] Apesar de personificar o catolicismo e a Contrarreforma, ver uma motivação antiprotestante em Loyola ao fundar a Companhia de Jesus é enganosa. Os jesuítas e seu fundador, tinha como objetivo principal ganhar almas, e não reformar à Igreja. (LINDBERGH, 2017, p. 445)

[55] Contrariando o conceito de Graça dos reformadores, a disciplina criada por Loyola seus seguidores poderiam se santificar por si mesmo como se fosse uma autodireção, chegando a detestar o pecado, subjugando à vontade e buscando à perfeição. (LINDBERG, 2017, p. 446)

> preparar e dispor a alma, para tirar de si todas as afeições desordenadas e, depois de tiradas, buscar e achar a vontade divina na disposição da sua vida para a salvação da alma, se chamam exercícios espirituais.

É como se o livre-arbítrio fosse extensão da Graça de Deus, e dessa forma, a salvação seria o resultado tanto de Deus, como do militante espiritual, que batalha, que treina a alma para se purificar de todas as tendências que o afasta de Deus. Por conseguinte, há no homem esta capacidade de busca pelo Criador, como se fosse implantada na essência humana, essa capacidade de se manifestar através da razão, por meio do poder de escolha. Essa escolha deve ser conduzida pela finalidade da criação no ser humano, pelo fato de sempre escolher bem. Escolher algo que leve ao pecado não é um ato livre, pois não segue o fim para o qual o homem foi criado. Portanto, Loyola (1999, p. 10), afirma nos *Exercícios*[56] que:

> Pelo que, é necessário fazer-nos indiferentes a todas as coisas criadas, em tudo o que é concedido à liberdade do nosso livre arbítrio, e não lhe está proibido; de tal maneira que, da nossa parte, não queiramos mais saúde que doença, riqueza que pobreza, honra que desonra, vida longa que vida curta, e consequentemente em tudo o mais; mas somente desejemos e escolhamos o que mais nos conduz para o fim para que somos criados.

Portanto, esta é a perspectiva que Inácio de Loyola demonstrará na Companhia de Jesus. Tal perspectiva teológica encontra-se no mesmo caminho que a proposta antropológica do humanismo, conferindo ao livre-arbítrio uma característica possibilitadora da afirmação do homem como ser indefinido, autocriador de si mesmo e produtor de seu próprio destino, como também detentor de razão que o guiará para a melhor escolha.

Há que se observar que Luís de Molina (1535-1600), aprofundou as perspectivas jesuítas sobre o livre-arbítrio em seu ***C1oncordia*** *liberi arbitrii cum gratiae donis* (*Concórdia do livre-arbítrio com o dom da graça*), publicado em 1588. De acordo com o título do livro, o autor parece deixar claro o objetivo de conciliar o conceito de livre-arbítrio com o conceito de graça. Para Molina, havia um mal entendido sobre a noção de livre-arbítrio, e este livro tinha a função de recuperar a autoridade dessa doutrina. O homem tem a capacidade de contribuir com a sua salvação através do fortalecimento espiritual, pois a liberdade lhe foi concedida pela vontade de Deus, e ao exercitar essa vontade, estaria o homem realizando à vontade de Deus, pois:

---

[56] Segundo Lindbergh (2017, p. 446) "Exercícios espirituais consiste em uma série de meditações e regras divididas em quatro partes com o objetivo de fortalecer o adorador, disciplinando-o a se sujeitar e servir a vontade de Deus. A primeira parte da disciplina é uma consideração sistemática do pecado e suas consequências; a segunda apresenta o significado da vida de Cristo e seu reino; a terceira se concentra na história da paixão; a quarta culmina no exercício, pela meditação, no Cristo ressurreto e glorificado. A intenção original era de que os Exercícios se estendessem por quatro semanas."

> Há liberdade de vontade, ou seja, vontade racional, para buscar a salvação, mas previamente Deus o aconselha e o convida a se salvar; assim, por inspiração divina, ele escolhe, persegue ou age por causa de sua salvação; mas vamos confessar livremente que nas mãos de Deus está que alcance o que ele escolhe, busca ou faz em razão de sua salvação. Portanto, o início da nossa salvação está na comiseração divina. Está em nosso poder aderir à inspiração salutar. Alcançar o que desejamos, seguindo a recomendação divina - ou seja, nossa própria justificação ou os hábitos dos quais depende - é a tarefa de Deus. Não perder o dom da salvação está tanto em nosso poder quanto na ajuda celestial. Perdê-lo está em nosso poder e em nossa fraqueza. Portanto, da mesma forma que Acreditamos que em nós está o início da nossa salvação, uma vez Deus teve misericórdia de nós e nos inspirou, então também, vamos confessar livremente que a vontade de nossa natureza segue a inspiração divina. Assim, não abandonar o bem, seja natural, seja meritório, depende do nosso cuidado e ajuda celestial. Abandoná-lo está em nosso poder e em nossa debilidade [57]. (MOLINA, 2007, p. 78. Tradução livre).

Como já abordamos, os reformadores anularam a autoridade do livre-arbítrio, conferindo autoridade e atuação apenas para a graça. Portanto, não há nada no ser humano que possa atuar em favor da salvação, pois cativo do pecado, não tem sequer como chegar a Deus. Em suma, os reformadores atribuíram a noção de livre-arbítrio como uma pretensa vaidade do homem em se autopromover. Entretanto, o pecado cativa o homem, e apenas Deus tem condição de fornecer liberdade e Salvação.

Para Molina, é necessário conferir maior atuação do livre-arbítrio na existência humana, pois Deus outorgou ao homem essa responsabilidade pelos seus atos. O problema que os Jesuítas queriam responder era acerca da onipotência de Deus e a responsabilidade dos atos humanos, pois em não havendo livre-arbítrio, caberia a Deus essa responsabilidade, tanto pela danação, como pela salvação do homem, conforme sua vontade. Desta maneira, procurava-se superar o desgaste sofrido pela concepção de liberdade humana gerada no humanismo, e enfrentada fortemente pela compreensão de graça e natureza decaída do homem apresentado pelo movimento reformador. Sobre a teoria de Molina que defende a vigência do livre-arbítrio, esclarece João Rebalde (2013, p. 59), que:

> [...] deve ter-se presente que a distinção que Molina faz entre as coisas que dependem exclusivamente de Deus, as que acontecem de modo necessário e as que exigem também a determinação do livre arbítrio, tem um sentido preciso que aponta diretamente à salvaguarda do poder divino. Deus é a causa primeira, absolutamente livre, que criou livremente, segundo a sua vontade, todas as coisas. E quis criar o livre

[57] «Hay libertad de arbitrio, es decir, voluntad racional, para buscar la salvación, pero previamente Dios le aconseja e invita a salvarse; así, por inspiración divina, elige, persigue o actúa en razón de su salvación; pero confesemos libremente que en manos de Dios está que alcance lo que elige, persigue o hace en razón de su salvación. Por tanto, el inicio de nuestra salvación está en la conmiseración divina. En nuestra potestad está adherirnos a la inspiración salutífera. Alcanzar lo que deseamos siguiendo la recomendación divina —a saber, la propia justificación o los hábitos de los que ésta depende—, es tarea de Dios. No perder el don de la salvación, está tanto en nuestra potestad, como en la ayuda celeste. Perderlo está en nuestra potestad y en nuestra debilidad. Por tanto, del mismo modo que creemos que en nosotros está el comienzo de nuestra salvación, una vez que Dios se ha apiadado de nosotros y nos ha inspirado, así también, confesemos libremente que el arbitrio de nuestra naturaleza sigue la inspiración divina. Así pues, no abandonar el bien, ya sea natural, ya sea meritorio, depende de nuestro cuidado y de la ayuda celeste. Abandonarlo está en nuestra potestad y en nuestra debilidad».

> arbítrio, conferindo poder à criatura para se determinar e para produzir autonomamente as suas próprias ações. Deus é assim a raiz de toda a contingência e livre arbítrio, que pelo seu poder e bondade, abriram essa possibilidade de liberdade. Nem tudo depende exclusivamente de Deus porque Ele mesmo conferiu essa possibilidade à criatura, conferindo-lhe inclusive comumente o seu concurso universal, para que o determine no exercício dessa mesma liberdade. Há assim uma outra raiz da contingência, uma raiz secundária e posterior, que é o livre arbítrio, mas que nunca põe em causa ou faz depender de si essa raiz primeira divina.

Portanto, o livre-arbítrio, apesar de ser criação divina concedida aos homens, Deus não interfere em seu exercício de fazer dos homens livres e responsáveis por suas escolhas ou ações, entretanto, isso acaba criando um problema que já foi citado aqui, a saber: Deus tudo pode e tudo sabe como o arbítrio pode ser livre e não determinado? Porque se de alguma forma os atos e escolhas do livre-arbítrio ocorressem fora do conhecimento de Deus, como ele seria onisciente? E se não é onisciente, como seria onipotente, já que o conceito de onipotência abrange o poder sobre as coisas? São essas as questões que Molina terá que resolver no desenvolvimento da *Concordia.*

Como o objetivo de Molina era preservar o livre-arbítrio, então o padre jesuíta apresenta três tipos de conhecimentos em Deus que orbitam em torno da vontade divina. Em suma, Deus tem o conhecimento que precede à ação livre de sua vontade: sendo nomeada como a ciência da simples inteligência, ou ciência das essências. Depois vem a ciência que abrange todos os atos livres posteriores à vontade de Deus, sendo chamada de ciência da visão. Se a primeira ciência se ocupa da essência das coisas em sentido atemporal, a ciência da visão se ocupa das coisas dentro do contexto da existência, portanto, coisas vinculadas ao tempo, no modo do passado, presente e do futuro, e a contingência destas coisas. Já a ciência média é a base do pensamento molinista e com ela, o padre jesuíta tem a pretensão de justificar o livre-arbítrio sem colocar em risco a graça de Deus. As duas ciências anteriores já se encontravam na filosofia tomista, sendo que a ciência média é a proposta molinista para conciliar graça e livre-arbítrio. Para Juan Echevarría (2002, p. 14) é:

> Através desta ciência, Deus vê em sua essência como faria qualquer livre-arbítrio em qualquer das infinitas ordens de coisas e circunstancias em que a vontade divina o colocasse. É a ciência dos futuros condicionados, isto é, futuros que não são absolutos, nem meramente possíveis, senão que dependem de alguma condição. E Molina denomina "média" esta ciência porque ela se encontraria em um estado intermediário entre a ciência de simples inteligência e a ciência de visão. (ECHEVARRÍA, 2002, 14. Tradução livre).[58]

[58] Através de esta ciencia, Dios ve en su essencia, cómo obraría cualquier libre arbitrio en cualquiera de los infinitos órdenes de coisas y circunstancias en que la voluntad divina lo colocasse. Es la ciencia de los futuros condicionados, estos es, futuros que no son absolutos, ni meramente posibles, sino que dependen de alguna condicion. Y Molina denomina <<media>> esta ciencia porque encontraría en un estado intermédio en la ciencia de simple inteligencia, y la ciencia de vision.

Portanto, para cada tipo de cenário, Molina preserva a onisciência de Deus, seja em que esfera for. O livre-arbítrio do homem expressa a vontade humana, porém, com a ciência média, Deus está ciente de qualquer ato humano, porém não se torna responsável por esses atos. Pela ciência média, Deus não pode conhecer o que conhece por meio da ciência natural e também não conhecerá os objetos da ciência da visão, que são as coisas existentes posteriores a vontade de Deus. Sendo assim, o concurso da vontade humana ocorrerá entre o concurso geral da vontade de Deus, e, portanto, diferirá em natureza das coisas que se relacionam mais diretamente com a vontade divina, sendo necessária outra ciência para tratar de uma vontade diferente da vontade divina. Em vista disso, o objeto da ciência média está na esfera da vontade humana, onde sabe todos os atos da livre vontade humana em um cenário contingente e circunstancial. Desta forma o homem age livremente sem que a onisciência divina seja ameaçada, enquanto, Deus pode manifestar sua graça, sem interferir no livre-arbítrio.

Vários opositores[59] de Molina rejeitaram a ciência média como fundamento para conciliar o livre-arbítrio com a graça de Deus, entretanto, é no Jansenismo que a teologia de Molina encontrará a mais intensa oposição. Fundado por Cornélio Jansen (1583-1638), o Jansenismo tinha por objetivo explicar a verdadeira perspectiva de Agostinho sobre a graça de Deus. Jansen representa a força dogmática do movimento, e desenvolve uma ideia pessimista sobre o homem, o que o faz criar proximidades com Lutero e Calvino, que apresentam o ser humano incapaz, sem méritos, e sem nenhuma dignidade em si mesmo que possa ao menos colaborar com sua salvação. Sendo assim, é rejeitada a noção do livre-arbítrio e sua eficácia no contexto da salvação. Como o homem não pode sequer auxiliar sua redenção, o poder da graça é total e independente do ser humano. Para Giacomo Martina (1994, p. 205):

> Jansen segue mais ou menos de perto a doutrina de Baio (e, em síntese, aproxima-se das posições de Lutero e Calvino, ainda que com algumas importantes atenuações). Agostinho foi o primeiro a esclarecer os fiéis e a Igreja sobre a verdadeira doutrina da graça e, por isso, dada que a Igreja aprovou tantas e tantas vezes Agostinho, e como não é possível que ela se contradiga, os documentos do devem ser interpretados de modo que não haja contradição entre eles e o doutor de Hipona. Orientando-se por esse espírito, o bispo de Ypres nega o caráter sobrenatural do estado de justiça original; consequentemente, depois do pecado original, a natureza humana, intrinsecamente corrompida, perdeu à liberdade, mantendo a imunidade apenas da coerção externa, não da determinação interna. A vontade humana, portanto, segue necessariamente (por força de uma determinação intrínseca, que Jansen chama impropriamente de liberdade).

[59] Os dominicanos se constituíram esses opositores, acusando-o de tendências pelagianistas, fato que fez a *Concórdia* de Molina ter sua publicação proibida pela Inquisição na Espanha, fazendo com que o mesmo livro fosse publicado apenas em 1588 em Lisboa-Portugal. (ENCHEVARRÍA, 2002, p. 11-14). Tal crítica foi energicamente dirigida por Domingo Báñez (1528-1604).

Entretanto, o Jansenismo contará com mais dois expoentes que desenvolveram dois aspectos importantes para o movimento. Trata-se de Antoine Arnauld (1612- 1694), e Saint-Cyran (1541-1643). Arnauld desenvolverá o aspecto moral do movimento e Jean Duvergier, abade de Saint-Cyran o aspecto disciplinar, onde ambas entrarão em sintonia com a graça de Jansen. Pelo aspecto moral, toda ação humana fora da fé é imoral, pois a natureza humana escravizada pelo pecado, não produz nada que possa ser justificado, pois apenas Deus concede justiça ao eleito. Quanto ao aspecto disciplinar, uma mensagem de reforma total é direcionada à Igreja, que se corrompeu ao longo dos séculos, adicionando novos termos e costumes, que maculam o cristianismo verdadeiro. A exemplo dos reformadores, os jansenistas também exigem um retorno à fé do cristianismo primitivo, sem ferir a unidade da Igreja.

Pascal entra em contato com o movimento jansenista quando dois médicos fazem tratamentos em seu pai que tinham fraturado a perna. Esses médicos fazem parte do movimento e apresentam à doutrina jansenista a toda a família, sua irmã, Jacqueline é a primeira a participar do movimento, logo após a morte de seu pai, enquanto seu irmão é aceito na ordem em 1655. Pascal e o jansenismo apresentam pontos em comuns em relação ao homem, e o apresenta como insuficiente em relação ao mundo e carente de Deus. Em uma biografia feita por sua irmã, ela apresenta o ponto central tanto da filosofia, quanto da teologia pascaliana, e afirma Jacqueline que:

> Eis o que é conhecer Deus como cristão. Mas para conhecê-lo dessa maneira é preciso conhecer ao mesmo tempo a própria miséria e a própria indignidade e a necessidade que se tem um mediador a fim de se aproximar de Deus, para unir-se a ele. É preciso não separar esses conhecimentos porque, estando separado, não somente são inúteis, mas nocivos. O conhecimento de Deus sem a nossa miséria faz o orgulho. O da nossa miséria sem o de Jesus Cristo faz o nosso desespero; mas o conhecimento de Jesus Cristo isenta-nos do orgulho e do desespero; porque nele encontramos Deus, único consolador de nossa miséria e único meio de repará-la. (PÉRIER, 1973, p. 24).

Pascal e o jansenismo, não aceitam a proposta do humanismo de elevar a dignidade da natureza humana, e também mostram reação quando a Igreja demonstra preferência em seguir o caminho proposto pela teologia dos jesuítas. O pensador jansenista não aceita a noção de homem proposta pelo humanismo, não simpatiza com a intervenção do livre-arbítrio na salvação defendida pela Companhia de Jesus. Entretanto, cabe à graça de Deus a única forma do ser humano ser retirado da miséria que fundamenta sua natureza. Sendo assim, Pascal afirma na Segunda Provincial de 29 de janeiro de 1656, que:

> Então eu sabia, em poucas palavras, que sua disputa, a respeito da graça suficiente, é que os jesuítas afirmam que há uma graça concedida em geral a todos os homens, então submissa, para o livre arbítrio, que se torna eficaz ou ineficaz em sua escolha, sem qualquer ajuda de Deus, e sem que nada lhe falte de sua parte para agir com eficácia: o que faz eles chamarem de suficiente, porque só isso é suficiente para agir. E que os jansenistas, pelo contrário, querem que não haja atualmente graça suficiente,

> que não é tão eficaz, isto é, dizem que todos aqueles que não determinam a vontade de agir na verdade, são insuficientes para agir, porque dizem que nunca se age sem graça efetiva. Essa é a disputa deles[60]. (PASCAL, s.d, s.p. Tradução livre).[61]

Portanto, para o filósofo jansenista, os jesuítas partem por um caminho errado quando opinam sobre o livre-arbítrio, e ainda mais o ampliam, fazendo o homem ativo no cenário soteriológico, pois, neste exercício, diminuem a atuação de Deus na salvação do homem, conferindo ao ser caído, dotes de suficiência que o coloca na posição de barganhar com Deus, caso queira a salvação. O resultado disso é ainda mais estar aprofundado no estado de miséria, pois afastado do conhecimento de sua própria realidade, o homem inevitavelmente se entrega à vaidade, e ao amor de si mesmo, desviando o olhar de Deus. Segundo Pascal (1973, p. 157):

> A conversão verdadeira consiste em aniquilar-se diante desse ser universal que tantas vezes tem sido irritado e que pode perder-vos legitimamente a todo momento; em reconhecer que não se pode nada sem ele, e que nada se mereceu dele, senão a perda de sua graça. Consiste em reconhecer que há uma oposição invisível entre Deus e nós, e que, sem um mediador, não pode haver comércio.

Portanto, o livre-arbítrio em Pascal, não pode coexistir com a graça de Deus no contexto da salvação. O pecado inaugurou no homem um estado de natureza diferente do que tinha antes da queda e esse estado se fundamenta na miséria, sendo que ao homem não resta nenhum poder ou liberdade para escapar dos efeitos desta natureza. Sendo assim, a graça é um dom de Deus, procedimento divino que opera no homem e o conduz para a salvação. Em consequência disso, as barreiras impostas pela queda são quebradas e, dessa maneira, a conversão é feita e o pecador é resgatado.

Como é sabido tal compreensão antropológica não foi adotada pela modernidade. O humanismo foi introduzido em cada canto da cultura e nenhum protesto foi capaz de modificar os fundamentos da sociedade moderna, que insere no homem toda dignidade, concebendo-o como centro do mundo e da natureza. Para fortalecer o papel do homem dentro da realidade, surge a figura de Descartes, que renova o humanismo, como também estabelece novos padrões para a sociedade e cultura. Segundo Lima Vaz: (1991, p. 82-83):

> A antropologia de Descartes cinde-se, assim, em uma metafísica do espírito e uma física do corpo: a ideia adequada, isto é, clara e distinta das duas substâncias mostra

---

[60] No original: Je sus donc, en un mot, que leur différend, touchant la grâce suffisante, est en ce que les jésuites prétendent qu'il y a une grâce donnée généralement à tous les hommes, soumise de telle sorte au libre arbitre, qu'il la rend efficace ou inefficace à son choix, sans aucun nouveau secours de Dieu, et sans qu'il manque rien de sa part pour agir effectivement: ce qui fait qu'ils l'appellent suffisante, parce qu'elle seule suffit pour agir. Et que les jansénistes, au contraire, veulent qu'il n'y ait aucune grâce actuellement suffisante, qui ne soit aussi efficace, c'est-à-dire que toutes celles qui ne déterminent point la volonté à agir effectivement, sont insuffisantes pour agir, parce qu'ils disent qu'on n'agit jamais sans grâce efficace. Voilà leur différend.

[61] PASCAL, B. Œuvres Complètes. Seconde lettre. De la grâce suffisante. De Paris, ce 19 janvier 1656. Arvensa Édotions. Não Datado. Não paginado.

> como 'naturezas completas' podem subsistir uma sem a outra [...]. O núcleo gerador dessa nova ideia da razão é justamente a ideia de método sobre a qual Descartes fundará toda a sua filosofia.

Se por um lado, o homem se volta para a razão pelo humanismo, com Descartes, a razão necessitará do método para dar segurança a toda e qualquer investigação. Tal método operará como instrumento para purificar a razão de toda a desconfiança e certeza. Entretanto, ainda assim, esta pretensão incomodará Pascal que reagirá contra Descartes no terreno da filosofia, assim como se voltou contra os jesuítas na teologia.

2.8 PASCAL E DESCARTES

René Descartes e Blaise Pascal formam dois polos dentro do território da filosofia do século XVII. Há vários pontos de controvérsia entre esses dois grandes pensadores, que constituem o centro de suas propostas filosóficas, porém, de todas as questões em conflito, há duas que configuram o centro de suas filosofias e que influenciam o seguimento de todo o resto. O primeiro problema versará sobre a condição humana, já o seguinte acerca de Deus. Neste tópico esboçaremos de modo breve a antropologia e a teologia presentes no pensamento cartesiano, elucidando os pontos de discórdia com o pensamento pascaliano.

A filosofia de Descartes inaugura a filosofia moderna, porque estabelece novos fundamentos e, e como consequência direciona toda a investigação filosófica fundamentada na razão, tendo como auxílio o método. O autor das *Meditações* segue o caminho aberto pelo humanismo, entretanto, separa-se de toda a mística filosófica dos renascentistas, centralizando nos atributos racionais suas investigações e sua busca pela verdade. Nascido em uma família privilegiada social e financeiramente[62], e tendo sido educado em uma das melhores escolas[63] da Europa, ainda assim, tal autor recusará toda a tradição intelectual e dará o ponto de partida para a filosofia centrada no sujeito.

---

[62] Os Descartes constituíam uma família de burgueses, radicados na região entre Tours e Poitiers, e dedicados principalmente ao comércio e à medicina. Ligando-se aos Sain e aos Brochard, tornaram-se proprietários de terras e ascenderam socialmente. Tanto que Joaquim Descartes, casado com Jeane Brochard passará a ostentar o título de conselheiro do rei no Parlamento de Bretanha. Com esse título, ele é indicado na ata de batismo de seu filho Renè, nascido em La Haye, na Touraine, em 1596. (PEÇANHA, 1973, p. IX-X).

[63] Essa era a Escola Jesuíta La Flèche. Em 1606, aos 10 anos de idade, o jovem René, foi enviado pelo pai a esta, que, embora inaugurada recentemente, já era considerada uma das mais renomadas escolas da época, reconhecida inclusive pelo próprio Descartes, no livro *Discurso do Método:* "Eu estava num dos mais célebres colégios da Europa, onde pensava que deveria existir homens sábios, se eles existissem em algum lugar da terra" (DESCARTES, 1973, p.30).

Sendo assim, funda também o racionalismo moderno, que se fundamenta numa metodologia que organiza todas as investigações racionais. Aliás, é em relação ao método, que foi construída toda a diferença entre Descartes e o pensamento tradicional, não somente aos escolásticos, mas também aos renascentistas[64]. Como resposta às críticas montaignianas, o pensador de Touraine, emprenhou-se na construção de um método seguro que levasse toda investigação da razão ao conhecimento verdadeiro, um método por onde todos os campos dos saberes pudessem levar à verdade[65]. A tradição, bem como tudo que foi ensinado em *La Flèche* parece carecer de fundamentos racionais que fossem satisfatórios para o filósofo, assim, Descartes inaugura os fundamentos de seu projeto de pensamento, rompendo com todas as correntes anteriores. Por conseguinte, escreveu o filósofo:

> Fui nutrido nas letras desde a infância, e por me haver persuadido de que por meio delas, se podia adquirir um conhecimento claro e seguro de tudo o que é útil a vida, sentia extraordinário desejo de aprendê-las. Mas logo que terminei todo esse curso de estudos ao cabo do qual se costuma ser recebido na classe dos doutos, mudei inteiramente de opinião. Pois me achava enleado em tantas dúvidas e erros, que parecia não haver obtido outro proveito, procurando instruir-me, senão, o ter descoberto cada vez mais a minha própria ignorância. (DESCARTES, 1973, p. 30).

Até esse ponto, Descartes partilha de uma ideia semelhante à perspectiva de Montaigne[66] ao criticar a razão. Para este havia apenas erudição e disputas, entretanto, o jovem filósofo, sentia que tanta informação carecia, no entanto, de sustentação. Ainda no *Discurso do Método,* o autor vai elencar os variados conhecimentos transmitidos, que justificam suas críticas quando afirma que a tradição não se estabelece numa razão segura. As línguas, geografia e história, estavam fundamentadas tanto na memória, quanto na experiência. A teologia e a filosofia também são criticadas, no caso da primeira, por estar acima de qualquer capacidade puramente humana, tornando-se acessível apenas pela revelação, enquanto no tocante a seguinte apesar de ser cultivada por espíritos excelentes, tudo nela era objeto de disputa e

---

[64] Na escola *Le Flèche,* Descartes foi educado nas bases do humanismo, isto é, na retomada dos clássicos da antiguidade Greco-latina. Segundo Pessanha (1973, p. X) "A decepção de Descartes fora causada pelo próprio conteúdo dos ensinos que recebera, que exprimiam uma cultura sem fundamentos racionalmente satisfatórios e vazias de interesses para a vida. O que o decepcionou foram as próprias "letras", e as "*litterae humaniores"* chamadas "humanidades", de que ele avidamente se alimentou no curso de *La Flète* (1606-1614), e depois nos estudos de direito em *Poitiers* (1614-1616).

[65] O projeto de Descartes, para ser estabelecido tinha que passar por alguns obstáculos que constituíam a tradição aristotélica-tomista, como também o pensamento renascentista, sobretudo o de Michel de Montaigne que demonstrou a fragilidade da razão. O que o autor das *Meditações,* objetivava a recuperação do poder da razão, e enfim, responder os problemas expostos por Montaigne. Para Alexandre Koiré (1981, p. 31) "Mas não são, todavia, os seus únicos adversários, [a escolástica-tomista] tal como demasiadas vezes foi dito, tal como outrora eu próprio o disse (a estes trata-se de os substituir e não de os combater): o adversário é também, e talvez sobretudo, Montaigne. Ora, Montaigne é, ao mesmo tempo, o verdadeiro mestre de Descartes".

[66] Em uma comparação entre Descartes e Montaigne, Koiré (1983 p. 33) vai mostrar situações divergentes, a partir de perspectivas presentes em suas críticas: "A história de Montaigne é caracterizada como sendo uma derrota para o conhecimento em busca da verdade, mas a história de Descartes é o relato de uma vitória" (KOYRÉ, 1981, p.33).

refutação, conforme o modelo escolástico de ensino, nada era verdadeiro, mas apenas duvidoso ou na melhor das hipóteses verossímil, e por fim, todo o edifício do conhecimento tradicional estava sendo sustentado por fracos fundamentos. Em vista disso, declarou: "[...] tão logo a idade me permitiu sair da sujeição dos meus preceptores, deixei inteiramente o estudo das letras." (DESCARTES, 1973, p. 33).

A partir de então, Descartes parte para a construção de seu pensamento. E analisando todo o pensamento vigente, o filósofo identifica a ausência de um método capaz de organizar e direcionar o pensamento para o conhecimento verdadeiro. Tal método seria fundamentado na matemática. O objetivo de Descartes era propor uma *mathesis universalis*[67], uma ciência universal da ordem e da medida capaz de permitir que em uma investigação em busca de conhecimento, o resultado, observadas as regras do método, fosse sempre verdadeiro, porque:

> Essas longas cadeias de razões, todas simples e fáceis de que os geômetras costumam servir-se para chegar as suas mais difíceis demonstrações, haviam-me dado ocasião de imaginar que todas as coisas possíveis de cair ao conhecimento dos homens, seguem-se umas às outras da mesma maneira e que, contanto que nos abstenhamos somente de aceitar por verdadeira o que não o seja, e que guardemos sempre a ordem necessária para deduzi-las uma das outras, não pode haver qualquer coisa tão afastadas que não se chegue por fim, nem tão ocultas que não se descubram. (DESCARTES, 1973, p. 38-39).

Em Descartes, a análise acerca do modo por excelência de conhecer, isto é, o modo capaz de garantir a verdade, deve centrar-se no sujeito e ser conduzido sistematicamente através do método, tal método, inspirado na matemática e na lógica, exige regras[68] que possibilitem um conhecimento seguro, permitindo realizar todas as pretensões racionais não importando o território do objeto de estudo. Em Descartes, o homem segundo a ideia do humanismo é agora

---

[67] Para Descartes (2002, p.29) o objeto da Matemática Universal é: "[...] tudo aquilo em que apenas se examina a ordem e medida, sem ter em conta é em números, figuras, astros, sons ou em qualquer outro objecto que semelhante medida se deve procurar: e, por conseguinte, deve haver uma ciência geral que explique o tudo o que se pode investigar acerca da ordem e da medida, sem as aplicar a uma matéria especial".

[68] As regras do método de Descartes são quatro, e se fosse aplicada seguindo a ordem que o autor apresenta, nenhum objeto do conhecimento ficaria distante ou escondido. As regras são: A evidencia que consiste numa apreensão racional direta das coisas, sendo evidente tudo o que se conhece de modo claro e distinto. Diz o autor: "Chamo conhecimento claro àquilo que é manifesto a um espírito atento: tal como dizemos ver claramente os objectos perante nós, os quais agem fortemente sobre os nossos olhos dispostos a fitá-los. E o conhecimento distinto é aquela apreensão de tal modo precisa e diferente de todas as outras que só compreende em si aquilo que aparece manifestamente àquele que a considera de modo adequado." (DESCARTES, 1997, p. 43). Já a análise é a segunda regra, tendo como função de decompor os objetos em partes menores, com o objetivo de trazer evidência. Conforme Descartes: "dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em tantas parcelas quantos possíveis, e quantas necessárias fossem para melhor resolvê-las." (DESCARTES, 1973, p. 37-38). A terceira regra é a síntese, que é a recomposição dos elementos partidos pela análise, ou segundo Descartes (1973, p. 38): "conduzir com ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para elevar-se, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais complexos, e supondo mesmo uma ordem entre os que não precedem naturalmente aos outros". A quarta regra do método é o controle que trata de: "fazer em toda parte enumerações tão completas, e revisões tão gerais, que eu tivesse certeza de nada omitir." (DESCARTES, 1973, p. 38).

transformado em sujeito do conhecimento, um sujeito, apto por meio da ciência a ser senhor e dominador da natureza.

Portanto, o pensamento cartesiano preconiza que através de um método racional que ofereça segurança, assim como o método matemático, nada pode ficar escondido, ou distante da capacidade da razão. Para Descartes, o homem segundo a ideia do humanismo é o homem verdadeiro, sustentado pela razão, que precisava de um método para demonstrar suas capacidades. Tal método, exige regras para ser seguro, e assim, realizar todas as pretensões racionais não importando o território do objeto de estudo. Segundo Cassirer (2012, p. 24-25):

> À primeira vista, Pascal parece aceitar os pressupostos do cartesianismo e da ciência moderna. Não há na natureza nada que possa resistir ao esforço da razão científica, pois não existe nada que possa resistir à geometria [...] O espírito geométrico sobressai em todos aqueles temas que são suscetíveis de uma análise perfeita - que pode ser dividido até seus elementos primeiros. Parte de certos axiomas e destes extrai inferências cuja verdade pode ser demonstrada por regras lógicas universais. A vantagem desse espírito consiste na clareza de seus princípios e na necessidade de suas deduções. Mas nem todos os objetos são passíveis de serem tratados desse modo. Há coisas que em virtude de sua sutileza e infinita variedade desafia toda tentativa de análise lógica. E se existe no mundo qualquer coisa que devamos tratar da segunda maneira é a mente do homem. O que caracteriza o homem é a riqueza e a sutileza, a variedade e a versatilidade de sua natureza. Logo a matemática nunca poderá tornar-se instrumento de uma verdadeira doutrina do homem, de uma antropologia filosófica. É ridículo falar do homem como se fosse uma proposição geométrica. (2012, p. 24-25).

Dessa forma, Descartes reafirma o conceito antropológico do Humanismo, localizando toda sua suficiência na razão. É partindo do pensar que o homem se autorrealiza, e municiado do método, pode alcançar qualquer coisa, que venha tornar-se objeto de estudo. Ao encontrar-se com a filosofia cartesiana, Pascal foca nas duas questões elementares em seu pensamento, isto é: no conceito de homem e na questão teológica, quando se refere a Deus, portanto, pronuncia-se sem misericórdia contra o antagonista no Pensées §: 77: "Não posso perdoar Descartes: bem quisera ele, em toda filosofia, passar sem Deus, mas não pode evitar de fazê-lo dar um piparote para pôr o mundo em movimento; depois do que, não precisa mais de Deus" (PASCAL, 1973, p. 61-62).

Para o pensador de Port Royal, essas duas questões devem ser cobradas caro de Descartes, pois sua filosofia aliena o homem de sua verdadeira condição e, ao mesmo tempo, fornece uma falsa compreensão a respeito de Deus, pois coloca uma natureza finita ao alcance de um ser finito. O autor das *Meditações* pode até se justificar devido a ele aceitar em sua filosofia, a atribuição do homem como um ser composto, isto é: ser dotado de corpo (*res extensa*) e alma (*res cogitans*), sendo que pelas atribuições físicas, o homem pode até cometer enganos, já que Descartes admite que, por vezes, os sentidos não se dispõem a colaborar com a

razão. Entretanto, pela *res cogitans,* o homem pode ter contato com o infinito, já que nesta categoria, já não está sujeita a finitude da extensão.

Para chegar a esta conclusão, de que através da *res cogitans,* o homem pode ter acesso a Deus, Descartes esclarece que, além das quatro regras do método, é necessário testar os modos de conhecer e esse teste deve ser feito pela dúvida, deste modo aquilo que não resistir ao crivo da dúvida metódica deve ser rejeitado como falso. O filósofo de Touraine colocou a prova da dúvida todo conhecimento tradicional, sendo que a tradição não resistia à dúvida metódica, pois baseava seus conhecimentos na experiência dos sentidos, sendo que nossos sentidos nos enganam às vezes. Sendo assim, os sentidos não dão segurança do saber indubitável. Sem pretender refazer *pari passu* o percurso cartesiano, não apenas o modo de conhecer pelos sentidos é posto em dúvida, como também o próprio modo de conhecer pela razão é submetido a esta pela hipótese do Deus enganador, que faz a dúvida incidir sobre o valor objetivo das ideias claras e distintas, logo sob a evidência e, de forma mais radical e universal, pela hipótese do Gênio maligno (formulada nas *Meditações*), cuja proposta leva a impossibilidade de dar assentimento a qualquer coisa, inclusive à própria existência, levando à suspensão dos juízos (*epoché*). Sendo que é precisamente nesse momento que uma verdade ao menos se impõe como verdadeira, a saber, a existência da consciência pensante – o *Cogito, ergo Sum*, do Discurso do Método:

> [...]logo em seguida, advertir que, enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade: eu penso, logo existo, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la sem escrúpulo, como o primeiro princípio da filosofia que procurava. (DESCARTES, 1973, p. 46).

Nenhuma suposição dos céticos, por mais bem fundamentada que possa ser, consegue sacudir a evidência do pensamento. O *Cogito* é a evidência pura, ou seja, o pensamento não pode ser outra coisa além de pensamento.

O pensamento cartesiano, então, racionaliza toda a realidade com o *Cogito*, tudo pode ser alcançado pelo pensamento, isto é, a natureza, o homem, os objetos da religião, e pela *res cogitans,* o homem se reafirma como centro do mundo, mas não da forma inicial do humanismo renascentista. Em Descartes, o antropocentrismo é reafirmado, porque o homem é portador de capacidade de obter o conhecimento verdadeiro, e esse conhecer verdadeiramente só se fundamenta na filosofia do *Cogito*, pois é o sujeito que conhece parte do método seguro para o conhecimento. Em vista disso, a razão é reafirmada como centro do homem, faculdade mais bem partilhada entre estes:

> O bom senso é a coisa do mundo melhor partilhada, pois cada qual pensa estar tão bem provido dele, que mesmos os que são mais difíceis de contentar em qualquer outra coisa não costumam desejar tê-lo mais do que os tem. E não é verossímil que todos se enganem a tal respeito; mas isso antes testemunha que o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o bom senso ou a razão, é naturalmente igual em todos os homens[...] (DESCARTES, 1973, p. 29).

A razão sai fortalecida quando enfrenta todas as questões da dúvida. Se mantem evidente, clara, e mesmo que a experiência ou os sentidos falhem, a razão distingue a verdade. Mesmo que um Deus enganador, ou um gênio maligno[69], ou seja, um ser todo poderoso que hiperbolizasse a dúvida, fazendo-a questionar a própria existência, questionando as experiências dos sentidos, a percepção de mundo, ainda assim, os pensamentos não poderiam ser alienados, pois a dúvida não pode duvidar de que duvida.

