

# Ceticismo e dogmatismo em Pascal<sup>1</sup>

**Luís César Guimarães Oliva**

Universidade de São Paulo — USP

## RESUMO

O objetivo deste artigo é comparar a maneira como Pascal trata das relações entre ceticismo e dogmatismo em duas de suas principais obras, os *Pensamentos* e *Conversa com o Senhor de Sacy*, as quais, embora não conflitantes, trazem uma relevante mudança de pontos de vista. A *Conversa* aborda o debate ceticismo/dogmatismo diretamente pelo ângulo moral, de modo que os riscos morais (e as paixões correspondentes de orgulho e preguiça) para os leitores serão o critério fundamental de avaliação das duas filosofias. É igualmente do ponto de vista moral que Epiteto e Montaigne, representantes do dogmatismo e do ceticismo, serão considerados inconciliáveis, visto que a aniquilação recíproca de vícios e virtudes impossibilita a constituição de uma moral perfeita. Nos *Pensamentos*, o ponto de vista assumido é o da teoria do conhecimento, ainda que se termine o embate no mesmo impasse moral da *Conversa*. A diferença mais importante, porém, é que os *Pensamentos* trazem o embate para o interior da natureza humana. Ambas as obras concordam em apontar ao apontar a religião cristã como fonte de explicação para os paradoxos da condição humana.

## PALAVRAS-CHAVE

Pascal, Ceticismo, Dogmatismo, Natureza Humana, Queda.

## ABSTRACT

The aim of this article is to compare the way Pascal deals with the relations between skepticism and dogmatism in two of his main works, the *Pensées* and *Entretien avec M. de Sacy*, which, although not conflicting, bring about a relevant change of point of view. The *Entretien* approaches the skepticism/dogmatism debate directly from the moral angle, so that moral risks (and the corresponding passions of pride and laziness) for readers will be the fundamental criterion for evaluating the two philosophies. It is also from the moral point of view that Epiteto and Montaigne, representatives of skepticism and dogmatism, will be considered irreconcilable, since their reciprocal annihilation of vices and virtues precludes the constitution of a perfect moral. In the *Pensées*, the assumed point of view is that of the theory of knowledge, even though the clash between the two schools ends in the same moral impasse of the *Entretien*. The most important difference, however, is that the *Pensées* bring this clash into human nature. Both works agree to point to the Christian religion as a source of explanation for the paradoxes of the human condition.

## KEY WORDS

Pascal; Skepticism, Dogmatism, Human Nature, Fall.

---

<sup>1</sup> Este trabalho teve apoio da Fapesp (2018/19880-4) e do CNPQ (424291/2018-5).

## A Conversa com o Senhor de Sacy

A discussão pascaliana sobre o ceticismo ocorre explicitamente nos *Pensamentos* (como veremos a seguir) e em um opúsculo (redigido por um secretário) que relata a discussão de Pascal com um diretor espiritual de Port Royal des Champs sobre as contribuições de suas leituras de filosofia para a compreensão da condição humana e, por conseguinte, da moral cristã. Portanto, a famosa *Conversa com o Senhor de Sacy sobre Epiteto e Montaigne* (Pascal, 2014) se dá num contexto religioso, em que a referência fundamental (de onde parte Sacy, e aonde chega Pascal) é a doutrina agostiniana do pecado e da graça. É com este pressuposto que Pascal começa a expor suas impressões sobre os dois autores em questão, apresentando um embate entre Epiteto e Montaigne no qual ambos se mostram verdadeiros em certo aspecto mas falsos em outro, justamente porque ambos os filósofos apresentam um conhecimento apenas parcial da natureza humana. Em suma, neste relato Pascal investiga o que pode haver de útil e nocivo do ponto de vista moral em tais filosofias, sempre tendo como norte a verdade da religião.

Em meio a citações livres do famoso *Manual* (Epiteto, 1997), Pascal afirma que Epiteto, mesmo não sendo cristão, conheceu muito bem os deveres do homem:

Ele quer, antes de todas as coisas, que este considere Deus como seu principal objeto; que esteja persuadido de que governa tudo com justiça, que se submeta a ele de bom coração, e que o siga voluntariamente em tudo, uma vez que nada faz a não ser com uma sabedoria muito grande; que assim essa disposição colocará fim a todas as queixas e todos os murmúrios e preparará seu espírito para sofrer serenamente os acontecimentos mais penosos. (Pascal, 2014, pp. 57-58)

No entanto, Epiteto desconheceu a impotência do homem em dar conta de tais deveres, e por isso atribuiu-lhe uma grandeza desmedida, o que resulta em orgulho:

Ele disse que Deus deu ao homem os meios de cumprir todas as obrigações; que esses meios estão a nosso alcance; que é preciso buscar a felicidade nas coisas que estão em nosso poder, pois Deus as deu a nós para esse fim; que é preciso ver o que há em nós de livre; que os bens, a vida, a estima não estão a nosso alcance e, portanto, não conduzem a Deus; mas [...] que essas duas potências [espírito e vontade] são então livres e que é por elas que podemos nos tornar perfeitos; que o homem pode por meio dessas potências conhecer perfeitamente a Deus, amá-lo, obedecer-lhe, agradá-lo, curar-se de todos os seus vícios, adquirir todas as virtudes, tornar-se santo, amigo e companheiro de Deus. (*Ibid.*, pp. 59-60)

Crendo que o cumprimento dos deveres (bem como a conquista da felicidade) é proporcional a nossos meios naturais, Epiteto infla nosso orgulho e, em vez de

virtude, produz vício. As outras teses ímpias que o estoicismo professará são meras consequências deste orgulho.

Já Montaigne, a despeito de ser cristão, propôs-se a investigar qual moral a razão deveria ditar sem a luz da fé e, ao fazê-lo, revelou os limites da razão humana:

Ele coloca todas as coisas em uma dúvida universal e tão geral que essa dúvida se volta sobre si mesma, isto é, que ele duvida se duvida e, duvidando até dessa última proposição, sua incerteza gira sobre si mesma num círculo perpétuo e sem repouso, opondo-se igualmente àqueles que afirmam que tudo é incerto e àqueles que afirmam que tudo não o é, porque ele não quer afirmar nada. (*Ibid.*, p. 61)

Através do exame cético de todos os princípios, Montaigne leva a razão a duvidar de que ela própria seja racional, terminando por rebaixá-la, da excelência que ela se auto-atribuí, até o nível dos animais. Por dar um golpe mortal no orgulho estoico, Pascal vê utilidade na leitura de Montaigne, mas também certo perigo, ainda que em um sentido oposto ao de Epiteto. Ao mesmo tempo em que aponta os limites da razão, Montaigne torna a natureza humana, e portanto seus deveres, proporcionais a esses limites, desconhecendo assim sua grandeza e levando o homem à preguiça: “[O ceticismo], experimentando a miséria presente e ignorando a primeira dignidade, trata a natureza como necessariamente enferma e irreparável, o que a precipita na desesperança de chegar a um bem verdadeiro e daí a um extremo de indolência”. (*Ibid.*, p. 78)

