



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**REBECA CORDEIRO DE MORAES**

**ARRISCAR PELO INFINITO: A APOSTA DE PASCAL**

**Maringá**

**2025**



**REBECA CORDEIRO DE MORAES**

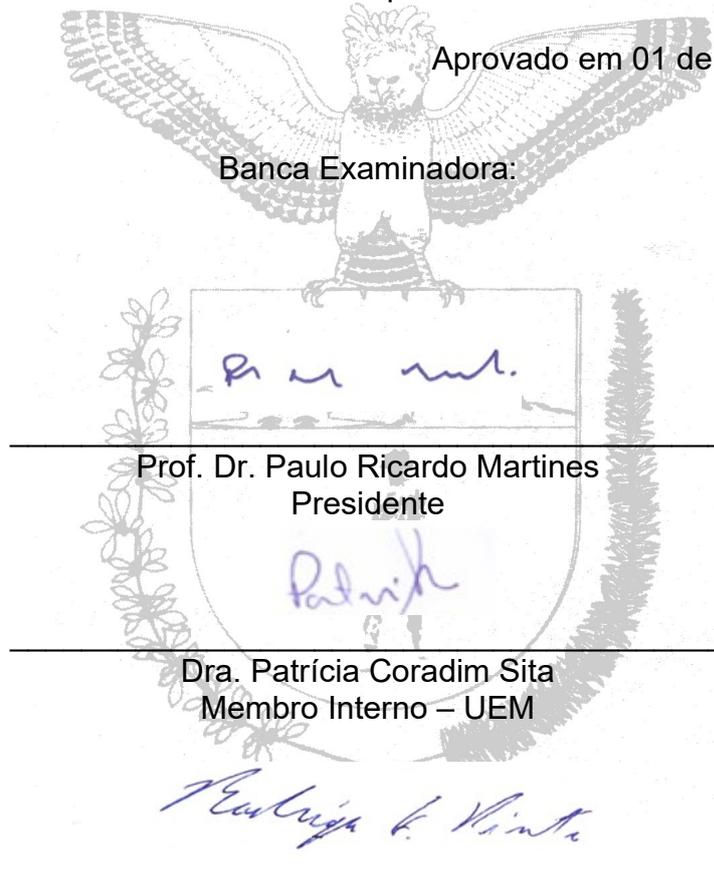
**“ARRISCAR PELO INFINITO: A APOSTA DE PASCAL”**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como condição parcial para a obtenção do grau de *Mestre em Filosofia* sob a orientação do Prof. Dr. Paulo Ricardo Martines.

Este exemplar corresponde à versão definitiva da dissertação defendida perante a Banca Examinadora.

Aprovado em 01 de agosto de 2025.

Banca Examinadora:



---

Prof. Dr. Paulo Ricardo Martines  
Presidente

---

Dra. Patrícia Coradim Sita  
Membro Interno – UEM

---

Prof. Dr. Rodrigo Hayasi Pinto  
Membro Externo – FCV

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)  
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

M827a

Moraes, Rebeca Cordeiro de

Arriscar pelo Infinito : A Aposta de Pascal / Rebeca Cordeiro de Moraes. -- Maringá, PR, 2025.  
111 f.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Ricardo Martines.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2025.

1. Existência de Deus - Filosofia. 2. Infinito. 3. Finito. I. Martines, Paulo Ricardo, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Filosofia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 23.ed. 100

Ao meu pai.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a Deus por me sustentar até aqui, em especial nos últimos meses. Aos meus pais, Sérgio e Rosileni, causas e razões de minha vida, a quem tudo devo. Às minhas amigas e amigos, os quais permitiram que eu me nutrisse com o mais puro amor para percorrer os longos meses dedicados à construção desta dissertação. Ao Professor Paulo, pelos cinco anos de jornada pascaliana – as palavras nunca farão justiça pelo quão grata eu sou por nossa parceria e o quanto admiro o seu trabalho.

À Universidade Estadual de Maringá, onde o meu coração sempre desejou fazer morada. Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia e à CAPES.

*“Que não nos censurem mais, portanto, a falta de clareza, pois fazemos profissão dela.”*

(Blaise Pascal)

## ARRISCAR PELO INFINITO: A APOSTA DE PASCAL

**Resumo:** Blaise Pascal (1623-1662), além de extraordinário homem de ciência, foi um notório apologista da religião de Cristo na Modernidade e, em especial, muito empenhado em converter para Deus quem dele se perdeu ou nunca o teve como norte. Em se tratando, pois, do ser imensurável, ele propõe uma “aposta” em favor da existência do divino a fim de que o incrédulo não rejeite o infinito. Para tanto, o francês não se dedicará a provar a existência de Deus nem delimitará suas possíveis atribuições e alcances, tal será a tarefa de pensadores que transformaram Deus em ídolo. O Deus pascaliano não será o Deus dos filósofos. Sem demonstrar a existência do Criador e sem desvendar seu enigma, Pascal se desdobrará em favor da crença. Arrisca-se, então, a finitude em favor da infinitude. Joga-se na esperança de Deus existir, porém sem denominá-lo nem reduzi-lo a um objeto “confortável” ao entendimento humano. Eis o caminho a ser trilhado: apostar pela existência de Deus está no horizonte do homem, lhe é plausível. A aposta de Pascal permite nutrir uma esperança pelo imensurável, pela verdadeira vida, pois ela se faz alento quando se considera a angústia da restrição da vida terrena. Assim, este trabalho pretende expor como o “jogo pascaliano” não atestará a existência de Deus, mas tentará manifestar a razoabilidade em dispor o que se tem pelo provável. Para além do rigor moral da filosofia pascaliana e sua completa devoção à Religião Cristã, a aposta não constrange o homem à crença nem estabelece um sistema ao qual Deus se encaixará. Ademais, apostar será lançar os dados para que o infinito, Deus, exista. Se a aposta pela existência não se confirmar, nada é perdido para o homem finito porquanto tudo o que este tem é, pois, limitado. Esta dissertação reconsidera a centralidade do fragmento 233 dos *Pensamentos* (1670) de Pascal, que se apresenta como um discurso em favor do indizível, cuja formulação permite ao homem finito, dual e decaído o reconhecimento de que é melhor crer.

**Palavras-chave:** Infinito. Finito. Apostar. Existência de Deus.

**ABSTRACT:** Blaise Pascal (1623-1662), besides being an extraordinary man of science, was a notorious Christian apologist in Modernity and, in particular, deeply committed to converting to God those who had lost sight of Him. Therefore, when dealing with the immeasurable being, he proposes a "wager" in favor of the existence of the divine so that the atheist does not reject the infinite. To this end, the Frenchman will not dedicate himself to proving the existence of God nor will he delimit His possible attributes, as would be the task of thinkers who have transformed God into an idol. The Pascalian God will not be the Philosophers' God. Without demonstrating the existence of the Creator and without unraveling His enigma, Pascal will bend over backwards in favor of the belief. Finiteness, then, is risked in favor of infinity. One gambles on the hope that God exists, but without naming Him or reducing Him to an object "comfortable" to human understanding. This is the path to follow: betting on the existence of God is within human horizons; it is plausible. Pascal's wager allows us to nurture hope for the immeasurable, for true life, for it becomes a source of encouragement when we consider the anguish of the restriction of earthly life. Thus, this work aims to expose how the "Pascalian game" will not attest God's existence, but will attempt to demonstrate how reasonable the probable can be. Beyond the moral rigor of Pascalian philosophy and its complete devotion to the Christian religion, the wager does not constrain man to belief nor establish a system into which God will fit. Moreover, betting is to roll the dice for the infinite, God, to exist. If the wager for existence is not confirmed, nothing is lost for the finite man, since everything he has is, therefore, limited. This dissertation reconsiders the centrality of fragment 233 of Pascal's *Pensées* (1670), which presents itself as a discourse in favor of the unspeakable, whose formulation allows finite, dual, and fallen man to recognize that it is better to believe in infinite's existence.

**Keywords:** Infinite. Finite. To wager. God's existence.

## Sumário

<b>Introdução</b> .....	9
<b>Capítulo I</b> .....	13
1. Blaise Pascal: da ciência à fé .....	13
2. Uma vida marcada pela espiritualidade .....	16
3. O rigor jansenista .....	20
4. Pascal, discípulo de Agostinho e aprendiz de Jansênio; notas gerais da estruturação de sua filosofia.....	34
5. É impossível chegar a Deus sem Cristo: a importância do mediador .....	40
6. A aversão ao <i>Deus dos filósofos</i> .....	42
<b>Capítulo II</b> .....	47
1. <i>A revolução cartesiana</i> .....	47
2. O itinerário metafísico .....	49
3. A primeira prova de Deus, pelos efeitos .....	62
4. A segunda prova pelos efeitos .....	66
5. A prova pela causalidade .....	70
6. O argumento ontológico .....	72
<b>Capítulo III – Arriscar pelo Infinito: A Aposta de Pascal</b> .....	<b>78</b>
1. A aposta como esforço humano e a oposição Infinito vs. nada .....	81
2. Para apostar é preciso nutrir o espírito.....	85
3. É possível considerar Deus ao acaso? .....	89
4. Da necessidade de apostar .....	91
5. Do abandono das paixões .....	97
<b>Considerações Finais</b> .....	102
<b>Bibliografia</b> .....	105

## Introdução

Blaise Pascal (1623-1662) fora uma importante figura do século XVII francês. Seus trabalhos matemáticos e científicos foram decisivos para o desenvolvimento de diversas teorias; também fora um cidadão muito engajado socialmente no que diz respeito à solução de problemas do cotidiano, sendo responsável por feitos revolucionários. Porém, em especial, é o seu lado cristão e apologético o que detém nossa atenção e se faz objeto deste estudo.

Pascal viveu por pouco tempo, teve uma “vida do mundo” e se “converteu” duas vezes, fazendo da religião cristã o seu norte e tendo como objetivo a propagação da mesma para *encaminhar* a conversão dos incrédulos. No entanto, ele não foi um cristão devotado que discursava sobre Deus e pronto. A missão de Pascal era advogar e difundir os mistérios divinos em razão da religião de Cristo, mostrando ao homem sua miséria e enaltecendo a infinitude. Para tanto, o resgate da doutrina agostiniana a partir da obra de Cornélio Jansênio fora fundamental para criar em Pascal uma determinação moral de modo a viver pelos valores cristãos e pelo insondável enigma divinal.

Tudo parte, assim, da grandeza divina e da miséria humana. O homem é criatura de Deus, mas se perdeu para sempre devido à primeira falha. O pecado original dita toda a natureza finita e limita o homem em tudo; a pretensão de superar Deus não poderia deixá-lo impune. Somente um Deus feito homem, Cristo, poderia remediar a *dívida* humana e assim o fez. Sem a queda e sem Cristo o homem não pode saber sobre si nem buscar consolo; a queda diz de sua pequenez e Cristo é a ponte entre finitude e infinitude. Por isso o homem precisa valer-se da religião para *saber humanamente proceder*.

Porém, Pascal está inserido na efervescência do cartesianismo. Há um império racional inegável, haja vista Descartes ter estabelecido a filosofia em novas bases conceituais. A razão conferiu notável autonomia ao homem, deixando para trás ideais desordenados ou pouco explicativos, o que coloca a religião num lugar à parte, pois o seu objeto não é nada mais que o mistério de Deus. A missão pascaliana, assim, é *ir contra* o pensamento cartesiano sem, para isso, agir sistematicamente. Pascal negará a soberania intelectual, bem como a necessidade de exprimir detalhadamente tudo quanto se pode conhecer. Descartes, por sua vez, traça um caminho de epistemologia com vistas à

autonomia humana, enquanto Pascal se vale dos próprios limites humanos para *discursar* a favor do que o excede, sem o estabelecimento de um “método” específico para isso.

