

Pascal e a política

Ivonil Parraz*

Resumo: Nossa intenção é mostrar como Pascal concebe o estado civil, o qual, para ele, não se assenta sobre um “direito natural”, mas sobre as paixões humanas e, mesmo com esse fundamento, como lhe é possível manter a paz.

Palavras-chave: estado civil – leis – justiça – partido dominante – povo – concupiscência

“Por que me matais? Como! Não habitais do outro lado da água? Meu amigo, se morásseis deste lado, eu seria um assassino, seria injusto matar-vos desta maneira; mas, desde que residis do outro lado, sou um bravo, e isso é justo”.

Pascal, *Pensamentos*

Não existe, para Pascal, um direito natural universal. O Estado Civil, artefato humano, não é fundado sobre “os direitos naturais”, mas criado segundo os interesses egoístas do homem. Na “cidade”, as ações humanas não são pautadas pela essência de justiça. Esta aparece circunscrita no interior de cada Estado. “Divertida justiça que um rio limita” (Pascal 9, fragm.331). O extraordinário em Pascal, no domínio da política, é que ele, embora não conceba o Estado Civil fundado sobre o “direito natural”, chega aos mesmos resultados daqueles que assim o concebe. Ou seja, apresentando como princípio do Estado Civil a paixão e não a razão, o filósofo chega aos mesmos efeitos daqueles que têm a razão como princípio do

* Doutorando no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. E-mail: parraz@uol.com.br.

Estado Civil, conforme aponta Christian Lazzeri (Lazzeri 3, p.261). Visando levantar alguns aspectos da política em Pascal, procuraremos mostrar de que modo o filósofo concebe o Estado Civil para poder afirmar que é a concupiscência humana que o sustenta; como também, de que modo pode-se conceber a justiça, uma vez que não se pode reger pela razão uma sociedade constituída pelo acaso.

“Platão e Aristóteles (...), se escreveram sobre política foi como para pôr em ordem um hospício, e, se fizeram menção de falar dela como de uma grande coisa, é que sabiam que os loucos a quem falavam julgavam ser reis e imperadores, entravam nos seus princípios para moderar a loucura deles na medida do possível” (Pascal 9, fragm. 331).

Escrever sobre política é procurar pôr freios à loucura dos homens. Esta necessidade decorre do fato de que, nesse “hospital de loucos”, cada um vive em união com os outros sem abrir mão de seu egoísmo. Em que se fundamenta o Estado para que este seja apresentado por Pascal como um hospício? E em que se baseia o filósofo para afirmar que cada um julga ser, nesse hospital de loucos, “reis e imperadores”?

O que caracteriza o estado que antecede o Estado Civil é a “guerra de todos contra todos”, como concebe Hobbes. Esta concepção é aceita por Espinosa para quem “todos os homens são por natureza inimigos” (Espinosa 1, p. 345). Também é aceita por Pascal, pois, para este: “todos os homens se odeiam naturalmente uns aos outros. Faz-se o possível para utilizar a concupiscência em benefício do bem público; mas isso é fingimento, e uma falsa imagem da caridade, pois, no fundo, é apenas ódio” (Pascal 9, fragm. 451). A injustiça, portanto, constitui o próprio fundamento do Estado.

Sendo assim, os homens formam a sociedade e se submetem às leis somente para evitar sofrer a injustiça e não porque são guiados pelo ideal de justiça. Como então explicar que os homens, sob o ódio e o temor mútuo, podem, entretanto, viver em sociedade? Como, embora impregnados pelo egoísmo que os leva a tudo querer sujeitar, deixam-se governar? Os homens lançam-se sob a autoridade do Estado porque o ódio de uns contra os outros engendra o temor mútuo (Moreau 4, p. 151). O próprio egoísmo en-

gendra o Estado; tornando sua formação razoável, pois, desse “fundo mal”, os homens conseguiram uma bela ordem: a paz que é o soberano bem, ausência de uma guerra civil que, por sua vez, é o afloramento da concupiscência de cada indivíduo contra os demais, desacordo com a visão pascaliana, ou “a guerra de um homem contra todos os homens que é o maior mal que pode acontecer nesta vida”, conforme a visão hobbesiana (Hobbes 2, p.200).

