

## Acaso e jogo na política de Pascal

Emanuel R. Germano\*

**Resumo:** A questão da contingência é uma preocupação central no pensamento de Blaise Pascal e perpassa diversos aspectos de suas análises. Seja no âmbito da pesquisa científica, seja nas considerações existenciais e políticas o acaso se encontra no núcleo das reflexões do filósofo sobre a condição humana. Persegue-se elucidar o lugar da reflexão sobre o acaso no pensamento de Pascal e as imposições éticas exigidas por ela.

**Palavras-chave:** Acaso – jogo – angústia – pessimismo político - contingência.

### I

A primeira dificuldade que se coloca na investigação da filosofia de Pascal a partir da problemática do *jogo* é a aparente estranheza que pode suscitar procurar compreender um pensador “austero”, um “pessimista agressivo” - um jansenista, afinal - através de um foco aparentemente muito diverso ao de seu interesse, pois, sob uma certa leitura, questões filosóficas relativas à prática do jogo estariam reservadas aos círculos mundanos, senão libertinos.

Contudo, desdenhar da noção de jogo não é tarefa nada fácil para o leitor atento dos *Pensamentos*, que reencontra em inúmeros fragmentos um atestado não apenas da importância dos jogos no cotidiano na sociedade do século XVII, mas de seu interesse filosófico - surgem menções às cartas, ao bilhar, a caça - nos fragmentos relativos ao *divertissement*, toda a atividade humana é reduzida à figura do *jogo*: “Ocupam-se os homens com uma bola ou uma lebre; esse é o prazer, inclusive para os reis.” (PASCAL 2, fr 141); “Como se explica que esse homem, que perdeu há poucos meses o filho único, e que, atormentado, por processos e brigas, estava ontem tão perturbado, já não pense mais nisso agora? Não vos admireis:

\* Doutorando no Departamento de Filosofia da USP, com apoio da Fapesp. E-mail: emanuelgermano@aol.com.

ele está ocupado em ver por onde passará o javali que os cães perseguem com tanto ardor há seis horas. Não precisa nada mais” (*ibidem*, fr 139).

Em várias passagens o espetáculo da miséria da condição humana, da profunda banalidade das atividades que envolvendo o homem pretendem extrair-lo do fardo de “ficar quieto dentro de um quarto”, e que representam a fuga sempre malograda da melancolia da existência, reaparecem exaustivamente nos textos de Pascal sob a mesma figura: “*Esse* homem tão abatido com a morte de sua mulher e de seu único filho e sujeito ao tormento de tão grande dor, por que não está triste neste momento, e o vemos tão isento destes pensamentos penosos e inquietantes? Não há motivo para estranharmos: acabam de entregar-lhe uma bola e cabe-lhe atirá-la a seu companheiro, e ei-lo a pegá-la de modo a marcar um ponto. Como quereis que pense em seus tormentos, se tão grande assunto o preocupa?” (*ibidem*, fr 140).

Entretanto, o que nos conduz a seguir o rastro das reflexões acerca do jogo nos *Pensamentos* de Pascal não é, fundamentalmente, o número de passagens onde figura a imagem do jogador, mas o poder alegórico do próprio jogo como modelo a partir do qual podemos compreender todas as espécies de atividade humana no mundo e divisar, a partir daí, o próprio estatuto da política em nosso autor: isto é, sob que aspecto e valor podemos fundamentar o respeito a regras sabidamente ocasionais, arbitrárias e, por vezes, absurdas? Poderíamos, afinal, utilizar a alegoria da atividade lúdica, do *jogo*, como modelo para compreendermos o estabelecimento da política pascaliana? Segundo L.Thirouin, sim: “o jogo nos parece de fato intimamente ligado ao pensamento de Pascal: não como um tema predominante, mas como um modelo de certas representações, talvez as mais originais do apologista (...) o jogo é uma atividade marginal, que se desenrola segundo regras próprias e convencionais. Longe de considerar, com certo romantismo, que o jogo é o espaço da liberdade, temos, ao contrário que o jogo aparece a partir do momento no qual as regras são aceitas por um grupo de pessoas, não por sua inteligência (ou sua justiça), mas pelo prazer de se abandonar, em conjunto, a uma atividade perfeitamente codificada. O jogador evolui num universo fictício, onde regras e objetivos são arbitrariamente definidos, universo separado da vida real, confusa e grave. A responsabilidade de alimentar o jogo de

acontecimentos é, no mais das vezes, confiada ao acaso (as cartas, os dados), fonte inesgotável de surpresas e reviravoltas (...) Esta abordagem voluntariamente teórica da noção de jogo nos permite divisar o ‘modelo’ do jogo não nos limitando mais as atividades contidas no repertório dos jogos, mas reunindo sobre a mesma categoria todas as atividades humanas que se desenvolvem à maneira dos jogos” (THIROUIN 6, 9 e 10).

Neste sentido, tanto no que diz respeito à arbitrariedade das regras, quanto ao caráter puramente ocasional dos prestígios de estabelecimento relegados, a política se assemelharia a um grandioso jogo sofisticado - ambos seriam regidos por padrões análogos.

Sendo assim, podemos sugerir, de antemão, algumas inquietações que acompanham a investigação do verdadeiro estatuto da política para Pascal e que incidem gravemente sobre a fundamentação do poder político: “Em que medida não resultam [exclusivamente] do acaso os elementos constitutivos da ordem e dos valores políticos? Qual é a legitimidade das regras em curso? Retirando seu estatuto de qualidades intrínsecas, as revelamos simples convenções? - neste caso a distância entre uma lei e a regra de um jogo será mínima (...) Como obedecer (como se deve afinal obedecer) a leis tão contingentes como as regras de um jogo?” (*ibidem*, 9).

Entretanto, antes de partirmos para uma investigação sobre a pertinência desta aproximação com a finalidade de avaliar os fragmentos antropológico-políticos tratemos de caracterizar um dos problemas mais ativos e que recebe tratamento mais refinado no conjunto dos textos pascalianos: a noção de acaso.

## II

Os estudos científicos de Pascal sobre o acaso têm por estopim uma questão levantada pelo cavaleiro de Meré, freqüentador assíduo dos salões parisienses, que propõe ao amigo jansenista a solução de um problema matemático de interesse prático inegavelmente mundano: solucionar o problema da repartição de ganhos quando um jogo (de azar e a dinheiro) é impossibilitado de chegar a seu término.

Numa carta endereçada à *Ilustre Academia parisiense de Matemáticas* nosso autor não esconde a exaltação, mostrando ter reconhecido toda a originalidade

de suas recentes descobertas contidas no *Tratado do triângulo aritmético* - que, a bem da verdade, fornece os primeiros contornos do que viria a tornar-se a ciência das probabilidades. Em suas palavras, este seria um “tratado de toda maneira novo, de uma matéria absolutamente inexplorada até aqui” capaz de “arrogar-se, por direito, este título estapafúrdio: a Geometria do Acaso” (PASCAL 1, 101).