Esse é o guizo que demonstra o poder da razão para o pensamento cartesiano. Entretanto há mais capacidades para a razão, e no prefácio de suas *Meditações Metafísicas,* o autor mostra até que território pretende alcançar para situar nas capacidades da razão. Para os Senhores de Deão, e Doutores da Faculdade Teológica de Paris em 1641, o filósofo apresenta que objetos da metafísica e, por assim dizer, também da religião podem se tornar objetos de conhecimento da razão. Portanto diz Descartes:

> Sempre estimei essas duas questões, de Deus, e da alma, eram as principais entre as que devem ser demonstradas mais pelas razões da Filosofia, que da Teologia, pois, embora nos seja suficiente, a nós que somos fieis, acreditar pela fé, que há um Deus, e que a alma humana não morre com o corpo, certamente não parece possível poder jamais persuadir os infiéis de religião alguma, nem quase mesmo de qualquer virtude ou moral, se primeiramente não lhes provarem essas duas coisas pela razão natural. (DESCARTES, 1973, p. 75).

Com efeito, o pensamento cartesiano executa seu método na busca racional de Deus. O resultado disso é que, com a razão potencializada nesse nível, a fé é situada em posição inferior, um instrumento a ser utilizada pelos que não tem uma razão tão desenvolvida, e a teologia em Descartes, migra do território da religião, para o campo racionalista. Em síntese, no pensamento cartesiano, a relação entre razão e fé se inverte, já que por tanto tempo a razão fora subjugada pela fé, neste momento, além de alcançar independência, conquista espaço dentro da jurisdição

---

[69] Sobre o Gênio maligno, cito o autor nas *Meditações*: "Suporei, pois, que há não um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte da Verdade, mas certo gênio maligno, não menos ardiloso e enganador do que poderoso, que empregou toda a sua indústria em enganar-me. Pensarei que o ar, o céu, a as cores, as figuras, os sons, e todas as coisas exteriores que vemos são apenas ilusões de que ele se serve para surpreender minha credulidade." (DESCARTES, 1983, p. 88).

de sua antiga senhora, o que resultou na popularidade do humanismo dentro da filosofia como na própria teologia.

Em vista disso, Pascal se insurge contra o racionalismo cartesiano, pois Descartes precisa desencarnar o homem para elevá-lo até a descoberta de Deus. A razão tornou-se o espaço onde o homem reside, o tribunal que julga todas as demais faculdades como sentidos e imaginação, para que possa evitar o erro. Pascal vai entender que o homem é um ser no mundo, cercado pelo mundo, sujeito a erros devido a sua condição de miséria, uma condição que deve ser pensada, aliás, pensar na miséria humana, segundo a proposta do pensamento pascaliano, é a única forma da possibilidade de conhecer a verdade, e não uma verdade sobre o mundo, ou qualquer outro objeto, o pensamento deve começar a partir do próprio homem, seus limites, suas capacidades. Ao analisar esses dois pensadores, Zilles (1991, p. 42) apresenta que:

> Para Pascal, como para Descartes, o pensar é importante. Mas, para Pascal, o espírito humano é muito mais que pura razão. Por isso não funda a certeza última no *cogito*, mas no *creio* da mensagem bíblica. Para ele, o ponto de partida agostiniano é: *credo, ut intelligam*. Sua fé é cristocêntrica. Enquanto Descartes separa claramente o domínio da razão e o da fé, filosofia e teologia, dando- se apoio mútuo, Pascal, como Santo Agostinho, defende a unidade: pensa-se na fé e crê-se no pensar. Pascal desconfia de uma filosofia da pura razão. Verdadeira filosofia só é aquela que se funda na fé cristã. Assim está em primeiro plano o *credo, ut intelligam.* A distinção entre razão e coração, esta como nova faculdade de conhecimento direto e imediato, preludia a distinção posterior de Kant entre razão pura e razão prática: "Conhecemos a verdade não só pela razão, mas também pelo coração".

Para o pensamento pascaliano, Descartes desenvolve um homem com capacidades exageradas, muito embora tanto a sua própria natureza pensante, quanto à natureza exterior deixe sua fraqueza clara e evidente. Ele está alienado de sua condição, uma condição de limites e insuficiência, enfim, uma condição de miséria. Convocar Deus localizado pela razão para dar suporte à sua filosofia demonstra, para Pascal, mais um problema do que uma solução, que sem utilidade alguma, resultaria no fracasso, conforme o *Pen* § 543:

> As provas metafísicas de Deus, acham-se tão afastadas do raciocínio dos homens e tão embrulhadas, que pesam pouco; e, mesmo que isso servisse para alguns, serviria apenas durante o instante em que vissem essa demonstração; mas, uma hora depois, receariam ter-se enganado. (PASCAL,1973, p. 169).

O problema que reside nas provas racionais para a existência de Deus é que além de Deus estar fora das possibilidades, e do alcance do homem, devido a sua condição de miséria, condição que atrofia até as capacidades da razão, apenas os elitizados da razão poderiam localizar Deus, e isto vai contra os fatos e a experiência que mostram que as pessoas mais simples conseguem crer em um ser divino com mais facilidade, do que com métodos racionais. Portanto, na filosofia cartesiana, não haveria espaço para o Deus revelado dos cristãos, aliás,

também não haveria espaço para o cristianismo, que se fundamenta num Deus Revelado e Encarnado. Consequentemente Pascal no § 547 dos *Pensées* afirmará:

> Só conhecemos Deus por Jesus Cristo. Sem este mediador, fica suprimida toda a comunicação com Deus; por Jesus Cristo, conhecemos a Deus. Todos os que pretenderam conhecer Deus e prová-lo sem Jesus Cristo só possuíam provas inoperantes. Mas para provar Jesus Cristo temos as profecias, que são provas sólidas e palpáveis. Essas profecias se realizaram e se revelaram verdadeiras pelos acontecimentos, assinalando a certeza dessas verdades e, portanto, trazendo a prova da divindade de Jesus Cristo. Nele e por ele, pois, conhecemos Deus. Fora daí e sem a Escritura, sem o pecado original, sem o mediador necessário, prometido e chegado, não se pode absolutamente provar a Deus, nem ensinar a boa doutrina e a boa moral. Mas por Jesus e em Jesus Cristo, prova-se Deus e ensina-se a moral e a doutrina. (PASCAL, 1973, p.170).

Portanto, para Pascal não há provas acerca de Deus que não sejam abarcadas pela fé. Uma teologia racional não vigora, pois é produto de uma faculdade humana e a natureza humana é limitada, diante de muitas coisas e diante de Deus. Pascal retoma a teologia dos reformadores protestantes e recorre apenas às *Escrituras* e à fé cristã para chegar ao conhecimento de Deus. A natureza humana quer para Pascal, quer para os reformadores é insuficiente por causa da queda do homem adâmico, e a bíblia fornece os pressupostos para a base desta compreensão. Por outro lado, Descartes constrói um edifício filosófico com muito esforço para fortalecer a razão, e com isto, o humanismo se fortalece, e neste caso Pascal, a semelhança de Lutero procura combater a posição humanista:

> [...], mas a crítica que ambos (Pascal e Lutero) fazem à oração humanista, e nesse sentido, na medida em que a causa da relação possível entre Homem e Deus é sempre não humana, e que por definição o homem é disfuncional moralmente quando não sob ação de Deus. Essa posição implica que qualquer ideia de perfectibilidade humana possível ou é divina, ou é erro e desgraça revivida. O "desencaixe" antroponômico seria nesse sentido um erro evidente: o homem pelo homem é sempre miserável pois sua condição é a de um animal circular. (PONDÉ, 2006, p. 361).

Descartes eleva o homem a uma localidade que está além do próprio homem, a um local em que alcança a Deus por seus próprios méritos e esforços racionais. O pecado não separa mais o homem de Deus, e no pensamento cartesiano a razão quebra a barreira, a graça perde sua eficiência e, portanto, o ser humano é divinizado no racionalismo cartesiano, pois o esforço racional humano coloca em xeque o protagonismo e a iniciativa divina em relação à reconciliação com o homem, bem como em relação à sua redenção. Sendo assim, na ótica pascaliana, o pensamento cartesiano além de endossar o humanismo, constitui-se como ameaça para os princípios fundamentais da fé cristã.

A filosofia de Pascal se estabelece como apologia do cristianismo, entretanto, não deixa de servir de fundamento racional, afinal, é a razão que serve para localizar a miséria e contradição como base da constituição humana. Tais pressupostos além de serem evidentes

pelos dados da experiência, (base sacrificada por Descartes para fundamentação do *cogito*), também são afirmados como uma revelação pelas Escrituras. Consequentemente, é necessário ao homem saber sobre si mesmo e sobre as capacidades que tem, sejam as físicas ou as intelectuais, pois que "A última tentativa da razão é reconhecer que há uma infinidade de coisas que a ultrapassam. Revelar-se-á fraca se não chegar a percebê-lo. Pois, se as coisas naturais a ultrapassam, que dizer dos sobrenaturais?". (PASCAL, 1973, p 110)

Na ótica pascaliana sobre o homem, é mostrado como é importante que este reconheça a situação de sua humanidade. De forma alguma uma o filósofo de Port-Royal admite uma razão superdotada, com capacidades infinitas, que pode fazer de qualquer coisa um objeto do conhecimento, ainda assim, ele compreende que tal faculdade se constitui como a maior grandeza do ser humano, pois desde quando bem direcionada, identifica os limites e capacidades humanas, removendo as ilusões e falsas pretensões.

A partir desse conhecimento de si mesmo, tudo aquilo que pode ser conhecido passa a ser filtrado pelas capacidades da razão, se bem que o conhecimento pode ser obtido através de outras vias diferente da razão. A essas diversas vias, o autor de Pensèes vai apresentar como coração, tema que será tratado mais adiante. Entretanto, Pascal ainda resguarda a dignidade do ser humano, porém, essa dignidade se fundamenta na miséria humana. A dignidade do homem consiste nos seus pensamentos e se realiza humanamente quando se pensa retamente.

3. CAPÍTULO 2

PASCAL E AGOSTINHO: RAZÃO, FÉ E SEGUNDA NATUREZA

Este capítulo objetiva demonstrar como o pensamento de Santo Agostinho foi adotado nas reflexões do filósofo jansenista, observando como questões fundamentais para o filósofo da patrística foram incorporadas e adaptadas na antropologia pascaliana e se tornaram relevantes para a edificação deste pensamento que seguiu numa proposta inversa ao do caráter predominante das filosofias francesas dos séculos XVI e XVII. Portanto, torna-se imprescindível tomar como base para esta pesquisa as obras do autor africano que influenciaram as análises antropológicas de Pascal, e apresentar os conceitos que mais o impressionaram, como também as razões para sua utilidade, portanto, esta abordagem é parte da argumentação que demonstra a dimensão da influência do bispo de Hipona relacionado ao autor dos *Pensées*.

Entretanto, ao abordar Agostinho, bem como sua influência tanto na Renascença quanto na corrente racionalista, percebemos que o mesmo era como se fosse uma espada de fio duplo, no sentido de ser retomado pelos principais escritores da época, mesmo apresentando pensamentos tão diversificados[70].

O interessante é que as obras do filósofo patrístico foram retomadas devido ao fato de que as teorias tomistas-aristotélicas não estavam mais adaptadas ao novo contexto que tinha sido desenvolvido desde a origem do humanismo, em meados do século XIV, se estendendo com o período renascentista.

3.1 SANTO AGOSTINHO E A CONSTRUÇÃO DA MODERNIDADE

Com o advento do humanismo, todo o setor gerador de conhecimento, que antes seguia o cenário do aristotelismo-tomista, foi se enquadrando sob a guia de outra perspectiva, e gradualmente o mundo intelectual segue numa inspiração mais neoplatônica, e Santo Agostinho é retomado mais uma vez no panorama cultural. Tal retomada serviu de fundamento para a construção das principais correntes de pensamento que não somente anteciparam, mas que se seguiram na construção da modernidade em suas principais características, tal como a noção de homem, de sujeito, teoria do conhecimento, para citar os pontos mais importantes.

Sendo assim, no século XIII, por questão de incompatibilidade, a Igreja tinha por objetivo manter o pensamento aristotélico distante da cosmovisão da cristandade[71]. Foi com o gênio de Tomás de Aquino que essa problemática foi superada. Dedicado em pesquisar o filósofo de Estagira, o aquinante se aventurou a trazer a filosofia aristotélica, convertendo-a a luz do cristianismo. Entretanto, Tomás de Aquino tinha por princípio submeter todas as coisas aos artigos divinos, e a razão, convenientemente submetida à fé. Portanto:

> Na filosofia tomista, as faculdades cognitivas estão em estreita relação de dependência com Deus. Até o século XVII era comum que o homem de ciência procedesse a partir da filosofia de São Tomás de Aquino em suas atividades de conhecimento, em uma condição de submissão a Deus mesmo que defendesse os princípios do conhecimento a partir das percepções sensoriais. [...] as faculdades cognitivas com as quais Deus nos equipou são completamente confiáveis contanto que sejam utilizadas dentro do escopo do plano de seu criador. Assim, sabemos como é o mundo, e podemos sabê-

[70] Não poucos comentadores compartilham dessa ideia de que Agostinho é muito retomado, porque há vários elementos em sua filosofia que servem como pressuposto para a fundamentação de uma visão antropocêntrica do homem, destaco dois deles: o eu agostiniano, como presentificação do indivíduo, que já é um caminho para a constituição da subjetividade moderna; o livre-arbítrio, porque através dele a responsabilidade pelo mal, recaem sobre o homem, sobre suas próprias escolhas, tanto que a tipologia do mal em Leibniz e depois em Kant é toda baseada em Agostinho.

[71] Em 1215, no Concílio de Paris, houve uma tentativa de manter física aristotélica afastada do mundo cristão, através da proibição de seu ensino. Entretanto, esses planos não foram eficientes, e como a história testemunha, houve triunfo e aceitação das doutrinas aristotélicas dentro do contexto cristão. (AQUINO, 1988).

> lo com certeza, mediante a consulta das maneiras como o mundo aparece para nós na sensação (COTTINGHAM, 2009. p. 313).

O humanismo ganhou cada vez mais espaço, e o paradigma aristotélico-tomista aos poucos sendo substituído por um novo cenário teórico, só que desta vez revestido de platonismo, ou melhor, de um neoplatonismo[72]. E foi na retomada do neoplatonismo que a Renascença se consolidou, nas obras de Pico, Ficino e Nicolau de Cusa.

Com a consolidação desse neoplatonismo, não foi tarefa complicada a inclusão do Bispo de Hipona nas mais diversas abordagens filosóficas e teológicas. Desde as contribuições de Nicolau de Cusa, que pela sua "*docta ingnorantia*" demonstra como se relaciona a mente do homem de natureza finita, com a mente infinita de Deus, ao *homem indefinido* de Pico dela Mirandola, já mencionado no primeiro capítulo deste trabalho, entre outras perspectivas de caráter antropológico, adotada por toda Renascença, até chegarmos ao contexto de Pascal e Descartes, inseridos na tradição francesa do século XVII, onde as digitais de Agostinho podem ser percebidas.

Portanto, fica evidenciado que o pensamento do filósofo da patrística se torna fundamental para a construção da cultura ocidental moderna desde os primórdios do humanismo, uma vez que tais autores são de grande relevância no pensamento moderno, sendo abordados em várias esferas do conhecimento. No caso particular do pensamento cartesiano, é notório como a ideia do *Cogito*[73] pode ser encontrada em germe no pensamento do Bispo de Hipona sendo o sujeito, tão indispensável para a identidade moderna, tão válida para o encontro da verdade, do conhecimento certo, base gnosiológica de muitos pensadores, e que já era virtualmente encontrado na interioridade do homem agostiniano. De sorte que, é importante registrar a presença e finalidade do *cogito* quer no teólogo do século IV, quer no filósofo do XVII.

Nesse sentido, cumpre observar, que no século IV, Agostinho já se valia deste instrumento para encontrar a verdade, embora a finalidade fosse um tanto quanto diferente da cartesiana, pois em Agostinho, a interioridade tinha o objetivo de levar o homem ao encontro de Deus, sendo assim, um objetivo teológico, enquanto que no pensamento cartesiano, o *cogito* é retomado com finalidade estritamente gnosiológica, uma vez que importa estabelecer a metafísica como ciência primeira, a partir de um fundamento indubitável. Com efeito, o foco

---

[72] Apesar do sucesso do humanismo em redescobrir os diálogos de Platão, e com leituras até mesmo dessas obras em grego, a ótica de interpretação desses diálogos foi conduzida nos padrões dos intérpretes clássicos e medievais.
[73] Tal importância consiste em ser ele a primeira verdade da cadeia de razões, portanto, o fundamento do edifício epistemológico cartesiano, uma vez que a questão central para Descartes é a verdade e, nessa perspectiva, o modo de conhecer que a esta conduz.

agostiniano, por seu turno, está em provar a existência de Deus, ao passo que em Descartes tal prova é mais uma verdade da cadeia de razões e, não obstante sua importância, sequer figura como ponto arquimediano, conforme esclarece Gilson (2006, p. 46). Dito de outra forma, em Agostinho o problema do conhecimento e o problema da existência de Deus são indistinguíveis, de tal modo que conceber a verdade e conhecer a Verdade se configuram como parte da mesma questão. Com efeito, Agostinho se volta para a razão para provar para si que é possível demonstrar a existência de Deus. Sendo, para tanto, uma das passagens obrigatórias à *certeza sobre sua própria existência, como o bem indica a clássica passagem em que podemos ver o fallor ergo sum* sendo aplicado, a saber:

> Tais verdades desafiam todos os argumentos dos acadêmicos, que dizem: Quê? E se te enganas? Pois, se me engano, existo. Quem não existe não pode enganar-se; por isso, se me engano, existo. Logo, se existo, se me engano, como me engano, crendo que existo, quando é certo que existo, se me engano? Embora me engane, sou eu que me engano e, portanto, no que conheço que existo, não me engano. Segue-se também que, no que conheço que me conheço, não me engano. Como conheço que existo, assim conheço que conheço. E quando amo essas duas coisas, acrescento-lhes o próprio amor, algo que não é de menor valia. Por que não me engano quanto ao fato de amar, não me enganando no que amo, pois, embora o objeto fosse falso, seria verdadeiro que eu amava coisas falsas [...]. Tanto é verdade, que não há ninguém que não queira existir, como não há ninguém que não queira ser feliz. E como pode ser feliz se não existe? (AGOSTINHO, 2012, p. 61-62).

E em Descartes, segue o *cogito* no seguinte formato, apresentado pelas palavras do próprio autor:

> Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. [...] cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, eu sou, eu existo é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito (DESCARTES, 1983. P. 92).

Em síntese, para provar a certeza de seu ser, como itinerário necessário para provar a existência de Deus, foco de sua *démarche*, o recurso da interioridade é utilizado pelo bispo, enquanto Descartes se vale do *cogito,* como verdade primeira e fundamento de outras, inclusive a da existência de Deus, imprescindíveis para sua pretendida *mathesis universalis*.

Resguardadas essas diferenças e outras diferenças que fogem ao propósito desta dissertação abordar, como, por exemplo, o fato de em Agostinho a razão não fundar a existência de Deus como em Descartes, pode-se admitir certa influência do pensamento de Agostinho não apenas sobre o pensamento cartesiano, mas ainda sobre outros autores de grande reconhecimento na modernidade, o que deixa demonstra sua importante participação na construção do pensamento moderno ocidental. Entretanto, o filósofo francês do *cogito* não foi

o único a recorrer ao teólogo patrístico, mas outros autores, de também grande importância, recorreram na mesma fonte, sendo que:

> Descartes não foi o único a tomar o caminho agostiniano no começo da era moderna. Em certo sentido, aqueles dois séculos, XVI e XVII, podem ser vistos como um imenso florescimento da espiritualidade agostiniana ao longo de todas as diferenças de crenças, que continuou em seu próprio caminho pelo iluminismo, como o caso de Leibniz ilustra tão bem (TAYLOR, 2005, p. 186).

Portanto, segundo Charles Taylor, toda sociedade moderna vem desde sua origem carregada com os moldes do pensamento agostiniano, e o filósofo africano foi um dos grandes provedores do contexto moderno no século XVI e XVII. Tal parentesco também se desenvolve no pensamento de Blaise Pascal que retoma do Bispo de Hipona conceitos que se revelaram fundamentais para o desenvolvimento do pensamento do autor jansenista. Pelo que parece, o pensamento agostiniano penetra em todo o corpo filosófico e teológico do pensamento pascaliano, mas principalmente, no que se direciona aos estudos relacionados a Graça no setor teológico, e também quando se trata de questões de ordem antropológica, que é quando vai investigar a composição da natureza humana, caminho pelo qual Pascal construiu importantes argumentos contra o humanismo que estava em vigor durante sua época.

Para demonstrar tal filiação, Luís Felipe Pondé recorre a as investigações de Phillippe Sellier, para o qual o pensador jansenista, a exemplo do pensamento cartesiano que quando se valeu do cogito, também buscou fundamentação no pensador africano, para acessar a pontos fundamentais que o conduziram às mais diversas questões. Pondé (2014, p. 70), afirmará que:

> Ao longo da obra pascaliana, o mundo – a matéria e a alma caída – é apresentado como a face obscura da realidade. As dificuldades antropológicas e epistemológicas que atormentam o homem nada mais são que as manifestações da condição humana de viver imerso na escuridão do mundo concupiscente. Agostinho em sua rica tendência empírico-descritiva, fundará uma visão do homem que se desdobrará até o século XX. Vendo no autor africano tal concepção antropológica – do homem como insuficiente -, não é difícil compreender, já na sua juventude, a radical defesa pascaliana do agostinismo contra as vertentes humanistas (...).]

Portanto, para ter acesso a questões antropológicas e teológicas que pudessem rebater a proposta da antropologia humanista, o pensador jansenista se aprofunda em conceitos teológicos agostinianos, traço que não será apenas marcante no século XVII francês, a respeito de Descartes e Pascal. Se por um lado, Agostinho apresenta uma visão pessimista acerca do homem, o problema será refletido na crença do pecado original, o que faz o homem em sua natureza decaída ser propenso a todas as tendências de sua natureza pecaminosa, questões remexidas pelos reformadores protestantes como Lutero e Calvino, como ação reativa à Igreja Católica, que tinha mais afeição pelo otimismo humanista. Tal perspectiva se adéqua à visão

antropológica de Pascal, que retrata o homem insuficiente, e tal insuficiência encontra fundamentos teológicos, mas necessita também de fundamentos empíricos, que sirvam de demonstração para toda cultura humanista do século XVII, que tinha uma concepção mais otimista do ser humano, conforme já visto no capítulo anterior.

Por outro lado, o bispo de Hipona mostra a outra face de sua antropologia, quando vê no homem a potência de encontrar a verdade em seu interior e retomar seu encontro com Deus, tal capacidade dá ao homem a possibilidade de quebrar a corrente da ignorância e da alienação, concedendo uma privilegiada posição, apesar dos resultados obtidos com o pecado original. Paradoxalmente, foi seguindo essa perspectiva mais otimista acerca do homem, que os pensadores mais tendentes ao humanismo se posicionaram e fortaleceram suas convicções, legitimando as pretensões do humanismo, e sua perspectiva acerca do ser humano:

> No que diz respeito a todas as coisas que compreendemos, não consultamos a voz de quem fala, a qual soa por fora, mas a verdade que dentro de nós reside à própria mente, incitados talvez pelas palavras a consultá-la. Quem é consultado ensina verdadeiramente e este é Cristo, que habita, como foi dito, no homem interior. Quando, pois, se trata das coisas que percebemos pela mente, isto é, através do intelecto e da razão, estamos falando ainda em coisas que vemos como presentes naquela luz interior de verdade, pela qual é iluminado e frui o homem interior; mas também neste caso quem nos ouve, conhece o que eu digo por sua própria contemplação e não através de minhas palavras, desde que ele também veja por si a mesma coisa com olhos interiores e simples (AGOSTINHO, 2003, p. 31).

Assim, em situações mais contemporâneas o pensamento agostiniano encontra seu legado na subjetividade, e a subjetividade baseada na interioridade. Como pensador da interioridade, o bispo de Hipona desenvolveu a ideia de que a verdade estaria no interior do homem, e que de lá poderia ter seu encontro com Deus e conhecer seu verdadeiro ser, suas limitações, encontrando respostas para todas as questões possíveis, que pudessem dar sentido a sua existência, de uma forma a possibilitar para o homem compreender a si e aos seus semelhantes.

> Portanto, creio tudo o que entendo, mas nem tudo que creio também entendo. Tudo o que compreendo conheço, mas nem tudo que creio conheço. E não ignoro quanto é útil crer também em muitas coisas que não conheço, utilidade que encontro também na história dos três jovens. Pois, não podendo saber a maioria das coisas, sei, porém, quanto é útil acreditar nelas. No que diz respeito a todas as coisas que compreendemos, não constamos a voz de quem fala, a qual soa por fora, mas a verdade que dentro de nós preside à própria mente, incitados talvez pelas palavras a consultá-la. Quem é consultado ensina verdadeiramente, e este é Cristo, que habita, como foi dito, no homem interior16, isto é: a virtude incomutável de Deus e a sempiterna Sabedoria, que toda alma racional consulta, mas que se revela a cada um quanto é permitido pela sua própria boa ou má vontade. E se às vezes há enganos, isto não acontece por erro da verdade consultada, como não é por erro da luz externa que os olhos, volta e meia, se enganam: luz que confessamos consultar a respeito das coisas sensíveis, para que no-las mostre na proporção em que nos é permitido distingui-las. (AGOSTINHO, 1980, 394).

Essa é a proposta do pensador de Hipona, de que seria muito mais proveitoso ao homem buscar a verdade dentro de si, do que procurar a verdade nas coisas exteriores. Portanto, Santo Agostinho convida o homem a um mergulho em sua interioridade e este foi um convite muito bem recebido pelos construtores da modernidade. Suas ideias foram muito bem recebidas, adotadas e aperfeiçoadas por Descartes através do *cogito*, bem como pelo próprio Pascal, quando desenvolve sua antropologia, tanto quanto por empiristas e racionalistas quando apresentam suas teorias do conhecimento.

Portanto, fica demonstrada a influência do bispo de Hipona, acolhida desde o Renascimento, passando pelos pensadores do século XVII. O mundo e o sujeito foram forjados na teoria da interioridade de Agostinho, sendo que cabe a este filósofo, um lugar na galeria dos pensamentos que construíram a modernidade, pois para compreender nosso período, assim como todo o período da modernidade, devemos recorrer ao pensamento agostiniano, muito valorizado por pensadores modernos.

O local de destaque do pensador africano será abordado de forma mais detalhada através do seu pensamento, no que concerne a sua preocupação com o homem. E para adentrar em suas posições antropológicas, vamos recorrer às principais fontes da construção de suas ideias, isto é, a bíblia, que apresenta perspectivas acerca do ser humano, tanto no Velho, como no Novo Testamento, sem deixarmos de abordar a filosofia neoplatônica, que possibilitou a Agostinho endossar seus pensamentos antropológicos.

3.2 A ANTROPOLOGIA BÍBLICA

Para análise pretendida sobre o que aqui está a se denominar como antropologia bíblica, parte-se da admissão de que a Bíblia representa o ser humano a partir de uma linguagem teológica, e que utiliza uma narrativa revelatória, a partir da qual mostra a relação e a diferença entre o humano e o divino. Relação que a princípio era amistosa e simpática, mas que com o pecado original, encontra-se modificada, o homem se torna inimigo de Deus, segundo as palavras de Paulo[74], sendo necessária uma reconciliação partindo de um ato divino, isto é, a graça de Deus. Sendo que o homem já era inferior ao divino em seu estado original[75], e caiu bem mais como o resultado da queda. Sendo assim, a narrativa conta que ao ser criado por Deus

[74] Romanos 5: 10, ARA. "Porque, se nós, quando inimigos, fomos reconciliados com Deus mediante a morte de seu Filho[...]".
[75] Salmos 8:4-6: "pergunto: Que é o homem para que com ele te importes? E o filho de Adão para que venhas visitá-lo? Tu o fizeste um pouco menor do que os anjos e o coroaste de glória e de honra. Tu o fizeste dominar sobre as obras das tuas mãos; tudo sujeitaste debaixo dos seus pés".

o homem foi feito conforme a sua imagem e semelhança[76], entretanto no capítulo terceiro do livro de Genesis é narrada a sua queda que fez com que este se separasse de Deus e recebesse todas as consequências da transgressão cometida, tendo limitações físicas e abreviação de sua vida[77]. Portanto, os limites relacionados ao ser humano foram abreviados, tanto no sentido físico, psicológico, e espiritual, quanto no sentido em que sua relação com o Eterno também fora comprometida.

Tal posição é reafirmada em todos os outros quatro livros atribuídos ao patriarca Moisés quando trata a respeito do ritual do santuário, onde sacrifícios expiatórios eram constantemente feitos para lembrar que o homem tinha uma natureza que precisava ser salva[78], onde o animal sacrificado representava o Salvador do ser humano em sua posição decaída, e com finalidade de restaurar a natureza humana de acordo com a posição original. Neste caso, o animal representante de Cristo era o substituto, assumindo o lugar e a condenação a que o homem estava destinado devido à sua transgressão. Entretanto, o sacrifício do cordeiro tinha uma função mais temporal, enquanto o sacrifício do Cristo se expandiria para as consequências eternas.

Essa perspectiva soteriológica e messiânica é constantemente ratificada nos livros de natureza profética[79] com a promessa de um messias que salvaria o ser humano da condição de queda, e, portanto, o restauraria como imagem de Deus, derrubando o muro de separação[80] entre Deus e homem causado pela queda decorrente do pecado. Tal pessimismo sobre a condição humana chega como herança na perspectiva do Novo Testamento que interpreta o Cristo como Jesus de Nazaré e, portanto, aquele que pode conduzir o ser humano da queda e do pecado para uma posição mais elevada restaurando assim a ligação do humano com o divino. O evangelista Paulo de Tarso, uma das maiores influências no Novo Testamento reafirma que a condição de pecado é a causa da natureza decaída e, portanto, algo que justifica a punição mortal recebida

---

[76] Genesis 1:26 ARA: "E disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança..."

[77] O terceiro capítulo de Gênesis deixa bem claro quais as consequências recairiam sobre o ser humano. O verso 16, revela as consequências sobre a mulher que se demonstra em dores físicas e rebaixamento social, conforme diz o texto: "E a mulher disse: Multiplicarei grandemente a tua dor e a tua conceição: com dor terás filhos; e o teu desejo será para teu marido, e ele te dominará." Em relação ao homem, a maldição se demonstra no aparecimento do trabalho forçado e no encerramento de sua vida, parte que cabe a todos os seres humanos, e à própria terra conforme é dito nos versos 17-19: "Maldita é a Terra por causa de ti; com dor comerás dela todos os dias da tua vida. Espinhos e cardos também te produzirão, e comerás a erva do campo. No suor do teu rosto, comerás pão, até que te tornes a terra; porque dela fortes formado, portanto és pó, e em pó te tornarás".

[78] Levítico 16:30: "Porque, naquele dia, se fará expiação por vós, para purificar-vos, e sereis purificados de todos vossos pecados perante o Senhor". Ver João 1:29 "...Eis o cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo".

[79] Em correspondência com essa ideia temos a famosa passagem do Evangelho de São João 3:16 que diz: "Porque Deus amou o mundo de tal maneira que deu o seu Filho unigênito, para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna".

[80] Isaías 59:2: "Mas as vossas iniquidades fazem divisão entre vós e vosso Deus, e vossos pecados encobrem o seu rosto de vós, para que não os ouça".

como causa da transgressão[81], uma condição que todo descendente de Adão recebe como herança[82]. Sendo assim, os escritos de Paulo, assim como os de Gênesis, serão para Agostinho uma fonte da qual não poderá abrir mão, pois:

> A partir dos escritos paulinos, não temos mais os males humanos como decorrência da vingança dos deuses, mas os males do mundo como decorrentes do mal ou pecado humano [...]. O pecado é, então, o mal que se lança do interior do homem não permitindo que o bem prevaleça e somente é conhecido por ser refletido nas relações com as coisas [...]. Por ser interior, revela-se somente nas ações morais exteriores e reveste-se de coletividade (MONTAGNA, 2009, p.68).

Desse modo, a concepção bíblica acerca da atualidade da natureza humana, tanto no Antigo, como no Novo Testamento, demonstra o homem como ser insuficiente, característica adquirida com a queda, com promessa de restauração, desde que aceite o dom da salvação, através da aceitação da fé cristã. Tal perspectiva será o fio condutor não somente da concepção antropológica da era medieval, mas também de toda cultura, fato que encontrará uma nova direção a partir da releitura dos clássicos greco-latinos, concedendo fundamento para o humanismo. Sobre a perspectiva bíblica, Lima Vaz (1991, p. 60-61) comenta:

> — A unidade radical do ser do homem, definida pela relação constitutiva que o ordena à audição da Palavra de Deus. Essa relação é compreendida como "imagem" (eikôn), um tema que se tomará predominante na antropologia cristã. A unidade do homem é pensada não numa perspectiva ontológica, mas soteriológica, e ela se desdobra em três momentos que se articulam como momentos de uma história ou de um itinerário salvífico. Trata-se, pois, da unidade de um desígnio de salvação que da parte de Deus é dom ou oferecimento e da parte do homem é resposta ou aceitação, a recusa do dom implicando justamente a perda da unidade ou a cisão irremediável do seu ser por parte do homem. Os três momentos definem, pois, uma unidade de origem, expressa nos temas da criação, da queda e da promessa, presentes já nos primeiros capítulos do livro da Origem (Gênesis); uma unidade de vocação expressa no tema da Aliança que percorre todo o AT e se consuma no Evento do Verbo feito carne no NT; uma unidade de fim expressa no tema da vida na presença de Deus (AT) e da vida em Deus (NT).

Entretanto, a partir dos primeiros séculos da era cristã, a antropologia bíblica é revestida com elementos da filosofia neoplatônica, no que gera a formação de uma teologia sistemática que vigora como coluna cultural durante toda era medieval. Essa conciliação surge da necessidade de responder questões sobre alma (psyché), espírito (pneuma), coração (kardya), entre outras, que eram conceitos da cultura intelectual grega, mas quando se refere apenas à concepção bíblica de homem, vemos que ela se despoja de toda essas necessidades conceituais, pois:

> — a manifestação progressiva do ser e do destino do homem por meio do próprio desenrolar da história da salvação. A concepção bíblica do homem não é uma teoria que se expõe num discurso articulado conceptualmente e que se pretende demonstrativo, como acontece na filosofia. Ela se dá a conhecer por meio da narração

[81] Romanos 6:23 "Porque o salário do pecado é a morte, mas o dom gratuito de Deus é a vida eterna".
[82] Romanos 3:23 "Porque todos pecaram, e destituídos estão da glória de Deus".

> de uma história que, sendo história da revelação e dos gestos salvíficos de Deus, é igualmente história da revelação do homem a si mesmo. Nessa revelação progressiva; porque histórica, as situações fundamentais do homem vão sendo integradas há unidade profunda do seu ser-para-Deus. A leitura cristã do AT vê a consumação desse processo no mistério da encarnação do Verbo de Deus: o homem Cristo-Jesus passa a ser o arquétipo ou a analogia *entis concreta* como norma absoluta da concepção cristã do homem. A antropologia do NT apresenta-se, pois, como a fonte primeira da visão bíblico-cristã do homem, da qual fluirá incessantemente o pensamento cristão sobre o homem ao longo dos séculos. (VAZ, 1991, p. 61).

Através da narrativa bíblica, o homem é compreendido como um ser que precisa de salvação, entretanto, essa salvação ocorre pela oferta de um dom, algo que está além das capacidades do ser humano e, como por uma demonstração, essa necessidade de salvação, como também a situação de sua natureza, o homem não tem sequer acesso ao conhecimento de si mesmo, alienado pelas consequências de sua queda também perdeu essa capacidade. Por meio da queda, suas capacidades físicas impossibilitam o homem de feitos que o torne suficiente para alcançar está salvação, e também sua capacidade mental se mostra incapaz de perceber a presença divina, no momento em que pede essa relação direta com Deus, tendo em vista que sua espiritualidade também foi comprometida.

Sendo assim, o objetivo dos textos bíblicos é mostrar a insuficiência humana, que o coloca em situação de ignorância a respeito do Divino, como também o aliena desta mesma condição, fazendo com que dependa da razão, da imaginação, e das demais faculdades, que também sofreram as consequências da queda. Portanto, é Deus que toma iniciativa de salvar, e também de se revelar ao homem, assim como é Deus que escolhe os canais dessa revelação, pelos quais suas mensagens enfim possam chegar ao homem em sua natureza insuficiente. É através de uma narrativa revelatória, que tanto a necessidade de salvação, como também a constituição e situação de sua condição lhe são reveladas.

3.3 O HOMEM SEGUNDO A PATRÍSTICA

Como vimos, na antropologia bíblica o homem é uma produção divina, devendo-se a esta inclusive a narrativa dá ideia de pureza e perfeição[83], a saber, de que ele foi feito da matéria, mas tendo em si implantada a espiritualidade, para que pudesse se comunicar com Deus[84]. Entretanto, a humanidade se corrompeu através de um ato livre, e foi necessário o dom da salvação para que tivesse a possibilidade da restauração. Dessa forma, a Bíblia apresenta o ser

[83] Eclesiastes 7:29 ARC: "Vede, isto tão somente fez ao homem reto, mas ele buscou muitas invenções".
[84] Eclesiastes 3:11 ARA: "Tudo fez formoso em seu tempo; também pôs na mente do homem a ideia da eternidade, se bem que este não possa descobrir a obra que Deus fez desde o princípio até o fim".

humano numa unidade, onde mesmo em estado de afastamento de Deus, tanto corpo como coração, poderiam por Ele ser habitados[85].