Descartes e Pascal se encontram em 1647. O entrelaço fora marcante, a ponto de virar até encenação teatral<sup>1</sup>. Descartes e Pascal se diferenciam em suas físicas, em seus cristianismos, em suma, em suas existências. “Anticartesiano por seu gênio, *ingenium*, Pascal é pós-cartesiano pela cultura”<sup>2</sup>.

Ao oferecer um dique ao avanço triunfante da razão, que tem em Descartes o seu cavalo de Tróia, Pascal é uma espécie de Heitor moderno que, de alguma maneira, já sabe sua derrota inelutável, porém também sabe que é inevitável dar combate, para mostrar não apenas os seus argumentos ainda válidos, mas igualmente para expor os problemas, as falhas, da posição vitoriosa. (ROSENFELD, 1996, p. 244.)

Pascal vai à luta mesmo sabendo de antemão da sua derrota. Descartes tem um viés metodológico, ao passo em que o de Pascal é espiritual. O primeiro argumenta de modo metafísico; o segundo, de maneira apologética. Há três fragmentos<sup>3</sup> que expõem muito bem a aversão pascaliana a Descartes e toda a euforia ante sua obra:

76 – Escrever contra os que aprofundam demais as ciências. Descartes.;

77 – Não posso perdoar Descartes; bem quisera ele, em toda a sua filosofia, passar sem Deus, mas não pôde evitar de fazê-lo dar um piparote para pôr o mundo em movimento; depois do que, não precisa mais de Deus. &

78 – Descartes: inútil e incerto (PASCAL, fr. 76, 77 e 78 [553, 1001 e 887], 1973, p. 61-62).

Como um reputado intelectual, Pascal sabia que o ateu não *compraria a ideia de Deus* como um cristão a tem em seu coração; e sabia, também, da dificuldade em convencer quem se “desviava” de Deus sem apresentar provas ou alguma espécie de benefício ao voltar-se a ele. Como não poderia deixar de ser, ele achou uma *saída*. Em se tratando de Deus, na humildade de sua finitude e na necessidade de cumprir seu papel de cristão, ele nos oferece um jogo, tendo a imprevisibilidade do acaso pela perspectiva da existência ou não existência do ser infinito sobre o qual o homem pouco sabe. Um jogo por

---

<sup>1</sup> Cf. BRISVILLE, 1991. De fato, o encontro ocorre em 23 de outubro de 1647 na casa de Pascal, para aonde Descartes se dirigira após saber das condições frágeis do insigne morador. Pascal aproveita a ocasião para mostrar a Descartes sua invenção da máquina de calcular e para falar de suas experiências sobre o vazio, em relação as quais o autor das *Meditações* não ficou muito convencido. (ATTALI, 2000, p.113-116).

<sup>2</sup> GOUIER, 2006, p. 282.

<sup>3</sup> Neste trabalho nos pautaremos pela ordem dos *Pensamentos* de Léon Brunschvicg, com tradução de Sérgio Milliet, publicados na edição Os Pensadores, Abril Cultural, 1973. Os fragmentos citados serão indicados pela abreviatura “fr.”, seguidos de suas respectivas numerações; entre colchetes, ainda, estarão as numerações correspondentes à edição Lafuma.

Deus? Sim, nada menos que um jogo. Como este poderia ser viável ao ser finito? Há razoabilidade aquém e além da razão?<sup>4</sup>

A aposta de Pascal lança o homem ante os cenários do existir e do não existir divinos, onde a razão humana não pode nada determinar a respeito. A existência de Deus não pode ser questão de vontade, é preciso fazer uma escolha prudente, moral, considerando a finitude humana com vistas à infinitude. O “risco” a ser corrido está em abrir mão da vida terrena *apenas* pela possibilidade de a verdadeira vida ser real. O homem vive na incerteza porque a queda o fadou a esse horizonte de indefinição. Só Deus sabe, pois, quem deterá sua graça e salvação e o homem está, por isso, *cego* no mundo.

Tal cegueira pode ser diminuída quando o homem se volta aos ideais divinos, mesmo que a contragosto. A proposta da aposta é, em última instância, fazer o homem agir bem mesmo que em um primeiro momento ele julgue a chance de Deus existir como irrelevante. Em Pascal, escolher arriscar pela não existência, permanecer na banalidade da finitude, é algo imoral e estúpido. Se o homem é finito, assim como tudo o qual dispõe, desdenhar de Deus é reafirmar sua pequenez; escolher permanecer na mediocridade finita é, pois, traço de alguém decaído e seduzido pelo mundo.

Para tanto, no primeiro capítulo nos dedicaremos a abordar a vida de Pascal, como também citar alguns de seus feitos e os impactos e desdobramentos do jansenismo, visto nele mesmo e pela já incorporação do mesmo no pensamento pascaliano. Abordar a obra de Jansênio é determinante para compreendermos a origem da contundência (e também da devoção) de Pascal ao proceder pelo resgate dos ideais cristãos, sem que para isso ele

---

<sup>4</sup> A reação a este desenvolvimento argumentativo esteve presente desde a publicação dos *Pensamentos* e se estendeu ao longo da história da filosofia, como se entrevê na posição do filósofo e psicólogo estadunidense William James, no ensaio *A vontade de crer*, ao comentar, em tom irônico o exercício argumentativo do filósofo francês: “Nos *Pensamentos* de Pascal, há uma célebre passagem conhecida como a aposta de Pascal. Nela, ele tenta convencer a adotar o cristianismo argumentando como se a nossa preocupação com a verdade se assemelhasse a nossa preocupação com as apostas num jogo de azar. Traduzidas livremente, suas palavras são as seguintes: é preciso acreditar ou não que Deus existe – o que você fará? Sua razão humana não pode dizer. Entre você e a natureza das coisas está acontecendo um jogo que, no dia do juízo, dará cara ou coroa. Pese quais seriam seus ganhos e suas perdas se você apostasse tudo o que tem na cara, ou na existência de Deus: se você ganhar nesse caso, o prêmio será a beatitude eterna; se perder, não perderá absolutamente nada. Se houvesse uma infinidade de chances e apenas uma para Deus nessa aposta, ainda assim seria aconselhável apostar tudo em Deus, pois, embora você certamente se arriscasse a uma perda finita por esse procedimento, qualquer perda finita é razoável, mesmo uma perda certa e razoável, caso haja uma mínima possibilidade de ganho infinito. Vá em frente, então, e use água benta, encomende missas; a crença virá e estupificará seus escrúpulos – *Cela vous fera croire et vous abêtira* . Por que não? No fim das contas, o que você tem a perder?” (JAMES, 2001,p.13-14).

necessite ordenar sua filosofia; sendo sua “filosofia” algo diferente de tudo o que era tido como tal.

Já no segundo capítulo, consideramos a filosofia cartesiana, pois ela nos é inevitável. A notoriedade do pensamento de Descartes, sobretudo no que diz respeito a Deus e suas provas, é uma interessante contraposição à filosofia de Pascal, a julgar que enquanto o primeiro objetiva provar a existência divina de maneira metafísica, o segundo não o fará de maneira alguma.

Por fim, nos detemos no fragmento da aposta propriamente dita, tentando articular e equilibrar as suas ascensões e declínios, de modo a torná-la *clara* à mente humana ao mesmo tempo em que tentamos preservar as suas sinuosidades. Pretende-se expor o cenário do jogo nele mesmo, considerando a aposta como o embate entre a natureza decaída humana e os resquícios de seu primeiro estado anterior ao pecado.

## CAPÍTULO I

### 1. Blaise Pascal: da ciência à fé

Pascal nasceu em 19 de junho de 1623, em Clermont-Ferrand, França. Sua mãe falecera muito cedo, quando ele tinha apenas três anos e, por isso, ele desfrutou de notória atenção de seu pai, Étienne Pascal. Fora por este educado, tendo a curiosidade da criança como ponto de partida para o ensino. Pascal era investigativo, como percebemos pelas palavras de sua irmã Mme Périer<sup>5</sup>:

*Meu irmão comprazia-se imenso nessas conversações, mas queria saber as razões de todas as coisas e como essas razões não são todas conhecidas, quando meu pai não lhas dizia ou dizia as que se alegam habitualmente e que são apenas confissões de ignorância, não se satisfazia com elas, pois sempre teve uma admirável nitidez de espírito no discernimento do falso, e pode-se dizer que, sempre e em todas as coisas, a verdade foi o único objetivo de sua mente, posto que nada o contentava jamais senão o conhecimento da verdade.*

Em sua educação, o pai de Pascal preferiu deixar o “mais complexo” para quando o filho fosse mais velho, para não lhe causar aversão ou qualquer estranhamento<sup>6</sup>. Porém em sua primeira década, Blaise já havia produzido uma reformulação de *Os Elementos* sem ter qualquer acesso prévio às obras de Euclides; bem como uma importante contribuição acerca da acústica.

A geometria, em especial, encantou Pascal. E para além das “proibições” do pai em relação à matemática – Étienne gostaria que Pascal só tivesse contato com esta quando tivesse maturidade para tal, depois de aprender grego e latim –, Pascal revelou-se verdadeiro gênio acerca das leis euclidianas e isso sem se dedicar “de fato” à matemática, deixando-a reservada aos momentos ociosos. Pela matemática Pascal alcançava a verdade que tanto almejava. Aos 16 anos, escreveu um tratado a respeito dos cones e foi expansivamente celebrado, apesar de não ter sido publicado. Aos 19 anos inventou a tão famosa “máquina de calcular”. Aos 23 concluiu o tratado sobre o vácuo.

O *Tratados dos Cones* fora apresentado quando Pascal tinha 16 anos, e nele se mostrou o que hoje é conhecido como o seu teorema homônimo, base da geometria

---

<sup>5</sup> “*A vida de Pascal*” por Mme Périer, conteúdo presente na edição dos *Pensamentos* a qual fazemos uso.

<sup>6</sup> O pai de Pascal dedica-se ao ensino das matemáticas (álgebra e geometria) e das línguas (francês, latim e grego) aos filhos, especialmente a Blaise Pascal, que revela extraordinária capacidade intelectual: Ele (o pai) deseja despertar e cultivar nos filhos o desejo de compreender, de encontrar em si mesmos uma resposta, de reinventar um saber. [...] Esta educação não implica quase nenhum contato com os livros; ela é principalmente oral e se apoia exclusivamente sobre o raciocínio”. (ATTALI, 2000, p. 30).

projetiva. O trabalho pascaliano resolveu questões estagnadas por muito tempo e foi fundamental para o avanço de inúmeros estudos.

A “primeira calculadora”, a máquina de calcular, apareceu três anos depois. *Le Pascaline* foi inventada para auxiliar o pai no seu novo cargo de coletor de impostos na cidade de Rouen, que demandava cálculos complicados e extensos. Dois anos depois diversas *pascalines* haviam sido produzidas e vendidas por ele, ela foi tida como algo extraordinário e marcou época, além de conferir-lhe a patente de inventor – ainda que desde essa “venda massiva” passara mais de um século para que ela fosse de fato *produzida em massa* e comercializada, a máquina de calcular precedeu aparelhos os quais hoje conhecemos como computadores.

Seu trabalho sobre a mecânica dos fluidos e a conceituação de vácuo e pressão ganharam maior relevância quando ele tinha 24 anos; sobre os líquidos, onde brilhantemente trabalhou acerca da hidrostática, a engenharia mecânica foi transformada em razão dos princípios básicos relativos à prensa hidráulica – a mecânica também dispõe de um princípio de pressão em nome de Pascal em virtude de suas contribuições para a mesma.