Sem a intenção de discutir os pormenores da matemática pascaliana, cumpre notar que este material teórico que fundamentará a “regra dos partidos” - cuja solução e raciocínios serão incorporados ao fragmento da “aposta” com fins evidentemente apologéticos - possui uma característica comum ao conjunto de preceitos teóricos que estabelece a prática científica pascaliana: trata-se de um conjunto de regras de valor convencional que nos permite agir, sem, entretanto, avançar no conhecimento, nem das causas, nem da natureza do evento - “se o consideramos globalmente, o acaso se assemelha a uma força misteriosa, mágica; uma vontade superior, caótica, na qual não é possível nenhuma participação, cujos ditados devemos nos contentar a atender (...). Pela regra dos partidos sei como agir, posso erigir um regulamento e contentar uma justiça distributiva, mas ignoro o que está se passando: no acaso habita a impossibilidade da investigação das causas, ele permanece rebelde a toda experimentação (...) Eu sei, assim, agir sem saber” (*ibidem*, 126).

Agir sem saber, detectar a irracionalidade imanente e agir apesar dela, tornar-se, a bem da verdade, o único expediente possível em todas as atividades humanas dentro da perspectiva antropológica de Pascal: longe de ser um dado acessório na vida humana, mais uma variável entre outras que compõe a realidade terrena, o acaso é considerado um fato epistemológico radical e avassalador, detectado onde quer que o homem procure estabelecer conhecimento, ou, se quisermos, erigir uma ordem - seja em ciência, seja em moral: a possibilidade de ordenação do mundo não está, portanto, comprometida unicamente pela insuficiência da razão, ou pela desmedida dos “eus”, mas por um constrangimento essencial na natureza e que permanece essencialmente desconhecido da razão humana: “Tudo o que parece a princípio conceder aos julgamentos e atos humanos um fundamento sólido ( a natureza humana, os valores que ele respeita) não possuem senão justificação sumária, simples procura de conforto metafísico e

moral, que não resiste à análise: o único princípio organizador do mundo é o acaso, se ousarmos qualificar de princípio organizador o que designa em realidade ausência de toda organização prévia” (*ibidem*, 14).

Podemos, diante de tal concepção de contingência radical, entrever as conseqüências desta barreira epistemológica intransponível no que diz respeito às esperanças de legitimação do poder político do século XVII. Não percamos do horizonte que a legitimação da ordem estabelecida na época é feita pela alternância, ou mesmo pela conjugação entre dois princípios, a natureza e a razão. O estabelecimento oriundo do nascimento consiste num fundamento, na maioria das vezes, suficiente para a conservação da ordem social. Os nobres, entretanto, costumam reforçar este partido recorrendo ainda ao segundo princípio, afirmando que ao direito de nascimento soma-se àquele que enuncia que, por razão, é dado exigir a maior parte de benesses àquela classe cujos encargos - administração e segurança do patrimônio - exigem mais ciência e perícia, além de serem mais *perigosos*. Notemos que “de uma maneira ou de outra a ordem social tal como se apresenta no século XVII está justificada. Toda outra organização encontra-se impedida pelo seu desacordo com a ordem essencial (esta da natureza ou aquela da razão)” (THIROUIN 6, 15).

Retomando a partir deste ponto de vista a análise de um dos textos fundamentais para a compreensão das reflexões políticas de Pascal, os *Trois discours sur la condition des Grands*, na fábula pascaliana, a título de ilustrar o verdadeiro estado da condição dos grandes para um jovem duque, nosso filósofo o convida a sentir-se na pele que “um homem arremessado pela tempestade numa ilha desconhecida” que assume, mediante as mais puras circunstâncias do acaso, a personagem do rei: “Vós não imaginais que seja por mero acaso que possuíis as riquezas pelas quais vós vos encontrais senhor, tal qual aquele homem se viu rei. Vós não possuíis nenhum direito que emana de vós e de vossa própria natureza, não mais do que ele: e não apenas vós não vos encontrais filho de um duque, nem tampouco vós não vos encontrais sequer no mundo, senão por uma infinidade de acasos” (PASCAL 1, 366).

Talvez não seja excessivo ressaltar que nem a natureza - já que as circunstâncias do acaso a partir das quais se gera um nascimento se mostram

profundamente indignas - nem a razão - pois a repartição de ‘papéis’ na sociedade independe do mérito ou da qualificação de seus ‘atores’ - são capazes de fornecer a legitimação almejada para a ordem social: “Vosso nascimento dependeu de um casamento, ou mais, de todos os casamentos daqueles dos quais vós descendeis. Mas, de que estes casamentos dependeram? De uma visita feita por ocasião, de um discurso em vão, de mil acontecimentos imprevisos. Vós guardais, dizeis, vossa riqueza de vossos ancestrais: mas não é senão por milhares de acasos que vossos ancestrais as conseguiram e as conservaram (...) Uma reviravolta na imaginação daqueles que fizeram as leis e vos haverias tornado pobre; e não mais que esta circunstância do acaso é que vos fez nascer com a fantasia de leis favoráveis à vossa deferência, que vos investiu do gozo de todos estes benefícios” (*ibidem*).

Será, afinal, a fantasia - a imaginação - que no plano antropológico suprirá (mascarará) a carência essencial de ordem que possui, afinal, irreduzíveis raízes epistemológicas: a ausência de coerência dos mecanismos de ordenação ganha o lastro do tempo, do costume e, enfim, do respeito autômato e dócil promovido pela “soberba potência inimiga da razão” (PASCAL 2, fr 82).

Exemplar, tanto da marca implacável do acaso quanto da força “apaziguadora” da imaginação é o tratamento dado à questão da escolha do ofício, *topos* estóico tradicional. Enquanto, por exemplo, a figura de Cícero postula em *Dos Deveres*, que o trabalho a que se pretende prestar o homem - além de ser entrevisto como a parte principal de sua vida - deve ser cuidadosamente escolhido mediante ponderações que tenham em vista sua *inclinação natural*, Pascal, por sua vez, mantém a premissa ciceroniana retirando dela um conseqüência avassaladora: “- A coisa mais importante na vida é a escolha de uma profissão. É o acaso que dispõe” (*ibidem*, fr 97). Pouco importa uma “bela premissa” se sua possibilidade de realização é pífia diante do caos do mundo terreno - os dons naturais são “desgraçadamente vazios de conteúdo” (THIROUIN 6, 18). Resta ao homem louvar, como autômato, o que ouviu louvar quando criança: “Cada qual pensa em como desempenhar a sua condição: mas a escolha da condição e da pátria é função da sorte”(PASCAL 2, fr 98). E à imaginação cabe, afinal, consolidar na ‘alma’ o que é tão-somente ilusão de ‘inclinação’: “Quantas naturezas na do homem! Quantos ofícios! E por que cada qual se entrega normalmente ao que

ouviu louvar! Salto bem feito!” (*ibidem*, fr 116); “- Salto de sapato - ‘Como está bem feito ! Que hábil artesão ! Que soldado corajoso !’ Eis a fonte de nossas inclinações e da escolha das condições.’ Como aquele bebe bem, como este bebe pouco’. Eis o que torna os homens sóbrios ou bêbados, soldados, patrões” (*ibidem*, fr 117). Como mostra à análise de Thirouin, “a causa de nossas escolhas não é uma análise racional, profunda, da realidade, mas uma fantasia, uma imagem cuja aparição é sempre aleatória e diante da qual restamos passivos (...) o homem perde o governo de suas decisões e se condena a agir mecanicamente, segundo os estímulos que o acaso lhe oferece” (THIROUIN 6, 18). A “escolha ocasional” da profissão - coisa mais importante da vida - é, assim, um forte símbolo da contingência radical da natureza humana decaída.

