

# CORPO, ESPÍRITO E CORAÇÃO EM BLAISE PASCAL

---

**Andrei VENTURINI MARTINS**

INSTITUTO FEDERAL DE SÃO PAULO (IFSP) (BRASIL)

dreivm@hotmail.com

**Resumo:** O principal objetivo deste trabalho é esclarecer como o filósofo Blaise Pascal compõe o tema das três ordens de coisas – corpo, espírito e coração – nos fragmentos 308 e 933 dos *Pensées*. Minha hipótese é que há uma influência fortíssima das leituras do *Discurso da reforma do homem interior*, de Cornelius Jansenius, e do *Discurso do Método*, de René Descartes. Portanto, a fim de cumpri-la com êxito, postulo o seguinte itinerário: apresentar a arte de detectar vaidades presente no pensamento de Jansenius e as etapas do método cartesiano, para enfim refletir a influência destas obras no pensamento de Blaise Pascal.

**Palavras-chave:** Ordens; Corpo; Espírito; Coração.

**Resumen:** El principal objetivo de este trabajo es aclarar cómo el filósofo Blaise Pascal compone el tema de las tres órdenes de cosas – cuerpo, espíritu y corazón – en los fragmentos 308 y 933 de los *Pensées*. Mi hipótesis es que hay una influencia fortísima de las lecturas del *Discurso de la reforma del hombre interior*, de Cornelius Jansenius, y del *Discurso del Método*, de René Descartes. Por lo tanto, a fin de cumplirla con éxito, postulo el siguiente itinerario: presentar el arte de detectar vaidades presente en el pensamiento de Jansenius y las etapas del método cartesiano, para finalmente reflejar la influencia de estas obras en el pensamiento de Blaise Pascal.

**Palabras clave:** Órdenes; Cuerpo; Espíritu; Corazón.

**Abstract:** The main purpose of this work is to clarify how the philosopher Blaise Pascal composes the theme of the three orders of things – body,

spirit and heart – in fragments 308 and 933 of his work *Pensées*. My hypothesis is that there is a very strong influence from the readings of the books *Discurso da reforma do homem interior*, from Cornelius Jansenius, and *Discurso do Método*, from René Descartes. Therefore, in order to achieve my goal, I propose the following itinerary: to present the art of detecting vanities in Jansenius' thought and the stages of the Cartesian method, in order to present the influence of these works in the thought of Blaise Pascal.

**Keywords:** Orders; Body; Spirit; Heart.

## 1. Introdução

Blaise Pascal, filósofo francês do século XVII, viveu em um período de grande efervescência intelectual, no qual o hiato entre política, ciência e fé aparece de forma ainda mais acentuada. Diante disso, compõe uma divisão, apresentada nos fragmentos 308 e 933 dos *Pensées*, denominada três ordens de coisas: o corpo, o espírito e o coração. Buscarei justificar a hipótese de que na composição das três ordens de coisas houve uma influência fortíssima das leituras do *Discurso da reforma do homem interior*, de Cornelius Jansenius, e do *Discurso do Método*, de René Descartes. Porém, vale lembrar que a fortuna crítica possui uma reflexão sobre este tema, em especial o intérprete Vincent Carraud em seu *Pascal: des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*, no qual esclarece a tarefa inovadora de Pascal: “revertendo a interpretação do mundo conforme uma tripla teoria do pecado, elaborada por uma tradição interrompida de Santo Agostinho a Jansenius, em benefício de uma tripla inspeção de coisas conforme seu modo de objetividade própria”.<sup>1</sup> O intérprete aproxima Pascal da tradição agostiniana quando trata das três concupiscências, mostrando com maestria o modo pelo qual o autor reverte e inova em suas três ordens de coisas. Não obstante, aponta um caminho interessante, o qual busquei seguir quando se trata da influência de Descartes: “As dimensões desta

---

1) Vincent Carraud, *Pascal: des connaissances naturelles à l'étude de l'homme* (Paris: Vrin, 2007), 179-204. Trata-se do artigo *Des concupiscences aux ordres des choses*, fruto de uma comunicação pronunciada em 3 de dezembro de 1994, na Université de Clermont-Ferrand, em ocasião de uma jornada sobre o tema “Les ‘trois ordres’ de Pascal”.

contribuição não nos permite estudar o emprego pascaliano de coisa e de objeto, que acreditamos ter sido retrabalhado a partir de sua determinação cartesiana”.<sup>2</sup> Carraud circunscreve sua reflexão às transformações da tradição agostiniana elaborada por Pascal, porém, levanta um *flash* de luz acerca da influência cartesiana, a qual no presente artigo pretendo estudar. Em um primeiro momento, além de retomar a reflexão de Carraud quanto ao termo concupiscência, proveniente da tradição agostiniana, mais precisamente em Jansenius, buscarei também aprofundar como Descartes usa do termo “ordem” na obra *Regulae*, mais precisamente na regra VI. Em seguida, mostrarei como Pascal aproxima-se e distancia-se de Jansenius e Descartes, compondo o tema das três ordens de coisas.

## 2. A arte de detectar vaidade

O Flamengo Corneille Jansen, conhecido como Jansenius, versão latina do seu nome,<sup>3</sup> estudou em Louvain. Depois de um longo período de formação marcado pela leitura atenta de Santo Agostinho, ao ponto de “se gabar de ter lido dez vezes as obras de Agostinho e trinta vezes os escritos sobre a graça e sobre o pelagianismo”,<sup>4</sup> publicou em 1640 a sua obra magna intitulada como *Cornelii Jansenii Episcopi Iprensis Augustinus*, a qual ficou conhecida como *Augustinus*. Trata-se de uma releitura de Santo Agostinho,<sup>5</sup> consagrado padre da Igreja<sup>6</sup> que despertou profunda admiração em Jansenius. Nesta obra são elencadas os pontos mais relevantes de sua reflexão teológica: supremacia da graça eficaz na salvação do homem sem nenhum prejuízo à liberdade; cura de uma natureza humana<sup>7</sup> corrompida

---

2) *Ibid.*, p. 180 (nota 2).

3) Adotaremos a versão latina no decorrer do texto.

4) Giacomo Martina, *História da Igreja de Lutero a nossos dias: A era do absolutismo* (São Paulo: Edições Loyola, 1996), 201.

5) Em 1951, na ocasião de um congresso internacional de estudos franceses, Jean Dagens destaca que “O século XVII é o século de Santo Agostinho”, ressaltando as influências do bispo de Hipona tanto nos pensadores católicos quanto nos reformadores. [Cf., Philippe Sellier, *Pascal et Saint Augustin* (Paris: Albin Michel, 1995), I].

6) No século XVII o termo “Padres da Igreja” é usado no ocidente para fazer referência aos autores da antiguidade cristã. O termo significa testemunhas autorizadas da fé, ou seja, autores que colaboraram para fortalecer a ortodoxia cristã e a tradição da Igreja. [Cf., Denise Leduc-Fayette, *Pascal et le mystère du mal: la clef de Job* (Paris: Clerf, 1996), 53].

7) Santo Agostinho sustentava que a natureza humana fora contaminada pelo pecado, ferida por uma doença cujas sequelas atingiam todos os homens de forma atávica: “Mas a atual natureza, com a qual todos vêm ao mundo como descendentes de Adão, tem agora necessidade de

pela mácula do pecado original; restabelecimento da liberdade pela graça redentora de Cristo, concedendo à criatura o poder, o querer e a ação efetiva de acordo com os mandamentos; necessidade da graça para toda boa obra; afirmação da liberdade humana para a realização do bem, desde que a criatura seja permeada por uma graça eficaz concedida por Deus mediante os critérios da própria divindade; gratuidade absoluta da predestinação.<sup>8</sup> Em suma, Jansenius sustentava o fim do laxismo moral apresentado pela casuística jesuíta, retomava as controvérsias sobre a graça, sustentava a posição de Santo Agostinho em seu debate com Pelágio,<sup>9</sup> defendendo enfim um rigor moral que servirá de guia para os moralistas franceses<sup>10</sup> do século XVII, entre eles, Blaise Pascal.