Sem sistema filosófico predefinido, explorou diversas frentes de pesquisa, a ponto de transitar sem complicações entre ciência, matemática, física, filosofia, religião. Além disso, seu trabalho é renomado em razão da riqueza e bom-uso da língua francesa – Pascal se fez, pois, referência literária e linguística. Pascal, *homem de espírito sintético* (porque harmonizou as contrariedades de seu tempo), integrou as contradições numa *condição superior de conhecimento*.

Ele está inserido em uma realidade muito característica. O século XVII é marcado por oposições, de todos os tipos. A Filosofia Moderna origina-se em busca de novos fundamentos para o saber, em parte para a superação dos ideais escolástico-medievais e a estruturação do conceito de subjetividade. Neste campo em especial, há de se destacar a discussão a respeito da noção de representação, da qual resulta o embate entre empirismo e racionalismo: seja a ênfase dada àquilo que pudesse ser observado pelos cinco sentidos, ou ao papel do intelecto, em que se identificava na alma humana algumas ideias inatas que permitiriam a compreensão dos dados captados pelos sentidos, doutrina essa cujo nome de René Descartes (1596-1650) é o mais citado e aclamado.

O cotidiano francês é marcado por embates religiosos e filosóficos e Pascal não se situa em qualquer dos lados – pode-se dizer que ele atravessa (e muito bem) todos eles. Nesse arranjo, seria inevitável que seus trabalhos, de uma maneira ou outra, condensassem as polêmicas de seu tempo, sendo eles mesmos repletos de antagonismos. Ele harmonizou contrariedades e *provou* que a existência de contrários não anula necessariamente os seus opostos, mas que é possível o existir e o conviver dos mesmos – fé não precisa anular ciência, razão não anula coração e assim ao infinito. Se Pascal produziu algo tal qual uma “epistemologia”, ela é regada às contraposições de sua contemporaneidade e isso não a limita ou diminui ante um sistema cartesiano, por exemplo.

Por tal dinâmica, desde muito cedo Pascal fora considerado um prodígio. Seu trabalho é bastante exigente intelectualmente e ao mesmo tempo sutil, se delinea em uma espiral (muitas vezes arrebatadora, é verdade), porém tenta – e consegue, digamos – harmonizar contrários inaceitáveis a outras correntes; e o faz muito prudentemente. A atividade filosófica pascaliana se dá em razão da *variabilidade da existência humana* – nem sempre do mesmo modo, suscetível a mudanças, erros, retomadas –, sobretudo porque ele parecia sempre preocupado em solucionar dificuldades práticas do homem de seu tempo. Em seu trabalho sempre teremos, pois, uma tendência antropológica.

A saúde de Pascal sempre fora delicada. Em Paris, aos 28 anos fora aconselhado a desacelerar sua produção intelectual e dedicar-se a uma vida mais plácida, e mesmo assim após os estudos das cônicas, da máquina de calcular e da teoria do vazio, Pascal inventa um novo ramo das matemáticas, o cálculo Probabilidades, importante em vários ramos das ciências, como na lógica, aos estudos das proposições, ou na estatística, para quantificar a incerteza de eventos, da ocorrência de uma determinada classe de coisas, objetos e acontecimentos. Esta última aplicação será indispensável para as futuras discussões acerca do jogo e do acaso, bem como da aposta presente no fragmento 233<sup>7</sup>.

A ciência podia, assim, mensurar numericamente pela primeira vez o que antes era visto com impossibilidade: as chances podiam ser calculadas. Aos 35 surgiu o *Tratado do Triângulo Aritmético* e o *Triângulo de Pascal*; mais uma vez, foi precursor para estudos futuros determinantes ao desenvolvimento da ciência e ao conhecimento humano. Nessa época também desenvolveu seus estudos sobre a cicloide e as implicações da mesma no

---

<sup>7</sup> Cf. THIROUIN, 1991, pp. 130-188.

que se refere ao cálculo volumétrico dos sólidos. Ocupou-se igualmente a respeito do cálculo infinitesimal e pelas sequências, originando o princípio da recorrência matemática.

A finitude de Pascal se encerrou em 19 de agosto de 1662, em Paris. Em sua breve vida terrestre, ele se dedicou e foi exitoso em diversas áreas do saber. Sem falsa modéstia, se destacou em todas. E, além disso, o transporte coletivo francês é enraizado no trabalho e na genialidade pascalianos. Estava sempre preocupado e disposto a solucionar questões de sobrevivência e subsistência de sua sociedade. Seu lado prático se mostrou perspicaz desde muito cedo, porém seu lado reflexivo não entregava menos: e é ele o objeto de nossa redação.

## **2. Uma vida marcada pela espiritualidade**

A família Pascal sempre foi católica. Foi aos 24 anos, pois, com a saúde cada vez mais debilitada, que o “amor à perfeição cristã”, tomou dimensões colossais. Pascal teve a *oportunidade* de expor seu projeto apologético em Port-Royal, sudoeste parisiense, em 1657 e 1659. Após sua morte, os fragmentos encontrados possuidores do mesmo tom das conferências em Port-Royal foram reunidos e a muito custo, graças à *intercessão* de sua irmã mais velha, publicados como seus *Pensamentos*, em 1670.

A contribuição pascaliana a respeito da religião de Cristo, da maneira humana de proceder a partir e em razão dela e da Escritura, bem como o papel da fé e as limitações humanas na jornada rumo a Deus são muito contundentes, embora ele não se valha única e exclusivamente da razão para abordar tais segredos. Em se tratando, pois, de mistérios, a própria trajetória espiritual de Pascal é repleta deles – como não poderia deixar de ser. Ele teve dois episódios místicos fortíssimos, considerados como as suas duas “conversões”.

Dono de uma considerável bagagem teológica e filosófica, além de ser um grande estudioso da vida de Cristo, o nosso filósofo teve contato com a doutrina de Cornélio Jansênio (1585-1638), bispo de Ypres, um rigorista moral que fundamentou suas convicções a partir do pensamento de Santo Agostinho, após contato com médicos (os irmãos Deschamps) que forneceram atendimento a Étienne depois deste sofrer uma queda, em 1646, em Rouen. O *Augustinus* (1640) de Jansênio foi o responsável pela propagação do que ficou conhecido na França da época como o jansenismo, que tinha como propósito

reanimar o cristianismo no mais próximo possível de sua integridade inicial e rechaçar tudo o que dele adulterasse ou se desviasse. A família de Pascal engajou-se ao jansenismo, apesar da desaprovação do mesmo por parte dos que compunham as esferas de lideranças à época.

Blaise e Jacqueline, sua irmã mais nova, se dedicam à leitura da obra de Jansênio, por intermédio do abade de Saint-Cyran, um dos responsáveis pelo germinar da semente da árvore frutificada em Port-Royal, bem como à toda literatura acerca de tal obra. Os dois se lançam à *febre* de Port-Royal e Jacqueline, um tempo depois, se tornará irmã da abadia. Essa aproximação ao jansenismo é tida como a primeira “conversão” de Pascal.

O jansenismo, veremos mais à frente, é o reavivamento dos ideais agostinianos, por isso também é chamado agostinismo. Todavia, mais que uma doutrina espiritual e moral, para Pascal ele também fora determinante para um melhor desenvolvimento de seu intelecto. Muito mais que um centro religioso, Port-Royal fora “o centro cultural do classicismo”<sup>8</sup> e os seus “efeitos” se estenderam até quase à alvorada do século XIX. Os interlocutores de Pascal e desse novo viés extremado do cristianismo o incentivaram a insistir em sua carreira e produção científica – mesmo o próprio jansenismo “condenando” a ciência, mas veremos que as intenções de produção científica de Pascal não condizem à “concupiscência da ciência” –, bem como seus atos voltados ao amparo social.

Port-Royal foi importunada por diversos setores de poder da França da época por expor sua radicalidade quanto à necessidade em retomar os ideais cristãos que, hoje, podem ser considerados, na verdade, como sua integridade. Port-Royal foi taxada de subversiva quando, ao contrário, só tentava, de modo *categórico*, resgatar uma tradição<sup>9</sup>. O ponto nevrálgico do jansenismo era, pois, a questão da graça, à qual se devia a obstinação à doutrina agostiniana, tendo em vista a culpa humana em decorrência do pecado original.

---

<sup>8</sup> LEBRUN, 1983, p. 52. É lá que se encontrará Jean Racine, conhecido autor de tragédias, como *Andromaca* e *Berenice*, além de historiador, uma *Vie de Louis XIV* e bastante reconhecida *Abregé de l’histoire de Port-Royal*.

<sup>9</sup> Todavia, é preciso ressaltar: “há um longo período da vida de Port-Royal, mais de trinta anos, em que o próprio nome “jansenismo” inexistiu: pode-se somente falar da estreita amizade que une Jansênio, professor da Sagrada Escritura em Lovaina, depois bispo de Ipres, e o abade de Saint-Cyran, cuja influência espiritual sobre a família Arnauld e em seguida no monastério não pára de crescer após 1625” (GOUHIER, 2006, p. 14). Aqui nos limitaremos a aproximar Port-Royal e o jansenismo, o que seria um “segundo Port-Royal” em razão da publicação do texto de Jansênio, a fim de facilitar o desenrolar do texto. Tenhamos em mente que, antes de qualquer distinção ou fase, Port-Royal fora uma escola de espiritualidade.

A graça, assim, constituía a natureza adâmica e não era um dom concedido a Adão de maneira eventual como se o pecado original apenas tivesse restringido seu acesso ao que era superficial. O primeiro pecado, desse modo, degenerou completamente a primeira natureza daquele pecador, adoecendo-o cronicamente.

O homem abriu mão de sua liberdade ao pecar e o pecado original é, assim, condição humana. A partir de sua mácula e sua conseqüente condição miserável, então, a única chance do homem de reabilitar-se é voltar-se à graça divina. Se o homem não for amparado pela graça, é incapaz de restabelecer sua vontade e desviar de tudo o que for concupiscente: ele não consegue, pois, viver pelo que é *bom*. Por isso a necessidade de Jansênio em resgatar com toda a robustez a doutrina de Agostinho e rememorar que o homem precisa do auxílio divino para desejar e agir.

Aí já é possível avistar a faceta ética e rigorista do jansenismo: em decorrência da queda, o cristão precisará viver em um estado constante de expiação, negando o mundo de maneira consistente e não valer-se dele para levar a vida finita para, de fato, buscar a Deus, pois o mundo não pode oferecer nada que seja bom ao cristão verdadeiro. O mundo é vazio e banal; é preciso rumar à verdadeira vida. E, longe de sugerir que Pascal tenha sido mais atraído pelo mundo, o exercício da fé exige, pois, uma vida singela e solitária. Por isso o ato de “crer ou não crer” pode soar um tanto quanto shakespeariano<sup>10</sup> – o eterno *ser ou não ser* de Hamlet. Abre-se mão de muito ao optar por uma vida voltada à graça, sendo esse “muito” o mundo terreno?

Depois desse *primeiro contato* com o jansenismo em 1646, é em 1655 que Pascal se entregará à Port-Royal. Antes, em 1654, acontece o famoso episódio místico resultado do ainda mais conhecido *Memorial de Pascal*, um maço de papel enrolado encontrado costurado em suas vestes quando partiu desta vida. Era 23 de novembro quando Pascal teve uma crise – de todos os tipos –, onde morreu para o mundo e se submeteu a Cristo inteiramente.

Pascal se devota, assim, à religião do Deus *absconditus*<sup>11</sup>. Sua missão será a tentativa de mostrar a relevância de uma vida voltada à procura desse Deus que se esconde

---

<sup>10</sup> LEBRUN, 1983, p. 55.