Tanto Pascal como Hobbes admitem a existência de aliança – a qual surge devido ao egoísmo de cada indivíduo em Pascal, ou em parte pelo menos em Hobbes, no estado que precede a gênese do Estado Civil.

Em Hobbes, o Estado Civil repousa sobre a constituição de uma vontade comum constitutiva de um poder comum. Este poder comum é impossível estabelecê-lo naturalmente, uma vez que os homens são inimigos por natureza. O único modo de estabelecê-lo “é confiar a força e o poder de cada homem a um homem, ou a uma assembléia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade. O que equivale dizer: designar um homem ou uma assembléia de homens como representante de suas pessoas, considerando-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que representa sua pessoa praticar ou levar a praticar, em tudo o que disser respeito à paz e segurança comuns; todos submetendo assim suas vontades à vontade do representante e suas decisões a sua decisão. Isto é mais do que consentimento ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens” (*id., ibid.*, p. 105). A constituição artificial dessa vontade comum implica o reconhecimento das decisões e dos atos dessa vontade como sendo as próprias decisões e atos de cada indivíduo que contrata. A unidade da vontade comum repousa sobre a elaboração hobbesiana do conceito de representação pensado a partir do conceito de “pessoa” no *Leviatã* (*id., ibid.*, p. 96-9). Com base nisso, Hobbes expõe o modo de formação do corpo político assentado sobre um contrato cuja forma jurídica é aquela “estipulada por outro” e cujo tipo de mandato é “sem restrições” (cf. Lazzeri 3, p. 59). Obtêm-se assim, a constituição de uma pessoa única dispondo da força e dos recursos de todos que serão empregados em vista da segurança de todos, e da paz segundo o julgamento mesmo daquele ou daqueles que personificam esta unidade (*id., ibid.*, p. 60). Como cada membro do corpo político procura a segurança e a paz

duradoura, segue-se que o mandato daquele a quem foi transferido o direito de cada um vale para sempre uma vez que ninguém quer que cesse a paz.

Em Pascal, o conflito entre todo os homens decorre de um “ódio mútuo”. Estes homens não se encontram em uma situação de estabelecer um pacto, como aparece em Hobbes. As alianças que o filósofo admite existem sob a forma de partidos¹. Essas se cristalizam conforme o resultado das relações de forças em partido dominante e dominado de modo quase necessário, pois “quando a força combate a força, a maior destrói a menor” (Pascal 7, p. 429), ou os homens “lutarão até que a parte mais forte oprima a mais fraca e que haja, enfim, um partido dominante”. O conflito cessa não por uma busca racional, mas somente quando é estabelecido o poder do partido dominante. Não há, portanto, como em Hobbes, um acordo entre os homens visando construir um poder comum. O poder do partido dominante é, conforme afirma Christian Lazzeri, “um poder de fato fundado sobre relações que retira toda força de seus adversários” (Lazzeri 3, p. 62).