Do ponto de vista moral, que é o que predomina neste opúsculo, Pascal conclui pelo caráter vicioso das duas filosofias: “se Epiteto combate a preguiça, ele conduz ao orgulho, de modo que pode ser muito nocivo àqueles que não estão persuadidos da corrupção da mais perfeita justiça que não é baseada na fé. E Montaigne é absolutamente pernicioso àqueles que têm alguma inclinação à impiedade e aos vícios.” (*Ibid.*, p. 83) Isto não impede que, lidas em conjunto (e com a devida orientação cristã), as filosofias de Epiteto e Montaigne possam ser úteis para perturbar os vícios uma da outra. Todavia, trata-se de uma utilidade apenas negativa, incapazes que são de engendrar positivamente a virtude. Ou seja, apesar da simpatia que Pascal (diferentemente do Senhor de Sacy) ainda guarda por eles, a *Conversa* não dá margem para pensar uma complementaridade efetiva entre Epiteto e Montaigne, a partir da qual se pudesse constituir uma moral puramente humana suficiente em si mesma. Ao contrário, reunidos, esses pensamentos opostos se aniquilam:

É então a partir dessas luzes imperfeitas que acontece que um, conhecendo o dever do homem e ignorando sua impotência, perde-se na presunção, e que o outro, conhecendo a impotência e não o dever, tomba na indolência. Donde

parece que, dado que um tem a verdade da qual o outro tem o erro, formar-se-ia, aliando-os, uma moral perfeita. Mas, em lugar da paz, nada resultaria de sua reunião exceto uma guerra e destruição geral, pois, um estabelecendo a certeza e o outro a dúvida, um a grandeza do homem e o outro a fraqueza, eles arruinam as verdades tanto como as falsidades um do outro, de modo que não podem subsistir sozinhos por causa de suas faltas, nem se unir por causa de suas oposições, e que, assim, se quebram e se aniquilam para dar lugar à verdade do Evangelho. (*Ibid.*, p. 79)

Tal embate, portanto, em vez de indicar uma filosofia moral autossuficiente, aponta para a verdadeira religião, que sabe por que o homem é grande e baixo ao mesmo tempo:

É ela que concilia as contrariedades por uma arte totalmente divina: unindo tudo o que há de verdadeiro e afastando tudo o que há de falso, forma uma sabedoria verdadeiramente celeste na qual se conciliam os opostos, que eram incompatíveis nessas doutrinas humanas. E a razão é que esses sábios do mundo colocavam os contrários num mesmo sujeito, pois um atribuía a grandeza à natureza e o outro a fraqueza à mesma natureza, o que não podia se sustentar, ao passo que a fé nos ensina a colocá-los em sujeitos diferentes; tudo o que há de enfermo pertence à natureza, tudo o que há de poderoso pertence à graça. Eis a surpreendente e nova união que somente um Deus poderia ensinar, que somente ele poderia fazer e que não é senão uma imagem e um efeito da união infável de duas naturezas na pessoa única do Homem-Deus. (*Ibid.*, p. 80)

Note-se que Pascal diz que a conciliação das contrariedades se dá por uma *arte divina*, confirmando que não há complementaridade natural entre as duas doutrinas. É preciso que uma instância de ordem sobrenatural realize a conciliação de elementos doutrinários que naturalmente se aniquilam. Donde resulta não uma sabedoria humana, mas “celeste”, a qual faz tal conciliação sem que os elementos deixem de ser inconciliáveis. Distinguindo natureza (à qual se atribui a miséria) e graça (à qual se atribui a grandeza), a fé mostra que a contrariedade das doutrinas de Epíteto e Montaigne expressa a contrariedade dos estados do mesmo sujeito. Porém a maneira como estes estados podem estar simultaneamente presentes é um mistério tão grande quanto a união das naturezas divina e humana em Jesus Cristo.

Este salto para a teologia, que pode nos parecer arbitrário, não o é no interior do debate de um cristão com seu diretor espiritual. Na verdade, o salto (que Sacy, aliás, considerava desnecessário) foi no sentido oposto: os interlocutores deram um passo para fora do universo religioso que lhes era comum para avaliar racionalmente a consistência moral de duas filosofias. Neste quadro, a passagem à teologia, menos

do que um salto, é quase uma volta para casa, que não exige de Pascal mais do que desculpas protocolares<sup>2</sup>. Não será assim no contexto apologético dos *Pensamentos*.

### Ceticismo e dogmatismo nos *Pensamentos*

A abordagem da questão nos *Pensamentos* traz uma relevante mudança de pontos de vista. A *Conversa* aborda o debate ceticismo/dogmatismo diretamente pelo ângulo moral, de modo que os riscos morais (e as paixões correspondentes de orgulho e preguiça) para os leitores serão o critério fundamental de avaliação das duas filosofias. É igualmente do ponto de vista moral que Epiteto e Montaigne serão considerados inconciliáveis, visto que a aniquilação recíproca de vícios e virtudes impossibilita a constituição de uma moral perfeita. Nos *Pensamentos*, o ponto de vista assumido é o da teoria do conhecimento, ainda que se termine o embate no mesmo impasse moral da *Conversa*. A segunda mudança relevante é que os *Pensamentos* tomam de saída o ceticismo e o dogmatismo na sua generalidade, sem escolher nominalmente os dois adversários, que frequentemente traduzem-se em aspectos diversos da doutrina cartesiana, ainda que não explicitamente mencionada. Em outras palavras, o que na *Conversa* se refere a dois filósofos em particular, no fragmento 131/434 refere-se a duas grandes escolas, ceticismo e dogmatismo, que de certo modo abarcam toda a história da filosofia até então, e das quais Epiteto e Montaigne são meros exemplos<sup>3</sup>.

Estes dois grupos são apresentados como adversários ferrenhos, e o fragmento mencionado, que comentaremos em detalhe a partir de agora, propõe-se a mostrar quais são os trunfos de cada lado:

As principais forças dos pirrônicos, deixo de lado as menores, provêm de que não temos nenhuma certeza da verdade desses princípios, fora da fé e da revelação, senão (o fato de) que os sentimos naturalmente em nós. Ora, esse sentimento natural não é uma prova convincente de sua verdade, visto que, não tendo certeza, fora da fé, se o homem foi criado por um deus bom, por um demônio mau ou ao

<sup>2</sup> “Eu vos peço desculpas, senhor, disse o Sr. Pascal ao Sr. de Sacy, de avançar assim diante de vós na teologia, em lugar de permanecer na filosofia, que era meu único tema, mas este insensivelmente a ela me conduziu e é difícil nela não entrar, por qualquer verdade de que tratemos, porque é o centro de todas as verdades, o que aparece aqui perfeitamente, pois visivelmente encerra em si todas aquelas que se encontram nessas duas opiniões”. (Pascal, 2014, pp. 80-81)

<sup>3</sup> Na verdade, a *Conversa* já sugere esta generalização, por mais privilegiados que fossem Epiteto e Montaigne como exemplos: “eu não posso vos dissimular, senhor, que lendo esse autor e comparando-o com Epiteto, achei que eram seguramente os dois mais ilustres defensores das duas mais célebres seitas do mundo, as únicas conformes à razão, pois só se pode seguir uma das duas rotas, a saber: ou que há um Deus e então nele pôr o soberano bem; ou que ele é incerto e que então o verdadeiro bem também o é, dado que lhe é inseparável.” (Pascal, 2014, p. 77)

acaso, ele fica em dúvida se esses princípios nos são dados ou como verdadeiros, ou como falsos, ou como incertos segundo a nossa origem. (Pascal, 2001, p. 44)<sup>4</sup>

Cumprir notar que Pascal não está negando o que diz sobre o coração no fragmento 110/282<sup>5</sup> e sobre a luz natural no opúsculo *Do espírito geométrico*<sup>6</sup>. De fato, os princípios, mesmo na geometria, são sentidos, não demonstrados, visto que as demonstrações levariam a uma progressão ao infinito e desse modo obscureceriam o que já é claro por si. Seria ridículo demonstrá-los, tal como é ridículo cobrar da razão um sentimento dos raciocínios. A natureza garante a certeza destes sentimentos e isto não pode ser posto em questão pela razão. O que Pascal faz no fragmento 131/434, porém, é levar o mais longe possível o papel do cético, assumindo este ponto de vista que só concede sua aceitação ao que é racionalmente demonstrado, ou, nos termos do referido opúsculo, ao que é convincente.