Na sua reflexão, a concupiscência<sup>11</sup> tem um papel capital na condição humana, já que inclina a vontade de forma irresistível em direção ao mal, impedindo que a criatura aja com prudência, em sintonia com a medida e a proporção que caracterizam as leis de Deus. Em profunda desmedida com as deliberações de seu Criador, homem torna-se cativo de seu desejo, um brinquedo nas mãos da concupiscência. Para melhor ilustrar a astúcia da dessa força e seu funcionamento no homem decaído, Jansenius escreve a obra *Discurso da reforma do homem interior*, cuja publicação ocorreu em 1642, que cumpre o papel de um instrumento capaz de guiar para os

---

médico devido a não gozar de saúde. O sumo Deus é o criador e autor de todos os bens que ela possui em sua constituição: vida, sentido e inteligência. O vício, no entanto, que cobre de trevas e enfraquece os bens naturais, a ponto de necessitar de iluminação e de cura, não foi perpetrado pelo seu criador ao qual não cabe culpa alguma. Sua fonte é o pecado original que foi cometido por livre vontade no homem. Por isso, a natureza sujeita ao castigo atrai com justiça a condenação". (AGOSTINHO, Santo, *A natureza e a graça*, III, 3, p. 114).

8) Cf., Le Cognet, *Le jansénisme* (Paris: PUF, 1995), 32-33.

9) O homem só é salvo pela graça, de modo que Deus envia seu filho para salvar a todos, porém, Deus só concede a redenção a quem Ele quer, ou seja, somente aos predestinados.

10) O moralismo francês não é uma moral enquanto determinação legal, mas uma investigação da alma, uma análise da concupiscência que invade o corpo e alma depois da Queda Adâmica.

11) Pascal fará uma reflexão ampla sobre este termo, de grande relevância para entendermos o papel do mal na condição humana. "Portanto, a concupiscência elevou-se nos seus membros, estimula [*chatouillé*] e encanta [*délecté*]"<sup>11</sup> sua vontade no mal". [Blaise Pascal, *Écrits sur la Grâce* (Paris: Seuil, 1963), 317]. Entre os intérpretes de Pascal, sublinho a reflexão de Jean Mesnard sobre a relação entre tema da Queda Adâmica e o termo concupiscência: "a correspondência é rigorosa entre a doutrina e a moral: a queda de Adão determinou, em si mesma e para a sua posteridade, aquela inclinação ao mal que tem o nome de concupiscência". [Jean Mesnard. *Les Pensées de Pascal* (Paris: Ed. Sedes, 1993), 147]. Mesnard faz uma ligação direta entre o conceito de concupiscência, expressão de uma inclinação irresistível ao mal, e a Queda Adâmica, ponto de partida do despertar do mal no mundo.

diretores espirituais<sup>12</sup> da época. Nela conhecemos as armadilhas da concupiscência, da vaidade, isto é, de tudo que vão, efêmero e pecaminoso pelo fato de afastar o homem de Deus. Logo no início do texto o autor cita uma passagem da *I Epístola de São João*, capítulo 2: “Não há nada no mundo senão concupiscência da carne, concupiscência dos olhos e orgulho da vida”.<sup>13</sup> É esta concupiscência, a qual se apresenta como vaidade, como orgulho, como desejo irresistível em direção ao mal, que Jansenius deseja detectar. Assim, organiza a obra a partir destas três etapas do texto: i) concupiscência da carne, ii) concupiscência dos olhos e iii) orgulho da vida. No plano geral, sabe-se que a primeira concupiscência afeta o corpo, a segunda e a terceira, a alma, a qual divide-se entre espírito (razão), que é afligido pela concupiscência dos olhos, e vontade, constringida pelo orgulho da vida. Cabe então trazer nas linhas seguintes os aspectos mais específicos da obra.

i) A primeira concupiscência apresenta-se como desejos da carne ou do corpo: trata-se do prazer que advém dos cinco sentidos. “Ela é chamada de *concupiscência*, ou o *desejo da carne*, porque o prazer, em direção ao qual ela eleva-se com violência, sentimos na carne, entrando tanto pelos cinco sentidos quanto pelos poros”.<sup>14</sup> A concupiscência confunde a relação entre prazer e necessidade, fazendo do prazer supérfluo uma necessidade totalmente indispensável, criando assim uma espécie de desmedida, uma armadilha pecaminosa que se torna natural. Todavia, o remédio para este desequilíbrio moral é a temperança, cuja função é auxiliar o homem a reconhecer qual seria a verdadeira causa que explica sua ação, seja um

---

12) A relação entre o diretor espiritual e o dirigido é extremamente forte, de modo que o diretor faz o papel do Cristo enquanto guia espiritual. O dirigido segue as exortações do diretor como do próprio Deus, buscando adequar a sua vontade àquela do Criador, entretanto, o diretor espiritual possui a árdua responsabilidade de discernir a vontade de Deus e orientar aquele Ihe fora confiado. Sobre a direção espiritual no século XVII ver Jean Orcibal. *Saint-Cyran et le jansénisme*. (Paris: Éditions du Seuil, 1961). Ver também o segundo capítulo da obra *Amor-Próprio e Vazio Infinito: uma análise do homem sem Deus em Blaise Pascal*, cujo o título é *O contexto das cartas espirituais do século XVII*. [Andrei Venturini Martins. Amor-Próprio e Vazio Infinito: uma análise do homem sem Deus em Blaise Pascal. 2011. 272f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 11 de novembro de 2011].

13) Cornelius Jansenius, *Discurso da reforma do homem interior* (São Paulo: Ed. Filocalia, 2016), 45.

14) Cornelius Jansenius, *Discurso da reforma do homem interior* (São Paulo: Ed. Filocalia, 2016), p. 65.

comportamento impelido pelas cordas da necessidade, do qual o homem não pode se abster, seja pelo engodo do prazer, cuja concupiscência reveste-o de necessidade e ludibria a criatura. A vitória do homem frente à concupiscência não finda a batalha espiritual, já que uma segunda concupiscência desponta com uma força ainda maior.

ii) Insurge então a concupiscência dos olhos ou curiosidade: “É a esta curiosidade sempre inquieta, que foi chamada por este nome devido ao vão desejo que ela tem de saber, que dissimulamos com o nome de *ciência*”.<sup>15</sup> Elevando-se na alma, mais precisamente naquela potência que deixa o homem obcecado pelo conhecimento, a concupiscência dos olhos é responsável por despertar um desejo de conhecer cujo intuito é gerar uma espécie de prazer espiritual, incitando o homem a uma curiosidade supérflua que tem como objetivo o deleite. Jansenius destaca que até nas coisas mais sagradas, como no estudo das sagradas Escrituras, a concupiscência dos olhos insurge disfarçada pela máscara da busca do conhecimento em nome da religião. Assim como a primeira concupiscência, o fármaco para tal doença da alma é a temperança, instigando o homem a conhecer para mostrar a beleza da verdade eterna, e não a grandiosidade de seu próprio espírito que faz da atividade intelectual uma vitrine de exibicionismo especulativo. Vencida esta etapa, surge ainda uma outra, ainda mais enganosa, já que seria a última a ser vencida.

iii) O orgulho da vida insurgir-se-á quando o homem rejubila-se de ter vencido as duas últimas concupiscências. Jansenius não hesita em dar voz ao orgulho, o qual pergunta: “Por que triunfas? Eu vivo ainda, e vivo porque tu triunfas”.<sup>16</sup> A ação de gloriar-se por ter vencido as duas primeiras etapas é uma prova manifesta que o orgulho ainda age no homem, já que a marca mais expressiva de um santo é a certeza do mal que lhe habita. Somente a graça pode fazer o homem triunfar em Deus, e não em si mesmo. O orgulho é o primeiro vício que corrompeu a natureza humana e foi transmitido atavicamente a todas as criaturas, no entanto, é o último a ser vencido. Não

---

15) *Ibid.*, 75.

16) Cornelius Jansenius, *Discurso da reforma do homem interior* (São Paulo: Ed. Filocalia, 2016), 81.

obstante, Deus, de maneira pedagógica, permite que o orgulho ainda funcione na vontade para que o homem não venha a incorrer em um pecado ainda maior, aquele de gabar-se de sua santidade.<sup>17</sup> Para ilustrar este procedimento divino Jansenius cita São Paulo:

É por isso também que Deus, cuja bondade é infinita, não quer reprimir este agulhão da carne, isto é, aqueles desejos impuros e carnis dentro dos homens mais santos e que triunfaram de todas as volúpias, mesmo os apóstolos, e o mais elevado dos apóstolos, embora tenha rogado ser libertado deste agulhão três vezes, mas foi deixado nele até a morte.<sup>18</sup>

Para que o homem não se orgulhe da santidade que Deus lhe outorga gratuitamente, o Criador previne a criatura com os mesmos cuidados de médico extremamente cuidadoso: “do mesmo modo que os médicos expulsam o veneno por outros venenos, o pecado do orgulho não se cura senão por outros pecados”.<sup>19</sup> O médico da alma, predicado do próprio Deus, usa de um dado veneno, o pecado, para curar os malefícios ainda maiores que próprio veneno, o orgulho, poderá causar. Portanto, a prudência divina quanto à erradicação do orgulho presente no coração humano é uma declaração categórica de que criatura só poderá ascender à santidade mediante a morte, já que, vencendo as duas primeiras concupiscências, virá uma terceira ainda mais forte, cuja tarefa é corromper a vontade. O orgulho é a última concupiscência a ser vencida justamente porque foi o primeiro vício que causou todos os outros, impedindo ao homem de cumprir os mandamentos, os quais só são possíveis de serem respeitados mediante uma graça especial de Deus. Não obstante, enquanto a graça não vem selar aquela santidade impossível de ser perdida, coube a Deus, preventivamente, deixar ao homem o agulhão do orgulho, uma espécie de veneno capaz de impedir que o corpo inteiro fosse contaminado.