A dominação de um partido sobre todos os vencidos não pode chegar pela simples coerção à constituição de uma ordem política. Obedecer à força é simplesmente a paixão exprimida daquele que deseja um reconhecimento universal por vaidade. Ora, esse reconhecimento universal conduz “à dominação fora de sua ordem”, o que é a própria definição de tirania: “a tirania consiste no desejo de dominação, universal e fora de sua ordem” (Pascal 9, fragm. 332). Assim, não se experimenta somente o temor que suscita a força, mas ainda os efeitos do ódio suscitado pelo poder tirânico. Não é estável a relação de dominação. A paz não poderá ser obtida dessa forma. Os dominantes, desejando conservar seu poder e “não querendo a continuação da guerra”, devem assegurar a estabilização sem que a força pareça constituir seu fundamento e que os dominados obedeçam pelos motivos e os interesses que parecem ser aqueles dos dominantes. É necessário que o exercício do poder seja regrado e que essas regras sejam aceitas pelos governados. Os dominantes devem criar as estruturas políticas fundamentais do Estado assegurando sua conservação pelos mecanismos de seleção dos dirigentes e de transmissão do poder: “uns a entregam à eleição do povo, outros ao direito de nascença”. Eles tornam-se então legisladores. Mas, como eles exercem o poder constituindo as estruturas políticas do Estado, “ordenam que a sucessão da força que têm nas mãos se processe

como lhes convém”. O partido dominante, cujo poder é fundado sobre a força, utilizará esta para impor as estruturas jurídicas pelas quais somente ele pode se conservar. É para se conservar no poder que os nobres instituíram o direito de sucessão por nascimento excluindo os plebeus e estes, por sua vez – como é o caso da Suíça a qual Pascal faz referência nos fragmentos 304 e 305 – proscreveram o acesso à eleição aos aristocratas.

A estrutura política do Estado, destinada a conservar o poder do partido dominante, pode ser aceita pelos dominados, pois estes possuem a crença na legitimidade dos dominantes. Imaginam que a estrutura política do Estado é fundada racionalmente sobre normas e valores, e não porque o poder se deduz de uma definição incontestável da essência de justiça ou do “direito natural”.

A crença na legitimidade dos governantes decorre da força do hábito. “Quando vemos um efeito repetir-se seguidamente, concluímos tratar-se de uma necessidade natural: amanhã será dia, etc.” (*id., ibid.*, fragm. 91). O hábito é produzido pelo autômato, o que é, em Pascal, próprio da ordem do corpo: “somos autômatos tanto quanto espírito (...). O costume torna as nossas provas mais fortes e mais críveis; inclina o autômato, o qual arrasta o espírito sem que este o perceba” (*id., ibid.*, fragm. 252). A crença-hábito faz com que o indivíduo tome o efeito pela causa, ou seja, tome o acontecimento significativo sobre o acontecimento significado de tal maneira que este aparece como a causa que o produz: “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 com que o 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 essas palavras: o caráter da Divindade está impresso no seu rosto, etc.” (*id., ibid.*, fragm. 308). A exibição da força do rei tem por objetivo advertir que o poder dispõe de meios de se fazer obedecer quando necessário e não de inventar as “qualidades naturais”. Se o povo toma a força como sendo “qualidades naturais” e não imposição, ou o que equivale ao mesmo, se os dominantes são considerados como pertencentes a uma “outra natureza” superior a dos dominados,

isto advém exclusivamente da crença-hábito. Ciente disso, a classe dominante se utiliza da crença-hábito para se impor à classe dominada. Esta, por sua vez, obedece àquela acreditando, com isso, estar obedecendo a uma classe naturalmente superior. O que vem ao encontro da concupiscência: não estar obedecendo simplesmente a um semelhante, mas a alguém superior por natureza. Obtém-se assim a obediência pela força sem necessidade de exercê-la. Aqueles que Pascal chama “os grandes da carne” oferecem esse espetáculo aos olhos: “homem vestido de brocado e acompanhado de sete ou oito lacaios” (*id., ibid.*, fragm. 315). Mas, ao mesmo tempo em que eles satisfazem a concupiscência (vontade de dominar), indicam a existência de um poder de coerção destinado a provocar os comportamentos de obediência, sem exercer tal poder. “Ser elegante é mostrar a própria força” (*id., ibid.*, fragm. 316). A legitimidade do poder é reconhecida, portanto, pelo mecanismo que constitui e reproduz as crenças do povo. Da combinação disso resulta que a força é cada vez menos visível no exercício do poder. E, em sua vaidade, o povo acredita estar obedecendo não pela imposição da força, mas a algo perfeitamente legítimo.