<sup>11</sup> É Lucien Goldmann quem descreve a compreensão e a amplitude desse Deus de Pascal: “Eis que o autor dos *Pensamentos* estende a ideia do Deus oculto – ou mais exatamente do Deus que se oculta – à sua forma

e se faz mistério: sua vida será para advogar em razão desse Deus não-manifesto, para que a fé não seja *artigo* raro; por um Deus que se revela àqueles cuja vida ele quer que seja voltada aos bens divinos – os eleitos. Deus se manifesta aos escolhidos para receber sua graça. Os milagres, ainda que “extraordinários”, não passam de um indício um pouco mais claro, mas destinado a quem Deus quer que receba a *mensagem*.

Essa “onda jansenista”, pois, era parte de um endossamento da força de Port-Royal no que diz respeito à propagação da verdadeira religião e dos ideais cristãos. Por isso Deus se manifestava “na medida certa”, tanto quanto era preciso – e esse velamento que se desvela chama muito a atenção de Pascal.

Pascal reiterará sempre o papel da religião para buscar Deus onde ele mais se oculta. E tal movimento é incessante – aqui podemos notar a face trágica do pensamento de Pascal, por isso o coração lhe será tão importante quando comparamos sua filosofia à de outros pensadores: só o coração pode acalantar essa criatura perturbada por tamanha contradição, só o amor pode tornar *pensável* essa condição irremediável.

O que se esconde em Deus é a junção de sua justiça e misericórdia. Todos os homens têm a mancha do pecado e Deus, por ser justo, poderia abandonar a todos; porém, por sua misericórdia Ele aparta os escolhidos para que sejam salvos pela vida e morte de Cristo. Aí surge a questão de como Deus separará os escolhidos e os não-escolhidos? Eis, pois, o mistério divino. Mistério tão inacessível ao ser finito que é impossível a este saber se fora salvo ou condenado até que a vida finita se encerre; ninguém sabe se é eleito ou não enquanto estiver nesta vida, só Deus o sabe. E para Pascal tal viés é, sobretudo, educativo, haja vista a necessidade de todo cristão praticar a fé sendo temente e sem garantias de poder preservá-la.

Por isso os *sinais de Deus* devem ser perceptíveis e não inconfundíveis àqueles destinados a recebê-los, mas confusos aos não-eleitos. “Com o que a única chance de se chegar ao saber de Deus é estar convencido de sua ausência”<sup>12</sup>. Essa visão a quem não crê é um completo inferno, não se pode assentir a qualquer dogmatismo, pois fazê-lo seria o mesmo que cegar-se voluntariamente.

---

mais extrema, ao admitir que Deus oculta ao homem não somente a sua vontade, mas também a sua existência” (GOLDMANN, 1959, p.316).

<sup>12</sup> LEBRUN, 1983, p. 97.

A graça eficaz torna-se assunto fervoroso muito em razão dos escritos pascalianos, pois ele era de escrita sagaz e sua literatura pautada na polêmica de ideias da França da época. Pascal conseguia ser certo, com clareza e, também, certa acidez. Tanto fora, pois, o sucesso e a impugnação de suas *Cartas Provinciais*, redigidas em defesa dos ideias de Jansênio. O jansenismo, bem como quem o seguia e propagava, era tido como heresia.

### 3. O rigor jansenista

A obra de Jansênio de resgate do agostinismo tem como título *Discurso da Reforma do Homem Interior* e ela trata das três concupiscências do capítulo 2 da Primeira Epístola de São João<sup>13</sup>: “*Porque tudo o que há no mundo – a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e o orgulho da riqueza – não vem do Pai, mas do mundo*”<sup>14</sup>.

Deve-se ter em mente a oposição básica (no sentido de ser elementar) entre o pecado e a graça: Deus opôs sua graça suprema incomparável ao ato mais baixo e vexatório de sua criatura, feita à sua imagem e semelhança. A falha do homem o levou, pois, em direção ao nada, desviando-o da grandeza divina; ao mesmo tempo, contudo, essa mesma graça o redireciona a Deus, causa de tudo.

Deus, ao criar o homem, sendo ele uma criatura passível de aceder ao céu, conferiu a seu corpo uma alma imortal, dotada de inteligência e liberdade de vontade, e fez sua natureza munida do dom da graça permitindo-lhe admirar a verdade eterna. Criatura, pois, conectava-se ao Criador de maneira santa e terna, com bases na caridade divina.

Tal natureza assim constituída permitia ao homem o perseverar de sua alma no caminho de Deus sem hesitar e que o corpo a acompanhasse sem contratempos, eis a harmonia perfeita. Não faltava nada à criatura, nada que pudesse desejar ou possuir, nada interno poderia sobressair ao externo e vice-versa. Entretanto, ela ainda não se solidificara nessa harmonia perfeita para que pudesse esquecer de si mesma em prol de um amor à sabedoria infinita. Sua felicidade e a beleza desta, pois, a encantou e a levou a voltar-se a si com olhos de prazer, distanciando-se de Deus e voltando-se apenas a si, levando-a à desobediência.

---

<sup>13</sup> JANSÊNIO, 2016, p. 63.

<sup>14</sup> Doravante, todas as referências escriturísticas dirão respeito à Bíblia de Jerusalém, Paulus, edição de 2002. I Jo 2: 16.

O homem desviou-se do trajeto a ele preparado e orientou-se na direção contrária de sua origem, desconectando-se de Deus quis voltar-se somente a si próprio, dono de si mesmo, sem “subjugar-se” ao Criador. Ele considerou elevar-se ao livrar-se de Deus, mas aconteceu o contrário: se perdeu pensando ser maior que sua causa, querendo elevar-se à sua própria natureza e razão. Ele preferiu abandonar a única *coisa* a qual não deveria. Decidiu ser seu próprio princípio, sua própria lei, razão de seu conhecimento e liberdade<sup>15</sup>.

O orgulho nada mais é, pois, que querer ser injustamente maior do que se é de fato. E isso não poderia originar-se senão do amor demasiado a si mesmo, dessa criatura que envaideceu-se pelo seu conjunto limitado de ser, a fim de abandonar, assim, aquele que deveria ser o maior objeto de amor dessa criatura.

De tal modo, o homem fora apossado pelo orgulho, tendo a vontade iludida e dissimulada por seus próprios olhos, fechados à luz divina e deslumbrados pelas trevas do mundo. Eva fora convencida de que a serpente enunciava a verdade e Adão assim também se valeu – eles pensavam que tal falta seria remediável.

Uma vez perdida, então, a chance de ser espiritualmente feliz, o homem preferiu os prazeres carnis, repletos de baixaza na vida terrena:

A mulher viu que a árvore era boa ao apetite e formosa à vista, e que essa árvore era desejável para adquirir discernimento. Tomou-lhe do fruto e comeu. Deu-o também a seu marido, que com ela estava, e ele comeu. Então abriram-se os olhos dos dois e perceberam que estavam nus; entrelaçaram folhas de figueira e se cingiram (Gn 3: 6-7).

Eis, pois, as consequências da queda humana:

O homem perdeu desta maneira a posse daquela eternidade tão alta e tão elevada, daquela verdade e sabedoria tão imutável e daquelas delícias tão puras e tão excelentes do espírito. E tendo desejado tornar-se o princípio de sua grandeza, de seu conhecimento e de sua felicidade, tornou-se soberbo, curioso e sensual, engajou toda a sua posteridade em seus desregramentos e vícios (JANSÊNIO, 2016, p. 60-61).

A partir desse momento o homem arruinou-se por suas próprias mãos, para sempre. Perdeu a bondade e a inocência para se furtar ao deleite terreno. Não soube bastar-se pela

---

<sup>15</sup> Como bem diz Agostinho acerca da extensão do orgulho: “o orgulho é um grande vício, o primeiro dos vícios; a origem, o início e a causa de todos os pecados. Foi em que venceu um anjo e fez dele um demônio. O orgulho foi a taça estendida para que ele bebesse até cair [...]. O orgulho instila a inveja no homem e o persuade a ignorar a lei de Deus e orgulhar-se de seu próprio poder. E de que o persuade? ‘Se comerdes sereis como deuses (Gn 3: 5)’ (Agostinho “Sermão 340” A1, *apud* FITZGERALD, 2018, p. 727).

promessa, precisou procurar satisfazer-se ainda no mundo, infringindo os limites que lhe foram impostos, transpondo, majoritariamente e perigosamente, não só a si mas a Deus.

O homem considerou ser superior ao Criador, ultrapassando uma barreira a qual ele sabia não ser permitido cruzar. Ele tinha um limite: não comer do fruto proibido – “E Iahweh Deus deu ao homem este mandamento: “Podes comer de todas as árvores do jardim. Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás, porque no dia em que dela comeres terás que morrer””<sup>16</sup>. Adão conhecia a proibição antes mesmo da criação de Eva.

Ele ficou à mercê de si mesmo e decidiu errar, experimentou saber o que era bem e mal, constatou sua miséria e quis simular, de maneira torpe, a grandeza, a sabedoria e o bem divinos que conhecia até corromper-se, pois, até então, seu estado era feliz e iluminado pela glória. Assim, ele se subjugou às três paixões desregradas que despertaram-lhe a ânsia de redimir-se pelo ato falho cometido, tendo em vista a reaquisição de seu estado inicial, mas ele o faz nas sombras de sua finitude, onde tudo o que tinha em primeiro lugar fora desvirtuado<sup>17</sup>.

E, ainda, de todas as maneiras as quais o diabo possa tentar o homem então decaído, não há uma que escape às três paixões, todo o pecado (ou a intenção de fazer pecar) se origina seja pelo orgulho, pela curiosidade ou pela volúpia<sup>18</sup>. Depois da queda do primeiro homem o diabo soube da facilidade em aproximar todo homem posterior a Adão a um desses modos de errar.

O diabo, sorrateiro, ciente da suscetibilidade da criatura em transgredir o limite previamente estabelecido, cativa e instiga Eva a comer do fruto – “A serpente disse então à mulher: “Não, não morrereis! Mas Deus sabe que, no dia em que dele comerdes, vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal””<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> Gn 2: 16-17.

<sup>17</sup> “Estes são os últimos esforços do homem ferido com uma chaga mortal. Estes são os últimos movimentos de um corpo que não tem mais senão um pouco de vida, pelos quais ele testemunha que não está ainda totalmente morto. Enfim, estas são as três fontes de todos os vícios e de toda a corrupção do homem, conforme a doutrina constante e perpétua de Santo Agostinho” (JANSÊNIO, 2016, p. 61).

<sup>18</sup> A curiosidade, como expressão da concupiscência, perturba a posição intermediária da alma entre Deus e as criaturas corporais inferiores, de modo que faz ela se submeter às próprias coisas que deveria governar.

<sup>19</sup> Gn 3: 5.

A palavra de Deus ao alertar Adão já anunciava – de uma maneira ou outra, vide onisciência, ainda que não explicitamente – a ruína a qual o homem escolheria se valer. Jansênio articula:

Por estas palavras, *o dia em que comerdes deste fruto*, imprimiu até nas entranhas e em todos os órgãos da carne o sentimento e o desejo das volúpias mais baixas. Pelas palavras seguintes, *vossos olhos serão abertos e conhecereis o bem e o mal*, ele inspirou nos homens uma curiosidade sempre inquieta, e por estas últimas, *vós sereis como deuses*, derramou dentro de seus corações o veneno tão penetrante e tão escondido do orgulho (JANSÊNIO, 2016, p.61-62, grifo da edição).

Aí entra, pois, a comparação ao sofrimento cristológico para curar a mácula das três paixões. Cristo fora tentado de três maneiras, de modo que apenas um Deus-homem saberia, poderia e conseguiria resistir<sup>20</sup> (trataremos, mais tarde, sobre a posição de Cristo e seu papel de mediador na filosofia de Pascal). O diabo tentou atrair a Cristo<sup>21</sup> da mesma maneira com a qual agiu no Éden<sup>22</sup>.