Do mesmo modo, Pascal aponta a vanidade primordial que reveste os atos humanos e que influem de maneira capital no decurso, também absurdo, da história. A suposta “seriedade” da conduta histórica dos homens é desmontada a partir da insignificância de seus motores ocultos: “Quem quiser conhecer por completo a vaidade do homem não tem senão que considerar as causas e os efeitos do amor. A causa é um não sei o quê (Corneille) e os efeitos são espantosos. Esse não sei o quê, tão pouca coisa que não se pode reconhecê-lo, revolve toda a terra, os príncipes, os exércitos, o mundo inteiro. Se o nariz de Cleópatra tivesse sido mais curto, toda a face da terra teria mudado”(PASCAL 2, fr 162).

A desordem, preponderante como tal, não pode ser compreendida como privação - sendo o próprio *estado das coisas* ela reduz a configuração de ordem - do regulamento - a um estado de exceção, frágil e convencional. Encarar o estado das coisas como caótico, portanto, não é um estágio superável e sim a última palavra de uma constatação epistemológica profunda. Para C. Rosset, “o reconhecimento do acaso para Pascal não é de maneira alguma transitória ou preliminar, mas a essência mesmo de sua concepção de mundo e de pensamento. Tanto o trabalho do cientista como aquele do filósofo e do moralista se apóia sobre a resignação a uma desordem primitiva, a não descobrir em nenhum lugar um princípio organizador” (THIROUIN 6, 21).

Assim, é a experiência do cientista que concede densidade as constatações do moralista. A bem da verdade, as regras científicas

estabelecendo uma relação entre os acontecimentos “prováveis” e as exceções são inaptas para atenuar o acaso ou, como vimos, para compreendê-lo<sup>1</sup>. Senão, lembremos o fr.91 que tem como título *Spongia Solis*: “- Quando vemos um efeito repetir-se seguidamente, concluímos tratar-se de uma necessidade natural: amanhã será dia etc. Mas não raro a natureza nos desmente e não se submete as suas próprias leis.” Para Thirouin, “o trabalho do cientista, do físico como Pascal não conduz ao resgate (ao reencontro) de uma racionalidade numa confusão aparente, mas [limita-se] a indicar as recorrências nas quais num caso dado da história do conhecimento ele se ajustaria a um título de regra” (THIROUIN 6, 22).

A passagem, portanto, da constatação científica para as conclusões antropológicas é evidente. Talvez não seja excessivo notar que a metáfora do “homem arremessado por uma tempestade numa ilha desconhecida” utilizada pelo filósofo nos *Trois Discours* ilustra não somente a condição dos grandes, mas a própria condição humana - extraviada, precária - de cujo horizonte não resta mais traços de necessidade. A própria vida humana, fruto de uma “multidão de caprichos da sorte” - frágil em sua origem - perde o valor de centro convergente da natureza, tornando-se mais um dos elementos “arremessados”, à sua revelia, no mundo: “- Por que é limitado meu conhecimento? Meu porte? Minha duração, antes a cem do que a mil anos? Que razão teve a natureza para dar-me assim, que esse número de preferência a outro..”(PASCAL 2, fr 208); “Quem me colocou nestas condições? Por ordem e obra de quem me foram designados este lugar e este momento?” (*ibidem*, fr 205). A correspondência

1 Leiamos um trecho da obra citada de Clément Rosset: “O princípio de distinção [entre a regra e a exceção] não é, de modo algum, um princípio de diferenciação: visto que a diferença entre a regra e a exceção é de ordem quantitativa e não qualitativa (há - excepcionalmente: por acaso - certos fenômenos que se produzem mais freqüentemente que outros). Invocaremos aqui o argumento de Sorite: a partir de quando a reunião de grãos faz dele um monte? A partir de quando uma reunião de exceções que se repetem e se assemelham constituem uma regra? Entre a generalidade e os fatos isolados não há nenhuma diferença de natureza: senão esta, miserável, que permite distinguir entre o grande e o pequeno” (ROSSET 7, 149).

entre perspectiva científica e avaliação moral - recorrência na filosofia pascaliana - leva a crer, portanto, que a experiência do acaso para Pascal é tão metodológica quanto existencial.

Talvez não seja excessivo notar que a constatação do acaso como fundador da vida política demole tanto as pretensões de legitimidade dos detentores do poder quanto os anseios reformistas, ou revolucionários, que almejam substituir a ordem estabelecida por outras espécies de contratos.

A categoria social intitulada por Pascal como os semi-hábéis (*demi-habiles*) são precisamente estas personagens que se insurgem contra a irracionalidade do estabelecimento social, e buscam, através das mudanças de estrutura (revoluções ou mudanças constitucionais) erigir uma ordem satisfatória do ponto de vista da razão, robusta em sua função de barreira contra o mal e o acaso. Entretanto, o que nosso filósofo constata é a inexistência de qualquer tipo de solo a partir do qual se poderia erigir um tal edifício institucional capaz de se sobrepor a fatalidade caótica do acaso - sendo a desordem o único princípio ordenador - sendo esta a única natureza que nos resta - a tentativa de estabelecimento de uma sociedade livre das circunstâncias do acaso é, para Pascal, de um idealismo ingênuo, digno de ironia. O patamar a que se prendem os semi-hábéis - da reforma e da perseguição - não é tão elevado quanto o da ironia pascaliana que compreendendo o decreto da desordem como irrevogável, mantém-se impassível, recusando o desperdício - inútil e incerto - dos esforços racionalistas, conferindo ao riso a expressão melhor acabada, pois inócua, de uma reserva de consciência quanto a necessidade do cumprimento da lei: “O povo honra as pessoas de grande nascimento. Os semi-hábéis as desprezam, dizendo que não é uma vantagem da pessoa, mas do acaso. Os hábéis as honram, não pelo pensamento do povo, mas pelo pensamento oculto” (*ibidem*, fr 337). “Opiniões sadias do povo - O maior dos males são as guerras civis. O mal que se há de temer de um tolo que sucede por direito de nascimento não é tão grande nem tão certo” (*ibidem*, fr 313).