O cético recusa tudo aquilo que é persuasivo por outras razões que não a demonstração formal, reduzindo a persuasão a apenas uma de suas partes, o convencimento<sup>7</sup>. Deste ponto de vista, fora da fé, os princípios da geometria só são certos com base no sentimento natural. E o que seria necessário para que o sentimento fosse convincente? Seria preciso provar que a natureza foi criada por um deus bom e veraz, que garante a verdade do sentimento. O contexto, ainda que não explicitado, é o da filosofia cartesiana, que silenciosamente toma o lugar que fora do estoicismo de Epiteto na *Conversa*. O que garante a Descartes que as ideias claras e distintas são verdadeiras é a existência de Deus e sua veracidade, provadas na *Terceira Meditação*<sup>8</sup>. Sem isso, não há como atestar que uma ideia clara e distintamente intuída, por mais que seja indubitável, corresponde de fato à realidade das coisas. Por outro lado, se Deus for enganador (ou um gênio maligno), ele pode ter criado o

---

<sup>4</sup> Tradução levemente modificada.

<sup>5</sup> “Conhecemos a verdade não apenas pela razão mas também pelo coração. É desta última maneira que conhecemos os primeiros princípios, e é em vão que o raciocínio, que não toma parte nisso, tenta combatê-los”. (Pascal, 2001, p. 38)

<sup>6</sup> “Pois há uma [ordem] e é a da geometria, que é, na verdade, inferior por ser menos convincente, mas não por ser menos certa. Ela não define tudo e não prova tudo, e é nisso que é inferior, mas pressupõe apenas coisas claras e constantes pela luz natural e por isso é perfeitamente verdadeira, pois a natureza a sustenta na falta do discurso”. (Pascal, 2017, p. 43)

<sup>7</sup> Nas palavras do opúsculo *Da arte de persuadir*: “a arte de persuadir consiste tanto na de agradar quanto na de convencer, tanto os homens se governam mais pelo capricho do que pela razão!” (Pascal, 2017, p. 65)

<sup>8</sup> “É preciso concluir necessariamente que, pelo simples fato de que eu existo e de que a ideia de um ser soberanamente perfeito, isto é, Deus, é em mim, a existência de Deus está mui evidentemente demonstrada. [...] Daí é bastante evidente que ele não pode ser embusteiro, posto que a luz natural nos ensina que o embuste depende necessariamente de alguma carência.” (Descartes, 1988, p. 44)

homem de modo que se iluda a cada vez que intui uma natureza simples. Os céticos, tal como apresentados por Pascal, partilham a visão de que os primeiros princípios são sentidos, não deduzidos, portanto a certeza a respeito deles depende da certeza de nossa boa origem, isto é, de que o criador não seja um gênio maligno. Assim, ao sentir os princípios de que as demonstrações dependem, estaríamos seguros. Porém, se a demonstração da existência de Deus e de sua veracidade, enquanto demonstração racional, também está baseada em princípios, há uma inevitável circularidade que impede que as provas da existência de Deus sejam rigorosamente convincentes. O que garante então nossa boa origem? Somente uma instância externa à razão e a todas as potências humanas, a fé.

Mas Pascal, no papel do cético, vai além da indemonstrabilidade dos princípios, questionando a própria universalidade do sentido dos termos primitivos da geometria, aqueles mesmos que o opúsculo *Do espírito geométrico* dissera ser desnecessário, e mesmo perigoso, definir:

Contra o pirronismo: (É pois uma coisa estranha que não possamos definir essas coisas sem as obscurecer. Falamos delas a toda hora.) Supomos que todos as concebem da mesma maneira. Mas o supomos bem gratuitamente, pois não temos nenhuma prova. Vejo que se aplicam essas palavras nas mesmas oportunidades e, todas as vezes que dois homens veem um corpo mudar de lugar, exprimem ambos a visão desse mesmo objeto pela mesma palavra, dizendo, um e outro, que ele se moveu, e dessa conformidade de aplicação se tira uma poderosa conjectura de uma conformidade de ideia, mas isso não é absolutamente convincente da última convicção, embora haja motivo para se apostar na afirmativa, visto saber-se que se tiram muitas vezes as mesmas consequências de suposições diferentes. Isto basta para emaranhar pelo menos a matéria, não que isso apague absolutamente a clareza natural que nos dá garantia dessas coisas. Os acadêmicos<sup>9</sup> teriam apostado, mas isso a empana e perturba os

---

<sup>9</sup> Este fragmento esbarra na *vetus quaestio* dos estudos sobre o ceticismo, a saber, a distinção entre acadêmicos e pirrônicos: “Tradicionalmente, costuma-se caracterizar o ceticismo a partir de uma dicotomia na qual seu contrário denomina-se simplesmente ‘dogmatismo’. Não há dúvida de que isso é correto, mas a tripartição que faz esse capítulo [o primeiro das Hipóteses Pirrônicas de Sexto Empírico] nos convida a considerar mais detidamente o caso dos acadêmicos, para localizá-los no interior dessa dicotomia. [...] Na tipologia filosófica que esse primeiro capítulo faz, os ‘particularmente chamados dogmáticos’ — Aristóteles, Epicuro, estoicos e outros — afirmam ter descoberto a verdade. Alguns — Clitômaco, Carnéades e outros — declaram que não pode ser apreendida, considerando não-apreensíveis as coisas e reconhecendo sua não-apreensibilidade. Estes são os ‘acadêmicos’. Enquanto isso, os céticos ‘ainda investigam’, sustentando a ‘permanência da investigação’” (Bolzani, 2013, pág.27). Nos termos do fragmento pascaliano, o argumento em questão produz a dúvida e a consequente impossibilidade de afirmar (e tampouco de negar) a clareza natural como garantia da verdade, o que basta para produzir a “ambiguidade ambígua” que agrada os pirrônicos. Já os acadêmicos iriam mais longe, apostando na recusa peremptória da clareza natural como garantia, isto é, afirmando algo: a não-apreensibilidade da verdade, nos termos de Sexto. Não nos ateremos, nas próximas páginas, a esta

dogmatistas, para a glória da cabala pirrônica que consiste nesta ambiguidade ambígua<sup>10</sup>, e em certa obscuridade duvidosa de que as nossas dúvidas não podem tirar toda a clareza, nem as nossas luzes naturais espantar todas as trevas. (Pascal, 2001, pp. 37-38)

Em suma, não há provas convincentes de que usamos esses termos no mesmo sentido. A utilização por diversos homens das mesmas palavras nos mesmos casos é um indício muito frágil de intersubjetividade, permanecendo na categoria de conjectura, por mais provável que esta conjectura seja. Podemos e devemos apostar que seja assim, ou melhor, viver como se todos tivessem as mesmas ideias quando usam as mesmas palavras, porém isto não é uma prova, visto que às vezes consequências comuns seguem de suposições diferentes. Por isso a conformidade externa, seja na conduta ou no discurso, pode não corresponder a uma conformidade de ideias. Como já dito no fragmento 110/282, este questionamento não destrói a clareza natural do sentido destes termos. Trata-se de um sentimento que a natureza garante. Porém basta para abalar a convicção dos dogmáticos, e isto já satisfaz os céticos, que não visam a obter uma negação da tese, mas apenas a dúvida, a obscuridade.