O homem constitui-se em alma e corpo, a alma, suscetível ao orgulho, detém espírito e vontade; o espírito está suscetível à curiosidade e o corpo ao desejo carnal. Todos os erros, nomeações e articulações de erros se dão por uma ou todas as faces de tais paixões, não tendo um quarto ou quinto viés. Todos partem dessas três concupiscências.

Aqueles, pois, prudentes e que carregam e sabem a enormidade de sua mácula, devem empenhar-se pela reabilitação da alma para a renovação do espírito à imagem de Deus. Deve-se reconhecer a natureza pecadora, bem como os resultados das concupiscências originárias do pecado para que ordenadamente e pelas leis divinas possam caminhar à remissão de sua miséria.

---

<sup>20</sup> “O diabo o tentou pela volúpia da carne, quando lhe pediu para transformar as pedras em pão; pela curiosidade de saber e de conhecer, quando queria induzi-lo a tentar a Deus e a experimentar se os anjos o sustentariam; enfim, pelo orgulho, quando a ele prometeu todos os reinos do mundo” (JANSÊNIO, 2016, p. 63).

<sup>21</sup> Lc 4: 1-13.

<sup>22</sup> “Conservou, para fazer cair o Criador, a mesma ordem que se serviu para fazer cair a criatura. O diabo empregou toda a sua astúcia e esgotou todo o seu arsenal nestes três ataques, isto porque o Evangelho diz: Toda a tentação tendo acabado, o diabo se retirou da presença dele” (*Idem*).

## A concupiscência da carne<sup>23</sup>

Lutar contra a paixão carnal é o primeiro desafio do homem quando disposto a reformar o seu espírito – pois ela é sentida literalmente na carne, pelos sentidos. E, de mesmo modo, é essa mesma paixão a primeira a ser refreada pela temperança quando se almeja ser uma criatura virtuosa.

O espírito humano desviou-se de suas condições originárias e valeu-se de seus alcances exteriores; ele tenta manter, pelos mesmos sentidos corpóreos que revelam sua face mais inferior e a parte mais indecente de suas atribuições, o *prazer* que lhe fora dado em sua origem e que ele mesmo perdera; ou ele tenta, ao menos, substituir o que apreciava da origem celeste a partir dos prazeres carnis.

É na carne a morada da libertinagem; todo homem, carnal por natureza, deve resistir às tentações para o triunfar da virtude diante do erro. E mesmo que o apreço à temperança censure o homem por valer-se dos prazeres carnis, a alma censura as boas-intenções da temperança por meio de movimentações desordenadas que a perturbam e tapeiam. Essa voluptuosidade, pois, é oposta a uma sabedoria amável e totalmente oposta às direções de um caminhar valoroso.

A única maneira de superar tal volúpia é valer-se da lei cristã baseada em fundamentos implacáveis, a qual Santo Agostinho abordou em diversos de seus trabalhos: mesmo não podendo agir sem deixar de passar pela volúpia, é inaceitável agir exclusivamente pela volúpia. Ou seja, se ela for uma parte do caminho, deve-se passar por ela, porém não se pode fazer dela o próprio caminho.

Jansênio dirá da virtude dos santos, pelos seus atos e suas batalhas ao longo da vida. Pois ainda que a vida terrena exija passar pela volúpia – ligada estritamente ao corpo – para concretizar determinada ação benéfica, não se faz da volúpia o ponto de chegada, mas somente um obstáculo a ser transposto ao longo do trajeto que tem como fim algo bom e proveitoso. A diferença dos santos ao *homem comum* é que este muitas vezes não sabe superar a volúpia e permanece, assim, nela.

---

<sup>23</sup> Vale frisar que o termo latino *concupiscentia* foi utilizado pela primeira vez por Tertuliano, com o sentido de traduzir não apenas o campo geral dos desejos, mas principalmente do “desejo desnaturado, atormentado”. (FITZGERALD, 2018, p. 258). Agostinho na suas *Confissões* vale-se com frequência dos termos *libido* e *cupiditas*.

E embora os sentidos sejam necessários ao corpo – no que respeita à natureza e não à concupiscência –, isso não significa que o homem deva valer-se deles de maneira indiscriminada. É preciso prudência para saber se convém ou não deslocar-se através da volúpia em um determinado contexto para efetivar um bem-maior para não *perder a mão* ao fazer concessões e assim acabar se largando apenas à voluptuosidade. Tal prudência é necessária porque há uma gritante diferença entre o que é preciso e o que é apenas prazeroso.

Conseguir agir com tal prudência é custoso em demasia e, assim, a maioria dos homens acaba sucumbindo à volúpia. “A alma que é carnal se favorece nesta incerteza, a fim de que satisfaça a paixão pelo prazer somente sob a aparência especial da necessidade”<sup>24</sup>. Ao valer-se dos sentidos, a alma não deveria sentir prazer porque a volúpia se faz presente em parte do caminho que é preciso percorrer; a alma admite que pela concupiscência, a volúpia tornou-se meio e fim em seu trajeto, ou seja, fez-se perder no caminho.

Quando não se tem à frente um objeto de desejo é *mais fácil* deter-se em prudência para diferenciar se aquilo é uma necessidade da natureza ou se é uma incitação voluptuosa. Porém, como os sentidos são facilmente corruptíveis, fica difícil ao homem reconhecer se há de fato necessidade de passar pela volúpia ou se isso é apenas um chamariz para agir em nome do prazer: “E assim como é simples dizer que podemos fazer várias coisas com prazer, sem contudo apegar-nos a elas, do mesmo modo é difícil estar tão atento a todas as ações, de tal modo que não se faça por um único movimento do prazer e pelo prazer”<sup>25</sup>.

### **A concupiscência dos Olhos**

Quem é capaz de superar os desejos carnis, a mais vexatória das paixões, corre ainda o risco de ser acometido por outra paixão, também prejudicial e nociva, a saber: a curiosidade, uma espécie de agonia ou euforia. Ela nada mais é que um desejo desenfreado por saber e saber e saber.

---

<sup>24</sup> JANSÊNIO, 2016, p. 69.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 73.

A curiosidade está alojada no espírito e nele, com a junção de inúmeras imagens, ela ludibria das mais diferentes maneiras agindo para além do espírito nos órgãos dos sentidos. Com a queda, a alma ficou marcada também por uma paixão instável, leviana e que a coloca em situações arriscadas, levando-a a guiar-se pelos sentidos, não para satisfazer desejos carnis, mas para experimentar e conhecer por meio do corpo. Sendo um desejo de conhecimento e sendo a visão o primeiro dos sentidos para quem almeja conhecer, esta foi denominada a *concupiscência dos olhos*.

Para diferenciar a concupiscência da carne da dos olhos, é preciso perceber como a paixão carnal não tem por ambição outra coisa que não o puro prazer, enquanto a curiosidade se distancia deste, servindo-se da busca, do experimento e do conhecimento do que não possui. O mundo se apossou tão bem de tal paixão que ela é tida e incentivada como algo saudável e frutífero, ou seja: a ciência.

É de tal curiosidade a origem do desejo de estar sempre com os olhos ocupados pela pluralidade de atrações disponíveis no mundo – todas as artes têm suas raízes nesse desejo, bem como o anseio em desvendar a natureza, que não é *responsabilidade* humana, mas o homem o faz por simplesmente *querer saber*. Tem origem nessa concupiscência também a arte mágica, donde se manifestou certo *frenesi* para tentar Deus dentro do próprio cristianismo, fazendo com que mesmo os santos reclamassem milagres por simplesmente contemplar o “*espetáculo milagroso*” e não pela *função do milagre* propriamente dito.

A curiosidade pode corroer o homem, o desejo em saber o que não lhe diz respeito não o leva a lugar algum a não ser a aumentar sua miséria. Jansênio é taxativo:

E este desejo que nós temos de escutar ou de dizer novidades, não testemunha com suficiente clareza, pela inquietude com a qual engana a tranquilidade de nosso espírito, de qual fonte se origina? Pois por que nós, que somos particulares e não estamos de modo algum misturados com o governo do Estado, colocamos em dificuldade para saber aquilo que acontece na Ásia, quais companhias compõem a França e qual princesa o rei da Polônia quer esposar? Enfim, qual a necessidade que temos de ser informados de tudo aquilo que se passa dentro e fora de nosso país, ou sobre a terra, ou sobre o mar? (JANSÊNIO, 2016, p. 79.)

Ele ainda argumenta que se a função social do homem requer ser informado de tudo quanto acontece, isso não se configura como concupiscência dos olhos, pois ele *precisa* se informar de tudo quanto for possível e não apenas por desejar saber, é uma obrigação para cumprir propriamente a sua atribuição.

A vida cristã é baseada, pois, em não transfigurar aquilo o que deve ser aprendido e conhecido em algo a ser buscado de maneira abominável e vã; o que precisa ser alcançado deve ser feito para consentir ou rechaçar os atos humanos, para que o homem sempre esteja, assim, agindo justamente de modo a viver conforme os ideais de Cristo:

Se essa paixão inquieta nos faz ultrapassar estes limites, que são aqueles da sabedoria e da moderação do espírito, devemos achar estranho se, quando voltamos a nós mesmos e elevamo-nos para contemplar esta beleza incomparável da verdade eterna, onde reside o conhecimento certo e salutar de todas as coisas, esta variedade de imagens e ilusões, cuja vaidade preencheu nosso espírito e nosso coração, ataca-nos e leva-nos para baixo, parecendo nos dizer: aonde vais, estando cobertos de tarefas e tão indignos de vos aproximar de Deus? Aonde vais? E assim somos punidos justamente na solidão dos pecados que cometemos na relação com o mundo (JANSÊNIO, 2016, p. 81).

### **O orgulho da Vida**

Não tendo sido abatido por essas duas paixões, o espírito, ele mesmo, gerará um terceiro modo concupiscente, ainda mais espantoso que os precedentes, a saber: o orgulho da vida. Isso devido ao homem, por ter sido capaz de desviar-se das outras duas paixões de extrema gravidade, se engrandecer antes que seja *a hora*. Em outras palavras: ele se glorifica antes de estar de fato na glória, se envaidece no mundo antes de estar na verdadeira vida. A superação das concupiscências da carne e dos olhos implica, de maneira inevitável, no orgulho da vida. Agostinho falará que o orgulho é um amor de si como alternativa ao amor de Deus, como expresso em *A Cidade de Deus*: “a cidade terrestre foi criada pelo amor de si aumentado até o desprezo de Deus”<sup>26</sup>.

Muitas almas íntegras clamam a Deus com muito temor, rogando pelo amparo da graça para poder superar as tentações terrenas e diabólicas. Jansênio evoca Agostinho e desenvolve: “o primeiro vício a vencer a alma é o último sobre o qual ela se faz virtuosa; e a desordem, na qual a alma caiu quando distanciou-se de Deus, é a última a ser abandonada quando ela voltar a ele”<sup>27</sup>.

Essa vaidade só pode surgir porque há no homem uma avidez por autonomia, por não precisar se submeter a nada nem ninguém, isso lhe constitui a alma em seu cerne e nunca se esvaiu do íntimo de sua vontade, mesmo sendo resignado ao Criador.

---

<sup>26</sup> AGOSTINHO, XIV, 28.

<sup>27</sup> JANSÊNIO, 2016, p. 83.

Se o homem não tivesse tais desejos, cumpriria os mandamentos sem quaisquer intercorrências e saberia desviar-se da soberba, caso a ela se deparasse. Fica claro, então, que ao pecar o homem apenas quis demonstrar a sua ânsia em não ser sujeitado a Deus, a considerar que seu único veto no paraíso era o de não agir da maneira com a qual agira.