Uma tal ordem política concebida assim encontra sua objeção, entre outros, em Hobbes. Para este, o temor da morte constitui o fundamento da ordem política. Em Pascal, o temor da morte é compensado pela vaidade: “quem não morresse para conservar a honra seria infame” (*id., ibid.*, fragm. 147). Para satisfazer a honra, obter a estima dos outros, os homens entregam a sua própria vida. Se não fosse isso, qual motivo teria um soldado de ir à guerra correndo o risco de perder sua vida? O povo obedece às leis do Estado não por temer a força, mas por vaidade. É assim que podemos entender o fragmento 315: “não querem que eu honre um homem vestido de brocado e acompanhado de sete ou oito lacaios! Como! Se o não saudasse, mandava bater-me”. Honrá-lo não significa simplesmente obedecer à força de que ele dispõe, mas, sobretudo, não correr o risco de ser ridicularizado pelos outros caso venha a ser espancado. Com efeito, a vaidade é superior ao temor. Se assim é, como pode Pascal sustentar que diante do rei sinta temor; que os “mais firmes” temam diante do acompanhamento de que aquele dispõe? (*id., ibid.*, fragm. 82). O povo teme a força do poder somente sob a condição de que o temor não se imponha à vaidade, ou seja, o temor somente opera se a vaidade for satisfeita pela crença na justiça das leis.

Ignorando a razão da fundação das leis e movido pela “opinião coletiva”, o povo considera justas as leis do Estado. A análise disso permite-nos responder à segunda questão colocada mais acima.

Levado pela concupiscência, cada indivíduo procura obter a estima de todos e, para isso, foge por todos os meios à reprovação dos outros. Basta então que um número considerável de indivíduos tenha por justas as leis do Estado para que todos as tenham também. A gênese da “opinião coletiva”² aparece assim em Pascal assentada na concupiscência. Esta “opinião coletiva” tem as leis por justas sem o menor apelo à razão. A qualidade de justiça atribuída às leis não decorre de um raciocínio coletivo inspirado na essência de justiça, mas por uma ligação exterior operada pela “opinião coletiva”. “Por que se segue a pluralidade? Será porque tem mais razão? Não, porque tem mais força. Por que são seguidas as antigas leis e as antigas opiniões? Será porque são mais sãs? Não, seguimo-las porque são únicas e nos tiram a raiz da diversidade” (*id., ibid.*, fragm. 301). A maioria é a expressão da “maior força” pela qual, movido pela vaidade de ser estimado, cada indivíduo é constringido a obedecer. Conseqüentemente, caso alguém vier a discordar das leis a reprovação da opinião dominante agirá sobre seus desejos para fazê-lo admitir que as leis, que a maioria aceita, sejam tidas por boas³. Este é o mecanismo possível pelo qual as leis são consideradas justas.

A opinião dominante, que outrora acatara as leis promulgadas na implantação do Estado, combinada com a opinião coletiva presente faz nascer a crença na justiça das leis. Todavia, as leis são consideradas justas porque a “opinião coletiva” faz abstração da usurpação do poder, isto é, porque consideram apenas as leis instituídas para manter a ordem política estabelecida pelo partido dominante e não a violência deste para assumir o poder. O estabelecimento das leis é prova de sua legitimidade. “A justiça é o que está estabelecido” (*id., ibid.*, fragm. 312). Todos os que crêem na justiça das leis, porque seus antepassados creram, formam uma opinião dominante e assim, a cada momento, cresce o número de indivíduos que crêem por essa razão que as leis são justas. “Assim como a moda faz a graça, assim faz também a justiça” (*id., ibid.*, fragm. 309). Quanto mais antiga for a lei, maior é o número daqueles que a aceitam e mais sua justiça é confirmada por aqueles que vivem no presente. A antiguidade é signo de

sua verdade e, conseqüentemente, de sua justiça. É por isso que o povo “que quer estar sujeito à razão ou à justiça, segue o costume por julgá-lo justo” (*id., ibid.*, fragm. 325). A justiça ou o direito positivo, sem legitimizar nenhuma lei natural, se reduz então à própria lei: “é propriamente a definição de justiça” (*id., ibid.*, fragm. 326).