---

17) “Porque nenhum santo, por mais santidade que tenha nesta vida, se rejubila com sua própria potência, mas somente com a de Deus que lhe dá o poder de fazer todo o bem, até mesmo para chegar àquela saúde cuja alma gozará em sua vida futura, onde ninguém amarà mais sua própria potência, nem sua própria vontade, mas onde a potência imutável da verdade e da sabedoria, isto é, Deus mesmo, será tudo em todos”. (Ibid., p. 85).

18) Ibid., p. 97. Jansenius faz menção à passagem de 2 Co 12,7, na qual Paulo sublinha o fato de haver um espinho na carne que o impelia ao pecado: “E porque essas revelações eram extraordinárias, para poupar-me qualquer orgulho, um espinho foi posto na minha carne, um anjo de Satanás encarregado de me bater, para poupar-me qualquer orgulho”.

19) Ibid., p. 95.

Depois desta breve explanação das etapas da concupiscência em Jansenius, trabalharei alguns aspectos do método cartesiano, para em seguida justificar os reflexos destes dois autores em Blaise Pascal.

### 3. O método cartesiano

René Descartes (1596-1650) foi o grande precursor do racionalismo na França do século XVII. Os racionalistas supõem que a razão possui todos os recursos necessários para conhecer, aquilo que poderíamos chamar de razão suficiente. Sua exaustiva busca de um método que pudesse proporcionar o alcance da verdade trazia à filosofia uma revolução do pensamento, de modo que a razão, possuidora de ideias inatas, e fazendo uso de um método adequado, seria a fonte de todo conhecimento humano, o que podemos chamar de idealismo. A fim de compreender a influência de Descartes no tema das três ordens de coisas, apresentarei brevemente os pontos capitais do racionalismo cartesiano figurado em seu método.

#### 3.1. *Discurso do Método*: as regras do método

Descartes inicia sua obra *Discurso do Método* destacando a importância do bom senso: “O bom senso é a coisa mais bem distribuída do mundo”.<sup>20</sup> Todos os homens, por serem seres pensantes, possuem o bom senso, porém, cabe indagar: o que é o bom senso? É “o poder de julgar bem, e de distinguir o verdadeiro do falso, que é o que se chama propriamente de bom senso ou razão”.<sup>21</sup> O bom senso, potência que “é naturalmente igual em todos os homens”<sup>22</sup> possui a qualidade de distinguir o verdadeiro e o falso, apresentando-se como uma capacidade de julgar bem, e postulando um novo desafio: mas o que é julgar bem? Para Descartes é o ato de distinguir o verdadeiro do falso, e, estando presente de forma igualitária em todos os homens, chama-o de razão. Desta forma, Descartes aproxima os termos bom senso e razão, sobrepondo-os sob a

---

20) René Descartes, *Discours de la Méthode*, AT. VI, 1, 1-5. Destaco que usarei a edição francesa organizada por Adam & Tanery. Nas citações seguirei o padrão internacional: Autor, obra, tomo, página e linha.

21) *Ibid.*, AT. VI, 2, 5-10.

22) *Ibid.*, AT. VI, 2, 5-10.



égide do mesmo significado. Urge porém indagar ainda se a simples posse do bom senso, ou razão, é o suficiente para realizar a intrincada distinção entre o verdadeiro do falso. A resposta que se segue abrirá um novo rumo ao itinerário cartesiano: “Não basta ter bom espírito, o principal é aplicá-lo bem”.<sup>23</sup> Aplicar bem o espírito, ou razão, ou bom senso, é um critério, não obstante, muito vago para tamanha pretensão, aquela de distinção entre o verdadeiro e o falso, e assim, fiel ao espírito do filósofo, uma última pergunta ainda merece ser esclarecida: como aplicar bem o espírito, já que, apesar de todos partilharem da razão, capaz de distinguir o verdadeiro do falso, nem todos a aplicam bem? A resposta do pensador será enfática: “buscar o Método verdadeiro para chegar ao conhecimento de todas as coisas cujo meu espírito seria capaz”.<sup>24</sup> O método seria uma bússola que guiaria o intelecto diante dos objetos a serem conhecidos, de modo que todos os objetos que se apresentassem à razão poderiam ser conhecidos, desde que cumprissem todos as exigências metodológicas que foram esboçadas na II parte do *Discurso do Método*, as quais passo a analisar.

O método é composto por quatro regras para bem conduzir o espírito:

i) Clareza e distinção; ii) Divisão dos problemas; iii) Conduzir os pensamentos com ordem; iv) Enumeração e Revisão.

i) A primeira regra do método possui dois pilares. O primeiro é a clareza: “jamais aceitar uma coisa como verdadeira que eu não a reconhecesse verdadeira como tal”.<sup>25</sup> Trata-se de um preceito preventivo, cuja objetivo é evitar qualquer tipo de precipitação do espírito. A verdade estaria no *ego*, na *res cogitans*, ou, dito de outro modo, é no ser pensante que a evidência será encontrada, e não no objeto, como pensava, por exemplo, São Tomás.<sup>26</sup> Esta mudança capital na filosofia moderna operada

23) René Descartes, *Discours de la Méthode*, AT. VI, 2, 10-15.

24) *Ibid.*, AT. VI, 17, 5-10.

25) *Ibid.*, AT. VI, 18, 16-18.

26) Para São Tomás a verdade é adequação entre o intelecto e o objeto (*adaequatio rei et intellectus*), de modo que “a noção *adaequatio* unifica as noções de *veritas rei* e *veritas intellectus*”. [Tiago Soares Leite, Tomás de Aquino e o conceito de *Adaequatio*, 2007. 82f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. 7 de janeiro de 2007. p. 71]. Disponível em: <[http://tede.pucrs.br/tde\\_arquivos/13/TDE-2007-03-08T052315Z-399/Publico/387811.pdf](http://tede.pucrs.br/tde_arquivos/13/TDE-2007-03-08T052315Z-399/Publico/387811.pdf)>. Data de acesso: 15 de maio de 2017.

por Descartes, aliada ao *Cogito*,<sup>27</sup> transforma a teoria do conhecimento, cuja atenção passa a concentrar-se no *ego* enquanto substância equivalente à existência e ao pensamento. Além da clareza para o espírito, sublinha-se também a distinção como o segundo pilar da primeira regra: “de compreender em meus juízos somente aquilo que se apresentasse de maneira tão clara e distinta ao meu espírito que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida”.<sup>28</sup> Nesta passagem percebe-se uma confirmação de que é no juízo que a verdade se manifesta, de modo que tais juízos só seriam claros se fossem iluminados pela luz da razão pura, sem vínculos com os sentidos e com a imaginação, já que o primeiro nos engana, e o segundo tem estreita ligação com os sentidos, e por este motivo deve ser descartado. Portanto, clareza e distinção são duas prescrições metodológicas que tem o objetivo de inviabilizar qualquer afirmação que apresente um grau mínimo de dúvida, sendo esta uma exigência rigorosa que servirá como guia para as outras regras do método.

ii) Segue-se a segunda regra ou preceito metodológico: “O segundo, o de dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em tantas pequenas partes quanto fossem possível e necessário para melhor resolvê-la”.<sup>29</sup> Tal enunciado descreve como dar-se-ia todo o processo operacional do método, ou seja, o método é analítico, decompõe as dificuldades para que estas possam ser investigadas minuciosamente, rigorosamente, propiciando ao observador reparar a cada detalhe para que todos os problemas sejam resolvidos.

iii) O terceiro preceito tem como objetivo estabelecer uma ordem às ideias quando elas não se mostram ordenadas.