Essa perspectiva antropológica era totalmente diferente de qualquer posição filosófica grega, principalmente da posição neoplatônica que a semelhança da posição platônica original colocava o corpo em posição inferior a *psyché.* Assemelhando-se, no entanto, à postura do Gnosticismo a esse respeito, que privilegiava o dualismo na composição humana. Não é por menos que, nos primeiros séculos da era cristã, os gnósticos eram os principais concorrentes da mensagem cristã[86].

Entretanto, a concepção antropológica desenvolvida na patrística termina por ser influenciada pelo neoplatonismo. Enquanto na primitiva era cristã, o ser humano era uma unidade que só era loteada com objetivo de melhor análise, a patrística desde sua origem foi influenciada pelo dualismo platônico, onde foram poucas as exceções de resistência à influência dualística[87], sendo que a alma flui eternamente através de uma existência material livre de toda corrupção. A antropologia patrística tem duas fases: a primeira é a grega, e esta, por ser culturalmente mais próxima da filosofia grega, acaba assimilando mais elementos filosóficos para estruturar questões onde acreditavam resolver os problemas antropológicos que colocavam em perigo a fé cristã. Portanto:

> A antropologia cristã na tradição patrística grega sofre mais profundamente influência da filosofia grega. Ela acentua, assim, o caráter ontológico da concepção do homem, o que não deixa de gerar tensões e dificuldades com o caráter histórico da visão bíblica. Essas tensões são típicas, por exemplo, do pensamento de Orígenes (sec. III), sem dúvida o maior teólogo da patrística grega, em cujo pensamento se dá pela primeira vez, em proporções grandiosas e dramáticas, o encontro entre cristianismo e platonismo. A antropologia origeniana opera a transposição de vários temas de origem platônica como a "assimilação" (omoíôsis) a Deus e a preexistência da alma numa perspectiva cristã, mas deixando abertos problemas de interpretação que suscitaram uma interminável querela na tradição patrística grega. (VAZ, 1991, p. 63).

---

[85] 1º Coríntios 3:16: "Não sabeis vós que sois santuário de Deus, e que o Espírito de Deus habita em vós?".

[86] De acordo com Lima Vaz (1991, p. 62). "O Gnosticismo foi, com efeito, o grande adversário intelectual e espiritual do Cristianismo nos dois primeiros séculos12. Sua antropologia aprofunda o dualismo presente na tradição grega e difundido em sua forma radical pela tradição iraniana, dando-lhe ademais um sentido moral e soteriológico que fez da pregação gnóstica um rival poderoso do kérigma cristão".

[87] Uma dessas resistências foi em São Justino (100-165) que apesar de sua filiação à filosofia platônica, negou-se a fortalecer essa influência dual que colocava a alma sobre primazia. No *Dialogo de Justino, filósofo e mártir, com o judeu Trifão,* o autor justifica o motivo de não crer na imortalidade da alma, e afirma que: "— Não me importo com Platão ou Pitágoras ou qualquer outra pessoa que tenha sustentado essas opiniões. De fato, a verdade é esta e podes compreendê-la com o seguinte raciocínio: a alma ou é vida ou tem vida. Se ela é vida, terá que fazer viver outra coisa e não a si mesma, da mesma forma que o movimento move outra coisa mais do que a si mesmo. Ninguém poderá contradizer o fato de que a alma viva. Portanto, se ela vive, ela não vive por ser vida, mas porque participa da vida. Uma coisa é aquilo que participa e outra aquilo do qual participa. Se a alma participa da vida é porque Deus quer que ela viva. Portanto, da mesma forma, um dia ela deixará de participar, quando Deus quiser que ela não viva. De fato, o viver não é próprio dela como o é de Deus. Como o homem não subsiste sempre e a alma não está sempre unida ao corpo, mas, quando chega o momento de se desfazer essa harmonia, a alma abandona o corpo e o homem deixa de existir. De modo semelhante, chegando o momento em que a alma tenha que deixar de existir, o espírito vivificante se afasta dela e a alma deixa de existir, voltando novamente para o lugar de onde tinha sido tomada." (JUSTINO, s.d, s.p). Desse modo Justino abre espaço à doutrina da ressurreição.

Como podemos observar, foi gradualmente que a concepção antropológica apresentada nos livros do cânon bíblico, entrou em enlace com elementos da filosofia grega, com a conversão de intelectuais gregos que vieram a serem padres. Não obstante, como o resultado foi gerado, apesar da resistência da patrística latina à filosofia grega, teremos um amálgama cultural que se tornou a principal característica da sociedade medieval, sendo o fio condutor de qualquer concepção social.

3.4 O HOMEM EM SANTO AGOSTINHO

O grande expoente da patrística latina foi Agostinho. Antes disso, o que poderia ser expresso por eles foram várias tentativas de se distinguir dos elementos da filosofia grega. Tertuliano chegou até a abrir mão das ideias filosóficas para destacar que um forte fideísmo era o suficiente para a manutenção da fé cristã. Entretanto, o Bispo de Hipona resgatará essa relação com a filosofia grega ao recorrer a elementos do neoplatonismo para sustentar seu pensamento. Porém o pensamento do apóstolo Paulo, e suas meditações acerca do livro de Gênesis no que se refere à criação, serão outros fundamentos para a construção de sua antropologia, fazendo desta concepção uma importante base não apenas para a alta idade média, como também para a construção da modernidade e contemporaneidade ocidental.

Santo Agostinho nasceu no norte da África, na cidade de Tagaste, em 13 de novembro do ano de 354. Em sua época a filosofia neoplatônica era o pensamento predominante, e este foi fator essencial para fundamentar seu pensamento. Tem uma vasta obra desenvolvida durante décadas, cujos títulos mais importantes para este trabalho são: *Confissões, Cidade de Deus, De Magistro.* Tais obras serão de grande importância para podermos identificar a aproximação dentro de um contexto antropológico entre o Bispo de Hipona e Pascal.

Tendo como fundamento tanto a filosofia clássica em relação às bases conceituais, como a concepção bíblica, desenvolvidas no antigo e no novo testamento, a antropologia cristã-medieval se forma a partir dessa conciliação, entretanto, para compreendermos como se formou essa unidade, vamos analisar essas duas perspectivas acerca do homem e dos elementos que possibilitaram essa harmonia, segundo Vaz (1991, p. 67):

> A antropologia agostiniana representa uma transposição genial da tradição platônica nas linhas temáticas fundamentais da tradição bíblica e da tradição cristã da patrística anterior. Ela será a matriz da concepção medieval do homem, mas sua influência se estenderá até nossos dias, constituindo uma das referências permanentes do pensamento antropológico ocidental.

O neoplatonismo representa uma fundamental contribuição filosófica para o pensamento agostiniano, sobretudo baseado em Plotino e Porfírio, pois sem eles, não teria encontrado nenhuma outra referência para questões metafísicas. Foi também no neoplatonismo que ele desenvolveu a ideia do mal como distanciamento do bem, isto é, o mal seria uma privação. Tais conceitos permitiram que este refutasse o maniqueísmo de sua época. Entretanto, embora o neoplatonismo tenha oferecido a Agostinho essa gama de elementos antropológicos, o bispo de Hipona vai além das fronteiras do homem imaterial, para o contexto singular da pessoa. Não é o conceito geral de homem que vai chamar atenção do filósofo da Patrística, e sim, seu conceito mais específico possível, e sim, o homem que se encontra com Deus. Diz Étienne Gilson (2001, p. 146):

> Toda a parte da obra de Agostinho exprime o esforço de uma fé cristã que procura levar o mais longe possível a inteligência de seu próprio conteúdo, com ajuda de uma técnica filosófica cujos elementos principais são tomados do neoplatonismo, em particular de Plotino. Entre esses elementos, a definição do homem dialeticamente justificada por Platão e Alcebíades e retomada em seguida por Plotino, exerceu sobre o pensamento de Agostinho uma influência decisiva: o homem é uma alma que se serve de um corpo. Quando fala simplesmente com cristão, Agostinho toma cuidado de lembrar que o homem é a unidade da alma e do corpo, quando filosofa recai a definição de Platão. Bem mais, retém essa definição com as consequências lógicas que ela comporta, a principal das quais é a transcendência hierárquica da alma sobre o corpo. Presente inteira no corpo inteiro, a alma, porém, só lhe é unida pela ação que exerce incessantemente sobre ele para vivificá-lo.

Contudo, é no pensamento agostiniano que se inaugura a interioridade. É no íntimo de seu ser que o homem pode se conhecer e estar ciente de suas capacidades e limitações, como também estar ciente das possibilidades de qualquer outro conhecimento, inclusive das coisas exteriores a si mesmo. Enfim, é dentro de si que homem vai encontrar a verdade que mais lhe importa. Isto é, o encontro com Deus. Em suas *Confissões*, o autor patrístico afirma mais sobre a interioridade, produzindo assim uma nova categoria antropológica:

> Quando eu deliberava dedicar-me ao serviço do Senhor meu Deus, como de há muito me tinha proposto, eu era o que eu queria, e lera o que eu não queria. Mas, nem queria plenamente, nem deixar de querer por completo. Por isso lutava comigo mesmo, e me dilacerava a mim mesmo. Essa destruição, embora involuntária, não mostrava, contudo, a presença em mim de uma alma estranha, mas apenas o castigo de minha alma. E por isso já não era eu quem mó infligia, mas o pecado que habitava em mim, como castigo de pecado cometido livremente, por ser eu filho de Adão. (AGOSTINHO, 1980, p. 177).

Sendo assim, o bispo de Hipona inaugurou dentro das concepções sobre o ser humano, as discussões sobre a interioridade humana. E adicionando esta categoria, focalizou as particularidades de cada espécime da humanidade. Ora, sem dúvida, esta categoria se tornou fundamento para que todo o edifício do antropocentrismo humanista fosse construído e assim,

as primeiras bases da subjetividade moderna foram semeadas muitos séculos antes dela encontrar terreno adequado para a sua germinação.

Entretanto, a influência da antropologia bíblica foi o fiel da balança nas meditações agostinianas sobre o homem. Os elementos filosóficos para Agostinho respondiam até certo ponto, nas questões metafísicas, e até se assemelhavam nos caracteres da narrativa bíblica quando demonstravam os limites das capacidades humanas em relação ao mundo material, mas para Agostinho de Hipona, apenas a concepção humana bíblica dava conta de todas essas problemáticas que envolviam o ser humano, pois além de demonstrar a causa e a condição humana, também mostrava a solução, e solução que em outras teologias ou filosofias não era nenhum pouco satisfatóro.

Especificamente, nas questões de antropologia, Agostinho se valeu das cartas de São Paulo no Novo Testamento, e do livro de Gênesis do Antigo Testamento. Tais fontes eram para o bispo de Hipona o núcleo das narrativas antropológicas bíblicas. Do livro de Gênesis, que é o livro que trata sobre a criação, e de qual o autor fez diversas reflexões, das quais as mais destacadas são os livros XI a XIII das Confissões, o *De Genesi ad litteram*, o *De Genesi contra manichaeos.* Na leitura e meditação destes textos, Agostinho se interessa no conceito da imagem de Deus, na condição do homem em sua primeira natureza, da queda e do pecado original. Ao tratar do homem como imagem de Deus, o pensador o situa numa galeria especial dentro do contexto da natureza, que apesar de todas as falhas adquiridas com a queda, o homem ainda carrega em si essa característica especial. Diz o autor de Confissões:

> Deste modo, Deus, Senhor e Criador nosso, quando os afetos do amor mundano forem refreados — vivendo mal, com eles morremos — e quando a alma for vivente — vivendo bem — e estiver cumprida aquela sentença que dissestes pela boca do Apóstolo: "Não vos conformeis com este mundo", seguir-se-á aquilo que imediatamente ajuntastes. Assim dissestes: "Mas reformai-vos no rejuvenescimento da vossa mente", não já "segundo a espécie", como quem imita uma personagem ou como quem vive cingido à autoridade dum homem mais justo. Não dissestes: "Faça-se o homem segundo a sua espécie", mas: "Façamos o homem à nossa imagem e semelhança", para que entendamos qual seja a vossa vontade. Além disso, o vosso Dispensador (São Paulo), que gerava os filhos pelo Evangelho, não querendo que aqueles que alimentara com o leite e que, como ama, criara fossem criancinhas, disse-lhes: "Reformai-vos no rejuvenescimento do vosso espírito para entenderdes qual seja a vontade de Deus, e discernirdes o bem, o agradável e o perfeito". Por isso não dizeis: "Faça-se o homem", mas: "Façamos o homem". Nem dizeis "segundo a espécie", mas: "à nossa imagem e semelhança". O homem, renovado pelo espírito e vendo perfeitamente a vossa verdade, não precisa das indicações de outro homem para proceder "segundo a sua espécie". Graças aos vossos ensinamentos, ele mesmo compreende a vossa vontade e aquilo que é bom, agradável e perfeito. Vós o ensinais a ver a Trindade da Unidade e a Unidade da Trindade, porque já é capaz deste ensinamento. Tendo Vós falado no plural: "Façamos o homem", afirma-se logo no singular: "E fez Deus o homem". Tendo Vós falado no plural: "A nossa imagem", enuncia-se no singular: "À imagem de Deus". Deste modo, "o homem renova-se no conhecimento de Deus, segundo a imagem d'Aquele que o criou", e, tornando-se

> espiritual, julga de todas as coisas que certamente hão de ser julgadas. Porém ele de "ninguém é julgado (AGOSTINHO, 1980, 332).

Portanto, o conceito de imagem de Deus é muito valioso para Agostinho, pois reserva a estrutura central para a definição de sua antropologia, a demonstração da interioridade do ser humano, via que se tornou indispensável para qualquer análise de ordem psicológica, e o elo entre Homem-Deus e Deus-Homem. Sendo assim a categoria de *Imago Dei* é o canal para que o ser humano faça um encontro consigo mesmo, e através dessa via, tenha a possibilidade de analisar todas as suas dimensões e capacidades, enfim, é o caminho pelo qual o homem pode encontrar a verdade, tanto relacionada consigo mesmo, como relacionada a Deus. Essa é a originalidade que faz com que o bispo de Hipona dê seu salto nas questões antropológicas ao fazer deste termo um fundamento das questões pessoais, tornando-se indispensável para a subjetividade do século XVII. Segundo Lima Vaz (1991, p. 65):

> É importante observar que as linhas teóricas da antropologia agostiniana acompanham em estreito paralelismo as linhas do seu itinerário existencial, sendo Agostinho o único pensador antigo no qual a busca da verdade surge do íntimo de uma experiência pessoal que aparece entrelaçada com a própria expressão teórica da verdade: o primeiro pensador, em suma, no qual o pensamento do ser é inseparável da descoberta do Eu. (VAZ, 1991, 65).

3.5 RAZÃO E FÉ

A razão e a fé são duas das categorias principais presentes na constituição humana para o pensador africano, desse modo, em diversas partes de sua vasta obra este filósofo analisa essas duas faculdades de forma profunda o que só vem acrescentar mais compreensão sobre sua antropologia. Sendo assim, fé e razão são analisadas juntas com o objetivo de proporcionar uma reconciliação entre ambas para que se promovesse o conhecimento verdadeiro, algo que não somente será difícil na modernidade, como até mesmo, na maioria das situações, haja vista serem entendidas como esferas irreconciliáveis. No tocante a essa relação, ao que parece, o bispo de Hipona foi pouco consultado ou, quando não, ignorado. Conforme este:

> [...] a fé em Deus é imprescindível nesta vida mortal, tão cheia de erros e tribulações. É impossível encontrar bens, principalmente os que tornam os homens bons e felizes, se não vierem de Deus para os homens, e não aproximarem o homem de Deus. (AGOSTINHO,1994, p.406-407).

Entretanto, para o Santo Agostinho, era necessário promover a conciliação entre a fé e a razão, porque a partir disto, o homem teria a possibilidade de conhecer a si mesmo. Mergulhando em sua interioridade, o ser humano teria este objetivo, isto é, de conhecer seus limites, de se encontrar com a verdade, de se voltar para Deus e, sob estes aspectos, é necessário

ter tanto a fé, quanto a razão como instrumentos desta busca. Para pôr esse projeto em vigência, o bispo de Hipona usou o fórum de si mesmo como laboratório de pesquisa e, em sua interioridade, buscou respostas para as mais diversas questões no que tange a compreender a si mesmo, e partindo daí à compreensão do próprio ser humano.

Sendo assim, a fé é necessária para a razão e a razão para a fé, e desde a sua conversão o bispo de Hipona jamais abriu mão de um só destes recursos. Se a fé por um lado modificou a sua vida, sendo a guia de toda a conduta do pensamento do filósofo, a razão foi a responsável pelo mover da fé, pois elimina toda pretensão de acomodação para o terreno da fé. Nessa perspectiva, o pensador africano rompe com conhecidos jargões dos padres passados, que acreditavam que a preservação da fé estava acima de todas as coisas, como o *credo quia absurdum* atribuído a Tertuliano. Para Agostinho, a razão tinha função fundamental para que a fé pudesse ser desenvolvida, e nele fora dissolvido toda a pretensão de fideísmo, uma vez que este a qualquer momento estaria pronto para abrir mão da razão para poder sobreviver. Portanto, cada uma dessas categorias tem seu lugar no pensamento de Agostinho, e se por um lado a fé é de fato aquilo que fundamenta todo o pensamento do bispo, a razão é aquela que permite que a fé seja modelada e fortalecida, conforme afirma Gilson (2006, p. 68-69):

> Lembremos que, em virtude da experiência moral que a doutrina agostiniana das relações entre fé e razão formula, ela recusa separar a iluminação do pensamento da purificação do coração. Tomada em sua essência, a fé agostiniana é simultaneamente adesão do espírito à verdade sobrenatural e abandono humilde do homem em sua totalidade à graça do Cristo. Ademais, como as duas coisas poderiam se separar? A adesão do espírito à superioridade de Deus supõe a humildade; e a humildade, por sua vez, uma confiança em Deus que é, em si mesma, um ato de amor e de caridade. Se tomamos, portanto, a vida espiritual em sua complexidade concreta, aquele que adere a Deus pela fé não submete simplesmente seu espírito à letra das fórmulas; ele curva sua alma e todo o seu ser à autoridade de Cristo, que nos dá o exemplo da sabedoria e nos confere os meios de chegar a ela. Assim entendida, inicialmente, a fé tanto é purificadora como iluminadora; inclinando a alma à autoridade pela qual *bonorum uita facillimey non disputationum ambagibus, sed mysteriorumauctoritate purgatur*, ela se aplica ao homem para transformá-lo totalmente.

Portanto, é se separando do irracionalismo dos padres adeptos de um fideísmo extremo, que Agostinho projeta sua filosofia no terreno da fé. O bispo de Hipona então se apropria da filosofia, e com uma maneira nunca vista antes a fé e a razão são sintetizadas para um projeto filosófico. Desta maneira, a fé impulsiona a razão, convertida em combustível para estimular suas pretensões, enquanto, a razão clarifica os artigos da fé, que muitas vezes se mostram obscuros por se encontrarem no território da revelação. Destarte, o bispo de Hipona conceitua e demonstra seu entendimento acerca da fé em sua *De praedestinatione sanctorum II, 5*:

> Bem, quem não vê isso primeiro é pensar do que acreditar? Ninguém, de fato, crer se não pensar antes que se deve crer. E embora o pensamento às vezes preceda a vontade de acreditar de forma tão instantânea e vertiginosa, e o suceda tão rapidamente que

> parece que ambos são simultâneos, no entanto, tudo o que se acredita deve ser criado depois de o ter criado. E isso, mesmo que o próprio ato de fé nada mais seja do que pensar com o consentimento da vontade. Porque nem todo aquele que pensa acredita, como muitos pensam e ainda não acreditam. Mas todo aquele que acredita pensa; pense acreditando e acredite pensando.[88](AUGUSTÍN, La predestinacíon de los santos. San Augustín: Obras Completas. "s.d". Disponível em: <https://www.augustinus.it/spagnolo/predestinazione_santi/index2.htm>Visto em 18/07/2021.Tradução livre).

Para a análise dos artigos da fé é insuficiente fazer uso apenas da razão, uma vez que esta não está em condições de ultrapassar o território da natureza, uma vez que os artigos de fé estão na esfera do sobrenatural. Neste caso, era bastante lógico que Agostinho localizasse a fé neste setor, e, portanto, neste sentido:

> Se entendemos, graças a Deus! Se, por outro lado, alguém entendeu um pouco e fez, como homem, o que podia, olhe onde você espera o resto. Como trabalhadores, podemos plantar e regar fora, mas o crescimento vem de Deus. Minha doutrina, afirma ele, não é minha, mas daquele que me enviou. Quem diz: "Ainda não entendi", ouça alguns conselhos. Como uma coisa grande e profunda foi dita, o próprio Senhor Cristo viu, sim, que nem todos iriam entender isso tão profundamente, e no que se segue ele deu conselhos. Você quer entender? Acredite, pois Deus disse por meio de um profeta: Se você não acreditar, não entenderá. Isso também está relacionado ao que o Senhor acrescentou aqui a seguir: Se alguém quiser fazer a sua vontade, no que diz respeito à doutrina saberá se vem de Deus, ou se eu falo por mim. O que significa: se alguém quiser fazer a sua vontade? Mas eu tinha dito: "Se você acredita", e tinha dado este conselho: Se você não entendeu, eu digo, acredite, porque a compreensão é o salário da fé. Portanto, não busque compreender para acreditar, mas acredite para compreender, porque se você não acreditar, não compreenderá.[89] (AUGUSTÍN. Comentarios a San Juan. San Augutín: Obras Completas. "s.d". Disponível em: < https://www.augustinus.it/spagnolo/commento_vsg/index2.htm. Visto em 18/07/2021>Tradução livre).

Já para a razão, o bispo de Hipona preparou um papel importante, e embora a fé fosse fundamental, a razão jamais deixaria de operar em seus pensamentos, sendo assim, estava em seus planos relacionar filosofia e teologia como recursos correspondentes na busca da verdade

---

[88] Pues ¿quién no ve que primero es pensar que creer? Nadie, en efecto, cree si antes no piensa que se debe creer. Y aunque a veces el pensamiento precede de una manera tan instantánea y vertiginosa a la voluntad de creer, y ésta le sigue tan rápidamente que parece que ambas cosas son simultáneas, no obstante, es preciso que todo lo que se cree se crea después de haberlo pensado. Y eso aunque el mismo acto de fe no sea otra cosa que el pensar con el asentimiento de la voluntad. Porque no todo el que piensa cree, como quiera que muchos piensan y, sin embargo, no creen. Pero todo el que cree, piensa; piensa creyendo y cree pensando.

[89] Si lo hemos entendido, ¡gracias a Dios! Si, en cambio, alguien ha entendido un poco y ha hecho, como hombre, lo que ha podido, mire de dónde espera el resto. Como obreros, podemos plantar y regar por fuera, pero dar *crecimiento* es de *Dios.Mi doctrina*, afirma, *no es mía, sino del que me envió*. Quien dice: «Aún no lo he entendido», escuche un consejo. Al ser dicha una cosa grande ciertamente y profunda, el Señor Cristo mismo vio, sí, que no todos iban a entender esto tan profundo, y en lo que sigue dio un consejo. ¿Quieres entender? Cree, pues Dios dijo mediante un profeta: *Si no creéis, no entenderéis*. Con esto se relaciona lo que también aquí añadió el Señor a continuación: *Si alguien quisiere hacer su voluntad, respecto a la doctrina conocerá si viene de Dios, o si yo hablo por mí mismo.* ¿Qué significa esto: *Si alguien quisiere hacer su voluntad?* Pero yo había dicho: «Si creéis», y había dado este consejo: Si no has entendido, digo, cree, pues la comprensión es el salario de la fe. No busques, pues, entender para creer, sino cree para entender, porque, *si no creéis, no entenderéis.* (Se for só o texto original da citação feita acima não precisa colocar novamente a referência).

e no encontro com Deus. Portanto, para a razão encontrar a verdade necessitaria de recursos, sem eles, não encontraria o conhecimento, a verdade, e nem mesmo a Deus. Dessa forma:

> O olhar da alma é a razão. Mas como não se segue que todo aquele que olha vê, o olhar correto e perfeito, isto é, ao qual segue o ato de ver, se chama virtude: a virtude é, então, a razão correta e perfeita. Entretanto, o mesmo olhar não pode voltar os olhos, mesmo já sãos, para a luz, se não houver essas três coisas: a fé pela qual, voltando o olhar ao objeto e vendo-o, se torne feliz; a esperança pela qual, se bem olhar, pressupõe que o verá; e o amor pelo qual deseja ver e ter prazer nisso. Já ao olhar segue a própria visão de Deus que é o fim do olhar, não porque já deixe de existir, mas porque já não há nada a aspirar. Esta é verdadeiramente a perfeita virtude, a razão atingindo seu sim, seguindo-se feliz. A própria visão é o entendimento existente na alma, que consiste do sujeito inteligente e do objeto que se conhece; como ocorre com a visão dos olhos, que consiste do mesmo sentido e do objeto que se vê. Faltando um dos dois não se pode ver (AGOSTINHO, 1998, p. 31).

Nesse sentido, a razão é condutora da alma, entretanto, para conduzir a alma nos artigos espirituais é preciso que a razão esteja em companhia de instrumentos espirituais, (a fé, a esperança e o amor), e se de alguma forma, a razão não estiver em sintonia com estes, consequentemente, a visão da alma estará comprometida, tanto a inteligência do sujeito, como o conhecimento dos objetos. Parece lógico que a razão somente daria conta dos artigos naturais, entretanto para Agostinho, o conhecimento verdadeiro não está no mundo exterior e as análises sobre este mundo não darão nenhuma garantia se não estiverem focadas naquilo que mais importa. Assim, o mais importante é o homem conhecer-se a si mesmo, e este conhecimento consiste numa mudança de direção do foco racional, e é neste momento que a razão se alia com instrumentos espirituais, porque a profundidade do interior humano requer algo muito maior do que o simples conhecimento natural.

Por outro lado, não existirá caminho viável sem a participação da razão, pois faltando um dos dois, não se pode ver mais nada. O olhar e o ver são conceituados de maneiras diferentes, pois o olhar sendo importante, ainda é algo mais simples que o ver, que é coisa mais profunda e produto da razão, aliada com os artigos espirituais como a fé. O ver é mais perfeito, é mais correto, é o tipo de visão que permite contemplar a verdade, e tal verdade não está ao alcance apenas da razão, como também dos artigos espirituais. Portanto, para desenvolver seu pensamento, Agostinho vai depender totalmente de sua forma de compreender o ser humano. O homem é um ser de razão, como também um ser de fé, e somente será compreendido se for levado nesta dimensão, dessa forma, se o pensamento do bispo de Hipona não é fideísta, também não será racionalista, pois é graça a essas duas dimensões correlacionadas que o homem vai a busca de si mesmo, bem como ao encontro do ser superior. Em si mesmo o homem vai encontrar sua verdade, a realidade sobre si, e também vai se encontrar com Deus, a verdade

que realmente importa. Sendo assim, o bispo de Hipona se manifesta sobre a natureza desta verdade:

> Onde encontro a verdade, aí encontrei meu Deus, a própria Verdade. Desde que a conheci, nunca mais a deixei de conhecer. Por isso, desde que vos conheci, permaneceis na minha memória, onde Vos encontro sempre que de Vós me lembro e em Vós me deleito. São estas as minhas santas delícias que, por Vossa misericórdia, me destes, ao olhardes para a minha pobreza (AGOSTINHO, 1980, p. 230).

São estas as condições que na compreensão agostiniana implicam em que o homem pode encontrar a si mesmo. Portanto, vemos a pobreza de nossa natureza quando encontramos a verdade, quando mergulhamos em nossa interioridade, ficamos cientes das nossas fraquezas, e das nossas necessidades, e tal conhecimento vem da colaboração entre a razão e a fé, onde junto com a realidade da nossa condição, também percebemos nossa necessidade de Deus.

3.6 PECADO ORIGINAL E SEGUNDA NATUREZA

Esse tópico, ao mesmo tempo em que permitirá uma conclusão para o presente capítulo possibilitará também uma pré-introdução do terceiro, onde se fará um aprofundamento da antropologia de Blaise Pascal. Nesse sentido, será analisado aqui o conceito de segunda natureza tão importante para o pensamento agostiniano, no que concerne às suas reflexões acerca do homem. Tal conceito será o mais importante ponto de parentesco entre o bispo de Hipona e o pensador jansenista, fundamental para a demonstração de quanto o segundo deve ao primeiro em suas tematizações antropológicas. Portanto:

> Dentro de um percurso no qual a idéia de duplicidade da natureza humana organiza a compreensão da insuficiência como desordem e não como ausência de elementos, seria interessante compreender um pouco mais de que forma, dentro do universo agostiniano, Pascal encontrará uma teologia que ilumina a passagem do primeiro estado de natureza para o segundo. Essa passagem é exatamente a hipótese da queda (PONDÉ, 2014, p. 75).

Para a compreensão do conceito de segunda natureza, cumpre analisar a condição anterior, isto é, a natureza em princípio. Deve-se considerar, além disso, que Agostinho apresenta essa análise dentro do contexto da narrativa da criação bíblica encontrada no livro de Gênesis, sobretudo explicitada nos três primeiros capítulos deste livro, onde se relata sobre a criação do mundo e seu conteúdo no capítulo primeiro, a respeito da criação do homem, de forma mais detalhada no segundo capítulo, e no que tange ao pecado original, que leva o ser humano à queda, e como consequência, à condição da segunda natureza, no terceiro, que permite o homem ser compreendido, pelo bispo de Hipona, tanto de maneira ontológica, quanto histórica.

Sendo assim, a narrativa apresenta logo em seu início às ações do Criador que em sua perfeição faz tudo o que é bom. Em seguida também é apresentada a criatura, dotada de vontade e livre-arbítrio, que com suas ações são capazes de mudar sua própria condição, modificar os planos de Deus, e perverter toda a natureza que Deus criou. Desta forma, a narrativa de Gênesis faz o pensador africano analisar a relação entre Deus e homem, em sua separação e religação provocada pelo pecado original que resulta em queda e rebaixamento de sua condição de origem.

Separação como perda da condição necessária para poder contemplar e se reunir com Deus, de modo que Deus se manteve velado ao ser humano em situação de queda, pois ao cair, perdeu a qualidade necessária para se manter em harmonia com o Criador. No Gênesis 3:23, 24, Deus expulsa o ser humano do paraíso, local que era habitação do homem e lugar de encontro e comunhão com o Criador, para uma localidade exterior onde seriam encontradas dificuldades, trabalhos forçados e pôr fim a morte:

> Porque é certo que os primeiros homens, se não houvessem pecado, não teriam sofrido. Como pode ser boa para os bons, se apenas suceder os bons? Por outro lado, caso não pudesse sobrevir senão aos maus, não deveria ser boa para os bons, mas, ao contrário, não deveria existir para eles. Porque deveria haver pena onde não havia males que castigar? Por isso é preciso admitir haverem os primeiros homens sido criados em tal estado, que, se não levassem, não sofreram gênero algum de morte, porque, em havendo pecado, foram punidos com a morte que por isso mesmo se tornaria extensiva a todos os seus descendentes. (AGOSTINHO, 2012, p. 121).

Em seguida, anjos armados guardam o caminho para o paraíso, caso se desejasse retomá-lo. Tal narrativa demonstra que a separação entre homem e o Criador foi decisiva para o rebaixamento de sua condição, que herdada por seus descendentes, fez o apóstolo Paulo revelar a seguinte sentença em Romanos 3:23, onde afirma que o pecado é a condição de todos, e por isso estão privados da Glória de Deus. Diz Agostinho (2012, p.109-110):

> Quanto ao homem, chamado, por criação natural, a ocupar lugar entre os anjos e os irracionais, Deus criou apenas um. Criou-o, porém, de tal forma, que, se sujeita a seu Criador, como a verdadeiro Senhor, lhe cumprisse piedosa e obedientemente os preceitos, passaria sem morrer, em companhia dos anjos, a gozar de imortalidade feliz e eterna, mas se, pelo ao contrário, usando soberba e desobedientemente do livre-arbítrio, e ofendesse o Senhor seu Deus, seria sujeito á morte e viveria bestialmente, escravizado pela libido e destinado depois a suplício eterno.

Portanto, o pecado original, segundo fonte bíblica, rompeu a antiga relação que havia entre Deus e homem, um relacionamento íntimo, onde Criador e criatura se comunicavam diretamente, sem intermediários, entretanto, essa relação não foi totalmente perdida, pois o próprio Deus planejou um meio pelo qual o ser humano e Deus pudessem entrar em comunhão,

e a Divindade velada, pudesse ser revelada a este em sua condição decaída, devida a um plano de salvação e restauração de sua natureza.

Em vista disso, é preciso compreender que a passagem da natureza original para a segunda natureza, foi devido a consequência da queda produzida pelo pecado original que gerou a morte, separando o homem de Deus, fazendo-o desobedecer ao Criador. Com a queda perdemos o controle sobre o pecado, como a soberania de nós mesmos.

> Antes da desobediência, Adão tinha a capacidade de não pecar. Naqueles tempos, ele estava na posição *posse non peccare:* era possível não pecar. Com a desobediência, Adão e toda a sua posteridade, à exceção de Jesus Cristo, passou para non posse non peccare: é impossível não pecar. (OLSEN, 2001, p. 277).

Em relação ao conceito de natureza, esse termo é apresentado por Agostinho de diferentes maneiras. Embora familiarizado com o conceito de natureza herdado da longa tradição grega, o pensador africano define seus conceitos além das aplicações filosóficas e culturais do universo grego, e parte para conceitos inéditos ao sintetizar essas aplicações com a compreensão bíblica. Como não temos a pretensão de apresentar de forma exaustiva esse tema, preferimos nos limitar a respeito do conceito de natureza em relação ao ser humano. Dito isto, é preciso lembrar que ao fazermos isso, estamos deixando de lado uma rica possibilidade onde o termo natureza pode ser explorado dentro do contexto do pensamento agostiniano.

Sendo assim, a natureza humana aqui apresentada se refere à condição de humanidade, que estamos sujeitos tanto historicamente, quanto ontologicamente, como também em relação à natureza perfeita apresentada na narrativa de criação do livro de Gênesis. Para chegar a sua compreensão acerca do tema, Agostinho teve debates exaustivos com algumas correntes de pensamento, que tinham como um dos pontos principais, abordagens antropológicas, entre eles, podemos destacar, o Maniqueísmo e o Pelagianismo.

O Maniqueísmo[90] em sua análise humana apresentava o homem de forma dual, isto é, alma e corpo. Contudo, ao fazer essa compreensão, tinha por objetivo explicar a questão do bem e do mal, onde a alma, a parte metafísica do homem, representava o lado bom, enquanto o corpo, o lado material, representava o mal. Entretanto, o bispo de Hipona se volta ao tema para contrapor a visão em relação à matéria. Para Agostinho, a matéria é obra das mãos do Criador, e se filiando a perspectiva bíblica, discorda da visão de Mani:

> O supremo Bem, acima do qual nada existe, é Deus; por isso é um Bem imutável e também verdadeiramente eterno e imortal. Todos os outros bens tem nele a sua origem, mas não participam dele. O que é da sua natureza é dele mesmo, as coisas que

[90] Segundo Gilson (2006, p. 357): "Enquanto foi adepto do maniqueísmo, Agostinho professou um materialismo radical. Inicialmente, esse materialismo se aplicava a Deus. Segundo a doutrina de Mani, Deus é luz, ou seja, uma substância corporal, brilhante e muito tênue. Essa mesma substância, depois de ter resplandecido em Deus, brilha nos astros, luz em nossa alma e luta contra as trevas sobre a terra".

> foram criadas têm nele a sua origem, mas não são o que ele é. Por conseguinte, se só ele é imutável, todas as coisas que criou, pelo facto de as criar do nada, são mutáveis. Porque ele é tão omnipotente é que pode fazer do nada, do que de facto nada é, coisas boas, grandes e pequenas, celestes e terrenas, espirituais e corpóreas. Mas como ele também é justo, não podia igualar o que fez do nada àquilo que gerou. Porque todas as coisas boas, quer grandes ou pequenas, em qualquer dos seus graus, não podem existir senão por Deus, e toda a natureza, é um bem; nenhuma natureza pode existir senão pelo sumo e verdadeiro Deus.[91] (AUGUSTÍN. La naturaleza del bien. San Augustín; Obras Completas. "s.d". Disponível em: <https://www.augustinus.it/spagnolo/natura_bene/index2.htm.> Visto em 18/07/2021. Tradução livre.)

Nessa perspectiva, o doutor de Hipona antagoniza o representante inicial do maniqueísmo, que localiza na matéria, a raiz do mal, demonstrando que devido a limitação, a condição mutável é o motivo da residência e transmissão do mal. Porém, em Agostinho, tais demonstrações não seriam motivos suficientes para a explicação do mal, pois toda a mutabilidade e variação da natureza se encontra dentro do contexto da vontade de Deus e essa condição, na realidade, surge devido ao princípio da natureza que é o nada, pois o Criador bíblico diferente de todas as outras narrativas de criação não precisa de matéria prima para realizar seus projetos, e diferente do demiurgo[92] da filosofia platônica que encontra na matéria original, com a contemplação das ideias perfeitas a possibilidade da criação, o Criador bíblico do qual o bispo de Hipona se afilia, realiza todas as suas produções a partir de sua vontade, e a partindo do nada tudo veio a existir[93].