Dessa definição de justiça, restringida à própria lei, decorre que as leis, atualmente promulgadas, não gozarão da qualidade de justas pelo costume, mas somente se elas puderem contar, no momento de sua promulgação, com a aprovação da “opinião coletiva”, ou seja, sua legitimidade assenta-se na “opinião coletiva”. É assim que os membros do Estado sentem-se “como reis e imperadores”.

Diante de uma tal definição de justiça, compreende-se em que sentido Pascal afirma que “não podendo fazer com que o que é justo fosse forte, fez-se com que o que é forte fosse justo” (*id., ibid.*, fragm. 298). Isto não significa que a força em si é justa, pois “a força e a justiça são heterogêneas”, isto é, pertencem a ordens distintas: a primeira pertence à ordem do corpo e a segunda à ordem do espírito⁴. Isto significa tão-somente que a força é tratada como um verdadeiro direito, e como tal, é considerado justo⁵. Os detentores do poder, expondo ao povo sua força, levam este, movido pela vaidade, a considerar que é justo seguir o mais forte. A exibição da força pelos “grandes da carne” transforma esta em signo de justiça⁶. A força então se reveste com o rosto da justiça. E os indivíduos, movidos por seus desejos, ampliam essa face julgando ser “reis e imperadores”.

Na ignorância da formação das leis e na “opinião coletiva” encontram-se justificadas as “regras universais”. “As únicas regras universais são as leis do país nas coisas ordinárias” (*id., ibid.*, fragm. 299), que são: seleção dos governantes, proteção da ordem pública, regulamento da propriedade. Estas regras são comuns a todos os Estados e somente por elas eles podem existir como Estado. Assim, Pascal dá conta do processo de produção e de reprodução do Estado sem sair do domínio da explicação factual (coerção ou consentimento). O que está implícito neste procedimento pascaliano é a impossibilidade de deduzir a constituição do Estado a partir do “direito natural”⁷.

A causa da conservação do Estado em Pascal é o desejo de dominação. É por este desejo que o grupo dominante procura prolongar seu poder

regulando seu exercício pelas leis e desassociando o poder judiciário do poder político. O poder judiciário está a serviço da manutenção do poder político. Este, uma vez que não decorre do poder judiciário, como é o caso em Hobbes, para se preservar compara-se com a suposta hierarquia existente na natureza, isto é, é natural que o mais forte domine o mais fraco. Como se a pessoa do soberano, no caso da monarquia, fosse impregnada naturalmente do poder que possui. A crença nisso, conforme vimos, leva o povo a se submeter ao domínio de um outro, embora possua também o desejo de dominar. E, devido a essa crença, o povo mantém seu desejo de dominação mesmo submetendo-se a outro. A submissão, portanto, não contraria o desejo de dominação de todos. Pascal pode então concluir que “basearam-se e extraíram-se da concupiscência regras admiráveis de polícia, moral e justiça; mas no fundo, neste fundo vil do homem, esse *figmentum malum* apenas se mascara; não desaparece” (*id., ibid.*, fragm. 453).