O terceiro, o de conduzir meus pensamentos com ordem, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para pouco a pouco me elevar, como por degraus, até o conhecimento dos mais

---

27) René Descartes, *Seconde Meditations Metaphysiques*, AT. IX, 21, 28.

28) Idem, *Discours de la Méthode*, AT. VI, 18, 19-23.

29) Ibid., AT. VI, 18, 24-26.

complexos; e supondo mesmo uma ordem entre aqueles que não se precedem naturalmente uns aos outros.<sup>30</sup>

O ordenamento das ideias é um modo de estabelecer uma conexão segura entre as ideias, postulando uma ordem lógica capaz de fazer daquela teoria algo compreensível para o *ego*. Não se trata de organizar o objeto, mas conceber uma ordem gnosiológica, estabelecer um princípio explicativo capaz de determinar uma ordem dedutiva do raciocínio. Porém, nota-se que o texto não esclarece o significado preciso de “ordem”, “objetos mais simples” e “conhecimento mais complexo”. Tais esclarecimentos serão fornecidos na obra *Regulae*, mais precisamente nas regras VI e IX.<sup>31</sup> Na regra VI Descartes afirma “que todas as coisas podem ser distribuídas em certas séries”,<sup>32</sup> de modo que tal divisão é válida na medida em que seja possível conhecer uma ideia por meio daquela que lhe é anterior. Busca-se assim uma ordem capaz de fazer avançar o conhecimento por meio de um princípio estabelecido. Segue-se que tais ideias, ou coisas, podem ser absolutas ou relativas: uma ideia absoluto é simples, ou seja, “independente, causa, simples, universal, uno, igual, semelhante, reto, ou outras coisas deste tipo”.<sup>33</sup> Estas são chamadas de ideias absolutas por serem “mais simples e mais fácil”<sup>34</sup> em sua utilização para resolver uma dada questão, além de serem independentes, não necessitando de nenhuma outra para sua compreensão. Por outro lado, as ideias relativas participam das ideias absolutas, estabelecendo uma relação capaz de constituir uma ordem que a razão poderá apreender. “É isso que ocorre a tudo o que se chama dependente, efeito, composto, particular, múltiplo, desigual, dessemelhante, oblíquo, etc”.<sup>35</sup> Uma ideia relativa depende daquela que a antecede, e é desta forma que participa de uma ideia absoluta, já que seu significado só pode ser compreendido enquanto efeito de uma ideia absoluta. Depois de traçada toda a ordem dedutiva entre as

---

30) *Ibid.*, AT. VI, 18-19, 27-2.

31) Analisarei os termos “ordem”, “objetos mais simples” e “conhecimento mais complexo” tomando como objeto a VI *Regulae*, porém, ao leitor que deseja aprofundar-se no tema, indico a leitura da regra IX. (Idem, VI *Regulae ad directionem ingenii*, At. X, 400-403).

32) *Ibid.*, AT. X, 381, 9-10.

33) *Ibid.*, At. X, 381, 24-26

34) *Ibid.*, At. X, 381-382, 26-1

35) *Ibid.*, At. X, 383, 7-9

ideias (ou coisas) absolutas e relativas, buscar-se-á “chegar ao que há de mais absoluto por intermédio de todas as outras”<sup>36</sup> ideias, distinguindo todas as conexões necessárias entre as ideias, e estabelecendo enfim uma ordem, um princípio explicativo capaz de determinar uma diretriz lógica.

iv) O último preceito é um desdobramento imediato do anterior, destinado à enumeração e revisão. “E o último, o de fazer em toda a parte enumerações tão completas e revisões tão gerais, que me sentisse seguro em nada omitir”.<sup>37</sup> Para que nada escape do pesquisador, deve-se fazer enumerações e revisões completas, concedendo a possibilidade do investigador, por meio da enumeração, manejar os inúmeros objetos revisados, e assim saber-se-á se realmente nada evadiu-se à insurgência da dúvida.

Será por meio destas regras que o sujeito poderá ascender à verdade, e, subindo cada vez mais os degraus do saber, poderá elevar a ciência ao seu mais alto rigor.<sup>38</sup> Esse rigor foi expresso por aquilo que Descartes chamou de *mathesis universalis*, ou seja, o intento de alastrar o rigor da matemática para todas as áreas do saber. É isso que o autor realiza em seu método, um instrumento propedêutico da investigação que capacita o cientista a realizar algum progresso na ciência. O método é um dos primeiros elementos da ciência que foi beneficiado com o rigor da matemática. Ver-se-á que Pascal, conhecedor da obra de Descartes, como bem atesta o intérprete Vincent Carraud em sua obra *Pascal et la Philosophie*, aproximou-se tanto da espiritualidade jansenista quanto do método cartesiano para construir, a seu modo, aquilo que será chamado de as três ordens de coisas.

---

36) *Ibid.*, At. X, 383, 15-16.

37) *Idem*, *Discours de la Méthode*, AT. VI, 19, 3-5.

38) Esse rigor poderia ser expresso por aquilo que Descartes chamava de *mathesis universalis*: “É por isso que cultivei até agora essa *Mathesim Universalim*, na medida de minhas possibilidades, de sorte que creio poder tratar de ciências mais elevadas, se a elas me aplicar prematuramente”. (*Idem*, IV *Regulae ad directionem ingenii*. At. X, 379, 3-6). Nesta passagem, não se trata de uma espécie de matematização do mundo, tomando a matemática como única linguagem capaz de figurar a verdade, mas de trazer o rigor matemático para todas as áreas do saber, inclusive para a filosofia. Parte deste rigor matemático está presente no método cartesiano.

#### 4. A construção das três ordens de coisas: corpo, espírito e coração

As duas passagens mais emblemáticas sobre as três ordens das coisas estão nos § 308 e § 933 dos *Pensées*.<sup>39</sup> Na abertura do § 933, Pascal condensa suas leituras de Jansenius e Descartes, postulando, a partir das três concupiscências de Jansenius e da concepção de ordem em Descartes, uma divisão que culminará no tema das três ordens de coisas: “Concupiscência da carne, concupiscência dos olhos, orgulho./ Existe três ordens de coisas”.<sup>40</sup> Assim como Jansenius, no *Discurso da reforma do homem interior*, cita a *I Epístola de São João* para estruturar as três concupiscências que intentam contra o homem pecador, Pascal também o faz, porém, não com o objetivo de sublinhar unicamente as armadilhas da vaidade, mas a fim de identificar uma tripartição capaz de postular um modelo de funcionamento dos homens e seus respectivos objetos: os homens voltados para as coisas do corpo, do espírito e do coração. Além disso, ciente da terceira regra do método presente na II parte do *Discours de la Méthode*, Pascal reúne o conceito de “ordem” como figura da lógica que impera nos três modelos delineados. Ressalto ainda que tal aproximação de Jansenius e Descartes não se trata de uma simples apropriação dos desenvolvimentos de seus mestres, pois há uma sutil inovação que não poderia passar despercebida do leitor atento: não se trata somente de ordens de concupiscências, como afirmou Jansenius, nem mesmo uma ordem exclusiva do pensamento, como afirmou Descartes, mas “três ordens de coisas”.<sup>41</sup> Em Descartes, o termo “coisa”, aparece na regra VI do *Regulae* para reportar ao leitor as coisas “denominadas absolutas ou relativas”,<sup>42</sup> ou, dito de outra forma, as ideias absolutas, independentes, unas e causantes, e as ideias relativas, dependentes, múltiplas e causadas. Pascal amplia a noção do termo “coisa”, na primeira ordem, aquela do corpo, referindo-se às coisas apreendidas pelos sentidos, na segunda ordem, aquela dos espíritos, apontando para as coisas

39) Para os *Pensées* [*Pensamentos*], adotarei o padrão internacional para referenciar o autor: Laf. para indicar a Edição de Louis Lafuma e Bru. para a edição de Brunschvicg.

40) Blaise Pascal, *Pensées*, Laf. 933, Bru. 460.

41) Blaise Pascal, *Pensées*, Laf. 933, Bru. 460.

42) René Descartes, *VI Regulae ad directionem ingenii*, At. X, 381, 21.

pensadas, isto é, ideias e as representações, e na terceira ordem, aquela do coração, figura os sentimentos pertinentes à vontade. Pode-se afirmar que a tríade pascaliana é uma transposição da tríade da concupiscência de Jansenius, por outro lado é justo afirmar que a lógica que determina cada ordem é uma transposição da terceira regra do método. Pascal, a seu modo, em um primeiro momento, aproxima-se dos seus mestres, em seguida, distancia-se, e é neste movimento de afastamento que o autor compõe seu quadro completo: *três* (Jansenius) *ordens* (Descartes) *de coisas* (Descartes). O pensamento de Blaise Pascal apresenta uma aproximação das suas fontes que o coloca na posição de intérprete de seus mestres, porém, não menos relevante é o distanciamento das fontes, por meio do qual o filósofo inova, cria e compõe com autenticidade sua própria forma de ler o mundo, de interpretar a realidade e de abstrair o espírito do seu tempo. Vê-se, portanto, uma grande influência de seus predecessores, porém, é naquele sutil afastamento de suas fontes que devo concentrar a minha atenção, fazendo brilhar a originalidade de Pascal.