Por conseguinte, é devido a esse princípio, que a natureza tem essa condição de mutabilidade, o que a difere do seu criador que é imutável. Encontrar o mal dentro destas

---

[91] Summum bonum, quo superius non est, Deus est; ac per hoc incommutabile bonum est, ideo vere aeternum et vere immortale. Caetera omnia bona non nisi ab illo sunt sed non de illo. De illo enim quod est, hoc quod ipse est; ab illo autem quae facta sunt, non sunt quod ipse. Ac per hoc, si solus ipse incommutabilis, omnia quae fecit, quia ex nihilo fecit, mutabilia sunt. Tam enim omnipotens est ut possit etiam de nihilo, id est ex eo quod omnino non est, bona facere, et magna et parva, et caelestia et terrena, et spiritalia et corporalia. Quia vero et iustus est, ei quod de se genuit, ea quae de nihilo fecit non aequavit. Quia ergo bona omnia, sive magna, sive parva, per quoslibet rerum gradus, non possunt esse nisi a Deo, omnis autem natura in quantum natura est, bonum est;

[92] Há em Platão uma justificativa onde explica a condição inferior da matéria em relação ao mundo das ideias, e para isso utilizou a figura do demiurgo, o artífice do mundo, falado no diálogo do Timeu. Segundo Platão na fala de Timeu afirma: Digamos, pois, por que motivo aquele que constituiu o devir e o mundo os constituiu. Ele era bom, e no que é bom jamais nasce inveja de qualquer espécie. Porque estava livre de inveja, quis que tudo fosse o mais semelhante a si possível. Quem aceitar de homens sensatos que esta é a origem mais válida do devir e do mundo estará a aceitar o raciocínio mais acertado. Na verdade, o deus quis que todas as coisas fossem boas e que, no que estivesse à medida do seu poder, não existisse nada imperfeito. Deste modo, pegando em tudo quanto havia de visível, que não estava em repouso, mas se movia irregular e desordenadamente, da desordem tudo conduziu a uma ordem por achar que esta é sem dúvida melhor do que aquela. Com efeito, a ele, sendo supremo, foi e é de justiça que outra coisa não faça senão o mais belo. (Timeu 29 e- 30 a). O demiurgo, o artífice divino, não somente cria os artífices da natureza, mas cria também os deuses. Entretanto, o que impossibilita a perfeição dos seres criados é a condição da *chora*, ou matéria primordial.

[93] Salmos 33:6 e 9 ARA: "Os céus por sua palavra se fizeram, e, pelo sopro de sua boca, o exército deles; Pois ele falou, e tudo se fez, ele ordenou, e tudo passou a existir".

condições é colocar em Deus a responsabilidade por sua existência, e devido a esse fator, o mal deve ter outra explicação, que não seja ligada a natureza em constante fluxo da matéria.

Em Agostinho, o mal é a privação do bem, isto é, o distanciamento de Deus é a origem do mal, e quanto mais próximo está a criatura do desígnio de Deus, isto é, quando algo está de acordo com sua natureza estabelecida, não há nenhum mal nisso, porém, quando algo vai contra o propósito do Criador, desvirtua seu próprio ser. Em *De natura Boni., 4,* o doutor de Hipona vai abordar e ampliar esta compreensão de mal:

> Quando se trata de procurar onde está o mal, deve primeiro investigar-se o que seja o mal. Ele não é mais do que a corrupção do modo, da espécie ou da ordem natural. Assim, diz-se má a natureza que está corrompida, pois que a natureza incorrupta é boa. Mas, mesmo a natureza corrompida, enquanto natureza, é boa, só enquanto corrompida é que é má.[94] (AUGUSTÍN. La naturaleza del bien. San Augustín; Obras Completas. "s.d". Disponível em: <https://www.augustinus.it/spagnolo/natura_bene/index2.htm.> Visto em 18/07/2021. Tradução livre.)

Logo, o mal é a corrupção do ser, seja no modo, na espécie, ou na ordem, e quando há rupturas neste campo ontológico, o mal se instaura. Sendo assim, Agostinho espera refutar a proposta maniqueísta de afirmar que o mal se encontra na imperfeição do mundo sensível. Partindo da análise da natureza, o autor de Confissões, pretende chegar à condição humana. E partindo da compreensão de que o mal não tem origem na matéria ou na natureza, trata de apresentar uma nova localização para a origem do mal:

> Logo, é a vontade desregrada a causa de todos os males. Se essa vontade estivesse em harmonia com a natureza, certamente está a salvaguardaria e não lhe seria nociva. Por conseguinte, não seria desregrada. De onde se segue que a raiz de todos os males não está na natureza. E isso basta, por enquanto, para refutarmos todos aqueles que pretendem responsabilizar a natureza dos seres pelos pecados. (AGOSTINHO, 1995, p. 206).

Portanto, é o contexto psicológico e moral que se encontram na origem do mal, e não o contexto físico ou natural. Entretanto, é a vontade corrompida que se desvia da natureza proposta por Deus. Com isso Agostinho se adequa ao contexto bíblico que define toda a natureza criada por Deus como boa, sendo que apenas um ato moral de uma vontade desregrada fora suficiente para desviar o ser humano do bem e encontrar-se no que viria a ser o mal, sendo esta responsabilidade somente do homem, pois nele há uma vontade livre que teria o dever de seguir sua natureza, de modo que agindo de forma natural, estaria fazendo o bem.

> Cada um é responsável pelo que recebeu. Portanto, se o homem tivesse sido criado de tal modo que pecasse inevitavelmente, seu dever seria pecar. E ao pecar, portanto,

[94] Proínde cum quaerítur, unde sít malum, príus quaeredum est, quíd sít malum. quod níhíl alíud est quam corruptío uel modí uel specíeí uel ordínís naturalís. mala ítaque natura dícítur, quae corrupta est; nam íncorrupta utíque bana est. sed etíam ípsa corrupta, ín quantum natura est, bana est; ín quantum corrupta est, mala est.

> faria o que devia, e não faria senão seguir a lei da natureza. Mas já que seria crime falar dessa maneira, segue-se que ninguém é obrigado por sua natureza a pecar. Tampouco é obrigado a ser levado por uma natureza alheia, porque ninguém peca sujeitando-se ao que não quer, por própria vontade. Com efeito, caso se sujeitar justamente a isso, seu pecado não está em que se sujeitou contra sua vontade. Mas só peca quando age voluntariamente, de maneira a dever padecer com toda justiça o que não teria querido sofrer. Pois por outro lado, se o aceitasse injustamente, como pecaria? Efetivamente, o pecado não consiste em suportar alguma coisa injustamente, mas sim em praticar algo injustamente. Posto que ninguém está forçado a pecar, nem por sua própria natureza, nem pela natureza de outro, logo só vem a pecar por sua própria vontade. (AGOSTINHO, 1995, p. 203).

Desse modo, o mal em Agostinho não é de ordem física, o mal tem sua origem na corrupção moral, na depravação da vontade, isto é, o mal é o pecado, é o afastar-se de Deus. E como o ser humano entre as criaturas de Deus é um ser privilegiado, tornou-se também responsável por toda degradação de sua própria natureza, como também da natureza exterior, segundo o verso dezessete do terceiro capítulo do livro de Gênesis: "maldita é a terra por tua causa...". Sendo assim, de acordo com Nunes Costa (2002, p.282-283), esta compreensão pode ser ampliada:

> Para entendermos essa questão, temos que considerar três premissas: primeiro, Agostinho parte do princípio de que, no universo criado e governado por Deus há uma gradação de valores ou de perfeições, tanto entre Deus – o Sumo Bem – e os seres criados, como entre os seres criados uns em relação aos outros, que recebem seu grau de bondade por participação naquele; segundo, que, dentre os seres criados, o homem ocupa um lugar privilegiado ou superior, por ser o único ser que possui razão ou inteligência, que o torna conhecedor da "ordem divina", e, por conta disso (terceiro), pode escolher livremente (livre-arbítrio) entre segui-la, contribuindo, assim, para a reta ordem, ou desrespeitá-la, gerando a desordem – o pecado ou o mal. O que significa dizer que o mal aparece como uma transgressão culposo ou pecaminosa da ordem divina por parte do homem. (COSTA, 2002, 282-283).

Enfim, o mal é uma condição moral, causada por um ser que escolheu livremente se afastar de Deus. Portanto, é na degeneração da vontade, no mau uso do livre-arbítrio que a ordem estabelecida por Deus se rompe, seguindo então pelo caos ou desordem originados por esta perversão da natureza. Como portador de razão, o ser humano foi elevado ao privilégio de conhecer a ordem estabelecida pelo Criador, e se seguissem de acordo com a sua natureza, jamais haveria ruptura nessa ordem, jamais haveria o conhecimento do mal. Tal razão, além de conferir privilégio, dava ao ser humano responsabilidade para a manutenção dessa ordem, e sendo assim, responsabilidade pela quebra dessa ordem, caso isto acontecesse.

Deste modo, o pecado corrompeu a natureza humana, produzindo o homem em condição inferior. Tal versão dos fatos não agradou a Pelágio que não acreditava que o pecado tivesse afetado tanto ao homem, que este não pudesse agir livremente para fazer o bem. Embora Agostinho tendo recebido a obra do monge inglês, *De Natura*, com simpatia, discordou da

antropologia pelagiana. Respondendo aos apelos dos monges Timásio e Tiago, o autor de Confissões elenca os problemas das concepções de Pelágio:

> Interrompendo um pouco o meu trabalho, dediquei uma leitura rápida, mas diligente ao livro que vocês me enviaram, ó queridos filhos Timasio e Santiago! Vontade humana de seus lapsos, antes dirigem suas acusações contra a natureza do homem e fingem desculpar-se com isto. Com extremo ardor luta contra esta praga, contra a qual os autores das cartas seculares também utilizaram várias censuras, exclamando: "Sem razão a raça humana lamenta a sua natureza". O autor defendeu a mesma opinião com toda a força da engenhosidade com que foi capaz. Mas temo que favoreça antes os zelosos de Deus, mas indiscretos; por ignorar a justiça de Deus e procurar afirmar a sua própria, eles não se submeteram à justiça de Deus. E o que é essa justiça de Deus de que o Apóstolo fala aqui, ele declara abaixo, acrescentando: Porque o fim da lei é Cristo, para a justiça de todo aquele que crê.[95]. (AGUSTÍN. La naturaleza y la graça. San Augustín: Obras Completas. Disponível em: < https://www.augustinus.it/spagnolo/natura_grazia/index2.htm >. Visto em: 18/07/2021. Tradução livre.)

O ser humano em Agostinho tem uma natureza enferma e corrompida devido à queda e as condições adquiridas com o pecado. Apenas a graça divina tem a capacidade de devolver o antigo esplendor e perfeição que o homem possuía antes do pecado e sem este divino recurso continuará em insuficientes condições, e sem chance alguma de se livrar dessas condições. Nesse sentido, afirma o doutor de Hipona ao se dirigir a Pelágio:

> Eis como discutimos muito antes que existisse a heresia pelagiana, como se já discutíssemos contra eles. Pois, ao dizer que vêm de Deus todos os bens, ou seja, tanto os grandes como os médios e os inferiores, nos médios situam-se o livre-arbítrio da vontade, porque se pode fazer mau uso deles; mas é de tal ordem que não podemos viver retamente sem ele. Mas seu bom uso já é uma virtude que se situa entre os bens maiores, dos quais não se pode fazer mau uso. E porque todos os bens, como ficou dito, tanto os grandes como os médios e como os inferiores procedem de Deus, conclui-se que também procede de Deus o bom uso da vontade livre, a qual é uma virtude e se conta entre os grandes bens. Em seguida se falou de que infelicidade, infligida com toda justiça aos que pecam, a graça de Deus nos liberta, porque o homem pôde cair por sua própria vontade, mas não pode levantar-se; a essa infelicidade de uma justa condenação dizem respeito a ignorância e a dificuldade que todo homem padece desde o começo de seu nascimento, e deste mal ninguém se liberta a não ser pela graça de Deus. Os pelagianos não aceitam que essa condenação proceda de uma condenação justa ao negar o pecado original, ainda que a ignorância e as dificuldades fossem os primórdios da natureza do homem; e a Deus não se deve culpar, mas louvar, (...) (AGOSTINHO, 2020, p. 27-28).

---

[95] Interrumpiendo ligeramente mis trabajos, he dedicado una rápida pero diligente lectura al libro que me enviasteis, ¡oh carísimos hijos Timasio y Santiago!, y he hallado en él a un hombre encendido de un celo ardentísimo contra los que, en vez de culpar a la voluntad humana de sus deslices, dirigen más bien sus acusaciones contra la naturaleza del hombre y pretenden excusarse con ella. Con extremado ardor combate esta peste, contra la cual asestaron también diversas censuras los autores de las letras seculares, exclamando: "Sin razón se lamenta di género humano de su naturaleza". El mismo parecer ha defendido el autor con todas las fuerzas del ingenio con que ha podido. Mas temo que favorezca más bien a los que tienen celo de Dios, pero indiscreto; pues ignorando la justicia de Dios y buscando afirmar la propia, no se sometieron a la justicia de Dios. Y cuál sea esta justicia de Dios de que habla aquí el Apóstol, lo declara a continuación, añadiendo: *Porque el fin de la ley es Cristo, para justicia de todo el que cree.*

Assim, o pecado modificou a natureza humana e para Agostinho, que prefere seguir os passos da antropologia bíblica, isso trouxe limitações em várias esferas para o ser humano. Não que o homem não tivesse limites antes do pecado. Entretanto, esses limites constituíam as funções de sua natureza, delimitando o motivo com o qual fora criado. Com o pecado, os limites foram além das questões funcionais, e ao fazer surgir o mal no mundo pelo afastamento de Deus, podemos compreender que era pelo motivo de estar em companhia com o Criador, que o ser humano poderia gozar livremente dentro de suas limitações e características. Porém, ao se afastar de Deus, suas possibilidades foram reduzidas, testificando assim, os resultados do pecado e do mal. Na Cidade de Deus II, 14,15, o bispo de Hipona reitera sobre os resultados do mal e a condição da natureza humana depois da queda:

> Enfim, e para dizê-lo em poucas palavras, que retribuiu como pena, ao pecado de desobediência, senão a desobediência? E que miséria mais própria do homem que a desobediência de si mesmo contra si mesmo, de modo que por não haver querido o pôde, queira agora o que não pode? Embora seja verdade que no paraíso, antes do pecado, não podia tudo, somente queria o que podia, e, portanto, podia tudo o que queria. Agora, porém, como vemos em sua descendência e nos testemunha a Divina Escritura, *o homem se tornou semelhante à vaidade.* Quem poderá contar as coisas que quer e não pode, se o ânimo é contrário a si mesmo e a carne, inferior a ele, não lhe obedece à vontade? Verdade é que o ânimo com frequência se turba mesmo contra sua própria vontade e a carne se dói, envelhece e morre e, ai de nós, quanto do que padecemos não padeceríamos, se a nossa natureza em tudo e sem medida, obedecesse à nossa vontade! Mas a carne está sujeita a enfermidade que não lhe permite obedecer. (AGOSTINHO, 2012, p. 186-187).

Dessa forma, é mister dizer, baseado na obra agostiniana, que o mal gerou no ser humano uma nova natureza, que a partir da queda, foi se tornando muito inferior em relação à natureza original, que saiu diretamente das mãos do Criador. Para chegar a essa conclusão, o bispo de Hipona abriu mão tanto do racionalismo, como do fideísmo, já tratados neste trabalho, posto que estes levassem a uma abordagem antropológica que não dava conta do ser humano. A razão, embora sendo os olhos da alma e tendo a capacidade de levar a certo grau de entendimento, jamais poderia encontrar o entendimento verdadeiro, pois devido a queda e aos resultados do pecado original, não poderia ultrapassar os limites impostos pela transgressão, adquiridos na condição pós-queda, desse modo, não conduziria o homem a acessar uma verdade que estaria em Deus. Com efeito, o método de Agostinho está em aliar a razão com a fé, para ter a compreensão perfeita, pois somente a fé também retira do homem a possibilidade de relacionar as revelações de Deus com a realidade material.

4. CAPÍTULO 3

ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE PASCAL

O objetivo desta seção é apresentar uma leitura da condição humana na perspectiva filosófica e teológica de Blaise Pascal. Portanto iremos analisar sua antropologia começando pela herança teológica advinda do bispo de Hipona, que analisamos no capítulo anterior. Sobretudo no que se refere a abordagem sobre a natureza humana no pós-queda.

Como vimos, o bispo de Hipona se demorou em sua obra analisando a segunda natureza adquirida pelo homem, isto é, a natureza, desenvolvida a partir do pecado. A filiação de Pascal a Agostinho é que também a partir da queda, o autor jansenista elencou todas as preocupações no que se refere ao ser humano.

Pascal encontrou nos jansenistas este mesmo elo no pensamento agostiniano que observava o homem sob um prisma diferente da corrente dos jesuítas que via o ser humano através de uma ótica mais otimista. Como já demonstramos no primeiro capítulo, os jesuítas viam no ser humano, potencialidades suficientes que fariam dele, um colaborador com sua própria salvação, capacitando o homem com forças e suficiências a ponto de aproximá-lo cada vez mais da noção humanista, sobretudo, do pensamento filosófico encontrado no racionalismo.

Antes de adentrarmos nesse tema, é necessário estabelecer algumas informações a respeito da obra de Pascal que conhecemos como *Pensées,* trata-se de um conjunto de fragmentos de uma obra que nunca o autor chegou a completar. Todavia, estudar a antropologia pascaliana, não se refere apenas a esses escritos incompletos, mas também com uma *tradition pascalienne.* Segundo Pondé (2014, p. 22, 23):

> Esse conceito de *tradition pascalienne* ocupa grande parte do volume 1 das *Ouvres complètes* (ainda incompletas) editadas por Jean Mesnard [...]. Na sua fonte original, ele representa a ideia de que o texto pascaliano chega até nós após uma série de reconstituições de estudiosos, entre eles, companheiros jansenistas, familiares, detratores, etc., movidos pelas mais diversas razões – às vezes até "más" razões-, e que, portanto, não se deve "ingenuamente" perder de vista o fato que Pascal é em muito um "objeto coletivo" de trabalho. Nessa rede de estudiosos incluímos – essa é a nossa apropriação específica do conceito – não só os pesquisadores/editores, mas a tradição interpretativa que ao longo dos anos tem discutido a obra pascaliana.

Portanto, neste trabalho compreendemos que o pascalianismo (obras que formam a tradição em torno do pensamento de Pascal) vai além dos seus escritos, tornando-se uma tradição composta também de reconstituições textuais e intérpretes ao longo da história, e entendemos que tratar do pensamento pascaliano sem considerar todo esse encadeamento de construções e contribuições seria algo inviável. De qualquer forma há uma constância na tradição pascaliana que também será tratada neste trabalho, isto é, a abordagem de uma

antropologia que apresenta o homem como um ser de contrariedades, de grandeza e miséria, uma mescla de força e fraqueza que vai contra toda a proposta antropológica que estava sendo consolidada no século XVII, do qual já foi tratada nesta pesquisa, e que, como demonstramos foi a base da filosofia racionalista, contra qual Pascal também se opôs.

Dito isto, ao trabalhar em torno do pensamento de Pascal, iremos tratar sobre a constituição da natureza humana percebida por sua perspectiva, uma perspectiva cujos pressupostos abordamos no primeiro capítulo, com o jansenismo, e também a antropologia em Agostinho de Hipona no segundo, entendendo que tais horizontes se constituíram como fundamentos principais a partir dos quais a antropologia de Pascal se estruturou, preparando-o para contribuir com o contexto de sua época.

Tal contribuição não se manteve apenas em seu tempo, pois Pascal foi um dos pioneiros quando se trata da crítica do pensamento moderno, porque ele faz essa crítica assim que se origina a modernidade. Portanto, vemos em Pascal a crítica ao subjetivismo, da forma como ele era apresentado por Descartes, um sujeito desencarnado, e também se contrapôs aos privilégios concedidos à razão. Assim o pensador jansenista se antecipou a toda reação que contemporaneamente o pensamento moderno vigente recebe e, embora sendo em outra perspectiva, ainda assim, a reação de Pascal é pioneira, e tem sido muito analisada por pensadores contemporâneos. Segundo Cassirer (1967, p. 14-15):

> Pascal foi preparado para essa tarefa como nenhum outro escritor; Ele tinha dons incomparáveis para elucidar as questões mais obscuras e para condensar e concentrar sistemas de pensamento complexos e dispersos. Nada parece impenetrável à sutileza de seu pensamento e à lucidez de seu estilo; nele todas as vantagens da literatura e da filosofia modernas são reunidas, mas ele as usa como armas contra o espírito moderno, o espírito de Descartes e sua filosofia. À primeira vista, Pascal parece aceitar todos os pressupostos do cartesianismo e da ciência moderna. Não há nada na natureza que resista ao esforço da razão científica; pois não há nada nele que resista à geometria [...]Assim, ele foi levado a fazer aquela distinção fundamental entre o "espírito geométrico" e o "espírito de sutileza". O espírito geométrico se sobressai em todos os assuntos adequados a uma análise perfeita, que podem ser divididos em seus primeiros elementos. Parte de certos axiomas e deles tira inferências cuja verdade pode ser demonstrada por leis lógicas universais. A vantagem desse espírito consiste na clareza de seus princípios e na necessidade de suas deduções, mas nem todos os objetos são adequados para tal tratamento; há coisas que, por causa de sua sutileza e variedade infinita, desafiam todas as tentativas de análise lógica. Se há algo no mundo que deve ser tratado desta segunda forma, é o espírito do homem, pois o que o caracteriza é a riqueza e a sutileza, a variedade e a versatilidade de sua natureza. Neste campo, a matemática nunca pode se tornar o instrumento de uma verdadeira doutrina do homem, de uma antropologia filosófica.

Com esta base antropológica Pascal reage ao racionalismo, ao humanismo e a toda pretensão moderna de mensurar todas as coisas com critérios racionais. É observando nossas características, que o pensador jansenista percebe que existem coisas que fogem das medidas racionais, como os artigos da fé, os artigos da metafísica, e também, o próprio homem. Se o

homem excede suas próprias medidas, então é necessário outro espírito que possa localizar o que o espírito geométrico não pode abarcar. Desta maneira, com a apresentação de outro espírito no homem, *(o eprit de finess)*, capaz de perceber o que foge das regras racionais, o homem é visto sobre um novo prisma. Nessa perspectiva, a razão não é rejeitada, ou menosprezada, porém, o mesmo ser de razão, também faz uso do coração que tem sua própria esfera de atuação. Questões que mais tarde serão consideradas neste trabalho.

4.1 SEGUNDA NATUREZA NA ANTROPOLOGIA PASCALIANA

A condição da natureza humana é um fundamento importante quando nos referimos aos estudos antropológicos sobretudo no cenário renascentista, como também no século XVII. Reagindo ao curso que os principais setores do conhecimento, como a própria teologia, estavam seguindo, assegurando as propostas emancipadoras do humanismo, o pensador jansenista recorre em Agostinho a elementos que vão colidir com estas perspectivas, e como o Bispo de Hipona já tinha seu pensamento reconhecido por muitos importantes autores do século XVII, não foi nenhuma surpresa Pascal solicitar tal leitura.

Assim como Agostinho, Pascal admite que a natureza do homem não seja a natureza original, e para isso é necessário convir que estamos vivendo num contexto de outra natureza, diferente desta natureza primária, essa natureza atual é definida como segunda natureza, pois substituiu a primeira, e surgiu como efeito de uma causa. Tal causa é mencionada pelos dois autores, porém, cada um traduziu conforme seu pensamento a definição desta causa para a natureza atuante do homem.

Como já vimos, em Santo Agostinho, a natureza atuante no homem é provinda do pecado original, que serviu de marco para que fosse deixado o estado primário onde o homem tinha acesso à comunhão com Deus e desfrutava de perfeição natural. Com o pecado original, essa relação com o Divino fora rompida, e sua natureza fora corrompida, dando origem para a segunda natureza demonstrada pelo contexto histórico, contraditório e de pecado no qual o homem vive.

Pascal recorreu à teoria do pecado original para sustentar sua afirmação de que o homem está em sua segunda natureza. Com este objetivo, o pensador jansenista apresentou as características que mais marcam a existência humana, como as contradições e a finitude. No contexto da finitude destacando o medo da morte, que tanto horroriza o homem. Certo disso, o pensador de Port Royal demonstra qual seria de fato o marco inicial do pecado que, por sua

vez, é a fonte da natureza atuante vivida pelo homem. No que concerne ao tema da morte, esclarece Pascal:

> Para domar mais fortemente este horror (da morte), é necessário compreender bem sua origem, e para vos tocar em poucas palavras, sou obrigado a vos dizer, em termos gerais, qual é a fonte de todos os vícios e de todos os pecados. Foi isto que aprendi de dois grandíssimos e santíssimos personagens. (PASCAL. Œuvres complètes Hachette, tome 2. *Lettre sur la mort de Pascal le père*, Hachette, 1913. Wikisource. https://fr.m.wikisource.org/wiki/Pascal_%C5%92uvres_compl%C3%A8tes_Hachette,_tome_2/Lettre_sur_la_mort_de_Pascal_le_p%C3%A8re. Visto em 18/02/2022. (Tradução livre)

A citação acima foi retirada de uma carta escrita em 1651, endereçara para sua irmã mais velha, nela o pensador jansenista propõe que o medo da morte pode ser dominado, pois a morte naturalmente levada em consideração leva ao homem de fato a reconhecer sua finitude. A morte é um dos males para a humanidade, pois é vista como punição para expiar seus crimes e pecados e, vista dessa forma, torna-se causa de horror[96]. Para vencer o medo da morte é preciso entender que a causa dela se encontra no pecado original. Porém, Pascal nesta fonte vai mais além e demonstra a consistência do pecado original.

Ao ser criado, o homem foi constituído com dois amores; o amor a Deus, que deveria se elevar ao infinito, e o amor a si mesmo, que deveria se realizar no amor a Deus, pois é em Deus que se fundamenta todo amor que o ser humano pode ter. Entretanto, ao amar a si mesmo, mais do que a Deus, o homem em natureza original perdeu o amor a Deus e, uma vez perdido este amor, o amor próprio tomou o espaço deixado pela ausência do amor a Deus, de sorte que tudo o que era para ser dedicado a este, o ser humano desejava apenas para si mesmo, desta maneira, o pecado original fora instituído, de forma que o primeiro estado natural deu lugar à segunda natureza corrompida. Ainda em Pascal podemos constatar que:

> Esta é a fonte desse amor e a causa de sua imperfeição e excesso. (...) Vamos ao nosso único assunto. O da morte era natural para o inocente Adão, porque sua vida sendo muito agradável a Deus, deve ter sido agradável ao homem: e a morte foi horrível quando encerrou uma vida conforme a vontade de Deus. (PASCAL. Œuvres complètes Hachette, tome 2. *Lettre sur la mort de Pascal le père*, Hachette, 1913. Wikisource. https://fr.m.wikisource.org/wiki/Pascal_%C5%92uvres_compl%C3%A8tes_Hachette,_tome_2/Lettre_sur_la_mort_de_Pascal_le_p%C3%A8re. Visto em 18/02/2022. Tradução livre.)

[96] Para Pondé (2014, p. 134), a morte é o resultado da insuficiência física e "o sofrimento que a doença imprime no corpo e ao espírito deve mostrar ao homem seu verdadeiro significado teológico enquanto ser que é em parte sobrenatural, e que por isso mesmo não deve se sentir por demais à vontade na natureza". Mesmo decaído, o medo da morte aponta para algo que é infinito e sobrenatural. É na doença que o homem percebe sua finitude e carência de Deus, adquiridas como resultado do pecado original.

Como punição pelo afastamento de Deus devido à escolha de amar a si mesmo, a morte é o instrumento que finaliza uma existência corrupta. Na corrupção da natureza, o corpo e alma se tornam antagônicos e, as duas partes, tornam-se inimigas de Deus. De uma vida perfeita e sagrada, o homem passa para o atual estado trazendo da primeira natureza apenas o primeiro amor, restou ao homem o amor à vida, como também o terror da morte.

Entretanto esse medo da morte no primeiro estado natural do homem, vivido por Adão, era justificado, pois a morte se fosse aplicada poria fim a uma vida santa que estava em perfeita harmonia com Deus. Além de em perfeita harmonia consigo mesma, uma vez que a alma e o corpo estavam em constante concórdia. Portanto não era justo a morte pôr um fim a uma existência pura. Entretanto, a mesma situação já não se aplicaria após o pecado original, pois tendo o seu ser ocupado pelo amor próprio, o homem passou a viver uma existência corrupta, e o temor da morte não é justificado, pois morrer para o homem no segundo estado de natureza era apenas um ato de reparação, pois perdendo o amor a Deus, o sentido de existência também se perde, porque amar a si mesmo não basta, visto que o resultado se define por contínua corrupção e uma vida de pecado. Como a morte é a reparação que põe a termo a existência na segunda natureza, seu temor não é justificado e nem racional.

Redescobrindo o caminho de volta para Deus através da conversão, o horror da morte ainda é injustificável, considerando que embora a alma esteja direcionada a Deus, o corpo ainda sofre com as consequências do pecado original, e visto que os desejos físicos se realizam no reino da concupiscência, o desagrado aos desejos do corpo, como também à morte deve ser vista com alegria, pois ao mesmo tempo em que se torna um sacrifício para Deus tendo em vista o sacrifício de Cristo, também encerra uma vida em meio a uma existência de pecado. Pondé (2014, p. 135-136), endossa essa questão quando analisa o resultado místico que a debilidade e a robustez física produz no homem, e portanto:

> "O estado natural do cristão é a doença", segundo Pascal. Pensamos que Pascal diz isso porque na condição de saúde o homem experimenta um sentimento de suficiência física e espiritual que não é representativo de sua realidade ontológica profunda, e mais, o mundo concupiscente não é lugar "natural" do cristão verdadeiro. Ao adoecer, a evidência do estado físico insuficiente revela-nos a real condição espiritual do homem: é mais fácil perceber essa realidade quando nosso corpo representa nosso destino teológico pós-queda.

Sendo assim, para o Cristão convertido, este tem por conhecimento que o único sentido que resta ao homem é voltar para Deus e a morte teria o mesmo sentindo de sacrifício que teve para Cristo, pois assim como Cristo viveu, nasceu, morreu, ressuscitou e está à direita de Deus, é uma benção para o Cristão se a morte vier, pois da mesma forma ressuscitará e irá se sentar à

direita de Deus. Então, diferente da noção e reação comum em relação à morte, Pascal demonstra como o medo da morte pode ser controlado.

Em suma, o horror da morte é produzido pela ignorância ou mesmo descrédito por aquilo que a originou, esse medo pode ser controlado na medida em que se crer em Deus, e retirar nossa atenção de todos os males e de toda à criação em sua volta, como também definhar toda fé que podemos ter em nós mesmos. Se entregando a Deus, a morte é vista como um sacrifício, assim como foi em Cristo, portanto, o privilégio especial para o cristão, pois este finaliza sua carreira no mundo e se torna apto para retornar a Deus.

Baseado na justificativa de que o discurso filosófico não era suficiente para dar conta do homem, o pensador jansenista se volta para o pensamento cristão que além de ser mais objetivo em tratar o ser humano, ainda fornecia a solução para o problema antropológico. Pascal então se aprofunda nas questões teológicas, e transporta de lá os elementos para o discurso com pirrônicos, com Descartes e os outros racionalistas.

As análises dos racionalistas bem que poderiam se contentar com os dados empíricos que a natureza humana oferece, e isto seria mais que suficiente para não elevar suas investigações para o terreno da metafísica, pois tinham em posse todos os dados transmitidos pela finitude, entretanto, parece que tais características não eram de interesse para eles. Pascal utiliza tais dados para aplicar o conceito de segunda natureza, pois pensa a condição humana em um contexto insubsistente e perecível, haja vista que "Perdida a natureza verdadeira, tudo se torna sua natureza; assim, perdido o verdadeiro bem, tudo se torna o verdadeiro bem." (PASCAL, 1973, p. 142), significando que temos apenas os dados que experimentamos para fazer qualquer abordagem, a não ser que fosse possível relacionar outros tipos de conhecimento com a experiência que temos. Dito isto, é necessário afirmar que Pascal definiu o espaço por qual desenvolveu sua antropologia. É esse espaço de finitude, de contradição que faz Pascal eleger o conceito de segunda natureza como princípio da condição humana, condição assumida no pós-queda. Sendo que já foi definida a origem desse estado, iremos demonstrar como o autor estabelece a condição desta natureza.

Sob a perspectiva que Pascal considera a condição humana, o autor aborda tudo o que ocorre neste espaço, tais como costumes, moral, política, até produções de conhecimento estão aplicados dentro do contexto da segunda natureza. Tudo relacionado à condição da primeira natureza foi perdida com a queda e acerca desse estado anterior só temos dados da revelação. Portanto, a condição temporal, variante, finitude, presente em todas as esferas da cultura e da sociedade, como a natureza das produções humanas, forneceu um amplo material para que Pascal desenvolvesse seu pensamento, e para isto também utilizou categorias de ordem

teológicas, pois estas encontraram uma surpreendente adaptação para justificar a atualidade da condição histórico-espacial do homem, de tal maneira que jamais tinha sido vista na relação da metafísica com o mundo físico, ora questionado, ora abandonado, portanto, é desta forma que o autor preferiu falar acerca do homem e de sua relação com o mundo em sua volta.

Como afirmou Pascal (1973, p. 67): "Nada há no mundo que não se torne natural. Não há nada natural que não se perca." Com a passagem para a segunda natureza, tudo no homem perde sua originalidade, mas não sua naturalidade, pois é natural que tudo modifique e encontre seu limite, seu uso e desuso, fornecendo a dinâmica onde tudo o que surge, possa se perder, tanto na natureza exterior, quanto na natureza que surge no homem e para o homem, traduzindo-se como o meio cultural e social.

Como nada de social se fundamenta em algo realmente original, porém, se encontra no contexto da mutabilidade, Pascal considera que todas essas aplicações estão dentro de uma infinidade de acasos, inconstâncias, movimentos, onde o princípio das coisas não pode ser visto nem se fosse algo de seu desejo, pois tal princípio é selado para a razão, sendo revelado apenas na esfera da fé. De fato, esta primeira condição, de maneira natural, não pode estar em relação com o segundo estado no qual nada se sustenta com fundamentos, e o que resta é agir de acordo com a imaginação de quem rege a sociedade e, nesse sentido, o jansenista reflete:

> Não tendes nenhum direito por vós ou por vossa natureza, não mais que ele: e não somente não vos encontrais filho de um duque, mas não vos encontrais no mundo, senão por uma infinidade de acasos. Vosso nascimento depende de um casamento, ou antes, de todos os casamentos daqueles de quem descendeis. Mas de que esses casamentos dependem? De uma visita feita por encontro, de um discurso no ar, de mil ocasiões imprevistas. (PASCAL, 2005, p. 207-208).

Pascal tenta através de uma alegoria retrata a condição da atualidade da natureza humana, estabelecendo personagens, roteiro e cenário perfeito que explica todas as "bases" sociais, os títulos de nobreza, poses, entre outras coisas. Nesta alegoria, uma tempestade ocorre, e um homem para sua desventura é jogado de sua embarcação, acordando pelo acaso em uma determinada ilha. A ilha é habitada, civilizada, tendo até um sistema político bem desenvolvido. Ocorre que por acaso o rei dessa ilha se perdeu, e na trama Pascal imaginou que o náufrago tivesse semelhante aparência do monarca perdido. Depois de hesitar, o náufrago aceita a sorte de ser rei, recebe todas às funções e privilégios que um monarca deve possuir. Porém, o homem reflete e seus pensamentos não o deixam esquecer que na verdade é um náufrago e que, de fato, não era o rei legítimo daquele povo, de modo que mesmo parecendo um rei, falando e agindo conforme as etiquetas necessárias, tais coisas só serviam para encobrir sua verdadeira condição.

Todo poder, privilégio ou condição social não se fundamenta em nada original, pois a natureza humana é terreno fértil para o acaso, a imaginação e a contingência. A alegoria apresentada retrata a condição do homem, posto que o rei, o servo, o nobre, eram apenas títulos criados com a finalidade de separar e diferenciar os semelhantes na medida em que a sociedade avançava. Pascal já entendia que a própria sociedade era a via pela qual essas diferenças eram estabelecidas. O avanço social era o terreno oportuno para o surgimento da hierarquia política, e também econômica, onde o nobre e a plebe, o rico e o pobre nada mais eram do que as expressões do acaso sem fundamento natural algum. Portanto é a contingência que é o ponto de partida para o surgimento de uma lei, o governo surge por fantasia, e tudo é produto de um contexto de infindos acasos:

> Assim, todo o título pelo qual possuíeis vosso bem não é um título de natureza, mas de um estabelecimento humano. Um outro giro de pensamento naqueles que fizeram as leis vos teria tornado pobre; e é somente esse encontro do acaso que vos fez nascer com a fantasia das leis favoráveis a vosso respeito que vos coloca em possessão de todos esses bens. (PASCAL, 2005, p. 208-209).

Sobre a condição desta segunda natureza, podemos observar que carece de fundamentos, o que faz um terreno perfeito para o acaso, a contingência, a imaginação e a fantasia. Entretanto, o produto que surge disso apesar de ser artificial, apresenta-se como se fosse natural, e como parece elevar a situação humana, é preferível acreditar que tais revestimentos sejam naturais. Devido a isso, o jansenista afirma que essa condição é miserável e que tal miséria é o fundamento desta condição. Por ser miserável é tendente ao homem até mesmo não entender esse fundamento, o que justificaria aceitar a crença nessas ilusões, que por outro lado também é o resultado, pois nesta situação, qualquer perspectiva humana é limitada, e a real condição das coisas fica em oculto, referindo-se tanto as coisas exteriores, como da natureza de si mesmo. Tudo se compromete dentro do contexto de miséria: capacidades físicas, os sentidos, que são importantes vias de conhecimento, e à razão, que julga e mede as informações recebidas. Apesar de possuir como maior grandeza a razão, tal faculdade modificada no contexto da miséria também é limitada, sendo assim, nos *Pensées* o autor reflete na questão:

> Os dois princípios das verdades, a razão e os sentidos, além de carecerem de sinceridade, iludem-se mutualmente. Os sentidos com suas falsas aparências enganam a razão; e essa mesma fraude que oferecem à razão recebem-na dela por sua vez. Ela revida. As paixões da alma perturbam os sentidos e provocam-lhe falsas impressões. Eles mentem e engana à porta. (PASCAL, 1973, p. 66).