Se “os princípios do repouso e da segurança pública foram recebidos em todos os tempos e em todos os lugares, e sobre os quais todos os legisladores do mundo, santos e profanos, estabeleceram suas leis” (*idem* 7, p. 436), se os crimes foram interditados, assim como a calúnia (*idem* 6, p. 475), isso não se deu em virtude de um “direito natural universal”, cuja validade prolonga-se ao seio do Estado Civil. Pois a permissão da calúnia abre a via a uma violência constante, assim como a permissão ao crime conduz à negação pura e simples do Estado. Assim, as “regras universais”, sem as quais o Estado não pode subsistir, fundam-se sobre a força dos dominantes que as impõem sob seu desejo de dominação, procurando conservar o Estado após tê-las estabelecidas sobre a crença do povo. Obtêm-se, por esse meio, os mesmos efeitos que um Estado construído sobre a base de um “direito natural”: um estado estável assegurando a ordem pública e a paz interior, os governantes seguros de seu poder e os governados que aceitam obedecer. Faz-se então, conforme aponta Christian Lazzeri, “uma sorte de astúcia da concupiscência capaz de imitar servilmente o direito natural concorrendo à constituição da ordem política” (Lazzeri 3, p. 261).

Em um Estado, cuja origem é aquela descrita por Pascal, “é necessário que haja desigualdade entre os homens”⁸, pois é impossível que todos dominem. Os conflitos terminarão sempre na dominação de um partido dominante. Os dominantes não são obrigados a assistir aos dominados em

suas necessidades em razão de um “direito natural” ou de um mandato recebido. Dessa desigualdade pode ocorrer “não somente a mais alta dominação, mas a mais alta tirania”. Contra essa tirania nenhuma lei poderá impedi-la, nem as naturais, uma vez que elas não são o sustentáculo do Estado tal como o descreve Pascal, nem as leis civis, pois estas são, no caso da monarquia, promulgadas pelo príncipe. Logo, ninguém pode se valer de qualquer direito de resistência legítima com respeito à tirania dos dominantes. Diante disso, como é possível evitar a tirania sem recorrer ao direito, uma vez que o Estado, oriundo da concupiscência, é independente de todo recurso ao direito? O que não é o caso de um poder fundado sobre o “direito natural”, pois este interdita qualquer tentativa de tirania, ou seja, em um Estado assentado sobre o “direito natural” evita-se a tirania recorrendo a esse direito. Parece, portanto, insustentável que a concupiscência chegue ao mesmo resultado que o “direito natural”.

As pessoas abastadas, “os grandes da carne”, no caso da monarquia, vêem sua vaidade limitada na pessoa do rei. Eles não podem ocupar o seu lugar. Em compensação, eles obtêm o objeto de seu desejo, uma vez que o povo, que se engana sobre sua natureza (a dos grandes), os estimam porque eles (os grandes) satisfazem aqueles que os servem: “o prazer dos grandes consiste em poder fazer as pessoas felizes” (Pascal 9, fragm. 310). O orgulho deles aumentará à proporção do acréscimo de pessoas que os servem. Quanto à pessoa do rei, seu poder é supremo no interior de seu reino. Nada resta a ele para satisfazer sua vaidade a não ser fazer as pessoas felizes.

Nos *Três Discursos sobre a condição dos Poderosos*, texto destinado a um filho de um duque prestes a receber o título de nobreza, Pascal aconselha o jovem, quando este vier a exercer seu poder, a agir como um verdadeiro “rei de concupiscência”.

“Estais cercado de um pequeno número de pessoas, sobre as quais reinais à vossa maneira. Essas pessoas estão cheias de concupiscência. Elas vos pedem os bens da concupiscência; é a concupiscência que as liga a vós. Portanto, sois propriamente um rei de concupiscência. Vosso reino é de pequena extensão; mas nisso sois igual aos maiores reis da Terra: tanto quanto vós, eles são reis de concupiscência. É a concupis-

cência que faz sua força, isto é, a posse das coisas que a cupidez dos homens deseja.

“Mas, conhecendo vossa condição natural” [que o mantém numa perfeita igualdade com todos os homens], “usai os meios que ela oferece e não pretendais reinar por outro caminho a não ser por aquele que vos faz rei”, [que é aquele estabelecido pelos homens]. “Não é vossa força e vosso poder natural que submete a vós todas as pessoas. Não pretendais, portanto, dominá-las pela força, nem tratá-las com dureza. Satisfazei seus justos desejos; aliviái suas necessidades, tendo prazer em ser bondoso; fazei o possível para que elas progridam e estareis agindo como verdadeiro rei de concupiscência” (Pascal 8, p. 368).