Vale atentar ainda que as três ordens de coisas, diferente de Descartes, o qual afirma uma passagem necessária entre as ideias absolutas e relativas, auxiliando o homem a “chegar ao que há de mais absoluto por intermédio de todas as outras”<sup>43</sup> ideias, Pascal inviabiliza a possibilidade de transpor logicamente cada uma das ordens, de modo que os homens do corpo não acedem àquela do espírito, e estes, por sua vez, não aquiescem à ordem do coração, havendo, por conseguinte, duas características que marcam as ordens pascalianas: a) são heterógenas; b) cada ordem tem seu domínio próprio, seus representantes. Por tratar-se de uma filosofia, Pascal busca conceder às ordens um aspecto totalizante, já que as ordens envolvem “tudo que está no mundo”.<sup>44</sup> A fim de expor todos os aspectos das três ordens de coisas, buscarei analisar os dois aspectos acima assinalados.

---

43) *Ibid.*, At. X, 383, 15-16.

44) Blaise Pascal, *Pensées*, Laf. 545, Bru. 458.

#### 4.1. Heterogenia das ordens: “a distância infinitamente infinita”

A distância entre as ordens é uma figura das diferenças que as caracterizam. “A distância infinita entre os corpos e os espíritos figura a distância infinitamente mais infinita entre os espíritos e a caridade”.<sup>45</sup> Pascal subverte a linguagem cartesiana: Descartes enfatiza a “distinção” [*distinction*]<sup>46</sup> entre o corpo e a alma, Pascal subverte o termo distinção sobrepondo a palavra distância [*distance*], cuja função inovadora será marcar a diferença entre as ordens por meio de uma desproporção que figuraria a distância infinita entre os corpos e o espírito. Devido à proximidade semântica das palavras, pode-se dizer que Pascal faz uma distensão [*distension*] do termo cartesiano “distinção” [*distinction*], e como resultado obtém uma distensão da distinção, ou seja, a hiperbolização da “distância” [*distance*]. Tal distância torna-se ainda mais abissal quando a ordem do espírito é comparada àquela da caridade ou do coração: “a distância infinitamente mais infinita entre os espíritos e a caridade”.<sup>47</sup> Além desse detalhe não menos importante de subversão linguística operada por Pascal a partir da semântica cartesiana, o fragmento 308 ilustra ainda a intrincada relação entre as três ordens de coisas por meio da desproporção, ou distância, iniciando pela ordem do corpo e do espírito: “de todos os corpos juntos não poderia conseguir um pensamentozinho”.<sup>48</sup> O intérprete Pondé, em seu comentário aos temas das três ordens de coisas, destaca a não comunicação entre as ordens por meio dos termos “disjunção” e “desproporção”.<sup>49</sup>

A primeira ordem possui uma lógica que lhe é própria, aquela da força bruta, ou da força estratégica tão presente nos homens da guerra, voltados à conquista, ao poder e à submissão pela pujança corporal. Porém, dizer

---

45) *Ibid.*, Laf. 308, Bru. 793.

46) No título da *Sexta Meditação Metafísica* aparece o termo *distinction*: “Da existência das coisas materiais, e a real *distinction* entre o corpo e a alma do homem”. (René Descartes, *Sixième Méditations Métaphysiques*. AT. IX, 87, 57).

47) Blaise Pascal, *Pensées*, Laf. 308, Bru. 793.

48) *Ibid.*, Laf. 308, Bru. 793.

49) Luiz Felipe Pondé, *O Homem insuficiente: comentários de antropologia pascaliana*. (São Paulo: Edusp, 2001), 30-31.

que esta ordem é incapaz de gerar um pensamentozinho não é dizer que seus representantes são néscios, mas afirmar que não se pode esperar destes homens do corpo uma preponderância do espírito sobre o corpo, nem das ideias sobre a força: a força é o critério que submete os corpos e determina a validade das ideias. Portanto, o corpo possui total supremacia na ordem dos corpos.

A segunda ordem, aquela do espírito, possui sua grandeza no ato de raciocinar, no conhecimento pelo simples prazer de conhecer. A distância da ordem anterior para esta é infinita, e tal desproporção manifesta-se na incapacidade dos homens da ordem do corpo serem compreendidos pelos homens da ordem do espírito: um cálculo matemático não pode ser resolvido pela força do corporal, assim como um guerra não poderá ser resolvida por meio de um cálculo matemático. O modelo da primeira ordem tem como critério avaliativo a força, já o segundo, aquele do espírito, caracteriza-se pela força do espírito. Por fim, outra desproporção ainda se faz presente, aquela entre o corpo e espírito em relação ao coração, ou a caridade: “Todos os corpos juntos e todos os espíritos juntos, e todas as suas produções, não valem o menor movimento de caridade”.<sup>50</sup>

A terceira ordem, aquela da caridade, lugar espiritual onde manifesta-se o amor de Deus, ocupa o cume desta hierarquia, pois, “de todos os corpos e espíritos não se poderia tirar um movimento de verdadeira caridade, isto é impossível, e de uma outra ordem sobrenatural”.<sup>51</sup> A distância entre corpo e espírito é figurada pelo infinito, já a distância entre o espírito e a caridade é figurada por dois infinitos que se sobrepõem. Pascal usa de uma comparação mais tangível aos nossos olhos – através da matemática – para mostrar a desproporção entre o homem e Deus. O intérprete Jean Mesnard, investigando este tema em seu artigo *Thème des trois ordres dans l'organisation des Pensées*, ressalta ainda outra transposição matemática para fazer saltar a desproporção entre o homem e Deus: um ponto, que é definido por sua indivisibilidade, quando acrescentado a uma linha não lhe causa nenhuma mudança, do mesmo

---

50) Blaise Pascal, *Pensées*, Laf. 308, Bru. 793.

51) *Ibid.*, Laf. 308, Bru. 793.



modo, uma linha, realidade que não tem nenhuma espessura, quando acrescentada a um plano não produz nenhuma alteração a este mesmo plano, e por fim, um plano, quando acrescentado a um sólido, em nada interfere em sua natureza. Este exemplo dado pelo intérprete, marca a desproporção, a disjunção, a distância entre as ordens, e é estabelecida de maneira rigorosa e precisa,<sup>52</sup> de modo que a força na ordem do corpo não interfere na ordem dos espíritos, esta, por sua vez, marcada pela força do raciocínio, não tem nenhuma ingerência sobre a ordem do coração, cuja centralidade é o próprio Deus. Dito de outro modo, assim como uma guerra não se pode ser resolvida pela mediação de um cálculo matemático, já que há uma desproporção entre a ordem do corpo e do espírito, do mesmo modo é uma ação totalmente sem sentido indagar as causas racionais do amor, já que o ávido desejo de desmembrar, esclarecer e conhecer as causas do amor é uma característica da ordem do espírito, e o amor, sentimento presente no coração, é um objeto de terceira ordem.

Portanto, a distância entre as ordens aponta para um erro muito comum entre os homens: julgar cada objeto fora de sua ordem. Segue-se então uma investigação sobre os personagens que realizam tais juízos, ou seja, os representantes de cada ordem.

## 4.2. Os representantes das ordens e suas respectivas glórias

Cada ordem de coisas forma três ordens de homens, os quais possuem sua grandeza reconhecida em suas respectivas ordens.

\* \* \*

Na ordem do corpo, os “carnais são os ricos, os reis. Eles têm por meta o corpo”.<sup>53</sup> A força corpórea é o principal atributo destes homens. A vida gloriosa de um rico está em possuir as riquezas, os bens, os meios de viabilizar os prazeres da carne. Os reis, por sua vez, também possuem uma vida gloriosa, porém, não só pelas riquezas que possuem, mas pela

---

52) Cf. Jean Mesnard, “Thème des trois ordres dans l’organisation des Pensées”, en *Pascal – Thématique des Pensées*, ed. HELLER, Lane M. Heller y Ian M. Richmond (Paris: J. Vrin, 1998), 34.