Nesse sentido, Pascal convida ao homem que faça uma reflexão acerca de sua própria condição, pois saber acerca da verdade de si mesmo já é demonstração de grandeza, tendo em vista que "a grandeza do homem é em grande medida em que ele se conhece miserável. Uma

árvore não sabe conhecer-se miserável: mas é grande saber que é miserável." (PASCAL, 1973, p. 136). Tal grandeza permite notar a miséria, fundamento da constituição humana. Diferente de todos os seres da natureza, a razão permite ao homem ter essa capacidade, e com esse conhecimento ter a possibilidade de administrar sua existência no contexto dessa condição, assim, como a princípio, foi demonstrado controlar o medo da morte. De qualquer maneira, o autor dá a mesma resposta para ambas as coisas.

Demonstrando a condição da natureza humana, o jansenista apresenta seu trabalho apologético da religião cristã, mostrando que diferente das outras religiões, como também do pensamento humanista em vigor, a religião cristã foi a única a demonstrar a realidade dessa natureza, logo tem verdades, apenas acessíveis pela fé, que devem ser consideradas, isto é, o conhecimento integral de si mesmo e o conhecimento de Deus. Disse Pascal:

> Na verdade, é glorioso para a religião ter por inimigos homens tão desarrazoados; e a oposição deles é tão pouco perigosa que serve ao contrário, para fundamentar suas verdades. Pois a fé cristã quase se contenta em estabelecer esta duas coisas: a corrupção da natureza e a redenção de Jesus Cristo. Ora, sustento que, se esses homens não servem para demonstrar a verdade da redenção pela santidade de seus costumes, servem admiravelmente, pelo menos, para demonstrar por sentimentos tão desnaturados a corrupção da natureza (PASCAL, 1973, p. 91).

Na citação acima, Pascal justifica todo o direito de expressão que a fé tem nesse debate, uma vez que chegou a uma conclusão à qual nenhuma reflexão filosófica foi capaz de chegar. O humanismo elevou o homem a uma esfera de existência que sequer poderia ser colocada em prática, entretanto, o racionalismo aceitou a oferta e pela razão poderia acessar até o trono de Deus ou mesmo desencanar completamente o ser humano, elevando-o a uma esfera de existência muito além da vida prática. Todos esses discursos foram falhos em seus objetivos, porém, a proposição da religião cristã foi certeira, visto que apresentando o necessário disse que apenas essas duas coisas seriam suficientes para chegar à verdade, isto é: A natureza humana é limitada, corrupta, degenerada, portanto, precisa de redenção, garantindo o lugar de expansão da fé dentro do discurso.

Por mais que nos empenhemos, a condição humana não fornece dados suficientes que nos habilite a considerar profundamente a consistência dessa miséria, ou a dimensão da grandeza humana. Reconhecendo que somos miseráveis e que está miséria consiste na insuficiência epistemológica do homem, nos limites de suas capacidades físicas e morais, então estamos sendo nobres e agindo com grandeza. Entretanto, se nos avaliarmos de acordo com nossa grandeza, dessa vez, estamos sendo miseráveis, pois não estaremos compreendendo o homem em sua totalidade. Portanto, é num local incerto que Pascal situa a condição humana, como um perdido que não sabe que rumo seguir. Vejamos:

> Vendo a cegueira da miséria do homem, observando todo o universo mudo, e o homem sem luz, abandonado a si mesmo, e como que perdido neste recanto do universo, sem saber quem o pôs aqui, o que veio aqui fazer, o que se tornará ao morrer e incapaz de qualquer conhecimento, eu princípio a ter medo como um homem que tivesse sido levado dormindo para uma ilha deserta e medonha e fosse despertado sem saber onde se acha e sem meios de escapar. E, sobre isso, admiro como não se desespera por tão miserável estado (PASCAL, 1973, p. 217).

Um quadro pessimista é percebido na natureza do homem, e aqui apresentamos mais uma alegoria do autor: a situação do ser humano é comparada com um homem que dormindo foi levado para uma ilha sem que percebesse, e ao acordar se encontra confuso e perdido, sem noção das coisas que o rodeiam e, ainda assim, não se desespera. Sem dúvida essa foi uma das coisas que mais chamou a atenção de Pascal: como é possível não estar incomodando com a situação de miséria o o homem está situado, ao mesmo tempo que foca nas capacidades da razão, sua principal grandeza?

Entretanto, bastaria que o ser humano se apercebesse de que estava perdido nesta ilha, sem saber sua localização, e começaria daí a agir com grandeza, porém, ainda não seria possível se definir, não poderia sequer dizer que estava sozinho, jogado ao absurdo, pois também não haveria evidências para isso. É como se não fosse permitido saber tudo de si, pois, não tinha a capacidade de conhecer a si mesmo de forma absoluta, e nesta incerteza e instabilidade, não é anjo, nem fera, pois sendo anjo, saberia de tudo, e como fera, não poderia saber de nada. Diz o pensador francês:

> É perigoso fazer ver demais ao homem quanto ele é igual aos animais, sem mostrar sua grandeza. É ainda perigoso fazer-lhe ver demais sua grandeza sem a sua baixeza. É ainda mais perigoso deixar ignorar uma sem a outra. Mas é muito vantajoso representar-lhe ambas. Não é preciso que o homem creia que é igual aos animais, nem aos anjos, nem que ignore ambos, mas que os conheça. (PASCAL,1973, p. 139).

Quando se percebe no estado miserável, começa a entender o quão importantes são essas misérias, contudo, Pascal (1973, p. 136) diz: "são misérias de um grande senhor, misérias de um rei destronado". Nada mais pode ser miserável no imenso universo, pois, a miséria é algo particular da humanidade, dessa forma, encontramos mais um conceito na antropologia pascaliana: ninguém mais é miserável além do ser humano, pois é o único que tem a capacidade de percebê-la. Entretanto, essa miséria não pode ser percebida de forma plena, porque há na grandeza humana uma necessidade de se manifestar, e na medida em que isso ocorre, é demonstrada certa oscilação entre grandeza e miséria, e nesta relação a compreensão exata do que é miserável e do que é grande foge do controle e do conhecimento humano.

Rejeitar que há essa relação entre a miséria e a grandeza é perder de vista qualquer caminho que leva ao conhecimento de si mesmo. O homem não pode julgar-se completamente

miserável, apesar de estar fundamentado na miséria. Também não se pode presumir que é ser suficiente, de proporções ilimitadas, pois é um ser de grandeza, porquanto, quando supõe ser uma destas coisas é mostrado a parte que o contraria. Nesse contexto, portanto, é que Pascal dirige sua antropologia para uma situação onde o discurso teológico é necessário, desde que seja conduzido logicamente.

Neste cenário, nada em absoluto pode se falar a respeito da condição humana. Deve-se abrir mão do absoluto e da certeza, para não ser presa de uma ilusão de verdade e adotar o erro, nem totalmente certo, nem totalmente errado, nada há para deixar-nos tão sossegados a ponto de não encontrar nada para incomodar-nos, como também nada pode deixar-nos tão desesperados, ao ponto de não ser encontrado coisa alguma que nos traga esperança, pois: "se ele se gaba, rebaixo-o; se ele se rebaixa, gabo-o; contradigo-o sempre até que compreenda que é um monstro incompreensível" (PASCAL, 1973, p. 139). Ora, Pascal faz dessas palavras, as palavras de Deus, porque somente Deus tem a possibilidade de conhecer o homem e, apenas Deus, pode revelar a constituição de sua natureza. Sozinho, a realidade do ser humano sempre será concebida como tragédia, posto que, sempre será encontrada uma mescla de grandeza com miséria, e, com suas próprias forças, só poderá compreender que é um "monstro", que não pode ser compreendido no âmbito racional. Tentará se compreender e conseguirá, porém, ao mesmo tempo que realiza tais conquistas perceberá que o caminho percorrido e o limite alcançado é apenas o primeiro passo diante do infinito.

São esses movimentos que consistem em progressos e decadências, e, não operam nenhuma forma de satisfação, mas, dão certo sentido à existência por mais passageiro que sejam. Para o ser o humano, dar um passo completo para a compreensão de si, ele deve, segundo Pascal, saltar para um plano místico e desse ponto, o homem é conduzido à religião. Pascal (1973, p. 140) comenta: "é bom sentir-se desanimado e cansado na busca inútil do verdadeiro bem, a fim de estender os braços ao libertador".

Enquanto vivia em seus aposentos em Port Royal, o filósofo em uma auto-biografia mostrou como era sua vida na condição de monstro incompreensível: "parecia cada vez mais me afastar do conhecimento da religião, mas, ao contrário, conduzia-me mais depressa para a verdadeira religião". (PASCAL, 1973, p. 140).

4.2. A EPISTEMOLOGIA EM PASCAL

Quando tratamos do século XVII, sobretudo no contexto da história ocidental, estamos perante a um homem que confere grande valor ao conhecimento e como este pode ser adquirido. Nesse contexto, podemos observar que a razão se encontra em processo de secularização, sendo cada vez menos refreada pela fé. Dito isto, o homem deste período é comumente caracterizado pela crença na razão e em sua capacidade de conhecer, pois esta faculdade tem poder de entender os fenômenos e o mundo, podendo também explicar tudo, bem como de atribuir status de existência e legitimidade.

Portanto, a razão pode responder questões que são sentidas, como as que estão além dos próprios sentidos, penetrando nos terrenos antes restritos à fé através da metafísica, pretendendo conhecer e explicar o mundo, o homem em todas as suas dimensões, como também provar a existência de Deus, uma vez configurada as aspirações científicas da metafísica. Pascal, por encontrar-se no século XVII, estava ciente destas questões e, ao seu modo, tomou postura em relação às pretensões do pensamento corrente desse período. Para o pensador jansenista, o conhecimento era possível, todavia, deveria estar de acordo com os limites da natureza humana. A razão tem possibilidade de conhecer, entretanto, não há possibilidade de conhecimento absoluto, pois tal faculdade foi afetada na queda, encontrando-se no segundo estado da condição humana.

Assim, é importante para o autor de *Pensées*, ao meditar sobre a possibilidade do conhecimento e o alcance que este pode ter, estar ciente das pretensões de conhecimento absoluto do racionalismo, sobretudo em relação ao pensamento cartesiano[97], que ao desenvolver uma teoria do conhecimento sem considerar a condição humana, tinha como resultado desencarnar o homem, desconsiderando-o em sua totalidade, fragmentando-o em busca de um conhecimento absoluto.

Para Pascal, o sujeito do conhecimento não se limita apenas na parte racional. O homem de acordo com o molde pascaliano conhece tanto pela razão, seu território de atuação, não podendo atuar fora deste, como também conhece pelo coração, que, conforme já tematizamos,

[97] A peça teatral denominada *Encontro entre Descartes e o jovem Pascal*, de autoria do dramaturgo francês Jean-Claude Brisville, retrata um dia marcante para a História da Filosofia. Este evento que ocorreu em 24 de setembro de 1647, trata de um encontro entre René Descartes, até então com 51 anos de idade, e Blaise Pascal de 24 anos. O encontro ocorreu em Paris. Entretanto, na peça, o dramaturgo apresenta Descartes como um filósofo prudente e equilibrado, enquanto, o jovem Pascal é exposto várias vezes com o comportamento contrário de seu interlocutor. Pascal é apresentado como o opositor da razão e como alguém que põe suas convicções religiosas acima de qualquer coisa, enquanto Descartes, símbolo do racionalismo, é sempre pintado com elegância e porte elevado, cristão convicto, porém filósofo e notável cientista.

é o órgão que conhece a Deus, o sumo artigo da fé, também de extremo interesse para o pensamento racionalista cartesiano[98].

Para chegar-se a um conhecimento seguro e verdadeiro foi considerada a importância de um método que deveria conduzir à razão em todos os seus procedimentos, superando qualquer obstáculo da dúvida, para que os objetivos pudessem ser tangíveis. Sobre a ideia de método, vale a pena esclarecer que:

> O termo "método" (do latim *methodus*), tem um significado etimológico de "necessidade" ou de "demanda". Por consequência, num sentido mais genérico, é definido como um modo de proceder, uma maneira de agir, um meio ou um caminho para atingir um fim. Nesse sentido, método não se distingue de investigação ou doutrina, podendo significar qualquer pesquisa ou orientação a ser seguida para um estudo. E a este significado que se referem expressões como método dialético ou método geométrico. (FRAGOSO, 2013, p. 17).

Para desviar-se das especulações, o método tinha o objetivo de ser um instrumento eficiente para conduzir a razão em toda investigação científica e filosófica, desta maneira, o conhecimento seguro e verdadeiro poderia ser alcançado. De acordo com os comentários de Fragoso (2013, p. 18) o "método se refere a uma técnica particular de pesquisa, indicando um procedimento de investigação organizado, passível de ser repetido e de se corrigir, que garanta a obtenção de resultados válidos".

Descartes ao inaugurar o pensamento moderno fez isto se desprendendo de toda a concepção escolástica, estabelecendo as bases do saber no século XVII. Em seu projeto de conhecimento Descartes tem por objetivo propor um método universal que possa dar à razão possibilidade para buscar o conhecimento verdadeiro e seguro e, desta forma, afirmar a dignidade do ser humano e elevar sua natureza.

Assim como o autor do *Discurso do Método*, Pascal também considerava que o conhecimento se relacionava com a dignidade humana, mas há certas ressalvas que precisariam ser ponderadas em relação à possibilidade, à qualidade e ao alcance do conhecimento. Em uma sociedade que proporcionava o enaltecimento da razão, o autor dos *Pensées* estava mais preocupado em demarcar o território da razão, demonstrar os seus limites, para podermos entender qual a natureza e a medida de conhecimento que a razão pode alcançar.

Em *Do espírito geométrico e a arte de persuadir*, um dos opúsculos onde Pascal propõe uma teoria do conhecimento, tendo semelhante admiração e simpatia pela geometria que seu

---

[98] Aparentemente, Deus é invocado na filosofia cartesiana para servir de motor e combustível para sua epistemologia. Esse foi o motivo de Pascal não o perdoar, pois fez de Deus um avalista, sem ele, o *cogito* não se sustentaria por si mesmo. Gouhier (2005, p. 48) afirma que "um filósofo pode dar prova da existência de Deus, um exegeta pode dar textos da Escritura sobre Deus, o conhecimento que ambos têm continua longe do Deus cuja a presença é afirmada no que Pascal chama Deus de amor".

colega Descartes, o pensador de Port Royal a elege como modelo para o método que alcança o conhecimento dentro através da razão. Segundo o autor:

> Não posso fazer compreender melhor a conduta que se deve seguir para demonstrá-los, do que explicando o que a geometria observa, e não posso fazê-lo perfeitamente sem antes dar a ideia de um método ainda mais eminente. Mas onde os homens nunca poderiam chegar: pois o que passa a geometria nos supera; e, no entanto, é necessário dizer algo sobre isso, embora seja impossível praticá-lo, e muito mais para ter sucesso em um do que no outro. E só escolhi esta ciência para chegar lá porque só ela conhece as verdadeiras regras do raciocínio e, sem parar nas regras dos silogismos que são tão naturais que não podem ser ignoradas, para e se baseia no verdadeiro método de conduzir o raciocínio em todas as coisas que quase todo mundo ignora, e que é tão vantajoso saber, que vemos por experiência que entre mentes iguais e todas as coisas iguais, aquele que tem geometria prevalece e adquire um vigor totalmente novo. (PASCAL, 2001, p. 08. Tradução Livre).[99]

De forma que se existe um modelo eficaz capaz de conduzir o conhecimento desde suas bases até seu objetivo, este é o método geométrico. Entretanto, tal método só pode alcançar as coisas que podem ser medidas, isto é, aquelas que estão ao alcance da geometria, portanto, dentro de um sistema onde medir e calcular é possível. Desta forma, podemos perceber que o modelo epistemológico, proposto por Pascal, já diverge do método cartesiano[100], haja vista que Pascal, já não confere ao seu método nenhuma característica totalizadora pelo qual se pode chegar a qualquer conhecimento.

Vale ressaltar que o filósofo de Port Royal chega a pensar em um método que pudesse dar conta de todas as coisas, entretanto, tal método não está no alcance dos seres humanos. Haja vista que a proposta de um método universal, capaz de conduzir a qualquer conhecimento, (desde que fosse direcionado) não seria adequada às estruturas humanas pelas seguintes razões:

> A de demonstrar as verdades já encontradas, e de esclarecê-las de tal maneira que a prova delas seja invencível, é a única que quero dar; e para isso tenho apenas que explicar o método que a geometria nela observa: pois ela o ensina perfeitamente por seus exemplos, embora não produza nenhum discurso sobre ele. E porque esta arte consiste em duas coisas principais, uma de provar cada proposição em particular, a

---

[99] Je ne puis faire mieux entendre la conduite qu'on doit garder pour rendre les démonstrationsconvaincantes, qu'en expliquant celle que la géométrie observe, et je ne le puis faire parfaitement sans donnerauparavant l'idée d'une méthode encore plus éminente et plus accomplie, mais où les hommes ne sauraientjamais arriver : car ce qui passe la géométrie nous surpasse ; et néanmoins il est nécessaire d'en dire quelquechose, quoiqu'il soit impossible de le pratiquer, et bien plus de réussir à l'une qu'à l'autre. Et je n'ai choisicette science pour y arriver que parce qu'elle seule sait les véritables règles du raisonnement, et, sans s'arrêteraux règles des syllogismes qui sont tellement naturelles qu'on ne peut les ignorer, s'arrête et se fonde sur lavéritable méthode de conduire le raisonnement en toutes choses, que presque tout le monde ignore, et qu'il estsi avantageux de savoir, que nous voyons par expérience qu'entre esprits égaux et toutes choses pareilles,celui qui a de la géométrie l'emporte et acquiert une vigueur toute nouvelle.

[100] Como já vimos, Descartes localizava Deus através de esforços racionais. Sobre as tentativas cartesianas Pascal (1973, p. 62) afirma "Descartes, inútil e incerto", pois fazia de Deus um instrumento para legitimação de seu próprio pensamento, uma vez que estaria disposto a abandonar a Deus caso encontrasse outros meios. Zilles (1991, p. 40), em vista disso, entende que: "Pascal não se contenta com um Deus metafísico. O memorial recorda o êxodo. Procura a certeza não na própria consciência, nem no conceito numa ideia de Deus, nem no Deus dos filósofos, mas no Deus vivo da Bíblia. Busca o fundamento da certeza na fé. Assim em antítese a Descartes, poder-se-ia formular: 'creio, logo sou'."

> outra de ordenar todas as proposições na melhor ordem, farei duas seções, uma das quais conterá as regras para a conduta das demonstrações geométricas, isto é, metódicas e perfeitas, e a segunda incluirá as de ordem geométrica, ou seja, metódicas e realizadas: de modo que as duas juntas conterão tudo o que será necessário para a condução do raciocínio provar e discernir as verdades, que pretendo dar. (PASCAL, 2001, p. 6-7. Tradução livre).[101]

Como podemos observar tal método em si já não tem a possibilidade de ser aplicado, mas Pascal imagina que caso tal método fosse possível, em seu primeiro momento teria que utilizar de termos evidentes e definitivos, e no segundo momento apresentar apenas proposições demonstradas por verdades já conhecidas, ou seja, não apresentaria nenhum avanço no conhecimento, nada de novo seria apresentado, pois a investigação estaria preocupada em dar regressivas viagens para descobrir o que já se sabe.

Há exemplos que o filósofo apresenta acerca de sua compreensão sobre o conceito de definição e faz exposição acerca do conceito de 'luz' e de 'ser' para demostrar essa problemática. Em sua época a definição de luz era 'um movimento luminar de corpos luminosos', mas, tal definição já se demonstrava absurda para Pascal, pois se utiliza a variante da palavra para definir a própria palavra de qual foi gerada. Considerada como contrassenso o autor declara:

> Não se pode pretender definir o ser sem cair nesse absurdo: pois não se pode definir uma palavra sem começar por esta, é que a expressamos ou a implicamos. Assim, para definir o ser, seria necessário dizer que é, e assim usar a palavra definida na definição. (PASCAL, 2001, p. 12-13. Tradução livre).[102]

Portanto, esse método só teria finalidade regressiva, e nada de novo poderia ser acrescentado ao conhecimento. Com o objetivo de apresentar um método mais adequado à realidade humana, tal pretensão a esse método de alcance absoluto deve ser abandonada. Para Pascal, o método baseado na geometria não deveria se preocupar com os princípios, pois tais são evidentes por si mesmos. Assim, a razão não precisa se dar ao trabalho de definí-los sem correr o risco de causar mais confusão do que conhecimento, pois tais princípios já são

---

[101] Celui de démontrer les vérités déjà trouvées, et de les éclaircir de telle sorte que la preuve em soitinvincible, est le seul que je veux donner; et je n'ai pour cela qu'à expliquer la méthode que la géométrie yobserve: car elle l'enseigne parfaitement par ses exemples, quoiqu'elle n'em produise aucun discours. Etparce que cet art consiste em deux choses principales, l'une de prouver chaque proposition em particulier,l'autre de disposer toutes les propositions dans le meilleur ordre, j'em ferai deux sections, dont l'une contiendrales règles de la conduite des démonstrations géométriques, c'est–à–dire méthodiques et parfaites, et laseconde comprendra celles de l'ordre géométrique, c'est–à–dire méthodique et accompli : de sorte que lesdeux ensemble enfermeront tout ce qui sera nécessaire pour la conduite du raisonnement à prouver etdiscerner les vérités, lesquelles j'ai dessein de donner entières.

[102] On ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette absurdité: car on ne peut définir um motsans commencer par celui–ci, c'est, soit qu'on l'exprime ou qu'on le sous–entende. Donc pour définir l'être, ilfaudrait dire c'est, et ainsi employer le mot défini dans la définition.

apreendidos intuitivamente por outra fonte de conhecimento que opera no ser humano. Eis o que afirma o autor jansenista:

> É o que a geometria nos ensina perfeitamente. Ela não define nenhuma dessas coisas, espaço, tempo, movimento, número, igualdade, nem as semelhantes que são em grande número, porque esses termos designam tão naturalmente as coisas que eles significam, para aqueles que entendem a língua, que o esclarecimento que se gostaria de fazer, traria mais obscuridade que instrução. (PASCAL, 2001, p. 12. Tradução Livre).[103]

Para Pascal, os princípios da geometria são apreendidos naturalmente de forma intuitiva que cabe a razão apenas operar fundamentadas neles, de onde tiraria melhores resultados. Se ocupar com a natureza dos princípios é se aprofundar na obscuridade, pois eles já fornecem sua definição por sua própria natureza que ao homem só resta intuí-los.

Para Pascal, a natureza da razão segue a mesma condição da natureza humana, por isso tem proporções limitadas, não tendo capacidade para o conhecimento absoluto. Entretanto, a razão, em que os racionalistas estão encerrados, não é a única via de conhecimento no homem. Além do espírito geométrico, que apesar de ser afastado do senso comum, porém, opera com objetos tangíveis e mensuráveis, o homem pode contar com outro espírito que capta conhecimentos que estão fora do alcance da razão, e não exige um discurso lógico e demonstrativo.

Ao demonstrar outra fonte de conhecimento, Pascal apresenta os limites da razão, como também apresenta a natureza dos conhecimentos a que ela tem acesso. Essa outra fonte de conhecimento acessa dados que estão além do contexto racional, inclusive dos princípios que sustentam a esfera da razão. O espírito de geometria tem ao seu lado o espírito de *finesse* que age no homem como uma 'luz natural' (PASCAL, 2001, p. 11) que apreende tais conhecimentos de maneira imediata.

Desta forma, chegamos ao coração, que apresenta como faculdade portadora de intuição, que é a maneira onde o homem apreende outra natureza de conhecimento, inclusive os princípios do conhecimento racional, que são obtidos pela medida e cálculo. Pascal apresenta a faculdade do coração da seguinte maneira.

> Conhecemos a verdade, não só pela razão, mas também pelo coração; é desta última maneira que conhecemos os princípios (...) E sobre esses conhecimentos do coração e do instinto é que a razão deve apoiar-se e basear todo o seu discurso. (O coração sente que há três dimensões no espaço e que os números são infinitos; e a razão demonstra, em seguida, que não há dois números quadrados dos quais um seja o dobro

[103] C'est ce que la géométrie enseigne parfaitement. Elle ne définit aucune de ces choses, espace, temps, mouvement, nombre, égalité, ni les semblables qui sont en grand nombre, parce que ces termes–là désignentsi naturellement les choses qu'ils signifient, à ceux qui entendent la langue, que l'éclaircissement qu'on envoudrait faire apporterait plus d'obscurité que d'instruction.

> do outro. Os princípios se sentem, as proposições se concluem; e tudo com certeza, embora por vias diferentes. (PASCAL, 1973, p. 272).

Nesta citação percebemos a relevância destas duas fontes de conhecimento, que sendo de ordens diferentes, ainda podem se relacionar, pois o coração fornece fundamentos sobre os quais a razão vai organizar seus conhecimentos. Portanto, a razão opera o conhecimento obtido de forma lógica e dedutiva, pois são dados que precisam ser testados, provados e demonstrados, enquanto o coração se ocupa com processos intuitivos antecessores ao conhecimento racional.

Ao demonstrar o papel da razão, Pascal censura a pretensão dos racionalistas em superestimar tal faculdade, como também reage ao projeto emancipador da razão. Para o pensador jansenista, a razão não pode operar sem que seus limites, sua natureza e capacidade sejam analisadas, crendo que esta poderia estar em risco de sair de seu próprio terreno de atuação. A grande demonstração para provar essa perspectiva pascaliana foi desenvolvida em contraposição ao método universal proposto pelo pensamento cartesiano, que faz da razão o modo por excelência do conhecimento, não levando em consideração o ser humano em sua totalidade.

4.3.RAZÃO E FÉ

Os temas da razão e da fé são de grande relevância para o pensamento de Pascal, sendo que ele se encontra em um contexto social onde a fé tem o espaço cada vez mais reduzido, produzindo um terreno fértil para que o racionalismo pudesse prosperar. Entretanto, ao passo que Pascal elege a razão como a maior grandeza humana, não abre mão da fé, pelo contrário, procura resgatar a participação da fé, trazendo-a para o campo do diálogo, quando chega a perceber que seus pressupostos tem mais relação com a realidade, do que os apontamentos do racionalismo fundamentado no humanismo, que em suma exigem a emancipação da razão, e pregam a suficiência humana.

Na obra de Pascal, sobretudo nos *Pensées,* é demonstrada a dedicação do autor no empenho de compreender a relação entre fé e razão. Como visto em capítulos anteriores deste trabalho, a relação entre razão e fé sempre renderam grandes debates ao longo da história cristã. Para Agostinho de Hipona, tanto a fé como a razão são importantes para o conhecimento e compreensão do homem, e da verdade. Entretanto, estas esferas devem ser mantidas na forma conciliatória, para evitar conflitos externos ou internos em relação ao homem.

Era fundamental na obra agostiniana manter estas duas faculdades em aliança, pois caso contrário, o ser humano não teria como encontrar a oportunidade de conhecer a si mesmo e, por

consequência, não conheceria seus limites, muito menos à verdade. Já vimos que para o bispo de Hipona, o encontro da verdade era o encontro com Deus e a fé era o instrumento necessário para a possibilidade deste encontro. A busca desse encontro com Deus era fundamental para que o ser humano pudesse encontrar sentido nas demais formas de conhecimento, pois sem essa busca, motivada pela fé, o ser humano se encontraria alienado de si mesmo, alienado dos limites de suas capacidades, e no fim das contas, ignorante até mesmo sobre o conhecimento objetivo das coisas exteriores.

Para Agostinho, compreender o homem apenas como ser racional era tirar dele a única possibilidade de autoconhecimento e do conhecimento verdadeiro. Somente a razão não era o bastante, pois a razão apesar de sua grande importância decaiu assim que o ser humano entrou em queda, devido ao pecado original. Em realidade, nessa perspectiva, não só a razão, como, de um modo geral, toda faculdade humana sofreu prejuízos com a queda adâmica. Entretanto, a fé é a faculdade que leva o homem para a restauração de sua relação com Deus. Portanto, de uma forma nunca vista antes, o pensador africano se beneficia dessa relação, a partir daí, eis que é apresentado ao mundo o homem em sua interioridade.

Todavia, a tentativa de Agostinho em manter razão e fé em conciliação foi se tornando uma relação de tutela, feito pela posteridade, onde a fé se tornou tutora da razão. Todavia, isso não se concretizou sem que os problemas aparecessem. Guilherme de Ockham viu os problemas relacionados sob esta tutela, pois para a razão era necessário trabalhar com artigos passíveis de demonstração, algo muito diferente dos artigos da fé que não seriam passíveis da mesma necessidade de demonstração. Não foi à toa que Galileu viu a necessidade de demostrar que os artigos empregados no campo da razão, entravam em choque com os artigos da fé. A incompatibilidade ocorreria porque o objetivo dos livros sagrados achava-se relacionado à salvação do homem, enquanto o objetivo de sua ciência era obter a explicação do funcionamento das coisas da natureza[104]. Isso demonstra que a ciência moderna em sua origem já buscava demarcar seu território, como diferente do território da fé.

[104] Na carta de Galileu enviada em 21 de dezembro de 1613 a seu aluno dom Benedetto Castelli, o astrônomo deixa esclarecido a relação que ele vê entre ciência e fé. Afirmou Galileu: "Eu creria que a autoridade das Sagradas Letras tivesse tido em mira somente persuadir os homens daqueles artigos e proposições, que, sendo necessários para a sua salvação e superando todo o discurso humano, não podiam por outra ciência nem por outro meio tornar-se críveis, a não ser pela boca do próprio Espírito Santo. Mas que aquele mesmo Deus que nos dotou de sentidos, de discurso e de intelecto, tenha desejado, propondo o uso destes dar-nos com outro meio as notícias que podemos conseguir por aqueles, não penso ser necessário crer nisso, e principalmente naquelas ciências das quais apenas mínimas partículas e em conclusões divididas podemos lê-las na escritura; como, justamente, a astronomia, da qual há tão pequena parte, que aí não se encontram denominados nem mesmo os planetas. Todavia, se os primeiros escritores sacros tivessem como pensamento próprio persuadir o povo das disposições e movimentos dos corpos celestes, não teriam tratado tão pouco disso, que é como nada em comparação com as infinitas conclusões altíssimas e admiráveis que estão contidas em tal ciência".

Entretanto, na filosofia, em particular no racionalismo, é concedido à razão atributos que vão contra essa demarcação na área de atuação entre razão e fé. O racionalismo deixa claro que pode tratar de artigos de fé com métodos racionais, e que tanto Deus como a alma possam ser objeto de conhecimento para razão.

Pascal não concorda com a pretensão racionalista de fazer com que tudo seja objeto da razão, não por questão de militância, mas porque percebia que nem tudo poderia ser medido pela razão independentemente do método que fosse utilizado. É importante demonstrar que Pascal em nenhum momento desqualifica a razão, no entanto aponta seu lugar de atuação, pois apresenta seus limites, e esses são demonstrados pela matemática e pelas ciências cartesianas.

Conforme mostramos, Descartes localizou na razão toda a possibilidade de conhecimento, como também a possibilidade de encontrar a verdade. Separando o homem da realidade física, o pensamento cartesiano julgou que apenas o cogito fosse instrumento suficiente para afirmar a existência do homem, como também ponto de partida para afirmar a existência de Deus. Dito isto, o homem torna-se um ser desencarnado, e apenas isso é suficiente para falar tanto do homem, como de todas as coisas. O homem se desencarna para medir as coisas imateriais, entretanto, não há possibilidade de agir como se estivesse independente da matéria que abriga o homem.

Para Pascal, a razão é a maior grandeza do homem, entretanto está longe de representá-lo sozinha. O homem muitas vezes se distancia das medidas cartesianas, os mesmos problemas, e as mesmas dificuldades demonstram que o racionalismo não dava conta de suas pretensões. Segundo Cassirer (1967, p. 16 e 17).

> O exemplo de Pascal nos ensina que no início dos tempos modernos o antigo problema ainda era sentido com força total. Após o aparecimento do Discurso sobre o Método, o espírito moderno continuou a lutar com as mesmas dificuldades. Ele estava dividido entre duas soluções totalmente incompatíveis; mas ao mesmo tempo começa um lento desenvolvimento intelectual em virtude do qual a questão O que é o homem? ele se transforma e, por assim dizer, sobe para um nível superior. O que é decisivo neste ponto não é tanto a descoberta de novos fatos, mas a de um novo instrumento de pensamento.

Portanto, não havia método suficiente que pudesse dar conta do homem, pois faltava levar em consideração outra coisa: o homem também é um ser de fé, e se a condição humana pode ser analisada, nenhuma análise deve deixar de lado esta dimensão.

Para Pascal, a filosofia de Descartes não encontrou sucesso, e isso não se refere à sua aceitação, e sim ao seu resultado, foi porque tal pensamento não reconheceu os limites da razão, e deixando de lado a fé, foi tratar de seus artigos, sem fazer o uso dela. O resultado foi encontrar um Deus que está fora do alcance da maioria das pessoas. Esse ponto é fato suficiente para que

Pascal (1973, p. 112) demonstrasse o quanto Descartes se enganou, pois se a fé não for da vontade divina, sua crença é inútil.

Mas em relação à razão, esta é a maior das grandezas do homem. A dignidade de alguma faculdade humana consiste em sua constituição natural já inserida no próprio ser humano. Engana-se que o engenho humano, ou qualquer outra habilidade produto de construção humana serão admirados no pensamento pascaliano, pois esses produtos são classificados em uma ordem bem inferior aquelas que o homem já tem inerentes em si. De acordo com Atalli (2003, p. 52):

> As grandezas naturais são as que não dependem do capricho dos homens, porque consistem em qualidade reais e efetivas da alma e do corpo, e este ou aquelas tornam mais estimáveis (como ocorre nas ciências) a luz da inteligência, a virtude, a saúde, a força.

Portanto, coisas valorizadas pela sociedade como riquezas, posses, títulos e status de nobrezas não define o ser humano, e nem dar compreensão acerca de sua natureza. Todas estas coisas possuem qualidades artificiais, são produtos da criatividade humana e, muitas vezes, são utilizadas além da própria necessidade do homem, servindo de camuflagem para esconder a verdade acerca da condição humana. Portanto:

> Não nos contentamos com a vida que temos em nós e em nosso ser: queremos viver na idéia dos outros uma vida imaginária e, para isso, esforçamo-nos por fingir. Trabalhamos incessantemente para embelezar e conservar nosso ser imaginário e negligenciamos o verdadeiro E se temos tranquilidade, ou generosidade, ou fidelidade, apressamo-nos em fazê-lo saber, a fim de ligar essas virtudes a esse nosso outro ser; e de bom grado as destacaríamos de nós para juntá-las a ele; e de bom grado as destacaríamos de nós para juntá-las a ele; e seríamos prazerosamente poltrões para adquirir a reputação de corajosos. Grande marca do vazio de nosso próprio ser, não estar satisfeito com um sem o outro, e renunciar muitas vezes um pelo outro, e renunciar muitas vezes um pelo outro. (PASCAL, 1973, p. 81).

Todavia, ao dispensar toda a qualidade artificial, produto do construtor humano como grandeza, como expressão daquilo que o homem cria para se potencializar, Pascal não nega de maneira alguma que há grandezas inerentes ao homem, e estas devem ser valorizadas, mas conforme são expressas factualmente. Apesar de demonstrar uma perspectiva bem diferente da antropologia humanista, como também da visão racionalista, o pensador de Clermont considera o homem como a criatura mais digna de toda a natureza, contudo essa dignidade não é conferida pelos instrumentos de sua criatividade, pois estes apenas camuflam a nudez em que a condição humana está inserida.

Conforme já vimos, o homem atual é desenvolvido dentro do padrão da segunda natureza, uma condição de miséria, resultante do pecado original, e que serve de fundamento para o pensamento pascaliano. Desta forma, um quadro pessimista e trágico acerca da natureza

humana é demonstrado pelo pensador jansenista, mas dentro desse contexto, o autor pode ver a grandeza e dignidade. Perguntamos então: Qual é esta grandeza que persistiu diante do contexto de miséria, e ainda assim configura ao homem como o mais digno da natureza? Deixemos então que o pensador jansenista responda dentro de sua obra principal:

> O homem é visivelmente feito para pensar; é toda a sua dignidade, e todo seu mérito; e todo o seu dever consiste em pensar corretamente. Ora, a ordem do pensamento é de começar por si, e pelo seu autor e sua finalidade. Ora, a onde do pensamento é de começar por si, e pelo seu autor e sua finalidade (PASCAL, 1973, p. 80).

A resposta do pensamento pascaliano é direta. Não é por atributos físicos que se garante ao homem uma posição de dignidade, e sim pela capacidade de pensar. Ora, se pensa, tem que pensar da melhor forma possível, porque para isso que foi feito. Se o homem se recusa a pensar e refletir, por resultado, recusa a principal via de manter-se digno, e esse pensamento segue seu curso, quando começa a refletir sobre si mesmo, e perceber seu próprio estado, suas próprias limitações.