A imagem de uma humanidade jogadora possui, portanto, uma verossimilhança e uma densidade insuspeitas: tal alegoria é apta - em seus mínimos detalhes - a representar a vida social e, deste modo, para compreensão do

verdadeiro estatuto das leis. Compreendendo os membros da sociedade como parceiros involuntários de um jogo em andamento, as regras - ou as leis - que codificam a atividade devem ser respeitadas em todos os seus pormenores, pois, afinal, o respeito às regras de um jogo concede um sentido mínimo para a atividade; entretanto, longe de serem razoáveis ou justas, tais regras são convencionais, absurdas, enfim, construções insignificantes da mente humana elaboradas em reação ao teor implacável do acaso: o estatuto da política é, afinal, a de um “regulamento engenhosamente articulado” e a gênese de suas leis é, portanto, simplesmente lúdica: “Em geral, só imaginamos Platão e Aristóteles com grandes túnicas de pedantes. Eram pessoas honestas, e como as outras, rindo com seus amigos; e, quando se divertiam em fazer suas Leis e a sua Política, fizeram-na brincando (*jouant* <sup>2</sup>). Era a parte menos filosófica e menos séria de sua vida” (*ibidem*, fr 331).

### III

O estatuto das leis na filosofia pascaliana traz conseqüências paradoxais para os chamados “hábeis” - sinais teóricos do caráter contraditório, auto-solvente, ambíguo, das constatações pascalianas - ou antes, jansenistas - e que a bela análise de Paul Benichou mostra, possui conseqüências relevantes na história trágica dos *solitários* de Port Royal<sup>3</sup>: de um lado, desmascara-se a pura contingência das leis estabelecidas - risíveis em sua pretensão de legitimidade (já que não passam de *brinquedos* na mão dos filósofos) - o puro acaso da parte da natureza e a força da parte dos homens são considerados os verdadeiros pilares da sociedade; de

2 Brincando - jogando: novamente este aspecto significativo e conceitual do vocabulário pascaliano foi (ou teve de ser) sacrificado na belíssima tradução de Milliet para este fragmento

3 Podemos fazer alguma menção à análise profunda efetuada por Benichou em *Morales du grand siècle*: ali nota-se a convergência entre o pessimismo metafísico dos adeptos de Port Royal - que tem como conseqüência irremediável a apatia e a ‘desilusão da ação’ - e a perseguição histórica sofrida pelo jansenismo causada, segundo o autor, pela interdição teórica do princípio de autoridade expressa na ‘reserva de consciência’ - intolerável para a França de Luis XIV e do Cardeal Richelieu.

outro, entrevê-se neste material lúdico e irrisório o meio *menos pior*, único ponto de apoio - insuficiente - numa natureza, ela mesma monstruosa e caótica resistente a qualquer tipo de *melhoramento*.

Esta aparente *esquizofrenia teórica* - que “ora, aniquila, ora deixa-se aniquilar”, estranha mistura entre demolição de qualquer pretensa legitimidade e respeito irônico às leis, talvez não seja excessivo retomar - pode ser mais bem compreendida quando retomamos um trecho significativo dos *Trois Discours sur les condition des grands*: “de começo ele não sabia que partido tomar (...) enfim se resolveu a ater-se a sua boa fortuna. Ele recebeu todos os tributos que quiseram prestar, e se deixou tratar como rei. Todavia não podendo se esquecer de sua condição natural, ele refletia, ao mesmo tempo em que recebia, que não era este rei que o povo procurava, e que esta realeza não lhe pertencia. Assim ele possuía um pensamento duplo: um pelo qual agia como um rei, outro pelo qual reconhecia seu verdadeiro estado, que não mais do que o acaso lhe dispusera onde agora se encontrava. Ele velava este último pensamento e descortinava o outro. Partindo do primeiro lidava com o povo, e partindo do último lidava consigo mesmo” (PASCAL 1, 366).

Este rei imaginário-ideal - espécie de anti-maquível<sup>4</sup> - estaria de posse da única fórmula sadia de atuação no teatro da sociedade estabelecida: desempenha todo o ritual exterior que figura uma ordem aparentemente sólida, trazendo consigo, entretanto, a reserva da plena consciência de estar representando uma farsa, participando de um grandioso jogo. A bem da verdade, seguindo mais uma vez à análise de Thirouin, “num mundo abandonado ao acaso, as regras que se aplicam são semelhantes àquelas de um jogo: tão contingentes quanto fortes. Nos dois casos é de certo modo a ininteligência da regra que faz sua potência. A regra de um jogo não se proclama necessária, ela não repousa sobre nenhum fundamento racional: ela é, às vezes, perfeitamente arbitrária (qualquer outra regra pode tomar seu lugar, definir outro jogo) e estruturalmente incontestável. Se transgredimos as regras de um jogo este torna-se absurdo visto que não é

4 O pequeno duque se acatar os conselhos de Pascal terá todas as virtudes de um “honnête homme”, o melhor que o “eu odioso” poderia conceber.

nada mais a que a soma das regras - o mesmo para as leis que organizam a sociedade dos homens (...). O trabalho do governo é de lograr o povo fazendo-o tomar as regras do jogo - a saber uma lei convencional - por um efeito da razão” (THIROUIN 6, 48-52).

As leis humanas não são racionais, são divertidas<sup>5</sup>: “Haverá algo mais divertido do que um homem ter direito de me matar porque mora do outro lado das águas, e porque o seu príncipe tem uma questão com o meu, embora eu nada tenha contra ele!” (PASCAL 2, fr 294); “Divertida justiça que um rio limita!” (*ibidem*, fr 294). O riso suscitado nestas passagens reúne, paradoxalmente, ironia e tragédia. O termo em francês *plaisant* designa divertido, mas também ridículo, grotesco. A aceitação do estabelecimento político é acompanhada de um respeito irônico, um riso lúcido que emana do “pensamento oculto” que permite avaliar de um ‘patamar mais elevado’ o conjunto das regras sociais como *extravagâncias úteis* que exprimem a um só tempo vanidade e necessidade.

Assim, podemos resumir o estatuto da política para Pascal, numa passagem concisa de Thirouin: “A política, para manter a ordem e a paz, deve dissimular o fenômeno do jogo, como Platão e Aristóteles, fingindo levar a sério a comédia do mundo, a fim de limitar seus efeitos perniciosos” (THOROUIN 6, 52). Partindo deste ponto de vista retornemos ao restante do fragmento 331: “- Em geral, só imaginamos Platão e Aristóteles com grandes túnicas de pedantes (...) Se escreveram sobre política, foi como para por ordem num hospício; e, se fizeram menção de falar dela como de uma grande coisa, é que sabiam que os loucos a que falavam julgavam-se reis e imperadores; entravam nos seus princípios para moderar a loucura deles na medida do possível” (PASCAL 2, fr 331).

Mantendo recolhido no “pensamento oculto” o caráter lúdico das leis e respeitando a política estabelecida ironicamente *porque está estabelecida*, permanecemos parceiros de um grande jogo - obrigatório - mas verossímil, em seu esforço de ordenação do caos. Fazer como os semi-hábeis, incentivar a desordem social resulta ou da má fé ou de um mau palpite - “é um jogo certo para tudo perder” (*ibidem*, fr 294). Contudo à medida que nos esquecemos -

<sup>5</sup> *Plaisant*.

como habitualmente fazem os grandes - da carência profunda de sentido de nossos papéis no grande jogo da sociedade, tornamo-nos pacientes, aprisionados num hospital de loucos. A política para Pascal não é, pois, nada mais que o regulamento<sup>6</sup> de um imenso e deplorável hospício que infelizmente esqueceu-se do que é.