53) Blaise Pascal, *Pensées*, Laf. 933, Bru. 460.

quantidade de riquezas que serão capazes de conceder aos seus súditos, gerenciando seus desejos<sup>54</sup> e submetendo os governados às suas diretrizes políticas. Além da riqueza, convém aos reis anelarem à sua imagem a força, tão bem expressa pelo exército que os acompanham: “O costume de ver os reis acompanhados de guardas, de tambores, de oficiais e de todas as coisas que inclinam a máquina na direção do respeito e do terror”.<sup>55</sup> Inclinam a máquina ao terror e ao respeito tem um sentido muito preciso em Pascal: trata-se de inclinar o corpo a agir conforme a ordem socialmente estabelecida. Os súditos são aturridos pelo temor quando contemplam o rei atrelado ao seu exército, por conseguinte, manifestam externamente uma grande veneração ao inclinar-se diante do monarca, saldando-o com reverências cuja função é manifestar publicamente sua estima, mesmo que internamente o indivíduo esteja tomado pelo ódio. Neste caso, o desequilíbrio entre o respeito exterior e o ódio interior causa um doloroso mal-estar, o qual Pascal expressa em dois fragmentos: “Os respeitos significam: incomodai-vos”<sup>56</sup> e “O respeito é: Incomodai-vos”.<sup>57</sup> Percebe-se que a manifestação do respeito pelas ações exteriores será o único aspecto que poderá ser considerado pela realeza, pois, evidentemente, é impossível conceber a disposição interna do súdito. Portanto, o indivíduo sofrerá o ônus do incômodo caso esteja tomado pelo desequilíbrio entre o interno e o externo, não obstante, para o rei só importa a manifestação exterior, aquela da máquina, do corpo, de modo que governar é submeter o corpo dos súditos, compelindo-os a reconhecer as distinções sociais estabelecidas. Por fim, além dos ricos e dos reis, Pascal ainda sublinha um outro representante da ordem da carne: os “capitães”.<sup>58</sup> Trata-se dos homens da guerra em geral, preocupados com a conquista dos bens, ávidos pela batalha que poderá outorgar-lhes o título de herói. A força bruta dos exércitos não deixa nenhuma dúvida que a tarefa dos

---

54) “Não pretendeis de modo algum dominá-los (os súditos) pela força, nem trata-los com dureza. Contenteis seus justos desejos, aliviéis suas necessidades [...]”. [Idem, *Trois Discours sur la condition des grands* (Paris: Seuil, 1963), 368]. A força é um recurso real, mas gerenciar os desejos dos homens é torná-los dependentes da realeza sem o uso da força, mantendo o equilíbrio do reino.

55) Idem, *Pensées*, Laf. 25, Bru. 308.

56) Blaise Pascal, *Pensées*, Laf. 32, Bru. 317 bis.

57) *Ibid.*, Laf. 80, Bru. 317.

58) *Ibid.*, Laf. 308, Bru. 793.

homens da guerra é subjugar os corpos, seja o corpo dos homens ou mesmo o corpo do estado a ser conquistado.

Diante deste quadro dos mais proeminentes representantes da ordem da carne, Pascal destaca que tais homens são movidos por uma dada concupiscência, mais precisamente, pelas paixões voltadas ao corpo: “Nas coisas da carne reina propriamente a sua concupiscência”.<sup>59</sup> A ordem da carne é determinada pela primeira concupiscência tão bem exposta por Jansenius no *Discurso da reforma do homem interior*, além disso, possui uma lógica que lhe é própria, possui uma ordem, se tivermos que usar a terminologia cartesiana, pois, em síntese, cada representante possui uma dada grandeza, sendo determinados por uma vontade, para que assim conquistem um dado objeto. Os reis são gloriosos pela capacidade de gerenciar os desejos e fornecer os bens aos súditos dentro de uma certa medida e, movidos pela concupiscência de conquistar o poder no mais alto grau, têm como objeto o controle político e social. Já a glória dos ricos está na posse dos bens, e são movidos pela concupiscência enquanto acúmulo de bens no mais alto grau, tendo como objeto tudo aquilo que possui valor venal. Por fim, os capitães são gloriosos pelas suas conquistas, e são incitados pela concupiscência enquanto dominação pela força bruta, tendo como objeto tanto os corpos dos indivíduos quanto o corpo do estado. Portanto, em termos gerais, cada representante possui sua respectiva glória, assim como sua devida concupiscência e seu objeto que lhe é particular. São reconhecidos em sua ordem, possuem seus respectivos méritos, notoriedade, sendo assim ovacionados pelos seus triunfos. Não obstante, sublinha Pascal, fora da ordem que lhe convém sua grandeza tornam-se invisível, irrelevante, insignificante: “A grandeza das pessoas de espírito é invisível para os reis, os ricos, os capitães, para todos esses grandes da carne”.<sup>60</sup> Cabe então analisar a grandeza dos representantes do espírito, e assim comparar com aquela grandeza dos representantes da ordem da carne.

\* \* \*

---

59) *Ibid.*, Laf. 933, Bru. 460.

60) Blaise Pascal, *Pensées*, Laf. 308, Bru. 793.

A ordem do espírito também possui seus representantes, reconhecidos por seus feitos, suas glórias, suas conquistas, motivados por uma concupiscência específica e voltados para um dado objeto, os seja, as coisas do espírito. Representado pelos “curiosos”<sup>61</sup> e pelos “doutos” [savants],<sup>62</sup> os homens de espírito não precisam da força corporal, já que a força de ação desta ordem não se manifesta por meio da força bruta, pois “estes têm por meta o espírito”,<sup>63</sup> A vivacidade corporal, aquela capaz de mover os corpos, não apresenta nenhum brilho, nenhuma mérito, nenhum movimento capaz de persuadir o intelecto dos homens voltados à ordem do espírito, de modo que suas grandezas brilham para aqueles que são capazes de reconhecer a luminosidade dos intelectos: “Os grandes gênios têm o seu império, o seu brilho, a sua grandeza, a sua vitória e o seu lustre, e não têm nenhuma necessidade das grandezas carnis com as quais não têm relação”.<sup>64</sup> A distância infinita entre as ordens dos corpos e dos espíritos gera uma espécie de cegueira dos representantes da ordem do corpo quanto à lógica da ordem dos espíritos, segue-se então que os homens da carne não reconhecem o brilho daqueles do espírito, pois estes “são vistos, não com os olhos, mas com os espíritos. Isso basta”.<sup>65</sup> Muito embora a força bruta pode ser reconhecida pela imagem que chega aos olhos, pela força truculenta que um corpo impele a outro, a visão dos representantes da ordem dos espíritos, por sua vez, é potencializada por outra faculdade, pelos olhos da alma. A capacidade de conceber, de ver claramente e distintamente as formas e os detalhes lógicos de um objeto, longe de ser uma força bruta que movimenta os corpos, destaca-se como uma força persuasiva voltada para os objetos formais, e mostrou seu brilho naquele que pode ser considerado o príncipe dos geômetras: “Arquimedes sem brilho seria objeto da mesma veneração. Ele não travou batalhas para os olhos, mas forneceu a todos os espíritos as suas invenções. Como ele brilha para os espíritos!”<sup>66</sup> Venerado por sua própria ordem, percebe-se

---

61) Ibid., Laf. 933, Bru. 460.

62) Ibid., Laf. 933, Bru. 460.

63) Ibid., Laf. 933, Bru. 460.

64) Ibid., Laf. 308, Bru. 793.

65) Blaise Pascal, *Pensées*, Laf. 308, Bru. 793.