Se Adão tivesse, pois, *ponderado* sobre o limite por Deus imposto, jamais teria dado importância a algo alheio à vontade de Deus, mesmo sendo da sua. Mas o homem quis, em contrapartida, valer-se de suas próprias vontades e ser senhor de si mesmo, ignorando a vontade divina ao reinar em si e por si mesmo, sem resignar-se ao que planejara Deus, mostrando, assim, sua face mais baixa, orgulhosa e audaciosa.

Se o homem pretendeu fazer de sua vontade algo superior à vontade e ao poder de seu criador, quando essa vontade “se efetiva”, é inevitável que ele seja atingido pela força da consequência de tal pretensão. Isso se dá como penalidade pela violação, o homem agora encontra-se atribulado para render-se à justiça divina. E ele jamais seria capaz de retornar a tal justiça se não fosse amparado pela graça; jamais poderia estar na paz oriunda de tal justiça se não fosse liberto de sua mácula também pela graça. De tal modo, quanto mais humilde o homem se torna, reduzindo a prevalência de sua vontade, avançando à vida virtuosa, mais necessitado de algo superior ele almeja ser em lugar de ser senhor de si mesmo: quanto mais virtuoso, mais o homem sabe da inevitabilidade de ser dirigido e orientado pela verdade e pela vontade divinas, jamais tentando agir apenas por ele próprio:

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 amará 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 (JANSÊNIO, 2016, p. 85).

Só Deus pode ser senhor de si, é uma virtude divina não transferível. Só Ele não se pauta por uma lei exterior a Ele e uma não necessidade de orientação que não a sua própria, pois ele é seu próprio eixo. Nada poderia ser mais justo, assim, que quem não necessita de amparo, dada a sua onipotência.

Motivo da mácula do primeiro homem e de cada um posterior a ele, tornando-os prófugos do que deveria ser o motivo e o fim para onde tudo converge, Deus, o pecado original aflorou nele uma forte aspiração a – tentar – repetir a autoridade divina, bem como

uma suposta excelência de seu *ser*. Essa aspiração confere ao homem uma face sombria. De tal modo vê-se o que intentava o primeiro pecador ao desviar-se da submissão de seu Criador: ele quer dominar não só a si, mas também os outros, como se fosse Deus. O homem quer apoderar-se de um papel única e intransferivelmente divino. “Tanto é verdadeiro aquilo que diz Santo Agostinho: *Que o homem não busca nada com mais paixão do que o poder e a autoridade*”<sup>28</sup>.

O homem percebendo não ser possível tirar proveito de estar voltado a si, nota que isso só o distancia ainda mais de Deus e, sabendo como isso é o contrário do que deveria fazer – ou seja, percebendo que o engrandecer-se é uma ilusão e nada jamais se compara à soberania divina –, ele se redireciona ao caminho de santidade.

Por isso é preciso nutrir e manter o coração manso e humilde<sup>29</sup>, para que se seja mais justo e merecedor da glória que só Deus pode conceder. É preciso tentar (e sempre tentar) assemelhar-se a Ele, mesmo sendo isso impossível. “Assim, todos os crimes dos maus e todos os pecados dos bons, seja de ignorância, seja de conhecimento, são ou a pena ou o remédio do orgulho”<sup>30</sup>.

Jansênio assim explica:

Ora, esta queda e ruína que aconteceu interiormente pelo orgulho precede aquela que aconteceu exteriormente, quando o homem não percebeu que já tinha caído pela queda interior. Assim, Deus lhe tinha proibido aquela ação exterior, que, sendo cometida, não podia mais cobrir-se de nenhuma sombra de justiça, como o orgulho acostumou fazer, a fim de que ele aprendesse, pela desordem que lhe causaria seu pecado, quanto estava enganado da opinião vantajosa que tinha concebido de si mesmo (JANSÊNIO, 2016, p. 93).

A efetivação do pecado na exterioridade é importante para o constrangimento de tal ato falho acender ainda mais a luz de que o homem não pode ser e não é *tão-bom-quanto-parece*, uma vez que já estava corrompido por dentro antes de efetivar o erro na exterioridade.

---

<sup>28</sup> JANSÊNIO, 2016, p. 89, grifo da edição.

<sup>29</sup> A pureza do coração é associada à capacidade de ver Deus, em consonância com o Evangelho de Mateus: “Bem-aventurados os puros de coração, porque verão a Deus” (Mt 5:8) e, mais adiante “Jesus é o mestre do fardo leve – Vinde a mim todos os que estais cansados sob o peso do vosso fardo e eu vos darei descanso. Tomais sobre vós o meu jugo e aprendei de mim, porque sou manso e humilde de coração, e encontrarei descanso para vossas almas, pois meu jugo é suave e meu fardo é leve” (Mt 11: 28-30).

<sup>30</sup> JANSÊNIO, 2016, p. 91.

## Desdobramentos das concupiscências e “solução”

Quando Deus é misericordioso às suas criaturas, concede-lhe os meios para que se restabeleçam e as almas readquiram a convicção na graça de Deus da qual jamais deveriam ter se desviado; e essa necessidade da misericórdia divina evidencia uma vez mais a fragilidade humana, reforçando a necessidade de estar sempre voltado a Deus com firmeza e modéstia. Por isso Deus concede a quem lhe aprouver e humildemente se volta a Ele e sabe da necessidade de fazê-lo, que sintam o agir divino em suas vidas, seja enquanto está sob luz ou trevas, pois eles sabem do poder de apequenar-se ante a enormidade divina e da emergência da criatura em subjugar-se ao Criador; os *efeitos da vida* não podem ser resultado de seu agir terreno, mas do bem-agir de Deus.

A magnificência divina se mostra em tudo. Por isso mesmo realizando boa obra nem sempre o homem será “recompensado”, Deus assim o faz “a fim de lhes fazer conhecer por esta prova que a luz e a doçura da influência, que torna sua terra fecunda com excelentes frutos, vêm do céu e não deles mesmos”<sup>31</sup>; é preciso ser sempre ciente de que o homem não pode nada, é tudo sobre e a partir de Deus. Depois da queda o homem pode menos ainda, pois perdera *o necessário* para, assim, bem-agir.

Por isso Deus não age de mesmo modo em relação às suas criaturas, no que diz respeito a curá-las, por exemplo, ainda que independente do caso o homem suplique em *vale de lágrimas*. Deus permite o sofrimento, mesmo dos eleitos, permite quedas e ascensões por um tempo considerável – até porque o tempo do homem não é o tempo de Deus<sup>32</sup> – para que não ouse considerar que a graça divina é, pois, *de graça*; para que não se iluda que sempre haverá absolvição apesar de qualquer erro. O homem não pode e não deve saber quando ou se será socorrido.

Deus, ao não auxiliar o homem de imediato, não quer perdê-lo, mas quer germinar com mais força a semente da humildade em seu coração. Deus quer evitar a propagação do orgulho a qualquer custo, que o homem jamais cogite que qualquer bem alcançado em sua vida é fruto de seu próprio agir. Por isso a mácula da queda deve fazer-se presente sempre,

---

<sup>31</sup> JANSÊNIO, 2016, p. 95.

<sup>32</sup> “Há, contudo, uma coisa, amados, que não deveis ignorar: É que para o Senhor um dia é como mil anos e mil anos como um dia. O Senhor não tarda a cumprir sua promessa, como pensam alguns, entendendo que há demora; o que ele está, é usando de paciência convosco, porque não quer que ninguém se perca, mas que todos venham a converter-se.” II Pe 3: 8-9

de modo que o homem tenha sempre em mente e em coração a necessidade de ser melhor, mais humilde e mais voltado ao Criador.

Dito de outro modo: Deus, mesmo quando concede sua misericórdia às criaturas, o faz de modo a não conferir demasiada felicidade aos corações destas, visando que mesmo vícios e pecados retornem a elas, não somente quando os menosprezam, mas também quando agem por estes. Pois Deus permite que seus filhos sejam exitosos para valorizarem a graça e lhes priva do êxito quando quer lembrá-los de que devem refrear o orgulho, já que não detêm a santidade necessária para triunfar sempre e não dispõem da força necessária para fazê-lo por si próprios.

Lembrar o homem de sua miséria o faz evitar o orgulho porque assim sabe que não poderia alcançar o que quer que almejasse por si mesmo e isso o faz voltar-se a quem de fato o proporciona alcançar as coisas na vida e quem o livra de todas as maldades:

Já que não é sem um grande e profundo segredo da sabedoria divina que mesmo a vida dos justos é tão plena de tentações, sujeita a tantos erros, rodeada de tantas armadilhas, agitada com tantos perigos, importunada com tantas penas e sobrecarregada com tantos pecados, contra o que nenhuma prudência humana pode prevenir-se e nenhuma indústria, nem força, pode suportar, então isso fez o Apóstolo dizer, com grande razão: *Com dificuldade o justo será salvo* (JANSÊNIO, 2016, p 99, grifo da edição).

O homem deve valer-se sempre de sua condição irremediável de corrupção para que ateste, confesse e suplique pelo amparo divino. Deus fez com que assim fosse, mesmo com os eleitos, para mostrar-lhes seus benefícios e, ao mesmo tempo, para condená-los; isso se concretiza tanto pela cegueira em que é deixado quanto pela lucidez que lhe é conferida. A doutrina é ensinada, pois, em razão dos riscos e dificuldades encaradas a fim de obter êxito e pelas paixões às quais as criaturas são fígadas.

Tudo isso, pois (e não seria diferente), tem um viés pedagógico (que é a relação Criador-criatura que não uma relação, acima de tudo, educacional?), para que o homem, temendo, seja cauteloso enquanto alguém amparado pela graça:

Assim Deus os assombra exteriormente por tantas dificuldades, os castiga por tantas quedas e os esclarece internamente por seu espírito, e os eleitos reconhecerão que Deus lhes concede a vitória sobre o pecado quando eles não têm nenhum orgulho, retardando-lhes a vitória e tornando-a difícil a fim de evitar que eles não a tenham, e não lhes admite a vitória quando eles a têm, isso porque os eleitos têm (JANSÊNIO, 2016, p. 101).

A ambiguidade da mensagem e o desalento que lutar contra o orgulho lhe conferem permitem ao homem um maior *entusiasmo* pela graça, envergonhando-se de ser imerso no pecado para poder, com o coração mais nobre e humilde, voltar-se à graça com ainda mais verdade (e força). Assim o orgulho é diminuído, de modo que toda a ação humana é inevitavelmente fraca e não o ajuda a escapar do mal, e o homem bendiz, pois, àquele que tem o poder de minimizar sua fraqueza.

Jansênio encerra de maneira espetacular:

Estes desvios e artifícios de que Deus se serve para salvar-nos não são maravilhosos? E não *era* isso o que *sentia* o profeta quando confundido por estes fortes combates, abandonado e fatigado por estes exercícios penosos, exclama com uma só voz: *Mas, Senhor, até quando?* O que significa “até quando”?, pergunta Santo Agostinho. E apresenta Deus, que responde: *Até que tendes experimentado que é somente de mim que deveis esperar toda vossa assistência. Porque se a concedo a vós antecipadamente, não sentireis o trabalho e a pena do combate; se não os sentísseis, apoiar-vos-íeis com vaidade sobre vossas próprias forças e esta vaidade impedir-vos-ia de alcançar a vitória. Contudo, está escrito, não tereis acabado de me invocar e eu virei e vos direi: Eis-me aqui pronto para vos socorrer. Porém, Deus não deixa de nos socorrer quando adia o socorro. O retardamento de seu socorro é um socorro: é ao suspender a sua assistência que ele nos auxilia, já que se ele cumprisse nossos desejos precipitadamente, não poderíamos receber dele uma santidade tão perfeita e tão completa* (JANSÊNIO, 2016, p. 104-105, grifo da edição).