A sede de toda e qualquer reflexão é a razão, portanto, é a sede da grandeza e da dignidade do ser humano, porém, no entendimento desse humanismo, a razão foi constituída como proposta máxima do conhecimento, e sob o ponto de vista do antropocentrismo, o homem portador de razão é o conhecedor e dominador da natureza.

Em Pascal, o homem não pode ser apenas apresentado no contexto da razão, pois esta não pode demonstrá-lo em sua totalidade. Existem coisas no homem e para o homem que pela sua natureza, a razão não pode alcançar. Seguindo essa lógica, o filósofo afirma: "Conhecemos a verdade não só pela razão, mas também pelo coração [...]" (PASCAL, 1973, p. 111). Portanto, o pensamento pascaliano aponta para a verdade, e esta não é acessada apenas pela razão, pois algo no ser humano chamado coração *(coeur)* também pode ter acesso à verdade.

Esse coração[105] que tem acesso à verdade também é fundamental para compreendermos a antropologia pascaliana e fundamental para compreendermos o motivo do restabelecimento do lugar da fé para este diálogo. Devemos fazer neste ponto uma análise cuidadosa porque ao mesmo tempo em que o coração é o meio adequado para encontrar a Deus, também é o local que pode ser corrompido e está sujeito a várias imundícies, porém de fato, se para Pascal havia um lugar onde Deus poderia se comunicar com o ser humano, esse lugar não seria a razão, e sim o coração. E esse veículo de comunicação com o divino estaria presente em todos os seres

[105] Para Henri Gouhier (2005, p. 86), a palavra coração (*coeur)*, de acordo com a contagem de Hugh Davdson, aparece 128 vezes nos *Pensamentos*.

humanos. Portanto, ao tirar o coração do conceito físico, o jansenista emprega o conceito bíblico, já utilizado por Santo Agostinho, conforme comenta Sellier (1998, p. 120):

> O coração bíblico representa o dinamismo interior da pessoa na multiplicidade de seus atos, sem que estabeleça uma separação clara entre o corporal e o espiritual, nem entre as faculdades. Daí a importância de todo o coração, que significa que o homem completo que deve dirigir-se a buscar a Deus, a crer nele, a amá-lo, a viver segundo seus preceitos.

Não é novidade que Pascal recorre à Bíblia, para fundamentar sua ideia de coração, pois o coração é o lugar de encontro, como desencontro de Deus, dependendo em muito da inclinação pessoal. Se o homem é inclinado para procurar por Deus, seu coração é purificado e cada vez mais essa aproximação se torna efetiva. No entanto, o contrário produz afastamento é desencontro para o coração que se aliena de Deus, tornando-se um campo para as corrupções em todo o ser da humanidade. Gouhier (2005, p. 87) afirma que:

> A inclinação tem duplo efeito: inclina meu coração para os teus testemunhos, e não para venalidade. E a oração de Davi continua: Desvia meus olhos da vista das coisas vãs. Faze-me viver sobre tua via. Para ser voltada a Deus a alma deve ser desviada dos bens deste mundo, e é Deus que ao voltá-la para ele, desvia dos bens deste mundo, imagem que está na epistemologia de *convertere.*

Portanto, o conceito bíblico é o que fundamenta o sentido de coração para Pascal em sentido original, mas que partindo daí, encontrará uma conceituação cada vez mais pascaliana. Na análise do Salmo 118, já mencionado por Gouhier, o jansenista encontra base para dar significado ao coração pascaliano, como fonte e origem do conhecimento verdadeiro. Em Pascal, o coração é o órgão da vontade e do juízo (MARTINS, 2011, p. 232), como também é no coração que se situa os primeiros princípios sobre os quais a razão deve se apoiar. Sobre isto, Pascal (1973, p. 111-112) afirmou que:

> Pois o conhecimento dos primeiros princípios, como o da existência de espaço, tempo, movimentos, números, é tão firme como nenhum dos que nos proporciona os nossos raciocínios. E sobre esses conhecimentos do coração e do instinto é que a razão deve apoiar-se e basear todo o seu discurso.

Enfim, para deixar claro, a noção de coração, para Pascal, é um local onde Deus se comunica com o ser humano, e também o local onde o homem pode conhecer a si mesmo, e pode buscar a verdade que jamais poderia ser conhecida apenas pela razão, portanto "o coração tem suas razões, que a razão não conhece" (PASCAL, 1973, 1973, p. 111).

E é a esfera do coração que justifica a necessidade da fé na antropologia pascaliana, uma vez que a fé trabalha com artigos que estão além da análise da razão e que dão conta de demonstrar a natureza humana de uma forma que a razão não demonstra. A fé utiliza os recursos do coração que tem suas razões diferentes da própria razão. O coração sim, este pode alcançar

os artigos da fé, que são inacessíveis pela via racional conforme foi dito por Pascal (1973, p. 111):

> É o coração que sente a Deus, e não a razão. Eis o que é a fé: Deus sensível ao coração, não à razão.
> A fé é um dom de Deus; não imaginemos que a considerarmos um dom do raciocínio. As outras religiões não disse isso de sua fé: só davam o raciocínio para atingi-la, o qual, entretanto, não a alcança.

O que justifica ser a fé retomada por Pascal, é que sem a fé não se pode fazer uma abordagem verdadeira da condição humana, considerando que a razão só pode dar conta de uma perspectiva parcial. Visto que pela análise racionalista – assim como pelas demais perspectivas regadas pelo humanismo nas mais variadas formas de pensamento, sobretudo na filosofia e na teologia –, o homem foi situado numa posição de poder jamais vista antes, sem considerar os vários obstáculos que longe de serem resolvidos, pareciam ser ignorados para que a razão pudesse ser certeira em suas proposições. Devido a isto, Pascal invoca a fé para o contexto do diálogo antropológico, pois via na fé, afirmativas mais adequadas à condição humana:

> Na verdade, é glorioso para a religião ter por inimigos homens tão desarrazoados; e a oposição deles é tão pouco perigosa que serve ao contrário, para fundamentar suas verdades. Pois a fé quase se contenta em estabelecer estas duas coisas: a corrupção da natureza e a redenção de Jesus Cristo. Ora, sustento que, se esses homens não servem para demonstrar a verdade da redenção pela santidade de seus costumes, servem admiravelmente, pelo menos, para demonstrar por sentimentos tão desnaturado a corrupção da natureza. (PASCAL, 1973, p. 91).

Portanto, o pensador jansenista demonstrou a necessidade da fé, pois ela revela aquilo que a razão não consegue localizar. Se a razão apresenta um homem suficiente, dominador da natureza, conhecedor da verdade sobre si mesmo e da verdade sobre Deus, a fé apresenta o homem com outra perspectiva. No contexto da fé, o homem tem uma natureza corrupta que opera para sua alienação sobre a natureza, sobre suas possibilidades e capacidades, sobre sua própria condição e sobre Deus.

4.4.GRANDEZA, MISÉRIA E *DIVERTISSEMENT*

Conforme apresentamos, de acordo com o pensamento pascaliano, o homem é possuidor de grandeza e esta reside na razão. Todavia, a razão, assim como toda faculdade humana, é limitada, e a confiança em suas possibilidades também deveria ter limites, pois o homem sendo um ser de capacidades finitas está cercado pelo infinito por todos os lados, e a capacidade da razão é como se fosse um recipiente diante de um oceano feito de desconhecido. Ao menos

caber à razão perceber acerca de sua capacidade, pois como o próprio Pascal (1973, p.54) afirma é "preciso conhecer-se a si mesmo [...]".

No contexto de Pascal, a possibilidade de conhecimento que o ser humano poderia possuir era o que mais interessava à filosofia da época, e havia material sendo desenvolvido sobre a capacidade de conhecer os objetos, de modo incomparavelmente superior se fosse comparar com os materiais desenvolvidos que mediam as capacidades do sujeito para obter tal conhecimento. Pascal, cientista e inventor reconhecido em sua época, interessava pelo tema que tangia a capacidade de conhecimento do ser humano. Desta forma, o pensador jansenista concluiu que o objeto enquanto objeto do conhecimento, mesmo sendo tangível para as capacidades da razão, está sempre além dessas capacidades, pois são finitas, ao passo que o objeto se esconde várias vezes no desconhecido. Até para o próprio homem se fazer de objeto para seu conhecimento não gerará nenhum conhecimento conclusivo acerca de si mesmo, pois estamos tão envolvidos com o caos e o infinito, que as possibilidades são inúmeras, e nesse território, as ignorâncias são muito mais numerosas que o conhecimento adquirido, uma vez que essas contingências constantes operam a modificação no próprio conhecimento que construímos. Sem dúvida, Pascal (1973, p. 58) sabia disso:

> Eis o nosso estado verdadeiro que nos torna incapazes de saber com segurança e de ignorar totalmente. Nadamos num meio termo vasto, sempre incertos e flutuante, empurrados de um lado para o outro. Qualquer objeto que a que passemos apega-nos e consolidar-nos abandona-nos e se o perseguimos, foge à perseguição. Escorrega-nos entre as mãos numa eterna fuga. Nada se detém por nós. É o estado que nos é natural e, no entanto, nenhum de nós será mais contrário à nossa inclinação. Ardemos no desejo de encontrar uma plataforma firme, e uma base última e permanente para sobre ela edificar uma torre que se erga até o infinito; porém, os alicerces ruem e a terra se abre até o abismo.

Nesta passagem, o jansenista chega a uma conclusão que não era comum em seu tempo. Aos teóricos dessa época, o objeto do conhecimento podia ser alcançado e seu estudo concluído, a natureza poderia ser dominada, para isso tudo o que o homem necessitava era da razão e de um método seguro para que o conhecimento fosse obtido. Em Pascal, o objeto se move constantemente, e nossas bases são inconstantes, como que nos fazem flutuar de um lado para o outro. O objeto desejado se esvai constantemente, porém, deixa fragmentos que nos impedem de retornar ao ponto de ignorância total. O autor faz alusão à Torre de Babel, comparando à busca pelo conhecimento que como infinito se distancia cada vez mais, enquanto às bases são inseguras, mostrando que todo trabalho é pouco.

De forma alguma, o autor nega à dignidade ao homem, e na realidade, nada na natureza é mais digno. A razão, sua maior grandeza, é considerada com equilíbrio no pensamento pascaliano, e apesar de conferir ao homem tal posição de destaque, não é superestimada como

em outros autores. A razão dar ao homem o poder de pensar, algo que é sem igual na natureza, e se tal pensamento começar pelo próprio homem, tal grandeza encontrará seu objetivo, pois:

> O homem é visivelmente feito para pensar; é toda à sua dignidade, e todo o seu mérito; e todo o seu dever consiste em pensar corretamente. Ora, a ordem do pensamento é começar por si, e pelo seu autor e sua finalidade. Ora, ordem do pensamento é de começar por si, e pelo seu autor, e sua finalidade. (PASCAL, 1973, p. 80).

A finalidade do homem para o jansenista consiste em pensar e o princípio desse pensamento é a análise do ser que pensa, este é o ponto de origem de toda a filosofia e reflexão. Refletindo sobre si mesmo, o ser humano dá o primeiro passo para encontrar à verdade e saber sua localização, como sua condição. Esse é o tipo de conhecimento que demonstra o quanto o homem pode ser digno, o quanto de nobreza pode ser encontrado nele.

Para Pascal, somos fragilizados em todos os sentidos, tanto na dimensão física, onde está sujeito à degradação e por fim a morte, como na esfera intelectual, cujas análises direcionadas pela razão estão submissas às informações colhidas pelos sentidos que já sofrem pela corrupção física, não podendo fazer uma análise independente do contexto físico, pois isto removeria a razão como fundamento. Entretanto no pensamento pascaliano toda "a nossa dignidade consiste, pois, no pensamento. Daí é que é preciso nos elevarmos, e não do espaço e da duração que não poderíamos preencher. Trabalhamos, pois, para bem pensar; eis o princípio da moral." (PASCAL, 1973, p. 127-128).

Portanto, a razão só é de fato a maior grandeza do homem, se for direcionada para o objetivo correto que é se voltar para o próprio homem, percebendo suas medidas, isto é, sua condição de finitude e fragilidade, tanto na ordem sensível, quanto na do inteligível. Ao se certificar disso, o homem estará preparado para encontrar de fato o conhecimento que pode alcançar, mesmo que este conhecimento não seja integral, mas que seja o suficiente para que saia do campo da ignorância.

Entretanto, na antropologia pascalina é necessário saber que todo o fundamento da existência humana se constitui numa miséria ontológica que deu origem a segunda natureza. É como se a miséria fosse o caminho que o homem tem para trilhar e todas as suas produções, como suas capacidades e características se desenvolvessem ao longo desse percurso. Portanto, a razão, sua maior grandeza, é desenvolvida na miséria, toda reflexão, produção, conhecimentos são gerados nesse percurso.

Mas, o que seria então essa miséria para Pascal?

Pascal desenvolve está compreensão a partir da narrativa genesiana e do pensamento agostiniano, sustentando que antes da queda adâmica a miséria não constituía o ser do homem,

pois este estava em plena harmonia com Deus. Entretanto, a partir do momento em que o homem deixou de contemplar a Deus, passou a contemplar a si mesmo, caindo em tentação e corrompendo sua natureza substituindo o primeiro estado de condição perfeita, pela segunda natureza fundamentada pela miséria humana. Ao deixar de contemplar o ser infinito, a miséria se constitui por não ter como substituir essa ausência de dimensão infinita e mesmo o amor próprio não tem sido suficiente, porquanto o homem com dimensões finitas não pode preencher o vazio infinito deixado pela ausência de Deus, conforme o jansenista afirma:

> A verdade que este mistério encobre é que Deus criou o homem com dois amores, um para Deus e outro para si mesmo; mas com esta lei, que o amor por Deus seria infinito, isto é, sem qualquer outro fim além do próprio Deus; e esse amor por si mesmo seria consumado e pertencente a Deus.

Portanto, a queda mudou as configurações da condição humana e no lugar do equilíbrio o homem foi situado na condição de miséria. Ao mudar o objeto de seu amor, o homem não perdeu a possibilidade de amar, porém a natureza de seu amor é amar aquilo que é infinito, e não havendo essa característica em si mesmo, o desequilíbrio e a miséria são cultivados em seu ser. O amor próprio não é capaz de situar o homem no primeiro estado, mas o afunda na corrupção, pois quebrou a relação que este tinha com Deus. O pensador de Port Royal ainda acrescenta que:

> Desde então, tendo acontecido o pecado, o homem perdeu o primeiro desses amores; e o amor por si mesmo tendo permanecido só nesta grande alma capaz de amor infinito, este amor próprio se estendeu e transbordou no vazio que o amor de Deus deixou; e assim ele amou a si mesmo sozinho, e todas as coisas para si mesmo, isto é, infinitamente. Essa é a origem da autoestima. Ele era natural para Adão, e apenas em sua inocência; mas ele se tornou criminoso e imoderado depois de seu pecado.

Desta maneira, constitui-se a miséria como fundamento da condição humana, pois o homem, em estado de desequilíbrio, ainda sente a necessidade de amar infinitamente, entretanto, o objeto desse amor não está mais ao seu alcance, a transferência foi insuficiente, visto que se por um lado a necessidade de amar o infinito ainda persiste, o objeto atual de seu amor não preenche essas qualidades, tendo em vista que se o homem não era infinito em seu primeiro estado apesar de ser perfeito, com o amor próprio corrompeu essa condição.

Nesse sentido, tudo o que existe no homem, existe no contexto de miséria, isto é, suas capacidades, suas faculdades, sua existência, a razão que é a maior de suas grandezas, sua dignidade definida por sua capacidade de pensar, a imaginação, toda criatividade e produção, toda a arte, ciência, filosofia, em síntese, qualquer conhecimento que se estabelece dentro desse contexto miserável, tudo isso será expressamente demonstrado pela antropologia pascaliana:

> [...] fazer ciência é uma atividade humana na desgraça, estabelecida pela insuficiência caída, epistemologicamente "maldita" de algum modo – isto é, qualificada

> teologicamente -, construída pelo aparelho cognitivo insuficiente- pois "humanamente" natural -, na qual qualquer *"racionalismo naif"* surge como uma evidente forma de utopia epistemológica. A agenda pascaliana em epistemologia é uma confissão acerca de como construir conhecimento na desgraça. Portanto, uma epistemologia desgraçada [...] (PONDÉ, 2004, p. 19).

Essa perspectiva de forma alguma se distancia da noção pascaliana que pensa o conhecimento como atividade desenvolvida no contexto da miséria, cuja função seria de tirar o homem de uma ignorância em estado bruto, e o situar em outro contexto de ignorância, bem mais refinada, que tem a possibilidade de perceber a ignorância básica em que estava inserido, evitando a ilusão de que o conhecimento pudesse ser possuído fixamente, mas caso essa condição de uma ignorância mais refinada não fosse alcançada, e o homem iludido, acreditasse que poderia dominar o conhecimento, iria parar em um estado bem pior do que o primeiro. Nesta questão Pascal (1973, p. 122) afirma:

> O mundo julga muitas coisas, porque vive na ignorância natural, que é o verdadeiro assento do homem. As ciências têm duas extremidades que se tocam. A primeira é a pura ignorância natural em que se acham todos os homens ao nascer. A outra extremidade a que chega às grandes almas, as que tendo percorrido tudo o que os homens podem saber, verificam que não sabem de nada e se descobrem nessa mesma ignorância de que partiram; mas é uma ignorância sábia, que se conhece. Aqueles que ficam entre as duas e que, saindo da ignorância natural, não puderam alcançar a outra, tem alguma noção dessa ciência suficiente e fazem-se de entendidos. Esses perturbam o mundo e tudo julgam mal.

Em Pascal temos a expressão de uma antropologia diferente do pensamento racionalista, que desenvolveu a noção de humanidade dentro da proposta do humanismo, no qual o homem foi elevado em todas as suas dimensões: física, inteligível ou espiritual. A perspectiva da fé cristã tradicional foi substituída por uma perspectiva mais otimista, onde o homem caído ainda auxilia em sua salvação e, dessa forma, não vai de encontro com a ótica antropocêntrica do humanismo. A visão agostiniana onde o homem é um ser caído, que só pode ser reestruturado por meio da graça de Deus não encontra amparo na nova proposta antropológica. Percebendo isto, Pascal demonstrou o perigo desta nova percepção, pois aliena o homem do conhecimento da verdadeira condição humana, fundamentada na miséria, inserindo-o nas ilusões da vaidade, a qual o jansenista denominou de *divertissement.*

Portanto, a base de nossa existência é a miséria, pois abandonamos a Deus, e nisto consiste nossa miséria, pois com a ausência de Deus, o que resta em seu lugar é um vazio que só pode ser suprido no ser divino, de modo que nada diferente disso pode ocupar tal lugar, pois são coisas finitas e temporais. Para ocupar o lugar de Deus, o homem situou a si mesmo neste espaço como ocorre, com o amor próprio, entretanto, a própria condição humana já o desqualifica para preencher esse vazio de dimensão infinita. A miséria humana se fundamenta

nesse vazio, por outro lado, a dimensão finita do ser humano não se faz suficiente para preencher o lugar de Deus. Por um breve reconhecimento, o homem apreende está noção, e vendo que não pode suprimir tal necessidade, busca outros meios, que o alienam de sua real condição, os quais Pascal denomina como distrações:

> Miséria – A única coisa que nos consola de nossas misérias é o divertimento e, no entanto, essa é a maior de nossas misérias. Com efeito, é isso que nos impede principalmente de pensar em nós e que nos perde insensivelmente. Sem isso, ficaríamos desgostosos, e esse desgosto nos levaria a procurar um meio mais sólido de sair dele. Mas o divertimento alegra-nos e leva-nos insensivelmente à morte. (PASCAL, 1973, p. 84).

Como já vimos, em Pascal, o medo da morte é uma das características de nossas misérias, porque o aniquilamento é a evidência de que não somos suficientes nem grandes como muitas vezes pensamos ser. Para seguir à vida sem desgosto, precisamos controlar esse medo de morrer, o que de fato seria agravado se ficássemos a pensar em nossa condição. Como o vazio infinito não pode ser preenchido por coisas finitas é comum para nossa satisfação tentar preenchê-lo com uma variedade de coisas que nos distrai de nossa condição. Pascal chama essas distrações de *divertissement* (divertimento), que na verdade é um consolo para essas misérias. Entretanto, o *divertissement* não nos dá o poder de controlar a morte, e sim, a capacidade de esquecê-la. Devido a isso, o autor classifica essas distrações como a maior de nossas misérias, pois com elas nos alienamos da nossa verdadeira condição, e através delas, seguimos ignorantemente para à morte que nos espera. Para Martins (2017, p.215):

> O *divertissemont* tem seu efeito anestésico da existência, deixa o homem insensível, "impede de pensar em nós", de modo que sem o *divertissemont* cairíamos no tédio, outra expressão das inúmeras misérias humanas e não o conceito oposto do *divertissemont.* Entretanto, é este mesmo tédio, insuportável, que faz a criatura levantar-se e buscar mais misérias, mais *divertissement*, mas o desvio, de modo que este esquive faz chegar "insensivelmente à morte".

Portanto, a diversão é consoladora porque ela desvia o pensamento, impedindo-o que se direcione a nós mesmo e perceba que somos miseráveis. Pensar em nós mesmos aprofundaria o homem na depressão, no tédio, querendo evitar tal situação, as distrações são procuradas, inventadas para fugimos de nós mesmos. Neste momento em que o *divertissement* se apodera de nós, nos aprofundamos cada vez mais em nossas misérias, pois em vez de procurarmos controlar o medo da morte, esquecemo-nos dela, tendo em vista que "não tendo conseguido curar a morte, a miséria, a ignorância, os homens lembraram-se, para ser felizes, de não pensar nisso." (PASCAL, 1973, p. 169).

Entretanto, essa fome deixada pelo infinito, é maior do que a capacidade do homem em saciá-la, e sempre ela vai se manifestar na medida em que as diversões não forem suficientes

para nos manter distraídos de nossas misérias. O *divertissement* tem sua origem nas análises teológicas de Pascal, pois é o recurso que nos impede de ver o nosso estado miserável e de buscar saciar nossa fome do infinito no próprio infinito. O autor parte da teologia para explicar os efeitos visíveis da natureza humana, como finitude, corrupção e miséria. Não à toa que o próprio Pascal vai buscar na religião recursos que deem conta de resolver a necessidade do infinito no ser humano:

> Todavia, sabemos que para Pascal toda essa questão da natureza corrompida faz parte de uma hermenêutica antropológica que busca decifrar o sentido da condição humana em um horizonte teológico. [...] Assim, embora seja uma verdade indiscutível que Pascal reconhece a miséria no fundo do homem como uma natureza que não parece ser hábito – a menos que essa condição "natural" seja dissolvida na constatação do destino sobrenatural do homem, ou seja, em uma historicidade teológica do homem [...]. (PONDÉ, 2014, p. 238).

Então, o *divertissement,* além de alienar o ser humano de suas misérias, configura-se também nas manifestações desta miséria e retira do homem a oportunidade de resolver essa situação. Para Pascal, o *divertissement* não dá conta de resolver as questões humanas, não preenche o vazio infinito, tampouco o retira dessa miséria, porque tal recurso é finito, é desvio e manifestação da natureza miserável. Para o jansenista, nada que for um produto humano tem condições de solucionar o drama existencial da humanidade, visto ter proporções aquém do necessário. Apenas o infinito tem condições de preencher o vazio infinito, que retrata a miséria humana.

Em seu primeiro estado, o homem tinha como principais características o amor à vida, e a contemplação do infinito. Essas características permaneceram, mesmo com a queda e o estabelecimento da segunda natureza, entretanto, entram no descompasso da situação, pois em sua natureza corrompida e miserável, ter o amor à vida é uma pretensão de estender uma vida corrupta e sofredora, que diferente do primeiro estado de natureza, onde conservar a vida era algo bom, pois a pretensão era perpetuar uma vida perfeita que mantinha a comunhão com criador. No entanto, o amor à vida não é bom no segundo estado de natureza.

> Esta é a origem do horror da morte e a causa de sua imperfeição. Iluminemos, portanto, o erro da natureza com a luz da fé. O horror a morte é natural, mas está no estado de inocência; a morte é realmente horrível, mas é quando termina uma vida pura. Era certo odiá-la quando ela separou uma alma sagrada de um corpo sagrado: mas é certo amá-la quando ela separou uma alma sagrada de um corpo impuro. Era justo fugir dela quando ela quebrou a paz entre a alma e o corpo: mas não quando ela acalma a dissensão irreconciliável. Enfim, quando aflige um corpo inocente, quando priva o corpo da liberdade de honrar a Deus, quando separa da alma corpo sujeito e cooperador de suas vontades, quando cessa todo o bem de que o homem é capaz, ele foi direito de aborrecê-la: mas quando ela termina uma vida impura, quando ela priva o corpo da liberdade de pecar. (PASCAL. Œuvres complètes Hachette, tome 2. *Lettre sur la mort de Pascal le père*, Hachette, 1913. Wikisource. https://fr.m.wikisource.org/wiki/Pascal_%C5%92uvres_compl%C3%A8tes_Hachette,_tome_2/Lettre_sur_la_mort_de_Pascal_le_p%C3%A8re. Visto em 18/02/2022).

Há apenas uma maneira de solucionar a miséria e controlar o medo da morte, o que faz o homem ir a busca do *divertissement.* Pascal afirmou que apenas Cristo, o infinito encarnado, mediador entre Deus e os homens poderia preencher o vazio do tamanho do infinito, que é o vazio sem Deus. Como mediador, Cristo é o elo entre Deus e o homem decaído, pois no contexto da graça, é o sacrifício de Cristo que salva o homem da miséria. E relação ao *divertissement*, o refúgio em tal recurso é apenas uma evidência de que apenas em Deus está a salvação do homem:

> Para esta consideração, devemos recorrer à pessoa de Jesus Cristo; pois tudo o que está nos homens é abominável, e como Deus não considera os homens exceto por meio do Mediador Jesus Cristo, os homens também não devem considerar os outros ou a si mesmos, exceto diretamente por meio de Jesus Cristo. Porque se não passarmos pelo meio, só encontraremos em nós verdadeiras desgraças ou prazeres abomináveis; mas se considerarmos todas as coisas em Cristo Jesus, encontraremos todo conforto, toda satisfação, toda edificação. (PASCAL. Œuvres complètes Hachette, tome 2. *Lettre sur la mort de Pascal le père*, Hachette, 1913. Wikisource. https://fr.m.wikisource.org/wiki/Pascal_%C5%92uvres_compl%C3%A8tes_Hachette,_tome_2/Lettre_sur_la_mort_de_Pascal_le_p%C3%A8re. Visto em 18/02/2022. Tradução livre.)

Apenas em Cristo, podemos controlar o medo da morte, e resolver a questão existencial do ser humano que é seu fundamento de miséria. O homem reconhece sua incapacidade, seus limites, sua insuficiência, e recorre ao Salvador, que reestabelece a relação perdida entre Deus e o homem e, desta maneira, o infinito é restaurado, e o vazio é preenchido, e ao homem em segunda natureza, mas que se refugia em Cristo, só resta aguardar a restauração, que ocorre, por meio da santificação, morte é ressurreição, que representam os mesmos estágios que Cristo passou enquanto estava encarnado aqui no mundo. Desta maneira, Pascal expressa:

> É um dos grandes princípios do Cristianismo, que tudo o que aconteceu a Jesus Cristo deve acontecer na alma e no corpo de cada cristão: que assim como Jesus Cristo sofreu em sua vida mortal, morreu para esta vida mortal, ressuscitou com uma nova vida, ascendeu ao céu e está à destra do Pai; assim, corpo e alma devem sofrer, morrer, ser ressuscitados, ascender ao céu e sentar-se à direita. Todas essas coisas são realizadas na alma durante esta vida, mas não no corpo. A alma sofre e morre para o pecado na penitência e no batismo; a alma é elevada a uma nova vida no mesmo batismo; a alma deixa a terra e sobe ao céu na hora da morte, e se ajusta ao certo na hora ou Deus ordena. Nenhuma dessas coisas acontece no corpo durante esta vida; mas as mesmas coisas acontecem depois. Pois na morte o corpo morre com sua vida mortal; no julgamento ele será ressuscitado para uma nova vida; após o julgamento ele ascenderá ao céu, e sentará à direita. Assim, as mesmas coisas acontecem com o corpo e a alma, mas em momentos diferentes; e as mudanças do corpo não acontecem até que as da alma sejam realizadas, isto é, na hora da morte: de modo que a morte é a coroação da bem-aventurança da alma, e o início da bem aventurança do corpo. (PASCAL. Œuvres complètes Hachette, tome 2. *Lettre sur la mort de Pascal le père*, Hachette, 1913. Wikisource. https://fr.m.wikisource.org/wiki/Pascal_%C5%92uvres_compl%C3%A8tes_Hachette,_tome_2/Lettre_sur_la_mort_de_Pascal_le_p%C3%A8re. Visto em: 18/02/2022. Tradução livre.)

Portanto, se até a grandeza ou razão é fundamentada na miséria, o que a torna limitada, e insensível na busca de Deus, no pensamento pascaliano, tal miséria é solucionada dentro da religião, onde Cristo, o restaurador, soluciona o conflito em Deus e o homem, reparando sua condição de miséria, livrando-o do *divertissement.* A temida morte tem o seu temor controlado, pelo relacionamento com o salvador, não é mais pagã onde produzia horrores, mais cristã, onde produz esperança.

4.5. AS TRÊS ORDENS

Quando abordamos a epistemologia pascaliana, mostramos que foi apresentado um homem no qual o estado atuante de natureza lhe veda o conhecimento absoluto. Em qualquer tema onde o conhecimento é discutido, o objeto é apresentado à razão de acordo com os limites desta, e não em todas as dimensões que o objeto do conhecimento preenche. Em Descartes, para chegar ao conhecimento, o sujeito cumpre uma trajetória onde necessita se desmaterializar, porém, em Pascal, isso não é possível, pois todo o conhecimento é uma construção que se serve de toda condição humana como base e, devido a isso, tal processo passa pelos mesmos efeitos. Em Pondé (2004, p. 19), conhecimento e miséria estão enlaçados:

> [...] fazer ciência é uma atividade humana na desgraça, estabelecida pela insuficiência caída, epistemologicamente 'maldita' de algum modo – isto é, qualificada teologicamente -, construída pelo aparelho cognitivo insuficiente – pois 'humanamente' natural -, na qual qualquer 'racionalismo naif 'surge como uma forma de utopia epistemológica. A agenda pascaliana em epistemologia é uma confissão acerca de como construir conhecimento na desgraça.

Portanto, o comentador acredita que o conhecimento para Pascal é um produto da insuficiente natureza humana, e que isso deve ser considerado, caso o contrário, a percepção das coisas iria fornecer a possibilidade de fazer um mau julgamento delas.

Para que o homem pudesse ser compreensível dentro deste quadro antropológico, o pensador de Port Royal propõe o tema das três ordens, onde o homem passa a ser apresentado em três domínios distintos, na ordem corpórea, intelectual e na ordem da fé, ou na terminologia pascaliana, na carne, no espírito e na caridade.

No livro, *O homem insuficiente* de Luiz Felipe Pondé, é tratado sobre o tema das três ordens, seguindo a mesma perspectiva de Jean Mesnard e Jean – Luc Marrion, onde tais comentadores sustentam que a discussão do tema das três ordens é central no pensamento pascaliano. Tais interesses são tratados pela análise de dois fragmentos do *Pensées,* a saber, o 308 e o 460.

Sendo assim, neste trabalho, também seguiremos esta perspectiva, centralizando tal temática com o objetivo de clarear a antropologia de Pascal. Dito isto, entende-se que cada ordem segue critérios próprios, não se confundindo, nem se relacionando com outras, mas que algumas características podem ser visíveis em mais de uma ordem, fazendo-as semelhantes pelo menos de modo parcial, mas que de modo nenhum compromete a autonomia entre elas.

Essa independência entre as ordens é o resultado da miséria humana que passou a operar com o pecado original, produtora da insuficiência humana responsável por essa disjunção dentro do contexto da miséria. A ordem básica é a ordem dos corpos e se expressa fundamentada nas necessidades físicas e nos desejos e vontades relacionados a essa ordem. Em seguida, vem a ordem dos espíritos, superior a ordem anterior. Pois nesta ordem é percebida uma dependência menor dos desejos e das vontades físicas, porém, insuficiente para libertar o homem do estado miserável, podendo ser um território para o *divertissement*. Por fim, tem a ordem da caridade que é a ordem superior, posto que apresente ao homem os seus limites, como também seu estado de miséria. Tal ordem é a ordem da santidade, onde o sobrenatural se manifesta para o homem por meio da revelação. Nesta ordem, o coração encontra terreno propício para atuação mais livre. Tal hierarquia se justifica em Pascal da seguinte forma:

> [...] sabemos que para Pascal toda a hierarquia ganha sentindo ao atingir a terceira ordem (*caritas*), o que implica a insuficiência das duas anteriores em relação à terceira, e mais, a insuficiência de todo o sistema (as três ordens) se a terceira for a representação da terceira concupiscência – como é o caso do mundo que conhecemos empiricamente: quando há orgulho no lugar da *caritas*, a vontade como objeto definidor da terceira ordem não sustenta a hierarquia, instituindo a insuficiência como disjunção, no lugar onde o sentido sobrenatural deveria operar. Vemos assim que a suficiência do sistema é sustentada não simplesmente pela existência das três ordens, mas pela presença do Divino por meio da terceira ordem. Essa questão é de fundamental importância, pois nos remete para o fato de que, após a queda, a hierarquia das três ordens funciona necessariamente, para o homem, no nível concupiscente, pois o homem tem no orgulho – terceira concupiscência – o elemento definidor da vontade. (PONDÉ, 2014, p. 32).

Se Pondé fala da terceira concupiscência no lugar da ordem da caridade é porque Pascal utiliza das epístolas joaninas para desenvolver o tema das três ordens, e esta é a maneira que demonstra a identidade pascaliana em toda a sua obra. Ao considerar uma passagem bíblica, o autor dos *Pensées* interpreta sobre a perspectiva de seu contexto, sobre as questões de seu tempo. Desse modo, mais uma vez podemos observar essa constante transição entre filosofia e teologia que o insere dentro do debate com os racionalistas e teólogos humanistas de seu tempo. Sobre o fato das tríplices concupiscências serem o padrão adotado por Pascal para o tema das três ordens é afirmado:

> A transformação das três concupiscências joaninas em "três ordens de coisas" (§ 933), ou seja, a inversão da interpretação do mundo segundo uma tríplice teoria do pecado,

> elaborada por uma tradição ininterrupta de Santo Agostinho a Jansênio, a favor de uma tripla inspeção das coisas segundo seu próprio modo de objetividade, constitui uma notável inovação pascaliana, que se poderia dizer que lhe permitiu escapar do "encolhimento de Port-Royal". No entanto, sua natureza continua a ser determinada, o que não é auto-evidente; porque a inovação é ou uma ruptura radical - o que é proibido aqui pela evocação explícita das concupiscências, ou seu "relançamento" temático no início de uma inovação, particularmente a interpretação jansenista da reflexão agostiniana sobre as três concupiscências. (CARRAUD, 1997, p. 41-42. Tradução Livre).[106]

Carroud demonstra como o tema das três ordens se adequa na antropologia pascaliana e que salta da questão moral para os vários temas da existência humana, como no setor político, religioso e epistemológico que eram das pautas, que mais importava no contexto do século XVII. Portanto, é notificado que Jansênio e Agostinho, já tinham instrumentalizado as concupiscências registradas na primeira das epístolas universais de João, porém, tais autores se limitam a falar das questões morais, enquanto Pascal vai mais além dessa compreensão, e utiliza o mesmo modelo, para se referir a qualquer realidade humana. Re-contextualizando o verso joanino, no fragmento 460, são evocados a figura dos ricos, dos reis, dos sábios, pois embora as três ordens sejam mencionadas, apenas as duas primeiras são detalhadas conforme o texto a ser apresentado:

> *Concupiscência da carne, concupiscência dos olhos, do orgulho, etc.* – Há três ordens de coisas: a carne, o espírito, a vontade. Os carnais são os ricos, os reis: tem por objeto o corpo. Os curiosos e iletrados tem por objeto o espírito. Os sábios tem por objeto a justiça.
> Deus deve reinar sobre tudo, e tudo deve relacionar-se com ele. Nas coisas da carne, reina propriamente a concupiscência; nas espirituais, a curiosidade propriamente; na sabedoria, o orgulho, propriamente. Não quer dizer que não se possa ter glória de riquezas e de conhecimentos, mas não há que ter orgulho disso; pois, embora reconhecendo que é um homem ilustrado, não devemos deixar de convencê-lo de que faz mal em ser soberbo. O lugar próprio da soberba é a sabedoria, já que não podemos aceitar que um homem se encha de sabedoria e que esteja errado considerando-se glorioso; pois isso é justo. Destarte, só Deus dá a sabedoria e por isso: *Qui gloriatur, in Domino glorientur.* (PASCAL, 1973, p. 155-156).

Seguindo o texto acima, as três ordens apresentam o ser humano em várias esferas, e não somente na via moral, indo além do significado das aplicações anteriores. Nesta nova interpretação, Pascal aplica a ordem da carne ou das concupiscências à figura dos reis, dos ricos.

---

[106] La transformation des trois concupiscences johanniques en « trois ordres de choses » (§ 933 *), c'est-à-dire le renversement de l'interprétation du monde selon une triple théorie du péché, élaborée par une tradition ininterrompue de saint Augustin à Jansénius, au profit d'une triple inspec- tion des choses selon leur mode d'objectité propre, constitue une remar- quable innovation pascalienne, dont on a pu dire qu'elle lui faisait échapper au « rétrécissement de Port-Royal »2. Reste néanmoins à en déterminer la nature, ce qui ne va pas de soi; car l'innovation est ou bien rupture radicale - ce qu'interdit ici le rappel explicite des concupis- cences, ou plutôt leur « relance » thématique au début du § 933 - ou bien travail à nouveaux frais de ce à partir de quoi il y a innovation, singulièrement l'interprétation janséniste de la réflexion augustinienne sur les trois concupiscences. (CARRAUD, 1997, p. 41-42).