#### IV

Contudo, se o funcionamento da vida em sociedade é análogo àquele de um grande jogo que, afinal, somos obrigados a jogar<sup>7</sup> - resignados à ambigüidade de respeito e desprezo das leis - poderíamos classificar o realismo político pascaliano como puramente cínico? Certamente não. Se pretendemos captar o significado profundo das análises pascalianas, devemos, a partir de então, encontrar um ponto de contato entre o expediente de crítica à pretensão de

6 O dicionário Furetière nos fornece a seguinte definição do verbo *régler* (regular): “Regular (*régler*) significa (...) ordenar, fazer regulamentos para manter as coisas em ordem.” Notemos que, bem mais do filosófico, a regra possui um modesto estatuto técnico. Para Thirouin “o verbo regular nos Pensamentos comporta uma idéia de resignação. Regulamos um fenômeno na impossibilidade de compreendê-lo, quando renunciamos a estabelecer sua verdadeira organização (...) Se não nos cremos capazes de modificar as coisas não podemos senão regulá-las. O lugar, por excelência que tratar-se-á de regular é o hospital de loucos(...) [isto] supõe uma resignação primeira à desordem e ao erro. Platão e Aristóteles, tais como nos apresenta Pascal não esforçam-se em tirar os homens de suas ilusões, de explicar aos reis que eles não são verdadeiramente reis : eles tomam seu partido da loucura, renunciando à agir sob os princípios dos maus para melhor moderar seus efeitos” (THIROUIN 6, 68). Notemos que, refletindo o caos em si, ‘regular’ a vida pessoal passa pelo mesmo expediente de resignação diante da incompetência trágica do homem: (PASCAL 2, fr. 66) “- É preciso conhecer-se a si mesmo; se isso não servisse para encontrar a verdade serviria ao menos para regular a vida, e não há nada mais justo”.

7 Esta é, aparentemente, a única diferença qualitativa entre o jogo e a política: a arbitrariedade do jogo e a insignificância de seus objetivos são compensadas no plano do divertimento pelo seu caráter voluntário. Na política, na vida em sociedade, assim como na aposta sobre a existência de Deus - como é exhaustivamente frisado no fragmento 233 (seis vezes ao todo) - somos obrigados a jogar.

legitimação metafísica das coisas terrenas com a própria metafísica jansenista que recobra o Sentido oculto do mundo através das lentes da história da salvação: “Resta que esta ordem, tomada assim sem coerência é humanamente odiosa. O realismo pascaliano assemelha-se fortemente ao cinismo. Ora os Pensamentos não possui senão um cinismo de fachada: a colocada entre parênteses dos valores é temporária e conduz, por uma via paradoxal, a reconhecer mais fortemente estes valores. Depois de encontrado a causa de um fenômeno - a respeitável ininteligência das leis -, melhor dizendo, dar conta de sua coerência num primeiro nível, deve-se interrogar sobre sua razão, sobre a significação profunda desta coerência”. Notemos este trecho do fragmento 139: “(...) quando, depois de ter encontrado a causa de todas as nossas infelicidades, quis descobrir-lhes a razão, achei que há uma muito efetiva, que consiste na infelicidade natural de nossa condição..”.

A melancolia de um mundo terreno regido por leis arbitrárias e absurdas, regulamento tácito dos prisioneiros de um hospício, faz parte, segundo Pascal, do espetáculo tragicômico da condição humana: a pantomima dos ritos de subserviência às grandezas de estabelecimento - o automatismo que torna hábito respeitar loucos que agem como reis - consistem em sinais da necessária humilhação que deve acompanhar a natureza humana decaída prisioneira do *jogo* de Deus: “obedecer às regras as quais não se reconhece nenhum valor, mas que somos impedidos de modificar, é a definição que estabelecemos para o jogo. O homem relegado à vanidade é pois, um homem condenado a jogar. O jogo comporta aqui uma significação profunda: a impossibilidade de escapar ao arbitrário, de substituir os regulamentos fantasistas a partir de um recurso a valores verdadeiros é a forma que toma a punição dos homens depois da queda. A submissão às regras da sociedade perde então seu caráter de simples resignação (reforçado pelo medo das guerras civis): ela torna-se um ato de humildade cristã. Obedecendo as loucuras, jogando, o Cristão aceita uma punição que reconhece merecida (...) A ordem social, não é senão uma paródia de ordem, justamente qualificada de loucura ou de vanidade. Mas na ‘perspectiva de Deus’, ele reencontra uma necessidade, e o que o moralista considera como uma desordem aparece em nível superior enquanto ordem penal, como a ordem de Deus” (THIROUIN 6, p.84).

Mediante a ótica da “ordem penal”, o fragmento 338 concederia uma visibilidade significativa do sentido último da resignação pascaliana: “- Os verdadeiros cristãos obedecem entretanto às loucuras; não porque respeitem as loucuras, mas sim a ordem de Deus, a qual, para punição dos homens, escravizou-os a essas loucuras...” Não obstante seja o homem decaído um inevitável jogador, o Cristão, de um patamar mais elevado, vislumbra no espetáculo grotesco da vida humana um sentido, conhece, pois, a função precisa desta pantomima a que está aprisionado - humilhação, expiação; Destino inexorável da condição humana depois da queda: “- Razão dos efeitos - Graduação. O povo honra as pessoas de grande nascimento. Os semi-hábéis as desprezam, dizendo que o nascimento não é uma vantagem da pessoa, mas do acaso. Os hábeis as honram, não pelo pensamento do povo, mas pelo pensamento oculto (...) Mas os cristãos perfeitos as honram por outra luz superior” (*ibidem*, fr.337).

A parcela de autonomia que cabe aos hábeis e aos Cristãos está, afinal, restrita ao “pensamento oculto”, ou seja, à reserva de consciência. Todas as instituições estão, sob este aspecto, seguras do ponto de vista histórico e condenadas interiormente por uma exigência de rigor moral. Malgrado o nó teórico que torna qualquer atuação histórica afronta a ordem penal, o princípio de autoridade das leis humanas permanece sob suspeita do crivo da consciência. Lembremos, sob este enfoque, o fragmento de número 260: “A autoridade - O fato de ouvir dizer uma coisa está tão longe de ser a regra da vossa crença, que não deveis acreditar em nada sem vos encontrardes na posição de quem nunca ouviu falar disso. O que vos deve levar a crer é vosso consentimento a vós mesmos, é a voz constante de vossa razão e não a dos outros.” A metáfora do relógio concorre na mesma linha: “- Os que julgam sem regras uma obra estão em relação aos outros como os que não têm relógios, em relação aos demais. Um diz: ‘Já passaram duas horas’, o outro: ‘Passaram apenas três quartos de hora’. Olho o meu relógio, e digo a um: ‘Você está se aborrecendo’, e a outro: ‘O tempo anda depressa para você, pois passou hora e meia’. E zombo dos que dizem que o tempo custa a passar para mim, e que julgo pela imaginação: não sabem que julgo pelo meu relógio” (*ibidem*, fr. 5).