Em conclusão ao texto, Jansênio reforça que o inimigo com o qual o homem deve batalhar para sempre é, pois, ele mesmo, de modo a conter os desatinos de seu eu para que o único destaque seja do amor devotado a Deus. Que as aflições do processo não impeçam o homem de insistir na luta para prostrar-se a Deus, considerando que a chance de continuar a lutar é mais uma indicação da misericórdia divina, mesmo a criatura não a *merecendo* mais – pois assim é a providência divina. Para revigorar a vida humana e resgatar o homem, Deus permite-lhe enfrentar batalhas penosas a fim de libertá-lo de outras ainda maiores; e sem a graça de Deus o homem só conseguiria, assim, valer-se de seus erros incessantes e viver num ciclo vicioso de pecado<sup>33</sup>.

Quanto menos orgulhoso o homem se tornar, mais repleto do amor por Deus ele será. A caridade – o amor por Deus – não detém nem implica pecado algum e ainda dissipa os precedentes, pois nela não há qualquer mal. Entretanto, mesmo aliado à caridade, o homem jamais poderá esquecer, seja ele lembrado pela fé ou pela doutrina católica, que em

---

<sup>33</sup> É pela graça divina, pela santa humildade de Deus, que o homem se encaminha para o bem verdadeiro: “[o homem] compreende que deve ter essas duas qualidades: a primeira, durar tanto quanto essa busca e que somente pode ser superado dela por seu consentimento; a segunda, que não há nada mais amável”. PASCAL, 2010, p.43.

hipótese alguma estará liberto do pecado, da mancha da queda. E o coração sempre indicará “que é Deus quem forma em nós a vontade de agir e o cumprimento da ação”<sup>34</sup>, para que o homem sempre saiba, igualmente, não ser ele a causa de nada e todo e qualquer poder de ação provém de Deus; ciente de sua privação de força, ele não pode estar à mercê de outra coisa que não a misericórdia divina em sua infinita bondade, mesmo ele agindo em sua capacidade e força insuficientes.

O homem precisa alicerçar-se em Deus, sem Ele não é possível edificar-se enquanto criatura, muito menos tentar alcançar uma vida superior a esta. Se ele não estiver firmado na *estrutura* de amor do Criador, pautando-se pela vocação e pela vontade de reformar-se no interior e no exterior por Deus estabelecida, não estará apto a adentrar a verdadeira vida, tudo o que fizer nesta será ilusório. É Preciso, sobretudo, perseverar pelo cumprimento do propósito:

Consolai-vos por esta esperança; tende cuidado de alimentar e manter aceso sempre, mais e mais, dentro de vosso coração, aquele fogo celeste que vos abrasa. Por este meio todos os ventos e todas as tempestades, que as maledicências dos homens ou a malícia dos demônios excitarão em vós, servirão mais que depressa para inflamar vosso zelo do que para extingui-lo (JANSÊNIO, 2016, p. 109).

O cristão deve, pois, persistir para que haja *vitória na derrota*, pois sua vida estará sempre marcada pela contradição. “Perder” na vida terrena é ganhar na vida infinita e vice-versa<sup>35</sup>. O homem precisa ser valente para vencer as tentações e paixões mundanas e fortalecer-se em Deus cada vez mais de modo a deixar para trás o homem velho, apegado ao mundo, para dignificar o homem novo, restaurado pelo espírito e pelo coração, alvo central, pois, de toda a reforma e sujeição<sup>36</sup>.

É impossível tentar livrar-se das paixões terrenas se o homem não procurar nutrir o mínimo apreço pela caridade divina. Quando estimulado, esse apreço se sobressai ante as coisas terrenas, já que sua causa é eterna e tal causa sempre ultrapassa tudo o que lhe é menor. É preciso permitir-se brilhar ao toque da luz da vida eterna, nada pode resistir a ela. Quando a alma reveste-se em tal flama a chama divina a arrebatada e tudo o que impediria o

---

<sup>34</sup> JANSÊNIO, 2016, p. 107.

<sup>35</sup> Esta posição será, pois, o cerne do objeto desta pesquisa. A aposta pascaliana gira totalmente em torno desse pensamento.

<sup>36</sup> Como diz São Paulo: “Vós, porém, não aprendeste assim a Cristo, se realmente o ouviste e, como é a verdade em Jesus, nele fostes ensinados a remover o vosso modo de vida anterior – o homem velho, que se corrompe ao sabor das concupiscências enganosas – e a renovar-vos pela transformação espiritual da vossa mente, e revestir-vos do Homem novo, criado segundo Deus, na justiça e santidade da verdade” (Ef 4:19-24).

homem, interna ou externamente, de voltar-se ao Criador é superado e se apequena tanto mais a criatura persista em seu desígnio, pois: “Os amantes não encontram nada de penoso nas suas penas e não encontram nenhuma pena no seu amor. Ou não sentem de modo algum seus trabalhos ou, se os sentem, eles os amam”<sup>37</sup>.

#### **4. Pascal, discípulo de Agostinho e aprendiz de Jansênio; notas gerais da estruturação de sua filosofia**

Apresentado, pois, esse alicerce oriundo do trabalho de Jansênio a partir do resgate da doutrina agostiniana<sup>38</sup>, nos é possível ter mais *lucidez* para acompanhar o desenvolvimento da filosofia de Pascal para podermos chegar à aposta. O rigor moral com o qual Pascal sempre desenvolve seu trabalho é indissociável de sua obra e sua raiz é toda jansenista e, logo, agostiniana. ““É o que aprendi, diz Pascal, de duas enormes e santíssimas personagens”, pode-se reconhecer aqui “o grande homem” já mencionado, Santo Agostinho, e seu fiel intérprete, Jansênio”<sup>39</sup>.

Como, veremos mais tarde, quem aposta por Deus é o homem, uma criatura finita e errônea, é, pois, inevitável, tratar das atribuições desse ser. Pascal assevera: “O homem não sabe em que lugar se colocar. Está visivelmente perdido e caiu de seu lugar sem conseguir reencontrá-lo. Busca-o por toda parte com inquietação e sem êxito, em meio a trevas impenetráveis”<sup>40</sup>.<sup>41</sup>

A condição irremediável dessa criatura é de agonia incessante. Ele não sabe aonde deve se fixar e não pode saber como faria para se fixar; ele teve tudo e se perdeu no nada – considerando a condição de criatura decaída e as implicações da queda. O resultado disso só pode ser esse sofrimento constante, essa perturbação latente de não saber o que é, para

---

<sup>37</sup> JANSÊNIO, 2016, p.111.

<sup>38</sup> “Aos olhos de Pascal e dos teólogos que leem Santo Agostinho no *Augustinus* do bispo Jansênio, o pecado original é uma falta tão radical que a condenação de todos os filhos de Adão é pura justiça e a redenção de alguns, por pequeno que seja o número, é pura misericórdia; por outro lado, visto que é uma ofensa a Deus, só Deus tem o poder de perdoá-la.” (GOUHIER, 2006, p. 33.)

<sup>39</sup> GOUHIER, 2006, p. 138.

<sup>40</sup> PASCAL, 1973, fr. 427 [400], p. 142.

<sup>41</sup> A esse respeito, nos diz Gouhier: “Pascal sabe que uma longa parte de sua Apologia será consagrada ao que chamaríamos de uma antropologia; trata-se, com efeito, de provocar tomadas de consciência: que o homem tome consciência de seu nada como pecador. Todavia, essa lucidez não será efeito de um discurso metafísico ou teológico, mas de uma reflexão sobre a vida cotidiana; mais exatamente: se todas as partes de uma apologética são teleguiadas por uma teologia, aqui a de Santo Agostinho e de Jansênio é imanente a uma psicologia.” (2006, p. 66.)

onde ir, o que e como fazer. Ser criatura é revestir-se de uma sina trágica e não *poder* não aceitar tal fardo.

Assim, é de extrema necessidade o ensinamento da religião sobre as contrariedades humanas, sua grandeza oriunda da causa divina e sua miséria oriunda da queda do pecado original. A religião cristã precisa *mostrar que Deus existe* e o homem deve amá-lo, do contrário não será feliz; todavia, ela também precisa fazer o homem identificar as concupiscências, as quais o tornam cheio de injustiça, afastando-o de Deus. O papel da religião é fazer o homem não esquecer as suas contradições, partes constituintes de sua natureza e que o diferenciam tanto de seu criador; ela então precisa capacitá-lo para remediar essa iniquidade. Outra religião não poderia fazê-lo, a não ser, pois, a religião de Cristo – “Conheceí, pois, soberbo, que paradoxo sois em vós mesmo. Humilhai-vos, razão impotente; calai-vos, natureza imbecil; aprendei que o homem ultrapassa infinitamente o homem, e ouvi do senhor a vossa condição verdadeira, que ignorais. Escutai a Deus”<sup>42</sup>.

O homem desfrutaria seguramente de felicidade e verdade em sua pureza, se não tivesse pecado. Bem como não conheceria a verdade ou o bem se fosse constituído apenas pelo erro. Não ironicamente, pois, o homem nem grande nem miserável, mas grande e miserável ao mesmo tempo não sabe o que é a felicidade e não é capaz de encontrá-la; ele percebe algumas notas de verdade e só acessa a mentira. Ele não pode ser alheio ao seu entorno, como também não consegue saber com segurança, mais uma marca de que ele teve acesso à perfeição e a perdeu.

Mais irônico ainda é que a transferência da queda, o mistério mais profundo de todos, é o que mais diz respeito ao homem, sem o qual ele não pode ter qualquer noção de si. Será sempre assombroso à razão humana, pois, que o ato do primeiro homem tenha culpado todos os outros posteriores a ele, mesmo não tendo qualquer responsabilidade direta no ato propriamente dito, mesmo isso soando com certa injustiça. Isso diz justamente o que o homem é: nada poderia ser mais humano que corromper para sempre quem está muito distante de um ato, tal qual a desobediência do homem a Deus no paraíso, danando-se à finitude por tal feito. A condição trágica do homem é de mistério e antagonismo, estar fadado a tal configuração:

---

<sup>42</sup> PASCAL, 1973, fr. 434 [131], p. 149.

O nó da nossa condição forma suas dobras e voltas nesse abismo. De sorte que o homem é mais inconcebível sem esse mistério do que esse mistério é inconcebível ao homem. Daí parecer que Deus, querendo tornar a dificuldade de nosso ser ininteligível a nós mesmos, escondeu-lhe tão alto o nó, ou melhor, tão baixo, que fomos incapazes de alcançá-lo; de modo que não é pelas soberbas agitações da nossa razão, mas pela simples submissão da razão, que podemos realmente conhecer-nos (PASCAL, 1973, fr. 434 [131], p. 149).

Eis um ponto importantíssimo e que diz muito sobre a estrutura da filosofia pascaliana. O pecado original, incompreensível e impossível de se acomodar à razão humana é o que constitui o homem; e, como se não bastasse, essa mesma razão desejosa de desmistificar para categorizar o homem é o que, afinal de contas, precisa submeter-se para que de fato se possa conhecer. Beleza da contradição constitutiva dessa condição:

O pecado original é uma loucura diante dos homens; mas é dado como tal. Não deveis, pois, censurar de falta de razão essa doutrina, uma vez que a dou como não tendo razão. Mas essa loucura é mais sábia que toda a sabedoria dos homens: *sapientius est hominibus*. Com efeito, sem isso, que se dirá que é o homem? Todo o seu estado depende desse ponto imperceptível. E como se apercebeu disso pela razão, de vez que é uma coisa contra a razão, e que sua razão, em vez de inventá-la por seus caminhos, afasta-se quando se lhe apresenta? (PASCAL, 1973, fr. 445 [695], p. 152).