Já aos instruídos, estes estão na ordem do espírito que tem uma aplicação mais inteligível, entretanto, também é o local dos soberbos. No início e no fim do fragmento citado é feita uma menção, porém, com menor ênfase à terceira ordem, onde aqui é limitada como a ordem da vontade, sendo em outros fragmentos mencionada como a ordem da caridade, na qual de forma bem sutil, Pascal apresenta como o lugar do sábio, e certo de que essa sabedoria é distinta da sabedoria da segunda ordem, que pode ser mesclada com o orgulho, essa sabedoria tem por finalidade se centrar em Deus. No fragmento 793, é apresentado de maneira desenvolvida o sentido das três ordens:

> A distância infinita dos corpos aos espíritos figura a distância infinitamente mais infinita dos espíritos à caridade, pois ela é sobrenatural.
> Todo o brilho das grandezas não tem lustro para as pessoas que se entregam às pesquisas do espírito. A grandeza das pessoas de espírito é invisível aos reis, aos ricos, aos capitães, a todos esses grandes da carne. A grandeza da sabedoria, que não existe em nenhuma parte a não ser em Deus, é invisível aos carnais e às pessoas de espírito. São três ordens diferentes em gêneros.
> Os grandes gênios possuem o seu império, o seu brilho, a sua grandeza, a sua vitória, e seu lustro, e não precisam das grandezas carnais com as quais não tem relações. São vistos não pelos olhos, mas pelos espíritos; e é o bastante. Os santos possuem o seu império, o seu brilho, a suas vitórias, o seu lustro, e não precisam das grandezas carnais ou espirituais com as quais não tem qualquer relação, pois não lhes acrescentam nem lhes retiveram nada. São visto por Deus e pelos anjos, e não pelos corpos nem pelos espíritos curiosos. Deus lhes basta. (PASCAL, 1973, p. 248-259).

No fragmento acima, Pascal além de ser mais expositivo na demonstração das três ordens, fornece mais detalhes a respeito das ordens do espírito e da caridade, definindo os terrenos de cada ordem, caracterizando a manifestação por diferentes tipos de pessoas, de acordos com seus destaques e suas grandezas. Como já referimos, a ordem dos políticos, dos ricos e da carne; estas pessoas são aquelas destacadas na vida material, privilegiando a satisfação das necessidades, e dos desejos sem fim. Em seguida, as duas outras ordens detalhadas de maneira mais esclarecida, com a ordem dos espíritos se manifestando em indivíduos onde a satisfação do intelecto é priorizada. O autor define que nesta ordem a busca pelo conhecimento recebe mais destaque do que as prioridades da ordem anterior, e os grandes gênios são os seus maiores representantes.

Enfim, temos a ordem da caridade, onde nenhuma das prioridades seculares recebe mais destaque. Nesta ordem reina a busca pela santidade e onde as razões do coração se manifestam com mais intensidade.

É interessante que, ao mesmo tempo em que Pascal delimita os limites da ordem, também mostra sua hierarquia, suas autonomias, suas disjunções. A ordem da carne é a ordem básica, e aquela que mais se situa em torno da miséria humana, merecendo destaque na

antropologia pascaliana, pois os mais sensíveis à influência do *divertisserment,* e de fato, são os que mais se alienam na miséria que define a existência humana.

A ordem do espírito é onde a razão opera com mais intensidade e devido a sua superioridade em relação à ordem da carne caracterizada por um uso mais básico dos meios materiais. Todavia a ordem dos espíritos é sensível à soberba, que fornece distração às razões do coração. Já na ordem da caridade, a satisfação do homem, não tem qualquer relação com a ordem do espírito ou da carne, mas Deus é o objeto de sua satisfação.

4.5.1 A ordem da carne

Também conhecida como ordem das concupiscências, posto que limita o homem dentro de suas características físicas, básicas e necessárias. No início do fragmento 460, Pascal cita três das concupiscências joaninas. A concupiscência devido a sua natureza nasce com o pecado original, que conforme já entendemos dentro desse contexto antropológico ocorre no momento em que Adão muda a direção do amor que estava apontando em Deus e direcionou para si mesmo.

Podemos compreender que neste domínio ocorre o que mais aproxima o ser humano das necessidades e satisfação física. O costume e o hábito se tornam os condutores nesta ordem, condicionando o ser humano a ficar num setor mais instintivo. É importante analisar o fragmento 308 para compreender como Pascal (1973, p. 119) demonstra sua antropologia dentro da ordem do corpo:

> O costume de ver o rei acompanhado de guardas, de tambores, de oficiais e de todas as coisas que levam o mundo ao respeito e ao terror faz que seu rosto, quando ele está às vezes sozinho e sem esses acompanhamentos, imprima em seus súditos o respeito e o terror, porque não se separa no pensamento a sua pessoa do séquito que se vê de ordinário juntamente com ele. E o mundo, que não sabe que esse efeito tem sua origem em tal ou qual costume, acredita que isso provenha de uma força natural; daí estás palavras: "O caráter da Divindade está impresso no seu rosto, etc."

No fragmento acima, o autor mostra o tipo de homens em que a determinada ordem mais se manifesta. Pascal aponta para reis, oficiais, súditos, e enfim, analisa toda essa malha social para apresentar os critérios dessa ordem. Todo o respeito, o terror, as solenidades são impressas como se fossem naturais, porém, a origem está no costume. Todavia, é perceptível que não cabe à razão estabelecer essas bases sociais, mas um conjunto de crenças fundadas na imaginação.

Com isto, percebemos também que embora não excluída da ordem da carne, a razão segue sujeita, ao mesmo tempo, que a imaginação impera. Tratando da imaginação, o autor de *Pensées* reflete no fragmento 82:

> - Imaginação – É essa parte enganadora no homem, essa senhora de erro e falsidade, tanto mais velhaca quanto não no é sempre; pois seria regra infalível da verdade, se o fosse infalível da mentira. Mas, sendo o mais das vezes falsa, não dá nenhuma marca de sua qualidade, emprestando o mesmo caráter ao verdadeiro e ao falso.
> Não falo dos loucos, falo dos mais sábios, e é entre eles que a imaginação tem grande dom de persuadir os homens. Por mais que a razão grite, não pode valorizar essas coisas.
> Essa soberba potência inimiga da razão, que se compraz em controlá-la em dominá-la para mostrar quanto pode em todas as coisas, estabeleceu no homem uma segunda natureza. Tem seus felizes, seus infelizes, seus sãos, seus doentes, seus ricos, seus pobres, faz crer, duvidar, negar a razão; suspende os sentidos, fá-los sentir; tem seus loucos e seus sábios: e nada nos despeita mais do que ver que enche seus hóspedes de uma satisfação bem mais plena e completa do que a razão. Os hábeis por imaginação comprazem-se muito mais em si mesmos do que os prudentes o conseguem razoavelmente. Observam as pessoas com autoridade; disputam com ousadia e confiança; essa alegria visível dá-lhes muitas vezes vantagem na opinião dos ouvintes, de tal maneira os sábios imaginários gozam de favor junto aos juízes de idêntica natureza! Não pode tornar sábios os loucos, mas os torna felizes, ao contrário da razão, que só pode tornar seus amigos miseráveis; uma cobrindo-os de glória, a outra de vergonha. (PASCAL, 1973, p. 62-63).

Se a imaginação é dominante na ordem básica, então adentra em todas as estruturas no domínio das concupiscências, regulando as bases culturais, as estruturas culturais, fundamentando a moral e a estética, com efeito, diz Pascal (1973, p. 64), "a imaginação dispõe de tudo: faz a beleza, a justiça e a felicidade, que é tudo no mundo", também pode se infiltrar na ordem dos espíritos, e ainda rivalizar com a razão.

Em Pascal, a imaginação é apresentada com seu sentido danoso, pois se encontra no homem como uma faculdade que o aliena, o afastando da verdade e o encaminhando ao erro. Devemos lembrar que quando Pascal fala de verdade, falsidade, está apresentando dentro de seu quadro antropológico, onde a falsidade está relacionada com a miséria, enquanto a verdade se relaciona com grandeza e dignidade.

Seria bem compreensível para os homens que habitam a ordem do corpo serem levados pela imaginação. Entretanto, Pascal surpreende quando situa os homens de espírito sendo cativados para o terreno das alienações, e é bem justificável na medida em que a razão, as capacidades físicas foram moldadas desde a queda no terreno da miséria.

4.5.2 A ordem do espírito

A segunda ordem que delimita o ser humano é a ordem do espírito. Nesta situação a razão encontra um terreno mais apropriado para se manifestar, e como a razão é a maior grandeza presente do ser humano, que o dota de dignidade, o próprio Pascal afirmou no fragmento 793 que há uma distância infinita da ordem dos corpos para a do espírito no sentido em que a ordem do espírito é superior à primeira ordem, devido uma menor dependência material que há na ordem dos corpos.

Entretanto, mesmo na ordem do espírito, essa superioridade não é suficiente para retirar o homem da miséria, pois a própria razão é uma composição de força e fraqueza, que retira do homem tanto a possibilidade de certeza quanto da plena ignorância. Essa superioridade possibilita a razão agir dentro dos seus próprios critérios, todavia essa possibilidade é limitada, pois existem objetos que estão fora do alcance da razão, como, por exemplo, os artigos da fé que estão além da manipulação racional. Desta maneira, dentro da ordem do espírito é o terreno onde o espírito geométrico pode ser manifestado e onde a genialidade humana é apresentada.

Contudo, na ordem do espírito, a razão mesmo em uma esfera onde pode exercer suas potencialidades, ainda pode concorrer pela soberania com a imaginação, sendo que esta pode exercer o controle, desvirtuando a ordem do espírito e manipulando a razão, a depender da via pela qual a razão é conduzida. Por outro lado, a razão quando bem direcionada pode compreender a verdade sobre a situação atual da natureza humana, no entanto, desde que esteja relacionada com a fé. No fragmento 185 é dito:

> - A conduta de Deus, que tudo dispõe com doçura, consiste em por a religião no espírito pela razão, e no coração pela graça. Mas querer pô-la no espírito e no coração pela força e pelas ameaças não é por a religião e sim o terror, *terrorem potius quan religionem.* (PASCAL, 1973, p. 88).

Na visão pascaliana, percebemos que quando a razão está conciliada com a fé, o homem está mais perto de manifestar os elementos da ordem superior, isto é, a ordem da caridade. Seguindo a ótica proporcional de Pascal, há uma distância infinita entre a ordem do espírito para a ordem da carne e, da mesma forma, há uma distância infinita entre a ordem da caridade e a ordem do espírito, fazendo com que a terceira ordem apresentada seja a mais superior de todas. No fragmento 83 é demostrado que a razão pode ser alienada pela miséria e *divertissement* se for enlaçada pela imaginação:

> - Cumpre começar por aí o capítulo das forças enganadoras. O homem não passa de um sujeito cheio de erro, natural e indelével sem graça. Tudo o ilude. Os dois princípios das verdades, a razão e os sentidos, além de carecerem de sinceridade, iludem-se mutuamente. Os sentidos, com suas falsas aparências, enganam a razão;

> essa mesma fraude que oferece que oferecem à razão recebem-na dela, por sua vez. Ela revida. As paixões da alma perturbam os sentidos e provocam-lhes falsas impressões. Eles metem e se enganam à porfia. (PASCAL, 1973, p. 65-66).

No fragmento supracitado vemos o homem no contexto de miséria, no qual devido a essa condição fica cercado pelos erros e pela desproporcionalidade entre os canais de conhecimento. É demostrado, então, certa dimensão dos limites, sobretudo na área epistemológica, algo tão investido neste contexto. Como mescla de miséria e grandeza, a razão pode ser direcionada ou para alienação ou lucidez em relação ao próprio estado da natureza humana.

4.5.3 A ordem da caridade

A ordem da caridade é a ala em que o ser humano operará de maneira totalmente distinta das ordens anteriores. Enquanto, a sede da ordem intermediária é a razão, isto desde que esteja bem direcionada, a ordem da caridade tem como sede, o coração, pois é o canal por onde o homem se volta para Deus e, nesta oportunidade, ocorre a possibilidade de reparação dessa relação humano-divina que foi bloqueada com a queda. Com isto, adentrar na ordem do espírito, faz com que o homem finalmente tenha conhecimento real de seu estado de miséria, podendo acessar a via reparadora desta condição que é a graça divina. A partir de então, todos os artigos de fé, ou as demais questões metafísicas[107], impossíveis de serem acessados pelo espírito geométrico, são enfim compreendidos na ordem do coração. Portanto no fragmento 248 é dito:

> - Carta que assinala a utilidade das provas pela máquina – A fé é diferente da prova: uma é humana, a outra é um dom de Deus. *Justus ex fide vibit:* dessa fé que o próprio Deus põe no coração, cuja prova é amiúde o instrumento, fides ex auditu, mas essa fé está no coração e faz que se diga credo e não scio. (PASCAL, 1973, p. 106-107).

Nessa perspectiva, a fé ganha proeminência na ordem da caridade e as coisas vão ocorrer seguindo um critério bem diferente do que acontece na ordem do espírito. Se nesta ordem, a razão se manifesta de maneira adequada, então o espírito geométrico é ativado com suas provas, seus cálculos, medidas, na qual tais objetos mensuráveis são apreendidos. Todavia os limites da razão se encontram nos objetos da fé, fé que é um dom de Deus. Caso tais objetos fossem racionalizados eles seriam tirados de seu verdadeiro sentido, ou como Pascal (1973, p. 110-

[107] Pascal de maneira alguma renega a metafísica ou os objetos metafísicos, todavia podemos perceber que no espírito geométrico não é o campo natural desse tipo de conhecimento. Quanto a esse ponto, Pondé (2014, p. 41) apresenta o seguinte esclarecimento: "[...] deve-se reconhecer que Pascal não nega alguma consistência à metafísica na medida em que ela se mantenha em seu limite: ainda que represente uma espécie de transgressão quando busca fazer passagem conceitual da primeira à segunda ordem, estabelecendo a cognoscibilidade daquela, é inegável uma consistência local, como no caso do espírito geométrico aplicando definições de nomes livres".

111) afirma: “Se se submete tudo à razão, a nossa religião nada terá de misterioso, nem sobrenatural. Se se contrariam os princípios da razão, a nossa religião será absurda e ridícula.”.

É na ordem da caridade que os artigos de fé, como milagres ganham sentido para Pascal, até pelo motivo da fé não ser de natureza humana, sobrecarregada com os efeitos da miséria, mas um dom de Deus que auxilia o homem na busca pelo infinito, restituindo o objeto do seu amor para Deus, sendo reparado desta maneira de sua condição decaída.

4.6 ANIQUILAMENTO, CONVERSÃO E APOSTA

O reconhecimento da condição de miséria pela razão é apenas o ponto inicial que o homem dá em busca do conhecimento de si mesmo. A outra parte, o homem conta com o auxílio divino através da Revelação que estende seu conhecimento acerca da miséria humana, o que amplia sua necessidade de Deus. Em vista disso, o ser humano escolhe buscar a Deus, ou permanecer em suas ilusões de grandeza. Em princípio crer em Deus exige um exercício de aposta, já que apenas com o coração é encontrada essa capacidade. Em Pascal, Deus não é objeto da razão, portanto, uma aposta é necessária para acreditar em Deus.

No longo fragmento 72 é apresentado o homem em uma versão estendida na perspectiva antropológica de Pascal. O homem será analisando em proporções física, intelectual e espiritual. De certo o que é demonstrada é uma visão bem diferente da pretensão antropológica proposta pelo humanismo, sobretudo propagado em larga escala no século XVII pelo racionalismo e também pela teologia, ambos amplamente criticados pelo pensador jansenista. O que ocorreu é que o autor apresentou uma reação à perspectiva corrente, apresentando as razões para tais.

Enquanto na filosofia racionalista é considerado que podemos adentrar em questões metafísicas e através de métodos racionais, abordar qualquer objeto, mesmo que pela sua natureza suprassensível, fossem artigos de fé, na visão de Pascal, estes são totalmente incomparáveis com a natureza da razão, que só pode considerar os problemas físicos, geométricos e prováveis, todavia, conforme temos insistido na presente pesquisa, o homem pascaliano, situado num contexto de miséria e limitado pelas barreiras adquiridas com a natureza pós-lapsariana, é reduzido em todos os terrenos, logo a epistemologia e a teologia foram criticadas para que uma apologética da religião cristã pudesse ser desenvolvida, em função de uma consideração da condição humana que a levasse em conta na sua totalidade e não da forma fragmentada como estava em curso.

É relevante ressaltar que enquanto o humanismo racionalista apresentava um homem autossuficiente, dominador da natureza e com capacidades de conquistar o verdadeiro

conhecimento com o uso de critérios racionais organizadores da realidade. Pascal, em contraposição, afirmava que somente a religião cristã era capaz de apresentar uma visão antropológica condizente com a natureza humana, desde que, apresentando-a a partir de parâmetros físicos, inteligíveis e religiosos, estando aí um dos motivos para ser empreendida essa apologética da religião cristã. Todavia, embora a religião cristã, segundo Pascal, acerte nesta questão tão relevante, o que pensador de Port Royal notou foi certa indiferença às assertivas dessa religião, uma vez que os projetos filosóficos, teológicos, culturais foram na contramão desta perspectiva. Neste ponto convém atentar para o comentário de Henri Gouhier (2005, p. 172), sobre a utilidade da apologética pascaliana:

> A apologética tem esse poder porque pode triunfar da indiferença (da religião) sem abandonar a ordem da natureza. Digamos sem demora: ela exerce esse poder colocando a razão e o desejo de uma vida feliz, ante a inevitável morte. O ministério da salvação será a ideia diretriz e motriz dos primeiros passos da apologética: apelando sem dúvida ao interesse da alma, ela é capaz de levar a sério as questões cuja solução está na fé e escutar os que as levantam.

O triunfo sobre os indiferentes é o que fornece todo o sentido para a apologética, pois quando o discurso vigente falha, não tem outro caminho a recorrer. Quando a narrativa que exalta o ser humano, que teoriza que o homem pode chegar a todo conhecimento for contrariado pela prática, quando a verdade não se adequar a narração que se construiu em torno do objeto, quando a pretensão se provar ser maior do que a capacidade, e as teorias filosóficas se acumulam uma sobre a outra, fornecendo respostas parciais ou insuficientes para dar conta da proposta inicial, e a ciência não se mostra capaz de resolver os problemas que tomou para si, chegou, então, o momento para refletir novamente na perspectiva dada pela religião cristã, pois ela não se permite ir para além dos resultados visualizados na própria realidade.

Desta maneira fica evidente para Pascal que o homem não tem condições de falar com propriedade destas coisas, pois lhe falta o conhecimento de causa. O espírito geométrico até pode fornecer certas conquistas e será muito bem acessado, desde que seja considerado seus limites, suas forças, suas deficiências, entretanto, pretende-se ultrapassar dos limites da razão, e empregar seus métodos para artigos que não podem ser abordados devido a incompatibilidade entre suas naturezas, então é observado que a própria ordem do espírito pode ser enredada pela imaginação. Fica comprovado que o conhecimento é um produto da miséria, que o conhecimento conquistado é sempre conhecimento provisório. Todavia, algo mais superior deve ser buscado. Um lugar onde o conhecimento verdadeiro reside, precisamente, neste ponto se justifica a apologética pascaliana, pois leva o homem para o terreno da fé cristã e da prática religiosa, conforme podemos observar nas linhas abaixo, através de Silva (2001, p. 39):

> O fato de que o homem não pode saber "por si mesmo" se as marcas são ou não são de Deus deveria ser motivo suficiente para aceitação da "autoridade" divina. E por isso que as marcas, enquanto "provas" são muito mais para serem sentidas do que conhecidas. Mas como "saber" se algo acerca de Deus é idêntico a aproximar-se dele, pois o horizonte desse saber é a reunião com Deus, o sentimento que se manifesta como desejo infinito é mais pertinente do que o conhecimento, e o coração é em nós a faculdade "capaz" desse sentimento. E é esse sentimento que a Apologia pretende despertar ou redespertar.

Esse sentido da apologética de apresentar as falhas da concepção de homem propagada pelo humanismo e demonstrar que a epistemologia racionalista não dá conta das pretensões assumidas, busca suscitar um despertar para as proposições da religião que fornecem ao homem a condição verdadeira em que está inserido, podendo o mesmo sentir suas fragilidades dentro da própria vivência. Analisando a situação do homem no fragmento 72, Pascal o demonstra como um ser misto de fraqueza e poder, dignidade e miséria, cognoscente e ignorante, todavia, um ser fundamentado numa miséria bem maior, aquela produzida com a queda que o impede de ver o lugar de onde saiu, e o lugar que lhe é reservado, restando ao homem apenas, desespero e imaginação. Sendo assim, apresentamos a análise da miséria humana para Pascal (1973, p. 55), partindo da nossa capacidade cognoscente:

> Todo esse mundo visível é apenas um traço imperceptível na amplidão da natureza, que nem sequer nos é dado conhecer mesmo de um modo vago. Por mais que ampliemos as nossas concepções e as projetarmos além dos espaços imagináveis, concebemos tão somente átomos em comparação com a realidade das coisas.

O contexto da citação acima parte da análise de Pascal sobre as ciências da natureza, bem como os limites das capacidades das observações empíricas. Sendo assim, convida o homem a não somente observar os objetos ao redor, mas também o sol e os demais astros do firmamento. Nesse sentido, percebe-se que aquilo que não é obtido pela observação, muitas vezes é completado pela imaginação. Entretanto, o objeto se conserva sempre à nossa frente e no infinito, onde nosso conhecimento sempre será vago em relação à totalidade das coisas investigadas.

Partindo para o infinito e da sua capacidade inesgotável, o pensador jansenista compreende que o infinito não está apenas para o além, isto é, para as coisas exteriores e dotadas de grandes dimensões, mas também o infinito se demonstra naquilo que está aquém do homem, em proporções bem menores, com seus mundos e seus animais, mostrando que mesmo no sentido físico, a natureza cerca o homem com uma infinidade de infinitos, com infinitas dimensões e localidades, então, Pascal considera a posição do homem no infinito. Entre o nada e o tudo, há o homem que ignora sua posição entre as coisas que o envolve, conforme nos é dito:

> Afinal, que é o homem dentro da natureza? Nada em relação ao infinito; tudo em relação ao nada; um ponto intermediário entre o tudo e o nada. Infinitamente incapaz de compreender os extremos, tanto o fim das coisas como o seu princípio permanecem ocultos num segredo impenetrável, e é-lhe igualmente impossível ver o nada de onde saiu, e o infinito que o envolve. (PASCAL, 1973, p. 56).

Pascal é crítico das prestações de seu tempo, porquanto, afinal, mesmo sem considerar essa cadeia de infinitos, o homem parte para investigações de coisas que estão além da capacidade de seu conhecimento, pois não considera o princípio, assim como desconsidera o fim. No fim das contas, todas as ciências na mais profunda das considerações tem objetos infinitos, uma "presunção tão infinita quanto o próprio objetivo" (PASCAL, 1973, p. 56). Analisando o homem em seu nicho epistemológico, o autor de *Pensées* quer demonstrar que a menos que conheçamos a nós mesmos, será impossível de saber tanto a nossa capacidade de conhecer, como aquilo que pode ser conhecido, e do quanto pode ser conhecido, visto que "qualquer objeto a que pensemos apegar-nos e, consolidar-nos abandona-nos e, se o perseguimos, foge à perseguição. Escorrega-nos entre as mãos numa eterna fuga" (PASCAL, 1973, p. 58). Sendo assim, é impossível conhecer a verdade dentro de nossa condição, pois o objeto está em constante movimento, sempre fugindo das nossas perspectivas, de modo que qualquer juízo que atribuímos ao objeto é um juízo parcial e incompleto.

Toda consideração que nos empenhamos a fazer, por mais que seja resultado de um árduo trabalho, pode ser demolido pelo mais frágil obstáculo, pois a razão é uma faculdade finita cercada por infinitos objetos que ao mesmo tempo dela se afastam quando se direciona a qualquer um deles. Sendo assim, a soberba e a imaginação tornam os problemas ainda maiores, posto que, alienado do conhecimento de sua própria condição e natureza, o homem se aprofunda ainda mais na miséria, desconhecendo sua realidade, bem como também sua real necessidade, pois não há nada em si que leve a superação de seu estado, nenhuma faculdade humana, corrompida pela condição de miséria, poderá sequer fornecer informações sobre a constituição dessa miséria fundamental. Para superar essa condição, nada que há natureza pode servir de auxílio, até porque, como já foi apresentado, há um descompasso entre a natureza e o homem, onde apenas uma parcela de entendimento possa ser traduzida pela razão, desde que seja bem orientada. Mas por outro lado, a mobilidade dos objetos faz com que o entendimento produzido, a partir dessa interação com o sujeito, careça de constantes atualizações, entretanto, nenhum produto disso é realmente definitivo. Portanto, nada indefinido poderia auxiliar o ser humano na superação desta segunda natureza, pois tal estado não é fruto de qualquer ente natural, mas numa quebra da relação humano-divino, isto é, um afastamento do sobrenatural, e tal informação não pode ser obtida por nenhum meio natural. É necessário então romper a

indiferença contra a religião, abrindo mão dos dados naturais e partindo para os artigos da fé, a fim de considerar o que ela vem afirmando dentro de suas narrativas, isto é, que o homem é um ser decaído, e que precisa da graça de Deus para poder ser salvo. Dito isto, é oportuno levar em consideração, o que Pondé (2014, p. 34-35) afirma dentro desse quadro:

> [...] o homem por si só sempre reinveste na assunção de sua suficiência delirante, nega a sua suficiência em relação ao Sobrenatural. A afirmação humanista da suficiência ou exuberância "indefinida" da natureza humana é a reafirmação da exclusão da insuficiência mística, é reprodução do trajeto adâmico: fechamento para o Sobrenatural.

A indiferença contra a religião, de certa maneira, está ligada à pretensão de suficiência originada pelo humanismo, que rivaliza com a narrativa de um homem caído, fornecida pela religião cristã. Suspender essa indiferença é aceitar o discurso que apresenta a necessidade dos artigos de fé, considerando que o sobrenatural pode se relacionar com o natural, mesmo que seja uma natureza decaída. Para aceitar o sobrenatural, é necessário romper com essa suficiência, além de reconhecer a situação da miséria humana. Fazendo isso, o homem se direcionaria para uma conversão, que consistiria numa aniquilação desse homem suficiente. Essa proposta deve ser considerada, pois não tendo nada a perder a não ser uma narrativa que não se adequa à realidade, o reconhecimento de sua insuficiência é ao mesmo tempo o reconhecimento de sua necessidade de Deus, assim como da dependência de sua graça, que vigora independentemente de qualquer esforço humano, pois a graça é um dom de Deus. Partindo desse ponto, o homem só precisa reconhecer essa insuficiência e impossibilidade, abrindo mão de qualquer pretenso desejo de superar essa condição de finitude e miséria por suas próprias forças. A despeito disso, é digno de nota a afirmação de Pascal (1973, p. 157):

> [...] "se eu tivesse visto um milagre", dizem eles, "converter-me-ia". Como afirmam que fariam o que ignoram? Supõem que essa conversão consista numa adoração que se faz de Deus como um comércio e uma conversão tal qual a imaginam. A conversão verdadeira consiste em aniquilar-se diante desse ser universal que tantas vezes tem sido irritado e que pode perder-vos legitimamente a todo momento; em reconhecer que não se pode nada sem ele, e que nada se mereceu dele, senão a perda de sua graça. Consiste em reconhecer que há uma oposição invencível entre Deus e nós, e que, sem um mediador, não pode haver comércio.

O aniquilamento do homem é uma situação necessária para vencer a indiferença, tornando, dessa forma, efetiva a conversão. Pascal entende que há ignorância em relação a essa conversão, no sentido de que quem necessita da salvação, impõe condições para poder converter-se, como se tivesse conhecimento suficiente da sua condição. Entretanto, o filósofo francês deixa claro que, se assim o fosse, certificar-se-ia que tal situação não permite que haja negociação entre o homem e Deus, como chega a imaginar. O homem perdeu completa ligação com Deus, de forma que, para que pudesse ser livre do contexto de miséria, foi providenciado

um mediador possibilitador dessa conversão, entretanto, essa conversão só consiste no aniquilamento do homem, uma vez que este se tornou aborrecível para Deus, havendo oposição entre Deus e o homem. O aniquilamento consiste também nesse reconhecimento de um mediador, que negocia com Deus acerca da conversão e salvação do homem. Todavia, de acordo com Gouhier (2005, p. 75 – 76):

> A espiritualidade pascaliana do aniquilamento, também é de certo modo dominado pela ideia de pecado. De fato, o aniquilamento em que consiste "a conversão verdadeira" é diretamente chamado pela consciência do nada ligado à condição do homem como pecador; nada ainda maior, se se pode dizer, que aquele que está ligado à finitude do ser criado. Assim, no "Pensamento" que define a conversão, lemos: "se aniquilar diante desse ser universal a quem se irritou tantas vezes e que pode legitimamente pôr-vos a perder a qualquer momento." Igualmente, já na carta sobre a morte do pai, "a cólera de Deus" é a metáfora que a despeito de seu grosseiro antropomorfismo, exprime com máxima exatidão a relação de Deus com o homem enquanto a graça não intervém; é bem por que com ela começa a tragédia da Paixão na meditação sobre "o mistério de Jesus": "E assim Jesus estava sozinho e abandonado à cólera de Deus." Aniquilação e salvação são, portanto, dois termos correlatos.

Há que se ressaltar, ainda, que o aniquilamento do homem é uma situação que o leva ao não ser. O homem abandona a pretensão de suficiência, reconhecendo que seu saber é insuficiente, seu poder é insuficiente, e que por si mesmo não pode negociar com Deus, tendo em vista que para isso precisa de um mediador. Aniquilar é reconhecer que "todas as coisas saíram do nada e foram levadas para o infinito" (PASCAL, 1973, p. 56). Portanto, é necessário reconhecer esse nada e de onde ele veio, tanto quanto de que se está jogado ao infinito, que não compreende, pois suas faculdades são limitadas. Sendo assim, o homem é um ser dependente, e que não existe por si mesmo, mas por aquele que o trouxe à existência. Quando o homem cometeu o pecado original, este se apartou de Deus e ao quebrar esta relação, continuamente se direcionou para o nada, que não somente consiste na corrupção do ser, porém termina com a morte. Por fim, o homem se torna nada nas mãos de Deus, que, por intermédio do mediador, salva-o desta condição através do aniquilamento que produz reparação.

Portanto, essa conversão aniquiladora tem a função de reduzir o homem ao pó, para que daí ele possa ser recriado e purificado. Nesse cenário, o homem se converte e volta para Deus, e quanto mais ama o Criador, mais aborrece a si mesmo, pois no contexto da conversão, o homem percebe a sua verdadeira condição, que é a situação da miséria. Ao ver sua corrupção, o homem tem repulsa de si mesmo nesse estado. Percebendo que por estar nesta situação, não pode fazer nada em prol de si mesmo, por não ver capacidade de recuperação em um ser decaído. Desta maneira, ocorre o movimento inverso do que aconteceu no contexto do pecado original. Caído por amar a si mesmo, em vez de render seu amor ao criador, o homem em processo de aniquilamento, substitui o amor a si, pelo amor a Deus. E o vazio do tamanho do

infinito que leva consigo, desde a queda, passa a ser preenchido pelo ser infinito. Pascal (1973, p. 154) demonstra o aniquilamento da seguinte forma:

> O eu é odioso: vós, Miton, vós o cobris, não o tirais por isso: continuais, portanto, sendo odioso. Não, porque agindo como fazemos, cortesmente com todos, não há motivo para que nos odeiem. Isso seria verdadeiro se apenas se odiassem no eu o desprazer que nos causa. Mas, se eu o odeio porque é injusto que se torne o centro de tudo, odiá-lo-ei sempre.

Numa palavra, o "eu" possui duas qualidades: é injusto em si, fazendo-se centro de tudo; é incômodo aos outros, querendo sujeitá-los: pois cada eu é o inimigo e desejaria ser tirano de todos os outros. Tirais dele a incomodidade, mas não a injustiça: e, assim, não o torne amável aos que odeiam sua injustiça; vós o tornais amável apenas aos injustos, que nele não descobrem mais o seu inimigo; e assim continuais injustos e só podeis agradar os injustos.

Para Pascal o aniquilamento ocorre no âmbito do sujeito, onde este renega a si mesmo para poder entrar no processo de conversão. O ódio de si mesmo não tem origem na paixão, mas numa análise apurada dos fatos. É um ódio que significa negação para poder esvaziar o local que o homem não dá conta de ocupar. É o caminho inverso da depravação adâmica, onde o homem passou a ter uma natureza corrupta e passou a ser o objeto de seu amor. Sendo aniquilado, não há objeto para o seu amor além de Deus, restando ao homem a conversão e aceitação dos termos da graça, onde o mediador é necessário para chegar-se a Deus. Conforme Pascal (1973, p. 97), o homem então se constitui um nada, para continuar sendo um vazio, mas um vazio desocupado, pronto para receber o infinito, desalojado pelo amor próprio por ocasião da queda.

Porém, se a conversão não for processada, restam ao homem dois caminhos: o retorno ao *divertissement,* que em Pascal é a esfera da distração, ou o tédio, que é onde pode ser sentido o aniquilamento, contudo, equivaleria à percepção da miséria sem poder dela sair. Pascal (1973, p. 83) evoca a imagem de jovens, como o melhor exemplo daqueles que se divertem, que elevam suas paixões, entretanto, se reduzem a mais profunda depressão por não ter em que se distrair[108]. Sem o *divertissement*, não há nada mais que desvie o homem e, a partir de então, terá que encarar a si mesmo, conduzindo-o a uma tristeza insuportável, por compreender sua miséria.

O homem pode fazer o que for necessário para se desviar de si mesmo, evitando, assim, o autoconhecimento. Quando apresentamos o tema sobre as três ordens, observamos que a imaginação é o elemento dominante na ordem da carne, legitimando os costumes e as ordens

[108] Para Henri Gouhier (2005, p. 67), a distração que é o resultado do divertimento, não deve ser visto apenas como o ato de distrair, mas, se amplia para todas as ocupações e preocupações que parece dar sentido a nossa existência. Se afastar dessas questões, parece desprover o homem de suas vestes, levando a uma nudez exposta, pois este é o resultado do auto conhecimento.

sociais, como também se torna uma potência antagônica, disputando espaço com a razão na ordem do espírito. Pelo que consta, a imaginação se alia e se funde ao *divertissement* para nos refugiar do nosso verdadeiro ser. Com isso, o homem se camufla em títulos de nobreza, cargos oficiais, posições políticas, nos divertimentos, na filosofia que retrata-nos de forma superfaturada, enfim, diversos meios que se tornam instrumentos de esquiva para que não encaremos a nós mesmos, e assim, evitar o aniquilamento, conforme é demostrado pelo autor de *Pensées*:

> Não nos contentamos com a vida que temos em nós, e no nosso próprio ser: queremos viver na idéia dos outros uma vida imaginária, e. para isso, esforçamo-nos por fingir. Trabalhamos incessantemente para embelezar e conservar nosso ser imaginário e negligenciamos o verdadeiro. E se temos tranquilidade, ou generosidade, ou fidelidade, apressamo-nos em fazê-lo saber, a fim de ligar essas virtudes a esse nosso outro ser; e de bom grado as destacaríamos de nós para junta-las a ele; seríamos prazerosamente poltrões para adquirir a reputação de corajosos. Grande marca do vazio de nosso próprio ser, não estar satisfeito com um sem o outro, e renunciar muitas a um pelo outro, e renunciar muitas vezes um pelo outro! Pois quem não morresse para conservar sua honra seria infame. (PASCAL, 1973, p. 81).

A imaginação e o *divertissement* são instrumentos da condição de miséria para o homem tanto se esquivar de sua condição verdadeira, como também evitar o processo de aniquilamento, para que ao conhecer a si mesmo, o homem, possa aborrecer a si, e desta forma, adentrar no processo de conversão. A conversão não é apenas uma mudança espiritual por meios de artigos de fé, todavia, também é uma via pelo qual se torna possível a reparação dos danos adquiridos no contexto de miséria. Segundo Pascal (1973, p. 98), a conversão é o meio pelo qual o homem se sente um nada, ao mesmo tempo em que reconhece a infinitude de Deus, bem como sua desproporcionalidade em relação a ele, desta maneira, o finito se aniquila na presença do infinito.

4.6.1 A aposta

O único caminho que nos dá a possibilidade de compreender nossa verdadeira condição é o mesmo que foi tratado com indiferença, conforme Pascal. Foi para reagir contra essa indiferença que o pensador francês escreveu sua apologética onde propõe, contrariamente, ao cristianismo que estava sendo praticado[109], um resgate de um cristianismo semelhante ao

[109] Apesar de não seguir a linha protestante, permanecendo católico, o autor de Pensées não deixava de criticar algumas das práticas de dissuasão que a Igreja utilizava para deter movimentos opositores. Como membro dos jansenistas, Pascal também sentiu a censura da Inquisição em seu movimento. Pascal (1973, p. 278) afirma que foram censurados e abafados injustamente. Sendo assim, situou a Inquisição ao lado da Sociedade, como os dois flagelos inimigos da verdade!

cristianismo primitivo. Pascal considera que a religião cristã era a única que apontava para a verdadeira condição humana, quando afirma isso considera que nem mesmo os esforços da filosofia, das ciências, ou mesmo das demais religiões podiam fornecer perspectivas corretas acerca da condição humana. Com efeito, diz o pensador no fragmento 245:

> Há três meios de crer: a razão, o costume, a inspiração. A religião cristã que é a única que tem razão, não admite como verdadeiros filhos os que crêem sem inspiração: não exclua a razão e o costume, ao contrário; mas é preciso abrir o espírito às provas, assegurar-se destas pelo costume, porém, oferecer-se pelas humilhações às inspirações, que são as únicas que podem produzir o verdadeiro e salutar efeito: Ne evacuetur cruz Christi. (PASCAL, 1973, p. 106).