Neste sentido, tanto o estabelecimento das instituições laicas quanto o Império terreno da Igreja Católica são admitidos nos mesmos parâmetros: a subserviência à autoridade está reduzida a um respeito irônico e exterior que é entremeado pelo desprezo. A reserva de consciência - surdamente - mediante o riso e o desdém expressa a falência das virtudes públicas: “Utilizamos como podemos a concupiscência para fazê-la servir ao bem público. Mas é só fingimento, e uma falsa imagem da caridade; pois, no fundo, é só ódio” (*ibidem*, fr. 451); “Os reis dispõem de seu império; mas os papas não podem dispor do seu” (*ibidem*, fr. 877); “Deus não faz milagres na conduta ordinária da Igreja” (*ibidem*, fr. 876).

A análise de Benichou nos ajuda a compor melhor uma imagem da subversão peculiar protagonizada pelos solitários de Port Royal<sup>8</sup>: “a teologia de Port Royal, ao mesmo tempo em que funda uma disciplina interior severa, contém um princípio, ou melhor, traduz um desejo de autonomia moral. Em efeito se a doutrina da graça eficaz parece, restituindo ao auxílio de Deus sua independência em relação ao mérito do homem, conduzir logicamente ao fatalismo e à apatia, corresponde, em realidade, a uma intenção contrária: ela concede tanto valor sobrenatural e sobre-humano à eleição divina que as almas que a têm como objeto se sentem repentinamente superiores a todo medo terrestre, a toda submissão servil. A graça eficaz torna as naturezas sólidas, desembaraçadas das

8 É imprescindível termos em mente este trecho de Benichou: “a heresia social do jansenismo consiste sobretudo na afirmação de uma certa independência de consciência que Port Royal alia indissolavelmente ao rigor moral. Há no jansenismo a mesma tendência que na Reforma, ainda que aí com um grau mais falho e amortizado, em distinguir, a severidade interior do constrangimento recebido de fora. Na reforma, o assentimento a uma regra moral que cada um se impõe, tende a tornar mais diretas as relações do homem com Deus; o homem, mais estritamente em consideração a si próprio, é também menos facilmente manobrado do exterior, a garantia de moralidade é situada na consciência. O jansenismo pode ser considerado como a última manifestação de um grande movimento de pensamento que perpassa todo o começo dos tempos modernos e que põe em xeque os hábitos autoritários da Igreja Católica. Port Royal não ataca unicamente o relaxamento nos cristãos ou a corrupção no governo da Igreja, mas também, mais ou menos abertamente, o absolutismo romano, o qual recusa ou negocia sua submissão” (BENICHO 3, 153-154).

brumas da glória e providas de um acréscimo divino que aumenta (*déculplait*) suas forças. O prestígio das instituições terrestres tende a se esfacelar diante desta idéia de investidura das alturas, tão rara e tão direta (...) O jansenismo, ao mesmo tempo em que reagiu contra o individualismo a moda antiga, pretendeu se opor ao espírito de autocracia que triunfara cada vez mais completamente no século XVII, tanto na Igreja, quanto na sociedade civil” (BENICHO 3, 154-155).

Ressaltemos que o jansenismo, na figura de Pascal, ao criticar destemidamente o princípio de autoridade cinde - seja voluntária, seja involuntariamente - o compromisso de interesses que aliava, desde a Idade Média, aristocracia e Religião (na figura da Igreja Católica Apostólica Romana). A ordem social estaria então erigida tendo como pilares o direito divino dos reis - defendido perante o povo pela Igreja - que, em troca, recebia da aristocracia segurança e garantias do poder político e econômico. A eficácia do regime das *armas tuteladas espiritualmente* pela igreja talvez explique a solidez do casamento: esse compromisso, por sua vez, estaria fundado em uma concepção de visibilidade dos desígnios divinos e na conseqüente legitimação metafísica da lei e da ordem. Nesta concepção o termo médio entre o homem e Deus é transposto pelas figuras mundanas do rei e do papa. Bem diversa é a concepção metafísica do jansenismo radicalmente oposta a este cristianismo *otimista*. Para os solitários de Port Royal - e para Pascal - como vimos exaustivamente, não há proporção possível entre a ciência humana e a divina: as únicas duas portas de contato entre o homem e a legitimação de sua sociedade - a natureza e a razão - estão definitivamente lacradas: a política pascaliana é radicalmente conservadora porque é de um pessimismo metafísico. Se “todo o niilismo de Pascal rebenta na submissão, e no respeito à ordem estabelecida” (BENICHO 3, 172) é também manifesto que *qualquer ordem* mundana é deplorável em si, principalmente a que se arvora estabelecer contato com a divindade - não há um solo a partir do qual se possa soerguer o homem da contingência a que está aprisionado. Para Pascal, afinal, esta *aliança* que reunia, em favor da ordem, Igreja e Estado ganha contornos de conspiração.

Exemplo deste acordo colocado em suspeita pelo jansenismo pode ser entrevisto num comentário de Santo Tomás de Aquino, na segunda parte da Suma Teológica, consagrado à acepção das pessoas. Esta passagem nos permite

divisar a polêmica passagem sobre “o lugar de São Tiago” na qual o apóstolo brada recusando, ao que parece, a diferenciação de tratamento entre ricos e pobres dentro da comunidade cristã. Aquino, malgrado reconhecer no artigo 1 o pecado, que consiste em render tributos as pessoas que não se acham dignas e, no artigo 2, encarar a virtude como a única a qual se deve prestar honras, ao final do artigo 3 “estranhamente, introduz em sua conclusão uma sutileza que destrói todo o rigor precedente e dá à virtude uma definição muito mais ampla. Deve-se considerar virtude, a saber, como causa legítima (**causa debita**) às honras, não somente as qualidades que um homem possui em si, mas também àquelas que ele representa (...) O autor da Suma se contenta, no(s) texto(s) que acabamos de frisar uma dimensão institucional do respeito, sem emitir nenhum julgamento negativo sobre a instituição. Para Pascal, a causa é conhecida. Quando rendemos aos ricos e poderosos os deveres correspondentes a seu estatuto social, o fazemos de forma irracional, visto que a ordem é injusta. É assim, entretanto, que se deve agir” (THIROUIN 6, 83).

Ora, na afirmação da injustiça da ordem, exigência de autonomia moral e fidelidade ao rigor interior, enfim, na recusa do princípio de autoridade consiste, portanto, a subversão peculiar do “fantasma do jansenismo” (BENICHO 3, 169) - insuportável para sua época como mostram as análises de Benichou - ainda mais evidente no “*pessimismo agressivo*” (BENICHO 3, 121) de Pascal: “Negar, crer, duvidar bastante, estão para o homem como o galope para o cavalo” (PASCAL 2, fr. 260); “Estou só contra trinta mil? Ficai com a corte, com a impostura; eu, com a verdade, é toda minha força; se a perco, estou perdido. Não me faltarão acusações e perseguições. Mas tenho a verdade, e veremos quem ganhará” (*ibidem*, fr. 991).