No Estado, cujo título de nobreza é uma convenção humana, o respeito de todos a essas convenções é justo. Com isso entendemos o conselho de Pascal ao jovem duque: “não pretendais reinar por outro caminho”. Pretender que as pessoas o amem por suas qualidades naturais é se colocar fora da ordem na qual ele tem o direito de reinar, que é a ordem do corpo. Nesta ordem o que une as pessoas aos poderosos é o laço da concupiscência: “as necessidades e os desejos são os que atraem as pessoas aos poderosos e as fazem submeter-se a eles” (*id.*, *ibid.*, p. 367). A rebeldia é permitida quando os governantes governam fora da ordem (ordem do corpo), pois a injustiça para com o povo é instalada quando isto ocorre e quando aqueles não atenderem aos justos desejos dos governados.

Existe então, conforme aponta Christian Lazzeri, “um tipo de troca entre a vaidade e o interesse. O interesse do povo reforça a obediência, satisfazendo assim a vaidade dos poderosos” (Lazzeri 3, p. 323). Com isso, não há a necessidade destes serem tirânicos. É esse regime passional que mantém a paz no Estado Civil, que é o “soberano bem”⁹.

Os homens “utilizam como podem a concupiscência para fazê-la servir ao bem público” (Pascal 9, fragm. 451). Extraem da concupiscência regras admiráveis de “polícia, moral e justiça” (*id.*, *ibid.*, fragm. 453). Por esse meio obtêm-se então os mesmos efeitos que aqueles obtidos por uma construção racional, isto é, no regime passional são construídos os liames

sociais semelhantes àqueles construídos racionalmente. “As coisas mais desarrazoadas do mundo tornam-se as mais razoáveis por causa do desregramento dos homens” (*id., ibid.,* fragm. 320). O “hospício” pode se reger a seu modo e produzir uma ordem determinada sem a intervenção da razão. Escrever sobre Leis e Políticas, como fazem Platão e Aristóteles, só pode ser de maneira lúdica: “se divertiram em fazer as suas Leis e a sua Política, fizeram-nas brincando”. Para moderar a loucura dos homens é preciso entrar nos princípios que regem o “reino da concupiscência”, pois somente assim as leis tornam-se razoáveis.

Abstract: Our intention is to show how Pascal conceives the civil State which, for him, does not lay on a “natural right”, but on human passions and, even on that basis, it is possible for it to maintain peace.

Key-words: civil State; law; justice; dominant party; people; concupiscence.

NOTAS

¹ Cf. Pascal 9, fragm. 304. “...É fora de dúvida que lutarão até que a parte mais forte oprima a mais fraca e que haja, enfim, um partido dominante. Determinado isso, os senhores, que não desejam a continuação da guerra, ordenam que a sucessão da força que têm nas mãos se processe como lhes convém; uns a entregam à eleição do povo, outros ao direito de nascença, etc”.

² Cf. Lazzeri 3, p. 238. Pode-se encontrar um tipo de “opinião coletiva” em Hobbes quando se examina o capítulo X do *Leviatã*. A reputação é tomada por Hobbes “como poder instrumental que permite, através da obtenção de signos honoríficos, assegurar a reprodução da conservação individual sobre um mercado em que se troca os diferentes poderes”.

³ Cf. Nascimento 5, p. 49. A “opinião coletiva” ou “opinião pública” aparece em Rousseau como estritamente necessária no estado de sociabilidade, pois, “sem a reputação, sem as honras, sem o olhar do outro, não haveria vida em sociedade”.