O fato de a religião cristã ser a única fonte merecedora de crédito é devido à inspiração, pois tanto à razão, como o costume, por se situarem no contexto de miséria, não possuíam uma ligação sobrenatural com o infinito, não ocorrendo o mesmo com os artigos da fé, não afetados pelo contexto da miséria humana, em função dessa ligação com o sobrenatural. Como a miséria é a condição originada pelo rompimento da relação do homem com o infinito, fica claro que, na lógica do pensamento pascaliano, a ignorância em relação a esta miséria é impressa no próprio ser. Algo de "fora" poderia ver o que o homem em estado de miséria não consegue compreender. Portanto, a religião cristã teria esse auxílio sobrenatural, que por revelação lhe mostraria essa condição.

Com o aniquilamento, o homem pode observar essa condição paradoxal, envolvendo uma mescla de grandeza e de miséria, sobretudo, tendo a miséria como fundamento até para as grandezas presentes no homem, pois a "grandeza do homem é grande na medida em que se conhece miserável. Uma árvore não sabe que é miserável. É, pois, ser miserável conhecer-te miserável; mas é ser grande saber que é miserável". (PASCAL, 1973, p. 136). Não obstante, resta ao homem um desejo de se esquivar dessa contemplação de suas misérias, e buscar a felicidade nas distrações encontradas no *divertissement*. Como vimos essas esquivas só distraem o homem de seu verdadeiro ser, não produzindo nenhuma felicidade verdadeira. Para ser feliz, o homem tem que dar um salto de fé. Neste momento, aparece a necessidade da aposta, visto que, ao ser exposta a miséria humana, resta-nos o desespero, ou a esperança da fé.

A aposta se refere à existência de Deus, e da maneira que é crida pelos cristãos, que é um Deus que está disposto a salvar o homem de sua miséria. Dito isto, vem outra questão importante: Por que apostar? A resposta está no fato de termos uma razão limitada que só pode conhecer aquilo que está dentro de seu alcance, sendo que a capacidade desse conhecimento é finita e Deus é infinito, portanto, é uma pesquisa incompatível para as capacidades racionais,

restando à razão "reconhecer que há uma infinidade de coisas que a ultrapassam" (PASCAL, 1973, p. 110). Não perceber isso é apenas uma evidência de sua fragilidade.

Nessa medida, na contramão da teologia racional do séc. XVII, que tinha a pretensão de demonstrar de modo indubitável a existência de Deus, para Pascal, a existência de Deus não pode ser provada com certeza, o que não quer dizer, no entanto, que não devamos pensar nisso. Pascal vai demonstrar que pensar na existência de Deus, mesmo sem ser possível produzir nenhuma evidência, é coerente e racional. De modo que constituir uma vivência partindo desta perspectiva não é seguir uma via equivocada. Seguindo esta lógica, o pensador francês elabora um dos mais famosos argumentos sobre a existência de Deus, não evocando a certeza, porém, segundo Zilles (1991, p. 41) um "cálculo de probabilidades", o que o torna mais interessante, uma vez que se baseia numa aposta, conforme escreveu:

> Quem pois censurará os cristãos por não apresentar as razões de sua crença, eles professam uma religião que não podem dar as razões? Eles declaram, quando a expõem ao mundo, que é uma tolice, stultitiam; e vós ainda queixais de que eles não a provam! Se a provassem, não manteriam a palavra: é carecendo de provas que não carecerem de senso. – "Mas embora isso desculpe aqueles que assim a oferecem, e os salve da pecha de expô-la sem raciocínio, isso não desculpa os que a recebem." – Examinaremos, pois, esse ponto, e digamos: "Deus existe ou não existe". Para que lado nos inclinaremos? A razão não pode determinar: há um caos infinito que nos separa. Na extremidade dessa distância infinita, joga-se cara ou coroa. Em que apostareis? Pela razão não podereis atingir nem uma, nem outra; pela razão não podereis defender uma ou outra. Não acuseis, pois, de falsidade os que fizeram uma escolha já que nada sabeis [...]. (PASCAL, 1973, p. 99).

Pascal admite que nossa natureza não tenha condições de compreender e localizar a Deus, por isso nunca se aventurou numa teologia racional, como os racionalistas, sendo que, por falta tanto de evidências quanto também de capacidades, o mais certo é apostar. A aposta é um exercício da escolha livre e bem orientada, baseada no benefício da dúvida. Zilles (1991 p. 41) esclarece os termos dessa aposta:

> Baseia-se este no cálculo de probabilidades. Parte da experiência nas casas de jogo. Não podemos provar a existência de Deus com certeza, mas podemos apostar e tomar partido enquanto sua existência ou não existência podem ser proveitosas ou não para a felicidade nossa neste e no outro mundo. Esta felicidade apostamos no jogo da moeda cara ou coroa. Podemos ganhar ou perder. Pelo cálculo de probabilidades devemos avaliar os riscos de ganhar ou perder. [...] Se ganhamos, ganhamos tudo. Se perdemos, nada perdemos. Portanto, é racional apostar e correr o risco de nos equivocarmos numa aposta em que temos todas as probabilidades de ganhar e nenhuma de perder.

Os riscos dessa aposta se baseiam nos possíveis resultados de cada escolha. Cristão e não cristão estão lado a lado analisando seus riscos, e o que está em jogo é o futuro, pois se Deus não existir, cristão e não cristão partilhará dos mesmos destinos, mesmo tendo convicções distintas. Entretanto, se Deus existir, os riscos se diferenciam muito entre as escolhas dos

cristãos e não cristãos, pois neste caso, a eternidade e a felicidade está em jogo. Portanto, para Pascal é mais vantajoso por qualquer hipótese, apostar na existência de Deus e na conversão.

A religião cristã, que segundo Pascal já encontrava grande resistência através da indiferença, revela ao homem que sua natureza possui limites e finitude. O fragmento 430 de *Pensées* reafirma está perspectiva:

> As grandezas e misérias do homem são de tal modo visíveis que é preciso, necessariamente, que a verdadeira religião nos ensine que há no homem um grande princípio de grandeza e um grande princípio de miséria. É preciso, pois, que ela nos explique essas espantosas contrariedades. (PASCAL, 1973, p. 142).

Percebemos que não está no alcance de qualquer faculdade humana diagnosticar suas misérias, suas grandezas, restando para a religião cristã fazer esses apontamentos e explicar os motivos de variáveis paradoxos na constituição humana. O objetivo da religião é mostrar que o afastamento de Deus é o verdadeiro motivo da aquisição da segunda natureza, sendo esta legitimada pelo costume e identificada como natureza original do homem, o que resulta na indiferença da religião, que apresenta uma narrativa estranha aos discursos vigentes do século XVII.

A finalidade da religião é apresentar essa perspectiva rejeitada, todavia, argumentando que é a única que dá conta de explicar a atualidade da existência humana, tão incompatível com os demais discursos antropológicos. Portanto, a religião tem a capacidade de orientar o homem em um retorno para Deus e remediar a situação de miséria da natureza humana. Sem a orientação da revelação, o ser humano permanece na alienação de si mesmo, sem qualquer recurso disponível que o auxilie na reparação, mesmo que ultrapasse as barreiras do divertissement, sem a religião, restará a solidão, o desespero e a angústia, por fim, entregando-se de um jeito ou de outro para o aniquilamento.

O aniquilamento proposto pela religião é voluntário, e se constitui no aborrecimento de si mesmo, como criatura que abandou o criador, e retornando ao Deus abandonado, abrindo mão do amor a si, e situando o amor a Deus em seu lugar. Contudo, o aniquilamento não religioso é imperativo, e culmina como reparação pelos danos causados pelo homem na ordem estabelecida por Deus. A morte se apresenta como esse aniquilamento. Sendo assim, a religião mostra como o aniquilamento não religioso possa ser evitado, apresentando um aniquilamento movido pela conversão, e aceito através da graça, portanto:

> A graça é que cria o campo de possibilidades para o surgimento da conversão. O convertido é o objeto de Deus e não o contrário. Tomado pelo Amor por Deus, ele entra no universo do conhecimento de Deus. Para que haja um conhecimento é necessário um eixo relacional. (PONDÉ, 2014, p. 108).

Aniquilamento, religião, conversão, graça e aposta são instrumentos que estabelecem o retorno para Deus, que manifestam essa relação com o infinito. Por si mesmo, o ser humano continua sendo domado pelo costume, imaginação e *divertissement*, entregue cada vez mais na alienação de si mesmo. Entretanto, os meios instituídos por Deus, apontam para essa alternativa, onde por aniquilamento voluntário o encaminha para Deus que revela a origem dessa condição. Pondé (2014, p. 55), apresenta essa perspectiva:

> [...] .[...]A queda, o pecado e o segundo estado da natureza instauram simplesmente um novo grau de insuficiência. Essa variação no grau de insuficiência é importante em si mesma no drama da delectatio, da corrupção, e do amor por si mesmo. Se ideia diretamente decorrente dessa variação é a impossibilidade para o homem de realizar seu fim divino na natureza pós-queda sem algum tipo de escravidão da vontade.[...]

O aniquilamento é a renúncia de si mesmo, nesta situação, o homem encontra a condição adequada para a conversão e o exercício da aposta na existência de Deus e na conversão, para por fim, ser alcançado pela revelação da religião. Quanto a isso, afirma Pascal (1973, p. 103):

> A religião cristã, que é a única que tem razão, não admite como verdadeiros filhos os que creem sem inspiração: não exclua a razão e o costume, ao contrário; mas é preciso abrir o espírito pelas provas, assegurar-se destas pelo costume, porém, oferecer-se pelas humilhações às inspirações, que são as únicas que podem produzir o verdadeiro e salutar efeito.

Nesse sentido, a condição da segunda natureza, com suas ilusões, que colorem o cenário da existência humana, que fazem o homem identificar apenas os elementos de grandeza e dignidade, é o retrato do contexto social no qual Pascal estava inserido, algo que se desenvolveu no decorrer do tempo, sobretudo na cultura ocidental. A apologética pascaliana apresenta que a narrativa antropológica cristã é necessária para apresentar recursos que retiram o homem dessa alienação sobre sua realidade, apresentando a situação sobre sua própria condição, retirando as pretensões de grandeza, sem o reconhecimento de suas misérias.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante a produção deste trabalho, observamos que as principais preocupações de Pascal se relacionavam com o clima antropológico do século XVII. Entretanto, apresentou-as de maneira distinta das demonstrações habituais feitas pela maioria dos grandes autores da época. Enquanto os demais teóricos estavam preocupados com as proporções e as qualidades do conhecimento que o homem poderia alcançar e, assim, através do conhecimento verdadeiro, conquistar também um padrão mais elevado de existência. Porém, o autor de *Pensées*, muito

embora com seus interesses também voltados para o homem, não se achava tão preocupado com a produção de conhecimento e aspirações à verdade, mas sim com o produtor deste conhecimento, isto é, com o homem sendo considerado em suas dimensões principais. Era com essas estruturas que abrangia seus limites físicos, as faculdades humanas, sobretudo, o sujeito do conhecimento, enfim, nessas questões fundamentais se direcionava os interesses de Pascal, investindo assim a investigar a natureza humana nos aspectos que mais lhe davam interesse, desenvolvendo assim sua antropologia.

Portanto, em suas abordagens, foram aplicados métodos e princípios, onde são percebidos por uma leitura de sua principal obra – *Les Pensées* –, que segue a peculiaridade do autor, se isto for comparado com as obras da época. Diferente dos outros autores que conseguiram apresentar suas propostas concluídas, tais como Descartes, Spinoza, entre outros. A obra *Os Pensamentos*, por outro lado, não fora concluída. E isto não se deve apenas a sua morte prematura, como também a sua delicada saúde durante o curto período em que viveu. Sua obra, porém, foi organizada posteriormente por fragmentos. O caráter da obra de Pascal não tem sido difícil de identificar, pois vemos uma predominância apologética, sendo defendida a religião cristã, não da maneira comum de sua época, mas em outro nível, reivindicando que fosse vivida com mais seriedade. Nesta apologia, Pascal transita entre textos bíblicos, fundamentos teológicos e argumentos filosóficos, que fizeram de sua obra um instrumento de destaque para a literatura francesa, como para as histórias de filosofia e teologia.

Sendo assim, uma das propostas deste trabalho foi apresentar estes elementos de interdisciplinaridade na obra pascaliana, e como isto ocorria na prática, o que permitia caminhar na ciência de seu tempo, na matemática, de onde tirou muita contribuição, sobretudo para sua epistemologia, através do Espírito Geométrico, mas também veio contribuição da filosofia e da teologia, das quais saíram os fundamentos para a construção de sua antropologia. Seguindo na via inversa do humanismo, exageradamente tendente para o antropocentrismo desde a Renascença, que situou o homem como o centro da natureza, sobre a qual a superava e dominava, dependendo do quanto se podia conhecer. Pascal, portanto, não buscava reduzir o homem, mas sua reação foi em relação ao superfaturamento da natureza humana, que teria um efeito alienador bem inverso do que realmente planejavam alcançar. Investigando as bases da natureza humana, Pascal apresentou um homem bem diferente daquele que era desejado tanto pelo humanismo, como pelo racionalismo.

O racionalismo era uma das vozes mais relevantes deste antropocentrismo, pois também apresentava uma proposta, onde o homem alcançava um grau mais elevado de existência com as capacidades da razão, seguindo o que se tornou bem dominante no século XVII. Observamos

também que com o auxílio do método, estas capacidades racionais, além de serem potencializadas, acreditavam-se ser mais seguras, visto que sem o auxílio de um método, qualquer conhecimento produzido, poderia carecer de confiança. Sendo assim, com a confiança restaurada através do método, fez com que as pretensões fossem alargadas, de modo que, questões da metafísica e artigos da fé, fossem trazidos para o campo do conhecimento racional. Porém, mesmo com a aplicação do método, não houve nenhum obstáculo para que fossem apresentadas mais propostas, até mesmo dentro do racionalismo, onde o ponto de partida foi a razão fortificada com o método.

De fato, essas propostas, bem distintas, porém, partindo do mesmo cenário do racionalismo e do humanismo, forneceram material suficiente para que Pascal preparasse uma reação tomando por fundamento uma análise da natureza humana, constituindo, assim, uma antropologia. Como observamos, a antropologia pascaliana ao se desenvolver, seguiu em um caminho diferente da noção de homem vigente. Reagindo a este cenário, Pascal apresentou uma perspectiva de homem, sem todas essas potencializações do racionalismo. Segundo o pensamento pascaliano, estes faturamentos, adicionados ao ser humano, estavam além de sua realidade. Dito isto, a proposta de Pascal parte da intenção de desconfigurar a visão de homem produzido pelo humanismo e racionalismo, para apresentar uma proposta que mais se aproximasse da demonstração colhida pela experiência.

Ora, para Pascal, a compreensão de ser humano que mais se aproximava da experiência não deveria ser fundamentada nas capacidades da razão, como uma das principais faculdades humanas. O pensamento pascaliano pretende ser holístico, pois compreende o homem não apenas em partes, mas como um todo. Como principal representante do racionalismo, Descartes sedia na razão a essência do ser humano, fazendo residir no sujeito do conhecimento à garantia da existência do homem. Apresentando argumentos que separam o homem de todo o contexto, e que na prática, o desencarna, submetendo toda a realidade à esfera da razão. Pascal reage contra essa proposta na medida em que percebe que ela não dá conta da integralidade do ser humano ao compreender que o pensamento cartesiano faz de Deus a base de seu racionalismo, como se o canal de acesso a ele fosse a razão, e que possibilitasse não só o entendimento a respeito dos artigos mentais ou físicos, mas também acesso aos artigos de fé, tornando-os questões da metafísica, tornando Deus um fundamento para adentrar em qualquer tipo de conhecimento, o que de fato, Pascal considerava imperdoável, já que Deus era deslocado da esfera religiosa, convertendo-se em um fundamento epistemológico, possibilitador do conhecimento.

Dessa forma, se por um lado Pascal se contrapõe ao racionalismo cartesiano, por outro se filia ao pensamento de Agostinho, além de se envolver com o Jansenismo. Partindo de premissas semelhantes às que foram consideradas pelo bispo de Hipona, o pensamento pascaliano demonstra uma ruptura entre Deus e o homem. Sendo isto, relatado nos três primeiros capítulos do livro de Genesis, que narra que o homem após ser criado perfeito e livre, utiliza-se dessa liberdade de forma imprópria e em vez de se voltar para Deus, o abandona, e na tentativa de agradar a si mesmo, acaba caindo, executando assim, o pecado original. Desta maneira, o homem tem radicalmente sua natureza modificada, saindo da perfeição, e de uma relação de amizade com Deus, passando a ter uma natureza corrompida, seu acesso a Deus interrompido, e uma relação de inimizade e distância do Criador. Nesse processo suas faculdades são corrompidas, incluindo à razão. Isso se resulta porque, embora o homem tenha sido criado para se voltar para Deus, consistindo nisso, a razão de sua existência, houve uma modificação em seu ser, tendo adquirido uma segunda natureza.

Cortando as conexões com Deus, o homem segue no caminho de uma natureza corrupta, na despontencialização das capacidades de suas faculdades, mas ainda conservando, indícios de grandeza que se destacam e que apontam para uma perfeição perdida, mas, portando em si sérias complicações que antagonizam com as grandezas que se destacam em sua natureza. Com o princípio do pecado original, Pascal apresenta a miserável situação que resultou do afastamento de Deus, influenciando toda natureza humana, tanto na esfera física, quanto nas demais faculdades, sobretudo, na razão, sede do homem, e cujas capacidades foram potencializadas por racionalistas e humanistas em suas teorias, as quais se propõem alcançar até Deus. Para o pensamento pascaliano, a razão é mensurada de outra forma, ganhando outra configuração, sendo colocada como a maior grandeza humana, considerada, contudo, sem o superfaturamento do humanismo.

Portanto, a razão é transportada de um contexto ideal para um contexto mais prático, e Pascal propõe a fornecer uma compreensão mais equilibrada acerca de suas capacidades. O sentido deste equilíbrio se remete criticamente tanto ao racionalismo, que apresenta uma razão superfaturada, quanto ao ceticismo de Montaigne, que defende o fideísmo por não acreditar nas capacidades da razão para promover o conhecimento de Deus. Pascal não se contrapõe a condição de grandeza da razão, e em sua perspectiva, a razão é das faculdades humanas que apresenta a grandeza do homem e que afirma também a dignidade humana. É por meio da razão e dos sentidos que o conhecimento é acessado, assim, a epistemologia em Pascal, é diferente da epistemologia racionalista, sobretudo cartesiana, onde o conhecimento é acessado exclusivamente pela via racional.

Entretanto, em Pascal, o conhecimento não se alcança apenas pela razão, pois a razão tem acesso apenas ao conhecimento natural. No racionalismo, artigos sobrenaturais são acessados pela razão, como se houvesse uma tentativa de racionalizar Deus, ou fornecer capacidades sobrenaturais para a razão. Porém na perspectiva pascaliana, isto se demonstra num engano, pois a razão superfaturada retratava um homem independente de Deus, e conquistador de todas as coisas. Retomando a Agostinho, Pascal situa o homem no contexto de uma natureza corrupta, chamada de segunda natureza, onde devido ao pecado original, o ser humano corrompeu suas capacidades e faculdades, e que, como resultado dessa queda, rompe sua relação com Deus. Essa natureza degenerada é responsável pela desconfiguração do ser humano, que o situa numa condição miserável.

Consideramos que a epistemologia em Pascal também ocupa uma parte de destaque em sua antropologia, pois o conhecimento em Pascal não se limita apenas na esfera da razão, e que existe conhecimentos que a razão não pode acessar, mas que o homem possui outra via pela qual esses conhecimentos podem ser canalizados. Sendo assim, para responder sobre as questões que vão de encontro a sua epistemologia, Pascal apresenta a doutrina das três ordens pelas quais toda a humanidade pode ser organizada, de acordo com o interesse por qual são voltadas e do tipo de conhecimento que são obtidos. Porquanto, ao apresentar essas ordens, o pensador jansenista as nomeia como ordem da carne, ordem do espírito e ordem da caridade. A ordem da carne se refere a pessoas que destacam as questões e necessidades físicas. É a ordem das necessidades, de tudo que opera para as satisfações básicas. Mas se engana quem atribui a essa ordem à ignorância e desorganização, pois a organização social, cultural e política são necessidades básicas da existência humana, e apesar da razão não ser estranha na ordem da carne, pois tem função importante na organização, entretanto, nesta ordem a razão é submetida à imaginação, já que como a sociedade é um construto da necessidade humana de se preservar, tem mais fundamento na imaginação do que na iniciativa racional. Pascal até demonstrou que as posições sociais, o status político tem sua origem na imaginação.

Na ordem do espírito, destacam-se os intelectuais. É a ordem dos sábios, e onde a razão mais se destaca. Nesta ordem, o conhecimento nas esferas racionais se manifesta de forma progressiva, pois está em constante desenvolvimento. Os indivíduos que se destacam nesta ordem se encontram mais livres das necessidades e dos desejos dominantes na ordem da carne. Pascal acredita que há uma hierarquia entre essas ordens o que justifica dizer que a ordem do espírito é infinitamente superior do que a ordem da carne, pois é nesta ordem que o homem encontra sua dignidade e afirma sua grandeza. Entretanto, mesmo com a manifestação da grandeza humana, e com maior trânsito da razão, o homem ainda pode se alienar, pois a razão

não é suficiente para elevar o homem ao conhecimento de sua verdadeira condição, pois está em situação de miséria devido ao contexto da queda e, por outro lado, uma razão desviada também pode ser vítima da imaginação, visto que para Pascal, não são poucos os sábios que foram enredados pela imaginação. Sendo assim, a razão mesmo no terreno mais apropriado para sua livre atuação, pode ser alienada pela miséria que fundamenta a natureza humana. Cumpre que a razão reconheça seus limites e aceite que há conhecimentos dos quais para ela é impossível acessar, sendo que são esses conhecimentos que apresentam para a razão tanto a extensão como a causa dessa limitação. Estes conhecimentos totalmente alheios às capacidades racionais vêm por outra via de conhecimento que é o coração, que é a parte que canaliza todo entendimento acerca dos artigos de fé, mostrando que a epistemologia em Pascal vai a outro nível, que o difere dos racionalistas.

Por fim, tem a ordem da caridade, a ordem onde o coração tem amplo domínio. Nesta ordem, que, segundo o pensador de Port Royal, é infinitamente superior, o homem se desprende cada vez mais das necessidades materiais, pois todas as suas vontades são voltadas para Deus e dirigidas pela fé. Questões como sociedade, política são retiradas de suas perspectivas comuns e tratadas sobre o prisma desta ordem e são vistas dentro do contexto da segunda natureza, e até mesmo a razão, faculdade privilegiada na ordem do espírito, e a qual Pascal a situa como maior grandeza presente no homem, é vista fundamentada dentro do contexto de miséria, o que faz com que suas capacidades tenham sido atrofiadas, fazendo o homem comprometer todas as suas capacidades. Nesta ordem, cedendo ao aniquilamento do ser humano, o homem pode compreender através das revelações divinas sua real situação. É lógico que o pensamento pascaliano está se referindo neste cenário às revelações cristãs, logo à autoridade reveladora das Escrituras, entretanto, tirado desse contexto, o coração pode ser comprometido e enganado quando as outras ordens são levadas em maior consideração do que a ordem da caridade. Neste caso, apenas o engodo da imaginação e do *divertissement* restam para o ser humano.

A relação com o divino é algo que está além da capacidade humana, e apenas poderia se manifestar ao ser humano através da revelação, por canais que como observamos, são bem distintos da razão. Para Pascal, os artigos da fé são apreendidos pelo coração, que predominando na terceira ordem, é o canal pelo qual a fé pode ser desenvolvida, e Deus se torna sensível, fazendo-se relacional e cognoscível ao homem. É pela fé e seus artigos que é revelada a real condição da natureza humana, bem como sua miséria ontológica, tanto quanto a necessidade de salvação. A graça então é manifestada como um favor divino, onde apenas, o homem inerte em sua condição de vulnerabilidade, recebe de Deus a redenção, através do sacrifício expiatório de Cristo. Assim a falta é reparada, e o homem é salvo de sua condição de desgraça.

A questão da graça é um dos temas mais importantes do século XVII, e também do pensamento pascaliano. O clima antropológico legado pelos humanistas, aperfeiçoado por racionalistas, atravessou as fronteiras da fé e da teologia, onde alguns adeptos se destacaram, tendo por principais representantes os molinistas, uma ala teológica dos jesuítas que empregaram na temática da graça, uma perspectiva bem adaptada ao antropocentrismo. Na compreensão dos molinistas, a salvação do homem, em parte fica na conta do livre arbítrio, e o homem se torna um merecedor, pois é visto como cooperador de Deus, e a graça, por sua vez, ganha um conceito de graça eficaz, onde o ser humano não se constitui mais como um ser passivo perante Deus, mas que opera ativamente, e por suas escolhas se tornam participante do seu resgate. Ao reagir contra essa proposta antropológica, Pascal reage contra qualquer esfera da cultura que adote algum grau de antropocentrismo, levando a uma noção de homem cada vez mais independente. Este percebeu que os jesuítas estavam apresentando o tema da graça sob um prisma mais adequado ao antropocentrismo. O pensador jansenista acusa os jesuítas de subtrair a graça de Deus, pois nesta proposta, o homem é apresentado com capacidades e méritos de um cooperador, anulando a passividade humana no contexto da salvação.

Portanto, no pensamento de Pascal, há um resgate do pensamento agostiniano, e o ser humano é apresentado como um ser que precisa de salvação, uma verdade que é fornecida pela fé.

Em um contexto de miséria, o homem, ciente de sua condição natural, direciona-se, então, para o aniquilamento, condição necessária de retorno para Deus e abandono de si mesmo. Neste cenário, o amor-próprio desenvolvido no homem, e que originou sua queda, e a corrupção de sua natureza, é substituído pelo amor a Deus, ocorrendo, assim, um processo de conversão, que repara no homem a condição original através da graça de Deus. Desta maneira, Pascal faz indubitavelmente, de seus *Pensamentos*, uma apologia da fé cristã, mas utilizando recursos bem diferenciados, sabendo transitar com destreza entre cada um deles, respeitando limites quando estes o manifestavam, e fazendo relações quando estas se mostravam possíveis. Tal ousadia fez com que o pensador de Clermont adentrasse e cooperasse de maneira destacada, sobretudo na filosofia e teologia, gerando uma perspectiva onde o homem fosse retratado tanto dentro do nível da fé, quanto nas dimensões da razão.

Por fim, ao apresentaremos esta parte do trabalho, sob o título de "considerações finais" não foi com o objetivo de encerrar o assunto, visto que percebemos quão profundo e amplo pode envolver as questões relacionadas à antropologia pascaliana e os instrumentos empregados pelo autor como canais de exposição. Observamos então, que os diálogos entre filosofia e religião foram nutridos devido à possibilidade aberta por Blaise Pascal para discutir sua

antropologia sob variadas óticas do conhecimento. Desse modo, embora esta dissertação esteja concluída, há a possibilidade de se abordar essa temática em outras perspectivas, ou mesmo partir da mesma perspectiva para escalar a investigação em outros temas.

REFERÊNCIAS

ARMISTRONG, Karen. **Uma história de Deus: quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo.** Tradução de Marcos Santarrita – São Paulo: Companhia das Letras. 1994.

ANDERSON, Perry. **As linhagens do estado absolutista**. São Paulo – SP: Brasiliense, 1994. AGOSTINHO. **A Graça I.** São Paulo: Paulus. s.d PDF. _____. A Cidade de Deus. (Contra os pagãos). Parte II/ Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis, RJ: Vozes. 2012.

_____. **A Trindade**. [Tradução do original latino e introdução de Augustino Belmonte e notas complementares de Nair de Assis Oliveira]. São Paulo – Paulista. 1994 – (Patrística).

_____. **De Magistro**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

_____. **O livre-árbitro.** [Tradução, organização, introdução e notas de Nair de Assis Oliveira; revisão Honório Dalbosco]. – São Paulo. Paulus. 1995. – (Patrística).

_____. **La natureza del bien.** https://www.augustinus.it/spagnolo/natura_bene/index2.htm. Visto em 18/07/2021.

_____. **La naturaliza y l agracia.** https://www.augustinus.it/spagnolo/natura_grazia/index2.htm. Visto em 18/07/2021.

Seri_____. **De praedestinatione sanctorum.** https://www.augustinus.it/spagnolo/predestinazione_santi/index2.htm. Visto em 18/07/2021.

_____. **Retratações** / tradução e notas de Agustinho Belmonte. – São Paulo: Paulus, 2020. Coleção Patrística.verdadeira.

_____. **Tratados sobre el evagélio de San Juan. https://www.augustinus.it/spagnolo/commento_vsg/index2.htm.** Visto em 18/07/2021.

_____. **Solilóquios; A vida feliz** / Santo Agostinho; [revisão H. Dalbosco]. — São Paulo: Paulus, 1998 — (Patrística; 11).

AQUINO, Tomás de. **Sobre o Reino. Escritos políticos.** Petrópolis: Ed. Vozes, 1997.

AQUINO, Tomaz de. **Suma Teológica. A criação – O anjo – O homem. Vol. 2.** São Paulo. Edições Loyola. 2005.

BÍBLIA, Português. **A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição rev. e Corrigida no Brasil. Brasília: Sociedade Bíblia do Brasil, 2017.

BURKE, Peter. **O Renascimento**. Tradução de Rita Canas Mendes. Lisboa: Texto & Grafia, 2008. (Biblioteca Universal).

CALVINO. J, **O Livro dos Salmos; Vol. 1**. Tradução de: Valter Graciano Martins. São Paulo. Edições Paracletos, 1999.

CASSIRER. E. **Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana**. Tradução: Tomás Rosa Bueno. 2a São Paulo. Ed: Martins Fontes, 2012. (Biblioteca do pensamento moderno).

CHEVALLIER.J. J. **As grandes obras políticas: de Maquiavel a nossos dias.** Tradução de Lydia Cristina. Revista por André Praça de Souza Telles. Rio de Janeiro. Agir. 1999.

CHEVALLEY, C. **Pascal, contingence et probabilité**. Paris. PUF, 1995.

COTTINGHAN, J. (org.). **Descartes**. Tradução de André Oídes. Ed. Ideias & Letras. Aparecida, São Paulo, 2009.

COSTA, Marcos Roberto Nunes**. O Problema do Mal na Polêmica Antimaniquéia de Santo Agostinho.** Porto Alegre: EDIPUCRS/ UNICAP, 2002.

DAWSON. C. **A formação da cristandade: Das origens da formação judaico-cristã à ascensão e queda da unidade medieval.** Tradução de Márcia Xavier de Brito. É Realizações Editora. São Paulo. 2014.

DESCARTES, René. **Discurso do método.** Coleção Os pensadores, vol. XV. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 33-80.

_____. **Meditações**. Coleção Os pensadores, vol. XV. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 81-152.

_____. **Regras para a direção do espírito.** Tradução de João Gama. Edições 70. Lisboa. 2002.

_____. **Princípios da Filosofia**. Tradução de João Gama. Edições 70. Lisboa. 1997

ENCHEVARRÍA. J. **Apología de los hermanos dominicos contra la Concordia de Luiz de Molina.** [Domingo Bañez]. Introduccíon. Biblioteca Filosofía en Espanhol. Oviedo. 2002.

FRAGOSO. Emanuel. Angelo da Rocha. **O método geométrico em Descartes e Spinoza**. 1ª Ed. Fortaleza, 2013.

GILSON, E. **Introdução ao estudo de santo Agostinho** / por Etienne Gilson da Academia Francesa; tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. - Silo Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2006.

GILSON, E. **A filosofia na idade média.** Tradução: de Eduardo Brandão. São Paulo. Martins Fontes. 1995. – (Paidéia).

HELLER, A. **O homem do Renascimento.** Tradução de Conceição Jardim e Eduardo Nogueira. Editorial Presença. Lisboa. 1982.

KOYRE, A. **Considerações sobre Descartes.** 2ª. ed. Tradução de Hélder Godinho. Editora Presença. Lisboa, 1981.

KOIRÉ. A. **Estudos de história do pensamento científico**: tradução e revisão técnica de Márcio Ramalho. — Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária; Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982. (Coleção Campo teórico).

KUHN. T.S. **A revolução copernicana.** Tradução de Maria Costa Fontes. Lisboa: Edições 70, 1990.

LATOUR. B. Jamais fomos modernos. Ensaio de antropologia simétrica. Tradução: Carlos Irineu da Costa – Rio de Janeiro. Ed 34, 1994 (Coleção TRANS).

LE GOFF, J. **Em busca da idade média.** Tradução de Marcos Castro. 3ª edição. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro. 2008.

LINDBERG, Carter **História da Reforma**; tradução Elissamai Bauleo. –1. ed.–RiodeJaneiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

LOYOLA. I, **Exercícios Espirituais.** 3ª edição. Tradução de: Vital cordeiro Dias Pereira. Organização e Notas: F. de Sales Baptista. Livraria Apostolado da Imprensa. Braga. 1999.

LUTERO. M. **Da Vontade Cativa. V. 4** In: KAYSER, Ilson (Org.). Martinho Lutero. Obras Selecionadas. Debates e Controvérsias II. Tradução de Luís H. Dreher; Luís M. Sander e Ilson Kayser. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia,1993.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MARTINEZ, Gregorio Peces-Barba. **La dignidad de la persona desde la Filosofia del Derecho**. 2. ed. Madrid: Dykinson, 2003.

MARTINS, Andrei Venturini. **Do reino nefasto, do reino do amor-próprio: a origem do mal em Blaise Pascal**. 1ª Ed. – São Paulo – SP. Filocalia, 2017.

MIRANDOLA. P. **Discurso sobre a Dignidade Humana.** Edição bilíngue. Edições 70. Lisboa. 1989.

MOLINA, L. **Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas.** Traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría. Biblioteca Filosofía en español, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo. 2007.

MORIN, E. **Ciência com consciência.** tradução de Maria D. Alexandre e Maria Alice Sampaio Dória. - Ed. revista e modificada pelo autor – 8ª ed. - Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

MONTAGNA, L. A. **A ética como elemento de harmonia social em Santo Agostinho**. 2.ed. Sarandi: Humanitas Vivens, 2009.

MONTAIGNE. M. **Ensaios.** Os Pensadores Tradução de Sérgio Milet.3ª ed. Abril Cultural. São Paulo. 1973.

OLSEN, Roger. **História da Teologia: 2000 anos de Tradição e Reforma.** SãoPaulo, SP: Editora Vida, 2001.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. v.16. Os Pensadores. Trad. de S. Milliet. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. **Lettre à M. et Mme Perier, à Clermont: À l'occasion de lá mort de M. PASCAL le Père**. In: https://fr.m.wikisource.org/wiki/Pascal_%C5%92uvres_compl%C3%A8tes_Hachette,_tome_2/Lettre_sur_la_mort_de_Pascal_le_p%C3%A8re. Visto em: 18/02/2022.

_____. **Oeuvres complètes** / préf. D'Henri Gouhier; présentation et notes de Louis Lafuma. Paris: Éditions du Seuil, 1963. (Collection L'Intégrale).

_____. **Três Discursos Sobre a Condição dos Grandes**. Tradução de: João Emiliano Fortaleza de Aquino. Kalagatos. Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE. Fortaleza v. 2 n. 4. Verão 2005.

_____. **De l'esprit géométrique et l'art de persuader. Prilosophiques**. Mozambook. 2001. www.mozambook.net.

PERRY, Marvin. **Civilização Ocidental. Uma história concisa**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

PONDÉ. L. **Do humanismo ridículo: a crítica da prefectibilidade humana em Pascal e Lutero.** *Kriterion* [online]. 2006, vol.47, n.114, pp.347-366.

R. MAIA NETO, José. **De Montaigne a Pascal: do fideísmo cético à cristianização do ceticismo.** O que nos faz pensar, [S.1.], v. 6, n. 08, p. 66-72, nov. 1994. ISSN 0104-6675. Disponível em: <http://www.oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnfp/article/view/73>. Acesso em: 29 dez. 2020.

REBALDE, J. **Os conceitos de ciência média e concurso divino de Luis de Molina criticados por Domingo Báñez: dois paradigmas**. Filosofia: Revista da Faculdade de Letras 30, 59, 2013.

SANTOS, L.R. **Petrarca: filósofo da condição humana.** Philosophica, 34, Lisboa, 2009, pp. 415-437.

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

SILVA. F. L. **Fé e Razão na apologia da religião cristã de Pascal**. Cad. Hist. Gil. Ci., Campinas, São Paulo, série 3, v. 12, n. 1, p. 29 – 44, Jan -jun. 2001.

SEVCENKO, Nicolau. **O Renascimento. -** 16ª ed. rev. atual. - São Paulo: Atual, 1994. - (Discutindo a história).

TAYLOR, Charles. **As fontes do self: a construção da identidade moderna**. São Paulo: Loyola. 2005.

VAZ, Henrique C. L. **Antropologia Filosófica**. 4ª. Edição corrigida. São Paulo. Edições Loyola. 1991.

ZILLES, Urbano. **Filosofia da Religião**. São Paulo. Ed. Paulus. 1991.