66) Ibid., Laf. 308, Bru. 793.

que sua grandeza brilha em seu respectivo império, de modo que é nele que seu ilustríssimo poder de persuasão brilha, é nele ainda que seu mérito reflete a sua vitória, aquele de fornecer aos espíritos as formas matemáticas. Mais uma vez Pascal parece seguir o texto de Descartes, já que na *Segunda Meditação Metafísica* Arquimedes é citado: “Arquimedes, para tirar o globo terrestre de sua posição e transportá-lo para outro lugar, nada pedia senão um ponto que fosse fixo e assegurado”.<sup>67</sup> Neste texto, Descartes transita na ordem dos espíritos, buscando um ponto fixo, uma afirmação clara e distinta depois de ter derrubado todas as suas certezas na *Primeira Meditação Metafísica*, e, em meio aos escombros, o discípulo formado em La Flèche recorda-se do mestre, e Pascal, ciente desta veneração cartesiana, incorpora Arquimedes à sua reflexão: “Teria sido inútil a Arquimedes mostra-se como príncipe nos seus livros de geometria, embora ele o fosse”.<sup>68</sup> O principado do qual Pascal se refere não é aquele que submete os corpos, mas aquele que persuade os espíritos pela sutileza dos seus raciocínios. Guardada as devidas diferenças do brilho do príncipe carnal, a luminosidade de Arquimedes é tão efusiva na ordem dos espíritos que lhe convém o título de príncipe. Por fim, vale destacar ainda que na ordem dos espíritos há uma concupiscência que move seus representantes: “Nas espirituais, a curiosidade propriamente”.<sup>69</sup> Esta afirmação incorpora uma característica relevante da segunda concupiscência do *Discurso da reforma do homem interior* de Jansenius: “a curiosidade com a qual olhamos uma mosca e aquela com a qual consideramos um elefante sendo um efeito e um sintoma da mesma doença”.<sup>70</sup> A doença da alma que Jansenius se refere é a concupiscência dos olhos, do orgulho de publicar o quanto se sabe: “O mundo é tão corrompido por esta doença da alma que ela passa furtivamente pelo véu da saúde, isto é, da ciência”.<sup>71</sup> A curiosidade como doença da alma manifesta-se na armadilha que produz no indivíduo, provocando uma visão equivocada de si, já que o homem vê a

---

67) René Descartes, *Seconde Meditations Metaphysiques*. AT. IX, 19, 21-23.

68) Blaise Pascal, *Pensées*, Laf. 308, Bru. 793.

69) *Ibid.*, Laf. 933, Bru. 460.

70) Cornelius Jansenius, *Discurso da reforma do homem interior* (São Paulo: Ed. Filocalia, 2016), 79.

71) *Ibid.*, p. 77.

si mesmo somente como um cientista, sem considerar os mecanismos da concupiscência que agem de forma latente em seu ser e escondem uma verdade mais ampla sobre si.

Portanto, a segunda ordem possui seus representantes, os doutos, suas respectivas glórias e brilho que os caracterizam, seu objeto, para o qual os homens voltam a sua atenção, e sua concupiscência, a curiosidade, que provoca uma ilusão cujo resultado é afastar o indivíduo da verdade sobre seu próprio ser. Cabe então entender as diretrizes da última ordem, aquela do coração, para a qual os representantes da ordem do corpo e dos espíritos são cegos.

\* \* \*

Marcada por seus representantes, com seus feitos e glórias, e por uma meta que guia suas ações, a ordem do coração não expressa nem a força corporal, nem mesmo a força dos espíritos, mas a santidade. “Os sábios [*sages*] têm por meta a justiça”.<sup>72</sup> Pascal sublinha que há uma diferença entre os doutos [*savants*] e os sábios [*sages*]: os primeiros estão voltados para a natureza, os outros, para as coisas divinas. “A grandeza da sabedoria, que não é nenhuma senão de Deus, é invisível para os carnis e para as pessoas de espírito”.<sup>73</sup> Os sábios, representantes da ordem do coração, desejam a sabedoria, aquela outorgada por Deus pela graça da santidade, de modo que tamanha riqueza, brilho e lustre não reluz para os olhos dos carnis, nem mesmo para os olhos da alma dos espirituais, pois ambos são cegos para a riqueza divina da ordem do coração. “Os santos têm os seus impérios, o seu brilho, a sua vitória, o seu lustre, e não têm nenhuma necessidade das grandezas carnis ou espirituais, com as quais não têm nenhuma relação porque elas nada lhes acrescentam nem tiram”.<sup>74</sup> Deus basta para os santos, e sua santidade não advém nem pela força, nem pelo raciocínio, mas pela efusão da graça, este deleite no amor de

---

72) Blaise Pascal, *Pensées*, Laf. 933, Bru. 460.

73) *Ibid.*, Laf. 308, Bru. 793.

74) *Ibid.*, Laf. 308, Bru. 793.

Deus<sup>75</sup> que alimenta o coração<sup>76</sup> dos santos. “Eles são vistos por Deus e pelos anjos, não com os corpos nem com os espíritos curiosos. Deus lhes basta”.<sup>77</sup> Jesus Cristo é o grande representante desta ordem, modelo supremo de santidade. “Teria sido inútil a N. S. Jesus Cristo, para brilhar no seu reino de santidade, vir como rei, mas veio realmente com o brilho de sua ordem”.<sup>78</sup> Seu brilho não é o mesmo daquela dos reis, do mesmo modo que o brilho de Arquimedes não corresponde àquela dos principados, porém, Arquimedes merece o título de príncipe, já que era o príncipe dos geômetras, do mesmo modo, apesar de não brilhar para a ordem do corpo, nem para aquela dos espíritos, Jesus Cristo possui a realeza de sua ordem, já que era príncipe pelo fato de pertencer à mesma descendência de Davi. Despojado das grandezas das ordens precedentes, Jesus é o modelo mais ilustre da ordem do coração: “Jesus Cristo sem bens, e sem nenhuma produção exterior de ciência, está na ordem de santidade. Não produziu invenções. Não reinou, mas foi humilde, paciente, santo, santo, santo para

---

75) A definição mais precisa de graça na obra de Blaise Pascal encontra-se na obra *Écrits sur la Grâce* (Paris: Seuil, 1963), 318 (grifo meu): “Para salvar seus eleitos, Deus enviou Jesus Cristo para cumprir a sua justiça, e, para merecer de sua misericórdia a graça da Redenção, a graça medicinal, a graça de Jesus Cristo, que não é outra coisa senão *uma suavidade e um deleitamento na lei de Deus*, difundida no coração pelo Espírito Santo, que não somente igualando, mas ainda ultrapassando a concupiscência da carne, enche a vontade de um grande deleite no bem, que a concupiscência não lhe oferece no mal, e que assim o livre arbítrio, encantado pelas doçuras e pelos prazeres que o Espírito Santo inspira o homem, mais que pelos atrativos do pecado, escolhe infalivelmente por si mesmo a lei de Deus, por esta única razão que nela encontra mais satisfação e nela sente sua beatitude e sua felicidade”. A graça é definida, na medida do possível, como deleite no amor de Deus, como harmonia da vontade do homem e a vontade de Deus, de modo que a ação do homem não apresenta nenhuma indisposição em cumprir os mandamentos, pois o que acontece é justamente o contrário, há um prazer sentido no coração em agir em conformidade com as leis divinas.

76) No trabalho *Amor-Próprio de Vazio Infinito: uma análise do homem sem Deus em Blaise Pascal*, analisei o termo coração na obra de Pascal, o qual exponho em síntese: “coração pode ser definido como: 1) sede da memória; 2) órgão que sente Deus (Pasque); 3) órgão dos primeiros princípios (Mesnard); 4) o campo onde Deus visita, o espaço interior onde se dá uma grande tempestade de ventos das paixões (Santo Agostinho); 5) sinônimo de movimento e palpação da alma, de modo que seu adormecimento teria nos levado à morte (Santo Agostinho); 6) homem interior agindo (Santo Agostinho); 7) ponto de contato com o divino, órgão onde Deus toca, do conhecimento intuitivo suscetível a receber o divino; ato de fé (Michon); 8) órgão do conhecimento religioso (Sellier)”. (p. 234). Quanto ao conceito de coração e sua relação com o processo cognitivo, ver Ricardo Mantovani, *Limites da Apologia Cristã: a razão à procura de Deus em Blaise Pascal* (São Paulo: Ed. Garimpo, 2016), 41-53 e Fábio Cristiano de Moraes. *As Razões do Coração: um estudo sobre a centralidade do coração em Blaise Pascal*. 2016. 408f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo. 30 de junho de 2016

77) Blaise Pascal, *Pensées*, Laf. 308, Bru. 793.

78) *Ibid.*, Laf. 308, Bru. 793.

Deus, terrível para os demônios, sem nenhum pecado”.<sup>79</sup> Diferente das outras ordens, as quais seus representantes são movidos pela concupiscência que lhes habita, o Cristo foi humilde, paciente e santo, sem nenhum pecado que subtraia seu brilho: “É bem ridículo escandalizar-se com a baixeza de Jesus Cristo, como se essa baixeza fosse da mesma ordem da grandeza que ele vinha mostrar”.<sup>80</sup> A humildade, a paciência e a miséria do Cristo morto na cruz não é sinal de baixeza, desde que tais características sejam consideradas no interior da ordem que lhe convém. Os predicados do Cristo brilham com mais força para os sábios, admiradores da ordem do coração: “Como ele veio com pompa e numa prodigiosa magnificência aos olhos do coração que veem a sabedoria!”.<sup>81</sup> Os olhos da carne e do espírito são cegos para o brilho da sabedoria e da santidade que reluz com singela luminosidade para os olhos do coração, este sensor do amor de Deus e da graça salvífica.