Por outro lado, é preciso lembrar que a veracidade divina, em Descartes, não se limitava a garantir o terreno da ciência, ou seja, do conhecimento claro e distinto. O terreno da vida prática, inseparável da incompreensível união substancial de alma e corpo, também depende da veracidade divina, a qual agora garante não propriamente a verdade das ideias, mas a real utilidade dos sentimentos de fome, sede, dor, etc. para a manutenção desta união substancial na existência, isto é, a veracidade divina garante que o sentimento natural sempre atuará em prol da conservação da vida, e isto é tão certo quanto as ciências, embora se dê em um campo de obscuridade. Portanto, somente depois de derrubar todas as objeções à bondade da natureza humana, cujo sentimento se beneficia da veracidade do Deus criador, é que Descartes poderá derrubar definitivamente o argumento do sonho, colocado na *Primeira Meditação* e só propriamente respondido nas linhas finais do livro. Antes disso, o que tínhamos é que uma ideia clara e distinta, mesmo nos aparecendo em sonho,

---

distinção entre acadêmicos e pirrônicos, pois ela não terá relevância para a discussão do fragmento 131/434, focada na dicotomia tradicional céticos/dogmáticos, núcleo deste artigo. Para maior detalhamento da distinção, ver Bolzani Filho, *op.cit.*.

<sup>10</sup> Notem-se as similaridades com a apresentação da *Apologia de Raymond Sebond*: “[...] o ofício dos pirrônicos é abalar, duvidar e inquirir, não ter certeza de nada, não responder por nada. Das três ações da alma — a imaginativa, a apetitiva e a assentidora —, eles admitem as duas primeiras; a última, suspendem-na e mantêm-na ambígua, sem inclinação nem aprovação, por mais leve que seja, para uma parte ou para outra”. (Montaigne, 2006, II, 12, pág. 255).

constituía um conhecimento verdadeiro, mas não havia sido dada nenhuma demonstração de que não estamos sonhando. Somente depois que o sentimento natural se beneficia da veracidade divina, e respondidas todas as objeções a ela, Descartes pode dizer, ao final da *Sexta Meditação*:

Sabendo que todos os meus sentidos me significam mais ordinariamente o verdadeiro do que o falso no tocante às coisas que se referem às comodidades ou incomodidades do corpo, e podendo quase sempre me servir de vários dentre eles para examinar uma mesma coisa e, além disso, podendo usar minha memória, para ligar e juntar os conhecimentos presentes aos passados, e meu entendimento, que já descobriu todas as causas de meus erros, não devo temer doravante que se encontre falsidade nas coisas que me são mais ordinariamente representadas pelos meus sentidos. E devo rejeitar todas as dúvidas desses dias passados como hiperbólicas e ridículas, particularmente esta incerteza tão geral no que diz respeito ao sono que não podia distinguir da vigília: pois agora encontro uma diferença muito notável no fato de que nossa memória não pode jamais ligar e juntar nossos sonhos uns com os outros e com toda a sequência de nossa vida, assim como costuma juntar as coisas que nos acontecem quando despertos. E, com efeito, se alguém, quando eu estou acordado, me aparecesse de súbito e desaparecesse da mesma maneira, como fazem as imagens que vejo ao dormir, de modo que eu não pudesse notar nem de onde viesse, nem para onde fosse, não seria sem razão que eu consideraria mais um espectro ou um fantasma formado no meu cérebro e semelhante àqueles que aí se formam quando durmo do que um verdadeiro homem. Mas quando percebo coisas das quais conheço distintamente o lugar de onde vêm e aquele onde estão, e o tempo no qual elas me aparecem e quando, sem nenhuma interrupção, posso ligar o sentimento que delas tenho com a sequência do resto de minha vida, estou inteiramente certo de que as percebo em vigília e de modo algum em sonho. E não devo de maneira alguma duvidar da verdade dessas coisas se, depois de haver convocado todos os meus sentidos, minha memória e meu entendimento para examiná-las, nada me for apresentado por algum deles que esteja em oposição com o que me for apresentado pelos outros. Pois, do fato de que Deus não é enganador segue-se necessariamente que nisso não sou enganado. (Descartes, 1988, pp. 73-74)

E o que diz Pascal, voltando agora ao fragmento 131/434, sobre esse terreno não geométrico da ação do sentimento natural?

Além de que ninguém tem segurança — fora da fé — se está acordado ou dormindo, visto que durante o sono acredita-se estar acordado com tanta firmeza como quando o fazemos. [...] Acredita-se ver os espaços, as figuras, os movimentos, sente-se e mede-se o escoar do tempo, e finalmente age-se da mesma forma que quando se está acordado. De modo que, como a metade da vida se

passa em sono, por nossa própria confissão ou o que quer que nos pareça não temos nenhuma ideia da verdade, sendo então ilusões todos os nossos sentimentos. Quem sabe se essa outra metade da vida em que pensamos estar acordados não é outro sono um pouco diferente do primeiro. (Pascal, 2001, pp. 54-55)

Pascal dá asas ao cético, que não é menos duro com Descartes no terreno que o próprio Descartes dizia depender do sentimento natural. Se a precariedade do conhecimento dos princípios da geometria tornava, para o cético, esta ciência pouco convincente, a mesma falta de provas do sentimento natural afetará a certeza natural de que estamos acordados. Sem a fé, diz o cético, no sono julgamos tão firmemente estar velando quanto o fazemos despertos<sup>11</sup>. A vivacidade do sonho, pelo menos enquanto ele dura, nada fica a dever à realidade da vigília. E não há razões demonstrativas para ter certeza de que a vigília não é o verdadeiro sono, do qual despertamos quando voltamos a dormir.

Pascal desenvolve a questão no fragmento 803/386:

Se todas as noites sonhássemos com a mesma coisa, ela nos afetaria tanto quanto os objetos que vemos todos os dias. E se um artesão estivesse seguro de que sonharia todas as noites durante doze horas que era rei, creio que seria quase tão feliz quanto um rei que sonhasse todas as noites durante doze horas que era artesão. Se sonhássemos todas as noites que estamos sendo perseguidos por inimigos, e agitados por esses penosos fantasmas, e se se passasse todos os dias por diversas ocupações como quando se faz uma viagem, sofrer-se-ia quase tanto quanto se isso fosse de verdade e se ficaria tão apreensivo com o dormir como se fica apreensivo com o despertar, quando se teme entrar de fato em tais infelicidades. E na verdade faria mais ou menos os mesmos males que a realidade. Mas, como os sonhos são todos diferentes e um mesmo sonho se diversifica, o que neles se vê afeta bem menos do que aquilo que se vê estando acordado, por causa da continuidade que não é entretanto tão contínua e igual que também não muda, mas menos bruscamente, se não for raramente, como quando se viaja, e então se diz: parece que estou sonhando; pois a vida é um sonho um pouco menos inconstante. (*Ibid.*, pp. 317-318)

---

<sup>11</sup> Montaigne, na *Apologia de Raymond Sebond*, se expressa em termos parecidos: “Nossa razão e nossa alma aceitando as ideias e opiniões que lhes nascem quando dormem e autorizando as ações de nossos sonhos com a mesma aprovação com que autorizam as do dia, por que não pomos em dúvida se nosso pensar, nosso agir não são um outro sonhar, e nossa vigília alguma espécie de sono?” (Montaigne, 2006, II, 12, p. 396). Cumpre notar, porém, que Pascal, partindo do diálogo com Descartes, vai levar a questão do sonho muito mais longe do que Montaigne.