⁴ Cf. Pascal 9, fragm. 793. Há em Pascal “três ordens distintas das coisas: ordem do corpo, ordem do espírito e ordem da caridade”. Nenhuma passagem é possível de uma ordem à outra, pois a distância entre elas é infinita: “a distância infinita dos corpos aos espíritos figura a distância infinitamente mais infinita dos espíritos à caridade, pois ela é sobrenatural”.

⁵ “O mais forte nunca é suficiente forte para ser sempre o senhor, senão transformando sua força em direito e a obediência em dever. (...) A força é um poder físico; não imagino que moralidade possa resultar de seus efeitos” (Rousseau 10, p.25). Na visão de Rousseau, contrária ao “direito do mais forte”, o direito como poder moral não pode derivar da força. Esta posição não abala a de Pascal. Para este, como acabamos de ver, a força e a justiça pertencem a duas ordens distintas. Se o povo recebe as leis, cujo conteúdo contém o poder do dominante, e as legitimam, não implica que os indivíduos sejam forçados a pensar que é justo um tal conteúdo. A força nada pode sobre o pensamento. Cf. Pascal 9, fragm.793.

⁶ Movidos pelo desejo de estima, cada indivíduo acata as leis não por temer a força, mas para ganhar a consideração dos outros. Desse modo, o estabelecimento das leis não aparece ao povo como imposta pela força, mas como um direito que o mais forte seja seguido. Assim, não é pertinente a leitura de Joseph Moreau do fragmento 298 dos Pensamentos de Pascal, pois o autor parece sugerir que, deste fragmento, podemos concluir que “o surgimento das leis aparece como uma decisão imposta pela força e aceita pelo temor”. Cf. Moreau 4, p.151.

⁷ Pascal se distingue de Hobbes em sua explicação da produção e da reprodução do Estado. Para Hobbes, o soberano pode promulgar todas as leis civis que deseja, sem ser obrigado por alguma lei natural. Essas leis civis devem ser aceitas por todos os membros do Estado e, em caso de recusa, impostas pela força. Isto se deduz de um fundamento jurídico, dado que os membros do Estado, na gênese deste, concordaram por um pacto a renunciar seu direito natural e de se impedirem de resistir à pessoa ou assembléia investida do poder soberano. Cf. Hobbes 2, p.105. Uma solução jurídica desse tipo não existe em Pascal.

⁸ Cf. Pascal 9, fragm. 380. “...É necessário que haja desigualdade entre os homens, é verdade. Mas, admitindo-o, eis a porta aberta, não somente à mais alta dominação mas à mais alta tirania”.

⁹ Cf. Pascal 9, fragm. 299. “Sem dúvida, a igualdade dos bens é justa mas, não se podendo fazer que seja forçoso obedecer à justiça, fez-se que seja justo obedecer à força; não se podendo fortificar a justiça, justificou-se a força, a fim de que o justo e o forte existissem juntos, e que a paz existisse, que é o soberano bem”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ESPINOSA. *Tratado Político*. São Paulo, Abril, 1979.
2. HOBBS. *Leviatã*. São Paulo, Nova Cultural, 1988.
3. LAZZERI, C. *Force et Justice dans la Politique de Pascal*. Paris, PUF, 1993.
4. MOREAU, J. "Du Droit Naturel". In: *Les Etudes Philosophiques*, n.2. Paris, PUF, 1965.
5. NASCIMENTO, M.M.. *Opinião Pública e Revolução*. São Paulo, EDUSP/Nova Stella, 1989.
6. PASCAL. *Les Écrits des Curés de Paris. Oeuvres Completes*. Paris, Seuil, 1963, pp.471-476.
7. _____. *Les Provinciales. Oeuvres Completes*. Paris, Seuil, 1963, pp. 371-469.
8. _____. *Trois Discours sur la Condition des Grands. Oeuvres Completes*. Paris, Seuil, 1963, pp.366-368.
9. _____. *Pensamentos*. São Paulo, Nova Cultural, 1988.
10. ROUSSEAU. *Do Contrato Social*. São Paulo, Nova Cultural, 1987.