Considera-se essa grandeza na sua vida, na sua paixão, na sua obscuridade, na sua morte, na eleição dos seus, no seu abandono, na sua secreta ressurreição e no resto. Será vista tão grande que não se terá motivo para escandalizar-se com uma baixeza que não está nela.<sup>82</sup>

Os atributos e acontecimentos da vida de Jesus Cristo reluzem desde que sejam apreciados por meio dos olhos do coração. Os homens, desejosos pela santidade, devem seguir o modelo do Cristo para que a graça lhes outorgue uma genuína grandeza, entretanto, poderão ser desviados do caminho da santidade, já que na ordem do coração é o “orgulho”<sup>83</sup> que conduz o pecador a repetir o lapso de Adão em seu cotidiano. Para Pascal todos pecam, e é por esse motivo que o erro de quem deseja a santidade está no fato de gabar-se daquilo que ainda não possui com segurança, ou seja, a própria santidade, cuja pertença não é da criatura, mas trata-se de uma dádiva do Criador a alguns predestinados. Pascal segue assim os passos de Jansenius do mesmo modo que este caminha pelas sendas do bispo de Hipona: “De fato, no miserável estado

---

79) Ibid., Laf. 308, Bru. 793.

80) Blaise Pascal, *Pensées*, Laf. 308, Bru. 793.

81) Ibid., Laf. 308, Bru. 793.

82) Ibid., Laf. 308, Bru. 793.

83) “Na sabedoria, o orgulho propriamente”. (Ibid., Laf. 933, Bru. 460).



onde estão reduzidos os homens durante esta vida, há um inimigo ainda mais temível, que é o orgulho”.<sup>84</sup> Pascal postula um homem refratário no mal, e por este motivo descentraliza o pecador desta ordem, colocando o Criador no centro e a criatura em uma situação de profunda dependência da graça divina, de modo que “Deus deve reinar sobre tudo e tudo deve relacionar-se a ele”.<sup>85</sup> Assim, diferente das outras ordens, nas quais seus representantes possuem seu devido mérito por suas grandezas reconhecidas no seio de suas respectivas ordens, na terceira ordem, aquela do coração, é injusto que um homem tome para si a causa de seu brilho: “Assim, só Deus dá a sabedoria e é por isso *qui gloriatur in domine gloriatur*”.<sup>86</sup> É injusto que o santo atribua a si mesmo a causa de sua santidade ou mesmo de sua sabedoria, pois, como reza a *I Carta de São Paulo aos Coríntios*, citada por Jansenius, “aquele que se gloria não se glorie senão no Senhor”.<sup>87</sup> Pela citação acima percebe-se a influência de Jansenius no texto de Pascal, porém, com algumas reformulações que passarei a analisar, revelam uma apologética inédita mediada pelas três ordens de coisas.

Para Pascal é difícil convencer um rei, apesar da sua força, da impertinência dos motivos de seu orgulho, do mesmo modo, é quase improvável persuadir um douto, apesar de todos os seus conhecimentos, que não há razão para se assoberbar, porém, não há nenhuma dificuldade em fazer o santo admitir que a sua santidade não provém dele, mas de uma realidade sobrenatural que o ultrapassa. “O lugar próprio da soberba é a sabedoria, pois não se pode fazer admitir a um homem que se tenha tornado douto [*savant*] que ele não tem razão de ser glorioso. Porque isso é de justiça”.<sup>88</sup> Muito embora o rei e o douto sejam impelidos pela soberba, Pascal afirma que é com justiça que um rei orgulhe-se de sua força, de seu brilho e de seus méritos, do mesmo modo, é justo que o douto orgulhe-se

---

84) Cornelius Jansenius, *Discurso da reforma do homem interior* (São Paulo: Ed. Filocalia, 2016), 97.

85) Blaise Pascal, *Pensées*, Laf. 933, Bru. 460.

86) Blaise Pascal, *Pensées*, Laf. 933, Bru. 460.

87) I Co I, 31. Ver citação de Cornelius Jansenius, *Discurso da reforma do homem interior* (São Paulo: Ed. Filocalia, 2016), 97.

88) Blaise Pascal, *Pensées*, Laf. 933, Bru. 460.

da força espiritual que lhe concede um precioso brilho e inestimável mérito, porém, diferente das ordens precedentes, é injusto que o santo orgulhe-se de sua santidade, pois ela vem de fora. “Não é que não se possa ser glorioso pelo bem ou pelos conhecimentos, mas isso não deve dar azo ao orgulho, pois admitindo que um homem seja douto [*savant*] não se deixará de convencê-lo de que não tem razão de ser soberbo”.<sup>89</sup> Pascal concorda que os motivos do orgulho dos doutos são proporcionais ao conhecimento que os mesmos possuem, porém, “isso não deve dar azo ao orgulho”,<sup>90</sup> de modo que a postura ideal é aquela em que “Deus deve reinar sobre tudo e tudo deve relacionar-se a ele”,<sup>91</sup> ou seja, Pascal propõe uma conversão das ordens, desferindo assim seu golpe apologético, já que o verdadeiro sábio sempre relaciona a Deus seja o seu brilho, seja o seu mérito, vencendo a concupiscência da carne, superando aquela curiosidade dos olhos e, por fim, tornando-se santo ao reconhecer a superioridade do Criador, já que *qui gloriatur in domine gloriatur*.<sup>92</sup>

## 5. Nota conclusiva

É importante perceber que há um movimento de aproximação e distanciamento que caracterizam a reflexão de Pascal. Tal movimento reflexivo é de capital relevância para entender o modo como o autor apropriou-se e afastou-se de seus mestres. A obra *Discurso da reforma do homem interior*, de Jansenius, estabeleceu uma tríade das concupiscências, a qual Pascal certamente apodera-se, por outro lado, a obra *Discurso do Método* postula uma ordem das ideias, da qual Pascal também aproxima-se, entretanto, busquei enfatizar que é no distanciamento que o intérprete deve atentar-se, pois este me pareceu mais relevante para fazer brilhar aquilo que há de inédito da reflexão de Pascal, já que é por meio deste movimento de distanciamento que ele compõe as *três* (Jansenius) *ordens* (Descartes) *de coisas* (Descartes) presentes nos fragmento 308 e 933 dos *Pensées*. A inovação apresenta-se ainda na

---

89) *Ibid.*, Laf. 933, Bru. 460.

90) *Ibid.*, Laf. 933, Bru. 460.

91) *Ibid.*, Laf. 933, Bru. 460.

92) Blaise Pascal, *Pensées*, Laf. 933, Bru. 460.

subversão linguística do termo cartesiano “*distinction*” em “*distance*”, cindindo e aumentando a distância entre as ordens, acrescida da heterogenia que as caracterizam, manifesta nos seus mas diversos representantes, nos méritos de cada um deles e no justo orgulho que se exprime nos homens da ordem do corpo e da ordem dos espíritos, mas que, como foi visto, é injusto na ordem do coração, naquela em que Deus está no centro e é causa da santidade dos seus representantes. Além disso, o golpe apologético revelaria a sintonia com o desejo apologético que pairava sobre os *Pensées*, já que o ideal seria que o príncipe tanto quanto os doutos outorgassem todo crédito de suas conquistas a Deus, para assim tornarem-se verdadeiros sábios, desfazendo a ordem de cegueira que reina em cada representante das respectivas ordens. Por fim, lembro ainda ao leitor que o tema das três ordens de coisas está em perfeita sintonia com o espírito moderno, já que cada ordem poderia representar uma instância da estrutura social do século XVII, marcado pela cisão entre o Estado (primeira ordem), a Ciência (segunda ordem) e a Religião (terceira ordem), e que possuem certamente um eco relevante para entender o contemporâneo.

El autor es Doctor en Filosofía, Profesor en el Instituto Federal de São Paulo (IFSP) y miembro de la Associação Brasileira de Filosofia da Religião. Es autor de las siguientes obras: *A verdade é Insuportável: ensaios sobre a hipocrisia* (Ed. Garimpo, 2015), *Comentário e Tradução da obra Discurso da Reforma do Homem Interior*, de Cornelius Jansenius. (Ed. Filocalia, 2016), *O que é o Homem?* (Ed. Filocalia, prelo) e *Do reino nefasto do Amor-Próprio* (Ed. Filocalia, prelo).

Recibido: 29 de octubre de 2016

Aprobado para su publicación: 2 de diciembre de 2016