Para Pascal, o que distingue o sono da vigília não é a vivacidade, que é praticamente a mesma nos dois casos. Os efeitos que sofremos no sonho são quase tão intensos quanto na realidade, distinguindo-se apenas pela falta de continuidade (como já se esboçava no trecho citado das *Meditações* de Descartes). Por isso, se sonhássemos sempre com as mesmas coisas, elas nos afetariam tanto quanto os objetos reais. Daí que um artesão que sonhasse todas as noites que é rei seria tão feliz quanto um rei que sonhasse todas as noites ser artesão. Por outro lado, se a vigília perder sua constância, como acontece nas viagens, quando nos dedicamos a ocupações diversas das habituais, por vezes inesperadas e certamente desconectadas de nossa rotina diária, tal vigília poderá ter menos impacto afetivo do que um pesadelo obsessivo repetido todas as noites. Porém esta constância é rara nos sonhos, habitualmente mais diversos e desconexos do que a realidade, como já indicava a *Sexta Meditação*. Porém, diferentemente de Descartes, que considerava a memória (com apoio das outras faculdades) plenamente capaz de articular as partes do tempo de vigília, estabelecendo assim uma separação segura, ainda que para efeitos práticos, entre sonho e vigília, Pascal destaca que essa diferença é apenas de grau, sendo a constância da vigília também interrompida por mudanças como a das viagens, que parecem sonhos, ao passo que a vida é “um sonho um pouco menos inconstante”. A veracidade divina, em Descartes, garante que estamos despertos, desde que usemos todas as nossas faculdades (entendimento, memória e sentidos) para estabelecer a continuidade. Em Pascal, pelo menos enquanto assume a perspectiva cética, as faculdades são insuficientes para isso, até porque o cético só admite o rigor demonstrativo, e como também não há demonstração metafísica convincente da existência de Deus e de sua veracidade, a distinção entre sonho e vigília fica na dependência da fé, que garante nossa boa origem.

Voltando ao fragmento 131/434, segue Pascal: “[...] e quem duvida de que se sonhasse em companhia e por acaso os sonhos concordassem, o que é — bastante — comum, e se estivesse acordado em solidão, não se acreditaria estarem as coisas invertidas?” (Pascal, 2001, p. 45) Além da continuidade, já relativizada nos excertos anteriores, outro critério que serve habitualmente para distinguir o sonho da vigília é a confirmação ou ao menos a coordenação do que vemos na vigília com o que os outros afirmam dela. Os outros atuam como testemunhas do que julgamos ser a realidade, ao passo que o caráter solitário e sem confirmação alheia do sonho indica a sua irrealidade. Pascal não usa o contra-argumento que seria mais óbvio, a saber, esses testemunhos alheios também poderiam ser sonhos, embora de certo modo isto esteja implícito. Tampouco retoma o questionamento a respeito da intersubjetividade do

sentido das palavras. O que o filósofo diz é que a multiplicidade de testemunhos não pode ser o critério para indicar a vigília, para além do sentimento natural, visto que a vigília pode dar-se na solidão e não é a companhia que a define. Se velássemos sozinhos e, o que de fato acontece, tivéssemos sonhos em comum com outras pessoas, julgaríamos, por esse mesmo critério, que o sonho é a realidade e vice-versa. Ou seja, para separar o sonho da vigília, continuamos na dependência de um não demonstrado sentimento natural e, no limite, da fé.

Mas o fragmento ainda traz um último argumento a respeito do sonho:

Como muitas vezes se sonha que se está sonhando, sobrepondo um sonho a outro. Não pode acontecer que esta metade da vida seja ela própria apenas um sonho, sobre o qual os outros são enxertados, e de que acordamos no momento da morte, durante a qual temos tão pouco os princípios da verdade e do bem quanto durante o sono natural? (*Ibid.*, pp. 44-45)

Até aqui se havia tratado da possibilidade de inversão de sonho e vigília. Agora Pascal vai além: e se o que vivemos forem apenas sonhos, dentro dos quais temos outros sonhos, de modo que a chamada vigília seria apenas o despertar de um sonho no interior de outro sonho que chamamos equivocadamente de realidade? O fato de que às vezes sonhamos que estamos sonhando faz que não se possa descartar racionalmente tal hipótese. Se antes a realidade podia ser um sonho do qual despertamos ao dormir, agora toda a vida pode ser um grande sonho, ou uma enorme rede de sonhos, dos quais só despertamos ao morrer. De um jeito ou de outro, os princípios que julgamos ter, seja na geometria ou na finura (em termos pascalianos), seja na ciência ou na vida prática (em termos cartesianos), podem ser ilusórios, ou então, o que dá no mesmo no contexto deste fragmento, podem ser inteiramente dependentes da fé e da revelação que garantem nossa boa origem.

Estas são as principais forças dos pirrônicos. As menores, que Pascal não abordará neste fragmento, estão fundadas na fragilidade dos fundamentos que regem o pensamento e a conduta da maioria dos homens. Estes se baseiam em crenças e costumes cuja suposta “validade universal” não resiste ao mais rápido exame histórico. Como diz Pascal no fragmento 60/294, “verdade aquém dos Pirineus, erro além” (*Ibid.*, p. 21). Contudo basta consultar os livros dos pirrônicos (e aí Pascal tem em vista sobretudo Montaigne) para ficar convencido disso, portanto nosso filósofo, que os usou em outros fragmentos, agora os deixará de lado.

Mas é chegada a hora de ouvir o outro lado. Qual será o trunfo dos dogmáticos, diante de tamanha rede argumentativa do cético? Responde o fragmento 131/434:

Detenho-me no único ponto forte dos dogmatistas, que consiste em que, falando de boa-fé e sinceramente, não se pode duvidar dos princípios naturais. Contra o que os pirrônicos opõem, numa palavra, a incerteza de nossa origem que inclui a de nossa natureza. Ao que os dogmatistas ainda estão a responder desde que o mundo existe. (*Ibid.*, pp. 45-46)

Ou seja, a força dos dogmáticos está na impossibilidade de fato de duvidarmos dos princípios naturais. Mesmo aceitando os argumentos céticos, somos obrigados a continuar vivendo e crendo segundo os mesmos princípios, pois nossa natureza não nos permite divergir. O sentimento (como já vimos ao falar do coração) resiste a todas as artimanhas da razão, mesmo que a incerteza de termos sido criados por um Deus bom e veraz continue sendo um questionamento central e não respondido pelo sentimento natural. Por isso, diz Pascal no fragmento 406/395: “Instinto, razão. Temos uma impotência de provar, invencível para todo o dogmatismo. Temos uma ideia da verdade invencível para todo o pirronismo”. (*Ibid.*, p. 155)

Poderíamos perguntar se Pascal não estaria de fato se alinhando ao ceticismo, e com efeito há vários comentadores (sobretudo os historiadores do ceticismo) que o dizem<sup>12</sup>. A longa apresentação dos argumentos céticos contrasta com a sucinta apresentação da força dos dogmáticos: esta reduz-se à naturalidade e inevitabilidade do sentimento dos princípios. Este contraste, porém, é perfeitamente coerente com a força do dogmatismo. Se desfilasse argumentos em prol da crença dogmática, o dogmático estaria justamente agindo como o cético, e colocando-se na posição de ser refutado por ele em cada um dos argumentos. É na resistência do sentimento, para além de argumentos, que reside a força do dogmatismo, e a apresentação sucinta de Pascal é coerente com esta força.