A lenta agonia que precede a destruição de Port Royal mostra, segundo as análises de Benichou, que nesta aposta, Pascal e seus amigos fracassaram. O partido de Luís XIV e Richelieu era, no momento, invencível: “Todas as potências existentes se aliaram contra ele (Port Royal); Roma e os Jesuítas, a Realeza, os dignitários da Igreja francesa, tal como ocorreu em realidade, se uniram para esmagá-los. Somente até 1715, quatro papas os fulminaram com uma dezena de breves, bulas, constituições e excomunhões, enquanto três governos sucessivos

empregaram contra ele todo o aparelho de perseguição eclesiástica e policial. Richelieu coloca na prisão Saint-Cyran, e dispersa os solitários de Port Royal” (BENICHO 3, 163). O grande Arnaud é expulso da Sorbonne e precisa viver clandestino para escapar as perseguições. Depois da grande perseguição do Formulário - elaborado pelos jesuítas que consistia numa condenação pública das proposições de Jansenius - novas perseguições. “Enfim nos últimos anos de seu reino, Louis XIV faz renascer o Formulário e a exigência da assinatura, obtém a excomunhão dos religiosos, os dispersa, faz seqüestrar os bens do convento levando-o à extinção, enfim, faz demolir a abadia e exuma os restos dos solitários” (*ibidem*, 163-4). Como Pascal mesmo já previra, ter como adversário o poder estabelecido de seu tempo “é um jogo certo para tudo perder” (*ibidem*, fr. 294).

## V

Façamos, tentando esboçar uma espécie de conclusão - ainda que prematura - um diagnóstico pascaliano da condição humana a partir deste “modelo do jogo” que tentamos esboçar até agora: podemos reconhecer, da perspectiva puramente humana, que nos encontramos num mundo caótico, prisioneiros perpétuos do acaso que - enquanto uma força misteriosa irracional - é incapaz de ser contido, malgrado presidir todos os acontecimentos da existência, desde muito antes de nosso nascimento (dependem dele todos os acontecimentos fortuitos que geraram por sua vez o nascimento de nossos pais e avós...) até a nossa morte certa, embora sempre inesperada: “- O último ato é sangrento, por bela que seja a comédia no restante: joga-se afinal terra sobre a cabeça, e para sempre” (*ibidem*, fr. 210).

O enigma do acaso governa as vidas alimentando de acontecimentos um moto-contínuo<sup>9</sup> que renova através da morte, os atores *sempre surpresos* de uma mesma trágica comédia humana, cujo cenário não muda, ou muda, apenas superficialmente. Os atores são parceiros, portanto, de um mesmo jogo - cujos limites são os do próprio universo. A vida neste jogo da existência tem seus contratemplos, que lhes serve de balizas. O maior deles, a que já nos referimos, é a

<sup>9</sup> “A natureza recomeça sempre as mesmas coisas, os anos, os dias, as horas (...) assim faz-se uma espécie de infinito eterno” (PASCAL 2, fr. 121).

morte, que circunda de segredo, e que *alude* ao que está *além* do jogo: de certo modo, a morte é o evento mais fundamental da vida pois é um sinal significativo de que *algo está errado*, pois este *senhor do amor próprio* é obrigado a conviver com o espetáculo horrendo - e sempre contundente - do desaparecimento cotidiano de seus semelhantes: “- Imagine-se certo número de homens presos e todos condenados à morte, sendo uns degolados diariamente diante dos outros e os que sobram vendo sua própria condição na de seus semelhantes, e se contemplando uns aos outros com tristeza e sem esperança, à espera de sua vez. Eis a imagem da condição dos homens” (*ibidem*, fr. 199). Como se não bastasse o sangue dos outros, as rédeas de nossa própria vida, obviamente, não estão em nossas mãos e, na expectativa de ser, a qualquer momento, ceifados, a vida se esvai não lhe sobrando grandes apetites - os divertimentos são banais e os amores fortuitos. A existência humana, desta perspectiva, não é senão uma expectativa, longa ou breve, da chegada da morte: “Conhecemo-nos tão pouco que muitos pensam morrer quando estão passando bem, e muitos julgam passar bem quando estão próximos da morte, não sentido a febre próxima ou o abscesso prestes a formar-se” (*ibidem*, fr. 175).

Entretanto, o espetáculo da morte gradual em massa não consiste em nenhum atalho, não é motivo de comiseração suficiente para chegarmos até o outro. O silêncio dos espaços infinitos não é maior do que o que cerca a vida cotidiana, já que aprisionados em um “eu odioso”, “*incapaz de amar senão a si e não considerar senão a si*” (*ibidem*, fr. 100) não temos amigos, reféns que somos do amor próprio; “Assim, a vida humana nada mais é que uma perpétua ilusão (...) O homem não passa (...) de disfarce, mentira e hipocrisia, tanto em face de si próprio como em relação aos outros” (*ibidem*, fr. 100).

Não obstante, tendo o jogo que continuar, e já que somos “*obrigados a jogar*” (como reitera seis vezes no fragmento 233) retiramos do acaso e de nossa imaginação regulamentos úteis, mas de fundamento lúdico, estabelecidos a partir do nada, mas rigorosamente invioláveis. Legitimados por estas regras “divertidas” (*ibidem*, fr. 294), temos o direito e, por vezes, o dever, “de matar um outro homem que mora do outro lado das águas, porque o seu príncipe tem uma desavença com o meu, embora eu nada tenha contra ele.” Também através de regras que sabemos ser arbitrárias e absurdas, nos deixamos governar por “tolos” (*ibidem*, fr.

313), porque, afinal, sendo todas as regras igualmente falsas e inventadas, mas valem as do *velho jogo* desatualizadas mas sabidamente eficazes: os filósofos fizeram-nas “brincando” (*ibidem*, fr. 331) e talvez por isso sirvam bem ao propósito.

*Divertido*, entretanto, é notar que, para a maioria do mundo, os regulamentos são tidos como verdadeiros e os atores, parceiros do mesmo jogo, a partir de certo momento confundem-se com as personagens, tornando visível o caráter verdadeiramente insano da pantomima: o teatro sempre degenera em “hospício” (*ibidem*, fr. 331).

Atormentados, obrigados a jogar, estamos continuamente atrelados a um mecanismo que se assemelha a um “caos infinito” (*ibidem*, fr. 233) e que só termina com a morte. Esta barreira intransponível concede um sentido à aposta: escolhemos abraçar o nada - permanecendo na inocência caótica do vir-a-ser esperando a chegada negra da aniquilação, ou apostamos o único bem que nos pertence - esta vida curta e miserável - na esperança do ganho de “uma eternidade de vida e de felicidade” (*ibidem*, fr. 233). A proposta parece tentadora: “Examinemos, pois, esse ponto, e digamos: ‘Deus Existe ou não existe’. Para que lado nos aniquilaremos? 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?” (*ibidem*, fr. 233).