Por isso as filosofias, e, poderíamos dizer, mesmo a história da filosofia como um todo, são o cenário de uma disputa insuperável:

Eis a guerra aberta entre os homens, na qual é necessário que cada um tome partido e se coloque necessariamente ou nas fileiras do dogmatismo, ou nas do pirronismo. Porque quem pensar em permanecer neutro será pirrônico por excelência. Essa neutralidade é a essência da cabala. Quem não é contra eles é excelentemente a seu favor: no que aparece a sua vantagem. Eles não são a favor de si próprios, são neutros, indiferentes, suspensos a tudo sem excetuar-se a si mesmos. (*Ibid.*, p. 46)

---

<sup>12</sup> Dentre os mais recentes, veja-se Mantovani, 2016.

Como ocorrerá também no famoso fragmento da aposta, Pascal põe o homem diante de duas alternativas incertas, pois cada uma tem razões a seu favor e contra a outra, e, no entanto, mesmo diante da impossibilidade de escolher com absoluta certeza, é preciso escolher, pois a não-escolha é já uma escolha, no caso, pelo ceticismo. Suspender o juízo é ser cético, de modo que não há uma terceira possibilidade diante da tese e da antítese: a aparente neutralidade de quem suspende o juízo é uma força adicional do polo cético. No entanto, e aqui a balança volta a pender para o outro lado, o que sobra para quem faz esta escolha?

Que fará então o homem nesse estado? Duvidará de tudo, duvidará de que está desperto, de que o beliscam, de que o queimam, duvidará de que duvida, de que existe? Não se pode chegar a esse ponto, e considero de fato que nunca houve pirrônico efetivo perfeito. A natureza dá apoio à razão impotente e a impede de extraviar-se até esse ponto. Dirá então ao contrário que possui de modo seguro a verdade, ele que, por menos que o instiguem, não consegue apontar nenhuma razão válida para isso e é forçado a desistir da ideia? (Pascal, 2001, p. 46)

O cartesianismo da tese de que é impossível duvidar da própria existência é contrabalançado pela afirmação de que não é a razão (como queria Descartes), e sim a natureza quem impede de duvidar. O absurdo de quem desafia a natureza e diz duvidar de que duvida, de que o beliscam, de que está acordado, é insustentável.

Ocorre, porém, que o que está em jogo não é a escolha entre duas alternativas externas ao indivíduo, como seria o alinhamento a uma ou outra escola de filosofia; e nisto aparece a mais substancial diferença entre este fragmento e a *Conversa*. Naquele opúsculo, as filosofias de Epiteto e Montaigne eram vistas de fora, como manifestações privilegiadas de duas posições contraditórias, que se entre-excluam quando reunidas e eram viciosas quando separadas. No fragmento, ao contrário, a contradição está nas próprias faculdades do indivíduo. O sentimento natural é a força do dogmático, mas a razão, que desafia o dogmático até o limite da natureza, também é uma potência natural, logo esta guerra de céticos e dogmáticos é de fato uma guerra interna ao homem, da natureza contra a natureza, que faz o homem vagar entre os extremos do ceticismo e do dogmatismo, perdido nesse meio. A disputa das duas seitas aponta para o paradoxo que nós somos:

Que espécie de quimera é então o homem? Que novidade, que monstro, que caos, que fonte de contradições, que prodígio? Juiz de todas as coisas, verme imbecil, depositário da verdade, cloaca de incerteza e de erro, glória e rebotalho do universo. [...] A natureza confunde os pirrônicos (e os acadêmicos) e a razão confunde os dogmáticos. Que vos tornareis então, ó homem que buscais qual é

a vossa verdadeira condição por vossa razão natural? Não podeis fugir de uma dessas (três) seitas nem subsistir em nenhuma delas. (*Ibid.*, pp. 46-47)

O homem é uma quimera (uma reunião de elementos contraditórios), é um monstro (um ser que não se enquadra em nenhuma espécie) e por isso é caos e prodígio. Juiz de tudo, como quer o dogmático, e verme débil, como quer o cético. Depositário da verdade, como querem os dogmáticos que defendem a doutrina das ideias inatas, e cloaca de incerteza e erro, como querem os céticos. Glória e escória do universo, o homem é o dogmático e o cético, e não pode ser nenhum deles.

Por si mesma, a natureza humana traz contradições inconciliáveis, cujos polos são bem representados por Epiteto e Montaigne, porém esta ausência de conciliação vai além da que vimos na *Conversa* e que era fundamentalmente uma inconsistência teórica das duas doutrinas reunidas. Aqui, por ser interna ao homem, a ausência de conciliação torna a própria condição humana moralmente insuportável, exigindo uma superação, ainda que esta deva ser necessariamente de outra ordem. Como então compreender a si mesmo? “Conheceí, pois, soberbo, que paradoxo sois para vós mesmo. Humilhai-vos, razão impotente! Calai-vos, natureza imbecil; aprendei que o homem ultrapassa infinitamente o homem e ouvi de vosso senhor vossa condição verdadeira que ignorais. Escutai a Deus”. (*Ibid.*, p. 47) Como paradoxo que é, o homem, enquanto objeto, ultrapassa a capacidade cognitiva finita do próprio homem, enquanto sujeito. Daí que a única maneira de dar um sentido para sua condição seja tapar provisoriamente os ouvidos para a razão e para a natureza humana. Agora entendemos por que nos *Pensamentos* Pascal não precisa sequer das desculpas protocolares mencionadas na *Conversa*: a passagem à teologia não é acidental, nem retorno a um pressuposto comum inquestionável. Ela é a única saída vislumbrada (mesmo que não totalmente compreendida) para uma situação insuportável, de modo que o afogado não precisa desculpar-se por agarrar a única boia ao seu alcance. É de fora, é da revelação, que virá uma explicação para esta situação miserável, da qual o embate interno entre ceticismo e dogmatismo é apenas um exemplo. Dada esta explicação, caberá novamente à natureza e à razão avalizá-la, submetendo-se assim a algo externo devido a seu incomparável valor explicativo.

É a religião, portanto, que se apresenta como esta chave explicativa. Mas o que, fundamentalmente, ela oferece como explicação?

(Não é claro como o dia, portanto, que a condição do homem é dúplice?) Porque afinal, se o homem nunca tivesse sido corrompido, gozaria, em sua inocência, tanto da verdade como da felicidade com segurança. E, se o homem nunca tivesse

vido senão corrompido, não teria nenhuma ideia da verdade, nem da beatitude. Mas desgraçados que somos, e mais do que se não houvesse grandeza em nossa condição, temos uma ideia da felicidade e não podemos chegar a ela. Sentimos uma imagem da verdade e não possuímos senão a mentira. Incapazes de ignorar de modo absoluto e de saber de modo certo, tão manifesto está que já estivemos num grau de perfeição do qual infelizmente decaímos. (*Ibid.*, p. 47)

A noção de queda é a chave explicativa de nossa condição. Somos infelizes porque caímos de uma condição superior, proporcionada a uma felicidade que ainda desejamos ardentemente, mas que não é mais proporcionada à nossa condição atual. Nossa infelicidade decorre de uma ideia ou expectativa de felicidade que os animais, por exemplo, não têm, e que nós, do ponto de vista de nossas capacidades atuais, não deveríamos ter. Se fôssemos capazes de ignorar em absoluto, estaríamos bem, mas não somos, tal como não somos capazes de saber com certeza. No meio, que é o nosso estado natural, sabemos que precisamos de algo que nos falta.

Em certo sentido, a verificação de que caímos, segundo Pascal, ainda não precisaria da fé:

Quem pode recusar, pois, acreditar nessas celestes luzes e adorá-las? Pois não é mais claro do que o dia que sentimos em nós mesmos marcas indeléveis de excelência e também não é verdade que experimentamos a toda hora os efeitos da nossa deplorável condição? O que é então que nos bradam esse caos e essa confusão monstruosa senão a verdade desses dois estados com uma voz tão possante que é impossível resistir a ela? (Pascal, 2001, p. 89)

Para Pascal, a mera observação indicaria nossa condição dúplice, de modo que ainda estamos em um patamar em que o dado exterior da revelação não precisaria necessariamente ser invocado, a não ser para dar um conteúdo preciso (a teologia do pecado original) à noção genérica de queda. Sem a hipótese de uma queda, porém, não haveria como explicar tal carência de algo que nos é inalcançável:

A grandeza do homem é tão visível que ela se extrai até mesmo de sua miséria, pois aquilo que é natureza nos animais, chamamos miséria no homem, e por aí reconhecemos que, sendo a sua natureza hoje semelhante à dos animais, ele está decaído de uma natureza melhor que lhe era própria anteriormente. Pois quem se acha infeliz por não ser rei a não ser um rei despossuído? Acaso achavam que Paulo Emílio era infeliz por não ser cônsul? Pelo contrário, toda gente o julgava feliz por tê-lo sido, pois a sua condição não era de sê-lo sempre. Mas achavam Perseu tão infeliz por não mais ser rei; é porque a sua condição era de sê-lo sempre que achavam estranho que ele suportasse a vida. Quem se acha infeliz por não ter senão uma boca e quem não se acharia infeliz por só ter um

olho? Talvez a gente nunca tenha pensado em afligir-se por não ter três olhos, mas fica-se inconsolável se não se tiver nenhum. (*Ibid.*, pp. 40-41)

Em suma, somos infelizes porque carecemos de algo que sabemos ser fundamental para nossa realização. Esta característica, que alguns comentadores chamarão de consciência trágica<sup>13</sup>, depende da compreensão dessa carência como uma privação, e não mera negação.

Descartes já invocara esta distinção na *Quarta Meditação*, ao discutir o problema do erro e se este implicava ou não uma imperfeição na ação criadora de Deus. Sua primeira resposta foi de que, por não ser uma realidade positiva, e sim uma limitação de nossa capacidade cognitiva, o erro não foi criado, logo não tem implicações negativas para o Deus criador. Mas o próprio Descartes aponta as limitações desta solução:

“Todavia, isto ainda não me satisfaz inteiramente; pois o erro não é uma pura negação, isto é, não é a simples carência ou falta de alguma perfeição que não é devida, mas antes é uma privação de algum conhecimento que parece que eu deveria possuir. E, considerando a natureza de Deus, não me parece possível que me tenha dado alguma faculdade que seja imperfeita em seu gênero, isto é, à qual falte alguma perfeição que lhe seja devida. (Descartes, 1988, p. 48).

Em outras palavras, ter asas não faz parte de minha essência, por isso é mera negação em mim. Já a capacidade de enxergar faz parte da minha essência, portanto, ao perder a visão, sinto isso como uma privação. Para Pascal, a infelicidade está diretamente ligada à ideia de privação, por isso posso sofrer por ter só um olho, mas nunca por não ter três. Se a infelicidade vai além de uma tristeza pontual e atinge o nível de miséria (a infelicidade essencial), é porque a privação foi radical: nós perdemos a nós mesmos e vivemos esta perda como uma morte. Daí que tamanho sofrimento só se explique por uma queda em que tenhamos perdido nossa própria natureza.

Até esse ponto, não dissemos algo que a razão não pudesse aceitar. As maiores objeções aparecem quando a religião revela como efetivamente se deu esta queda e como dela participamos:

Coisa espantosa, entretanto, é que o mistério mais distante do nosso conhecimento, que é o da transmissão do pecado, seja algo sem o que não podemos ter nenhum conhecimento de nós mesmos. Pois não há dúvida de que nada existe que choque mais a nossa razão do que dizer que o pecado do primeiro homem tenha tornado culpados aqueles que, estando tão afastados dessa origem, parecem

---

<sup>13</sup> A expressão foi atribuída a Pascal no livro clássico de Lucien Goldmann, *Le Dieu Caché*. (Goldmann, 1959).

incapazes de dele participar. Tal decorrência não nos parece apenas impossível. Parece-nos mesmo muito injusta, pois existe acaso algo mais contrário às regras da nossa miserável justiça do que condenar eternamente uma criança incapaz de vontade por causa de um pecado de que parece ter participado tão pouco, cometido que foi seis mil anos antes que viesse a ser? (Pascal, 2001, p. 48)

O que choca a razão não é propriamente a queda, tomada genericamente, nem sequer o pecado original em si mesmo, mas a transmissão do pecado. É isto que se considera “o mistério mais distante do nosso conhecimento”. Como um fato que se deu há seis mil anos (pela cronologia da época) pode nos fazer participantes desta culpa? Não só esta transmissão de culpa nos parece incompreensível, mas mesmo injusta; injustiça que Pascal ressalta ao tomar como caso paradigmático da transmissão o das crianças mortas sem o batismo. Incapazes de vontade, que é vista como condição do pecado, e não purificados a tempo pelo batismo, estes bebês estão condenados à danação eterna.

Outras correntes teológicas tentaram aliviar esta consequência, salvando essas crianças ou até criando uma situação intermediária, o limbo, que não é céu nem inferno. O jansenismo, e Pascal em particular, não são dados a tais suavizações. Não por serem cruéis e impiedosos com bebês inocentes, mas porque este é o preço para que a doutrina tenha sua eficácia explicativa. Não chocar a razão com esse caso extremo, ou mesmo com a aparente injustiça de todos os casos, implicaria afirmar que a condição corrompida preserva um pouco da pureza originária que faria os bebês merecedores de salvação, como seria Adão se não tivesse pecado. É esta possibilidade perdida (e irremediavelmente perdida se não houver intervenção da graça) que constitui a condição atual do homem. Dizer que ela não foi totalmente perdida, ainda que num caso extremo como o dos bebês não batizados, seria negar que houve uma queda, o que manteria o homem sem nenhuma luz para compreender sua situação.