Tudo depende, de alguma maneira, de como avaliamos esta nossa vida, que a alguns parece bela, a outros odiosa. Entretanto, em caso de dúvida, a simples observação da regra dos partidos, demonstração racional impecável, aconselha a abdicar da razão, “trabalhar pelo amanhã e pelo incerto” (*ibidem*, fr. 234). A desproporção do caráter irrisório da perda - esta única vida tosca - com a expectativa do ganho - infinitas vidas de felicidade - nos permite concluir que devemos apostar em “Deus Existente”.

O teor aparentemente libertino do argumento escandalizou a muitos, mas consiste na representação melhor acabada da condição humana: uma humanidade jogadora, carente de sentido, eternamente atrelada ao acaso e ao mistério, à procura de um guia para sua conduta - e, é claro, sedenta de lucro. Contudo, é preciso notar que para o Cristão perfeito nem sequer há aposta, e o argumento não possui nada de sacrílego. Se nossa vida não vale nada,

inevitavelmente não perderemos nada (de modo que nada foi apostado) e na ocasião de nossa morte não acontecerá nada mais que a “perda do nada”<sup>10</sup>. Se não podemos perder, só podemos ganhar, o acaso, teoricamente, não mais existe: “Não há mais, evidentemente, lugar nestas circunstâncias para falar de aposta visto que as duas condições essenciais do jogo de azar desaparecem : não há mais aposta (*mise*) e não há mais acaso” (THIROUIN 6, 144). Ausente de riscos, não valendo nada nossa aposta (a vida), o ganho será equivalente a um dom gratuito de Deus: e esta é, propriamente, “a definição da fé” (*ibidem*).

Sem querer entrar em detalhes sobre o fragmento da aposta, nos contentemos por ora em notar que o que aparece ao comum dos mortais puro acaso caótico e monstruoso, para o Cristão - que aposta “Deus Existente” - torna-se uma imagem da caridade: todos os detalhes da vida mundana e mesmo o espetáculo funesto da morte ganha, sob as lentes da caridade, contornos sagrados. Notemos este trecho significativo de uma carta assinada por Pascal endereçada à irmã mais velha, Mme. Perier, em 17 de outubro de 1651, por ocasião da morte do pai, Etienne Pascal. Sublinhemos ali que o funesto acontecimento é avaliado pelo filósofo “não como um efeito do acaso, não como uma necessidade fatal da natureza, não como um jogo de elementos e de partes que compõem o homem (pois Deus não abandona seus eleitos aos caprichos nem ao acaso), mas como uma seqüência indispensável, inevitável, justa, santa, útil ao bem da Igreja e a exaltação do nome e da grandeza de Deus, ordenada pela sua Providência, concebida em toda eternidade para ser executada na plenitude de seu tempo, em tal ano, em tal dia, em tal hora, em tal lugar, de tal maneira; enfim que tudo que acontece foi todo tempo previsto e pré-ordenado por Deus” (PASCAL 1, 275).

Ainda mais uma vez, a imagem do jogo pode nos ser útil: “Em face do homem, miserável jogador, tão pouco capaz de assumir o acaso, quanto dele se livrar, o Deus dos Pensamentos ganha freqüentemente a imagem simétrica de um mestre do jogo.” (THIROUIN 6, 199).

<sup>10</sup> “Quando se é forçado a jogar, é preciso renunciar à razão para guardar a vida, em vez de arriscá-la pelo ganho infinito tão prestes a sobrevir quanto a perda do nada” (PASCAL 2, fr. 233).

O que aparece ao homem histórico como hediondo acaso não é assim senão determinismo pleno: o zelo do ‘mestre do jogo’ para com os integrantes da partida que promove está estrategicamente escondido de suas vistas: “Quando Pascal evoca os milagres ou as profecias, a eficiência da graça, o Deus *absconditus*, não pode deixar de ser frisada sua insistência sobre a estratégia divina. A revelação, a história da salvação são apresentadas como desdobramento de um plano sutil, das quais o apologista detalha as disposições mais remarcáveis. O desejo de Deus se manifesta sobre a forma de uma estratégia que não se pode deter (*imparable*). Os homens, os povos mesmos figuram, de certa maneira, são como simples piões. As veleidades de divergência são sempre previstas e por antecipação descartadas. A teoria do povo testemunha, as considerações sobre a lei figurativa, o duplo sentido - espiritual e carnal - das Escrituras, impressiona desagradavelmente o leitor moderno por sua característica maquiavélica” (THIROUIN 6, 200).

O espetáculo do povo judeu - indestrutível e moribundo - ao qual é atribuído o duplo papel aparentemente incompatível de conservar as provas da vinda do Cristo e de crucificá-lo, é a imagem acabada da sutileza admirável da estratégia da inteligência suprema que, desta vez, fazendo um cálculo jurídico, escolhe para abrigá-la os testemunhos *um inimigo* que não pode ser acusado de *cumplicidade*<sup>11</sup>. “- É espantoso e digno de atenção ver esse povo judeu subsistir após tantos anos, e sempre miserável; sendo necessário, para a prova de Jesus Cristo, que subsista para prová-lo e que seja miserável, posto que o crucificou; e, embora seja contrário subsistir e ser miserável, subsiste, entretanto, apesar da miséria” (PASCAL 2, fr. 640). Acompanhando, ainda uma vez, a interpretação de Thirouin, notemos que “o comportamento dos Judeus é aberrante, segundo uma lógica humana. É preciso, pois, que outra lógica a sobreponha. Instrumentos passivos de uma estratégia que os transcende, os Judeus são obrigados a jogar o jogo de Deus. Qualquer que seja sua atitude, eles testemunham o Cristo” (THIROUIN 6, 202).

Portanto, acaso e determinismo pleno são, no “jogo de Deus”, duas faces da mesma moeda.

<sup>11</sup> A análise de Thirouin sobre este tema encontra-se nas páginas 200 - 210 de sua obra já citada (THIROUIN 6).

**Abstract:** The question of contingency is a central concern in the thought of Blaise Pascal and is related with various aspects of his analyses. In the field of scientific research, as well as in the existential and political considerations, chance has a central place in the philosopher's reflections concerning human condition. It aims to clarify the stead of chance on Pascal's thought and the ethical impositions demanded by it.

**Key-words:** chance - game - angst - political pessimism - contingency

### **Bibliografia:**

1. PASCAL. *Ouvres Complètes. L'intégrale*. Paris, Éditions du Seuil, 1963 (Impressão de 1998).
2. \_\_\_\_\_. *Pensamentos*. Ed. Brunshvicg, trad. Sérgio Milliet. 2 ed. São Paulo, Difel, 1962.
3. BENICHOU, P. *Morales du grand siècle*. Paris, Gallimard, 1948.
4. FURETIERE, A. *Dictionnaire universel*. Paris, SNL, 1978.
5. LA BRUYERE, *Les Caractères ou les Moeurs de ce siècle*. Paris, Garnier, 1962.
6. THIROUIN, L. *Le hasard et les règles - le modèle du jeu dans la pensée de Pascal*. Paris, J.Vrin, 1991.
7. ROSSET, C. *La logique du pire*. Paris, PUF, 1971.