Sem a noção de queda, teríamos de dizer que Deus seria injusto com todos (e não só os bebês) que morressem sem ser salvos, a não ser que estes explicitamente escolhessem a danação. Mais do que isso, Deus seria sumamente injusto por nos manter numa condição miserável como a atual, mesmo com a perspectiva de uma salvação futura. Em suma, sem essa transmissão incompreensível do pecado original, nossa condição e mesmo a justiça divina seriam muito mais incompreensíveis:

Nada por certo nos choca mais rudemente do que essa doutrina. E, no entanto, sem esse mistério, o mais incompreensível de todos, somos incompreensíveis a nós mesmos. O enredamento de nossa condição assume as suas implicações e formas nesse abismo. De maneira que o homem é mais inconcebível sem esse

mistério do que esse mistério é inconcebível para o homem. (De onde parece que Deus, querendo tornar a dificuldade de nosso ser ininteligível para nós, escondeu o seu enredamento tão alto, ou, melhor dizendo, tão baixo que fôssemos totalmente incapazes de atingi-lo. De maneira que não é pelas soberbas agitações de nossa razão, mas pela simples submissão da razão que podemos verdadeiramente nos conhecer). (*Ibid.*, p. 48)

Sem esse mistério incompreensível, somos incompreensíveis a nós mesmos. Por isso a razão se submete. Essa submissão da razão, porém, não deve ser entendida como irracional. A razão percebe que se trata de um mistério que a supera, mas também reconhece racionalmente o poder explicativo e a necessidade de reconhecer esse mistério. Por isso a religião não é propriamente racional, já que vai além da razão, mas nem por isso é irracional ou contra a razão. Como diz Pascal no fragmento 174/270: “Santo Agostinho. A razão não se submeteria nunca se ela não julgasse que há ocasiões em que ela deve se submeter. É, pois, justo que ela se submeta quando julga que deve submeter-se”. (*Ibid.*, p. 72)

O percurso que seguimos até aqui, chegando ao reconhecimento das verdades fundamentais da religião cristã por meio da análise das duas grandes escolas filosóficas, nos permitirá voltar ao contexto de onde a *Conversa* partira: a moral. Mais precisamente, o fragmento 131/434 passou da discussão dos argumentos de céticos e dogmáticos sobre a possibilidade do conhecimento para uma reflexão sobre a condição paradoxal do homem, e desta para a doutrina do pecado e da graça, núcleo da religião. Agora, para voltar à avaliação moral, o fragmento 208/435 propõe um olhar retrospectivo, já de posse do conhecimento dos dogmas que tornam compreensível a condição humana:

Sem esses divinos conhecimentos, que puderam fazer os homens senão elevar-se no sentimento interior que lhes resta de sua grandeza passada ou se abater à vista de sua grandeza presente? Porque, não vendo a verdade por inteiro, não puderam chegar a uma virtude perfeita, considerando uns a natureza como incorrupta, outros como irreparável, não puderam escapar quer do orgulho quer da preguiça que são as duas fontes de todos os vícios, visto que só podem ou abandonar-se a eles por covardia ou deles sair pelo orgulho. Porque se conhecem a excelência do homem, ignoram a sua corrupção, de maneira que evitavam a preguiça, mas se perdiam na soberba, e se reconhecem a debilidade da natureza, ignoram a sua dignidade, de maneira que podiam evitar a vaidade, mas o faziam precipitando-se no desespero. Daí provêm as diversas seitas dos estoicos e dos epicuristas, dos dogmatistas e dos acadêmicos etc. (*Ibid.*, p. 88)

Ou seja, os vícios morais em que caíram Epiteto e Montaigne não foram idiosincrasias acidentais, mas consequências necessárias da ignorância a respeito de nossa

condição dúplice. Sem a noção de queda, bem como de sua possibilidade de reparação pela graça, não há como não cair ou no orgulho ou na preguiça/desespero. As diversas escolas filosóficas, mais do que causas (como pensava Sacy, preocupado com a influência dos filósofos sobre leitores cristãos indefesos...), são efeitos dessas paixões originárias que a natureza humana produz se não for curada pela religião cristã:

Só a religião cristã pôde curar esses dois vícios, não expulsando um pelo outro pela sabedoria da terra, mas expulsando um e outro pela simplicidade do Evangelho. Porque ela ensina aos justos, aos quais eleva até a participação da própria divindade, que neste sublime estado eles ainda trazem a fonte de toda corrupção que os torna, durante toda a vida sujeitos ao erro, à miséria, à morte, ao pecado, e brada aos mais ímpios que eles são capazes da graça de seu redentor. Assim, fazendo tremer aos que justifica e consolando aos que condena, ela tempera com tanta justeza o temor com a esperança mediante essa dupla capacidade que é comum a todos, a da graça e a do pecado, que ela rebaixa infinitamente mais do que pode fazer a só razão, mas sem desesperar, e eleva infinitamente mais do que o orgulho da natureza, mas sem inflar, e mostrando por esse meio que, sendo a única isenta de erro e de vício, só a ela pertence instruir e corrigir os homens. (*Ibid.*, pp. 88-89).

No limite, o fragmento 208/435 afirma que não há uma moral consistente separada da religião. Como já havíamos visto na *Conversa*, ele repete que os vícios não podem contrabalançar um ao outro com base em uma doutrina moral (a “sabedoria da terra”) que integre as partes boas do ceticismo e do dogmatismo e exclua seus defeitos. Intrínsecos às doutrinas filosóficas, os vícios precisam de uma instância externa (a religião) que os elimine simultaneamente. Paradoxalmente, esta eliminação se faz aprofundando a compreensão das fontes desses vícios — a grandeza e a miséria —, muito mais do que, respectivamente, a natureza dos dogmáticos e a razão natural dos cétricos poderiam fazer. Mas tal aprofundamento de um extremo se dá ligando-o simultaneamente ao extremo oposto, de modo que as razões de desespero não se separam das razões de esperança. Nenhum santo justificado pela fé está livre de temor, pois sua raiz corrompida ainda o ameaça e ele pode cair de novo. Por outro lado, nenhum infiel, conhecendo a religião, deve perder a esperança, pois sua origem grandiosa o consola e mantém aberta a possibilidade de salvação. Neste misto de temor e esperança que só a religião cristã pode dar, orgulho e preguiça são simultaneamente moderados, de modo que suas manifestações teóricas (o ceticismo e o dogmatismo) podem até vir a ser úteis ao leitor (e ao apologista). Fora da religião, um ou outro destes vícios estará sempre à frente, impedindo a verdadeira moralidade.

## Bibliografia

- Bolzani Filho, R. (2013). *Acadêmicos versus Pirrônicos*. São Paulo: Alameda.
- Descartes, R. (1988). *Meditações Metafísicas*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. In: *Col. Os Pensadores*. Vol. *Descartes*. São Paulo: Nova Cultural.
- Epiteto (1997). *Manuel d'Épictète*. Paris: GF Flammarion.
- Goldmann, L. (1959). *Le Dieu Caché*. Paris, Gallimard.
- Mantovani, R. (2016). *Limites da Apologia Cristã*. São Paulo: Garimpo.
- Montaigne, M. (2001). *Os Ensaios*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes.
- Pascal, B. (1963). *Oeuvres Complètes*. Paris: Seuil.
- \_\_\_\_\_. (2001). *Pensamentos*. Trad. Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. (2014). *Conversa com o Senhor de Sacy sobre Epiteto e Montaigne e outros escritos*. Trad. Flavio Fontenelle Loque. São Paulo: Alameda.
- \_\_\_\_\_. (2017). *Do espírito geométrico e Da arte de persuadir e outros escritos de ciência, política e fé*. Trad. Flávio Loque. Belo Horizonte: Autêntica.