O homem, racional por natureza, não precisará valer-se dessa sua atribuição para dizer de si. O que causará, pois, certo espanto na realidade pascaliana. O século XVII caminha na mão oposta, haja vista a ascensão do cartesianismo – cujas linhas gerais trataremos no próximo capítulo. Além de não tornar compreensível o mistério, Pascal defende essa *incomensurabilidade* (se não formos anacrônicos ao usar tal termo) como o que melhor diz respeito ao homem: *categorizando* de maneira que o homem compreenda a impossibilidade de categorizar<sup>43</sup>.

Isso só pode *fazer sentido*, então, quando propagado pela religião: as verdades do homem se resumem a possuir a graça a partir do criador, sendo parte dele, e assemelhar-se aos animais por escolher rebaixar-se a partir da queda. A razão não pode ser a bússola do homem que se constitui em contradição espiritual e carnal. A religião não erra nem tem vícios, sendo a única capaz de orientar o homem e inseri-lo em um caminho de reabilitação, de modo a – tentar – abrandar a agonia de ser quem se é.

---

<sup>43</sup> “Aspiramos à verdade e só encontramos incertezas. Buscamos a felicidade e só achamos miséria e morte. Somos incapazes de não desejar a verdade e a felicidade e somos incapazes da certeza ou da felicidade. Deixam-nos este desejo tanto para nos punir como para nos fazer sentir de onde caímos.” (PASCAL, 1973, fr. 437 [401], p. 151.)

No que diz respeito, pois, às paixões as quais o homem pode ser tomado, Pascal trata das três concupiscências da seguinte maneira, no fragmento de número 460:

*Concupiscência da carne, concupiscência dos olhos, do orgulho, etc.* – Há três ordens de coisas: a carne, o espírito, a vontade. Os carnais são os ricos, os reis: têm por objeto o corpo. Os curiosos e ilustrados têm por objeto o espírito. Os sábios têm por objeto a justiça. Deus deve reinar sobre tudo, e tudo deve relacionar-se com ele (PASCAL, 1973, fr. 460 [933], p. 155-156).

Como em Jansênio, o homem pode ser enganado de três maneiras: pela carne, pela curiosidade e pelo espírito; cabe a ele em sua finitude conduzir-se de modo a não envaidecer-se no mundo – nem a envaidecer-se por não cair nas duas primeiras concupiscências, caindo, assim, na terceira – para buscar a Deus verdadeiramente.

O ponto de Pascal em reforçar o rigor jansenista parece ser para arraigar no homem um apreço honesto à vida despretensiosa, sem precisar valer-se de feitos mundanos ou julgar-se superior aos seus semelhantes. Que o único esforço seja pelo imensurável, de modo a notar como o mundo e seus atrativos não valem tanto quanto aparentam. Todavia isso não significa que não se possa desfrutar dos *bens do mundo*, só é preciso não deixar-se valer unicamente por eles:

Nas coisas da carne, reina propriamente a concupiscência; nas espirituais, a curiosidade propriamente; na sabedoria, o orgulho propriamente. Não quer dizer que não se possa ter glória de riquezas e de conhecimentos, mas não há que ter orgulho disso; pois embora reconhecendo que um homem é ilustrado, não deveremos deixar de convencê-lo de que faz mal em ser soberbo (PASCAL, 1973, fr. 460 [933], p. 155-156).

O homem o qual julgar-se sábio, caindo no orgulho da vida, só demonstra, portanto, a sua pequenez por considerar-se grande em um mundo de misérias. Mesmo não sabendo da existência de algo maior para além dele, é certa ingenuidade tomar-se como sábio haja vista seus próprios limites, os de sua razão e de sua existência. O *sábio propriamente* é quem não se reputa como tal (há aí, talvez, um fundo um tanto quanto socrático), é Deus quem sabe quem são os sábios e se autodeclarar sábio não é sê-lo:

O lugar próprio da soberba é a sabedoria, já que não podemos aceitar que um homem se encha de sabedoria e que esteja errado considerando-se glorioso; pois isso é justo. Destarte, só Deus dá a sabedoria e por isso: *Qui gloriatur, in Domino gloriatur*<sup>44</sup> (PASCAL, 1973, fr. 460 [933], p. 155-156).

---

<sup>44</sup> A citação bíblica aqui é de São Paulo: “a fim de que, como diz a Escritura, *aquele que se gloria, glorie-se no Senhor.*” I Cor 1: 31

As paixões não podem levar o homem à sabedoria, mas somente à soberba. Para *explicar* como tais paixões se *configuram* e como o homem deve agir para tentar ser menos miserável, nos valem do fragmento de número 498 [924], onde Pascal trata da simplicidade da piedade:

É verdade que é preciso penar para participar da piedade. Mas essa dificuldade não vem da piedade que começa a existir em nós, e sim da impiedade que em nós ainda existe. Se os nossos sentidos não se *opusessem* à penitência e se a nossa corrupção não se opusesse à pureza de Deus, não haveria nisso nada de penoso para nós (PASCAL, 1973, fr. 498 [924], p. 162).

Em outras palavras: o homem só cai em concupiscência por julgar-se piedoso quando na verdade é impiedoso; quando julga ser autônomo, senhor de si, superior a Deus. A piedade é fruto de um devotar-se pungente, sem vistas a tornar-se piedoso para mostrar ao mundo ou vangloriar-se por ser piedoso: ela advém da espontaneidade do agir, sem deixar-se levar pelas atrações do mundo e, pois, do espírito. A frustração só pode ser produto da arrogância:

Só sofremos à proporção que o vício, que nos é natural, resiste à graça sobrenatural. O nosso coração sente-se dilacerado entre esses esforços contrários. Mas seria bem injusto imputar essa violência a Deus, que nos atrai, em lugar de atribuí-la ao mundo, que nos retém. (PASCAL, 1973, fr. 498 [924], p. 162).

E é, assim, muito fácil malograr com vistas à presunção e atribuir isso a Deus, mas ele não é o responsável pelas decepções do homem com ele próprio a considerar suas limitações – sua humanidade, portanto.

Ligar-se ao mundo é valer-se do vazio, na ilusão de que é tornar-se independente, enquanto voltar-se a Deus é nadificar-se pela piedade. Mais uma vez: qualquer tentativa de redimir-se ao mínimo deve e será sempre custosa e isso não diz respeito à parte boa do homem, mas, sim, à sua parte decaída, de onde provém tudo quanto o afasta de Deus. Para tentar uma reabilitação é preciso um esforço gigantesco, ao limite humano, para o destaque da grandeza em relação ao nada, primando pelo encontro de sua causa. Se esse lado decaído da natureza não fizesse de tudo para ocultar o outro, o homem não precisaria desdobrar-se incessantemente em si mesmo; ou seja, a queda o condenou a padecer em todos os aspectos possíveis, para sempre, mesmo tendo ele “boas intenções”.

É como uma criança cuja mãe a arranca dos braços dos ladrões e que deve amar, na dor que sofre, a violência amorosa e legítima de quem procura a sua liberdade, e só detestar a violência e a tirania dos que a retêm injustamente. A guerra mais cruel que Deus pode fazer aos homens, nesta vida, é deixá-los sem essa guerra que nos deu (PASCAL, 1973, fr. 498 [924], p. 162).

Se a criatura não detivesse esse conflito inerente, não seria, pois, criatura. Por isso Cristo diz trazer o conflito, para que o homem liberte-se de seus vícios e paixões, seus apegos mundanos. Cristo veio trazer o desconforto para que se chegue ao conforto da verdadeira vida, que só pode ser alcançado de maneira penitente e humilde: “**Jesus, causa de divisões** – Não penseis que vim trazer paz à terra. Não vim trazer paz, mas espada. [...] Aquele que não toma sua cruz e não me segue não é digno de mim. Aquele que acha a sua vida, a perderá, mas quem perde sua vida por causa de mim, a achará”<sup>45</sup>.

É o mistério, o embate em si próprio que faz o homem ser quem é e isso não poderia ser de outro modo. Se o homem deixar de ser incógnita – inclusive a si mesmo – deixa de ser, pois, homem. Ele deve saber-se contraditório, mas não deve intentar não sê-lo; ele deve lutar para que sua grandeza se sobressaia, consciente de que o seu nada sempre será existente – “O homem não é digno de Deus, mas não é incapaz de se tornar digno. É indigno de Deus juntar-se ao homem miserável, mas não é indigno de Deus tirá-lo da miséria”<sup>46</sup>.

Mas essa chance de tornar-se digno não significa *sentar e esperar*, muito pelo contrário. O homem pascaliano é, sobretudo, homem de ação, que dentro de seu conjunto limitado de ser deve empenhar-se pela diminuição de seu nada e ampliação de sua grandeza oriunda do criador. Por isso não se pode limitar a filosofia de Pascal ao fideísmo, pois ainda que a fé seja imprescindível (abordaremos tal tópica mais à frente) o homem precisa se mover para fazer acontecer<sup>47</sup>. A graça de Deus não o petrifica na espera, longe disso. Ele cultivará, sim, uma esperança – que o manterá *vivo* –, mas é vital o seu esforço pela diminuição de sua condição miserável: “O justo não deveria, pois, esperar ainda em Deus, porque não deve esperar, mas esforçar-se por obter o que pede”<sup>48</sup>.

O homem não pode se enganar imaginando estar no caminho certo e isentar-se de seus esforços, pois nem todo o esforço do mundo será o suficiente; todavia ele deve tentar sempre, para sempre. O justo nunca deve se proclamar ou sentir justo, eis, afinal, como ser justo de fato; do contrário lançar-se-ia ao orgulho da vida. Na via oposta está o pecador

---

<sup>45</sup> Mt 10: 34-36 e 38-39.

<sup>46</sup> PASCAL, 1973, fr. 510 [239], p. 164.

<sup>47</sup> “[...] a [conversão] de Blaise empurra-o logo sobre a cena do mundo para aí desempenhar o papel de um “intelectual engajado”, diríamos hoje, “engajado” no serviço da verdadeira religião. A conversão desperta em Pascal uma alma naturalmente militante; noutros termos, a graça e a natureza lançam-no na vida ativa, e até combativa do cristianismo de seu tempo” (GOUHIER, 2006, p. 21).

<sup>48</sup> PASCAL, 1973, fr. 514 [969], p. 165-166.

que, imerso em suas falhas, julga-se íntegro e digno de misericórdia (enquanto só Deus sabe quem são os eleitos).

A esperança nutridora do homem é a de granjear um bem infinito, falando dele, espalhando sua palavra, agindo para merecê-lo, temendo nunca ser capaz de fazê-lo, haja vista que o que o homem espera alcançar não é um prêmio objetivo ou palpável, mas a santidade, a justiça a qual ele não tem propriamente, mas que não deixou de ter algum resquício por tê-la tido em sua primeira natureza.

Nesse ponto, a filosofia de Pascal mostra-se bastante jansenista. Essa posição de homem decaído e atuante pela remissão anuncia bem a face de quem, mais à frente, apostará pela existência de Deus, mesmo sendo a aposta direcionada ao homem sem fé, quem não carrega em si essa “necessidade da culpa”. Porém, a estruturação da aposta parece-nos delinear-se nesse horizonte de buscar o melhor, ainda sem saber o que seja tal *Bem*, em um empenho humano genuíno para vislumbrar o que está *além do que se vê*, sem deixar-se enganar ou sucumbir pelas concupiscências. A intenção de Pascal parece ser a de que o homem a concorrer pela aposta, em sua finitude, não se deixe seduzir pelo mundo, mesmo sendo este muito atrativo (e talvez valoroso). Que o apostador, mesmo ao acaso, se mostre maior que a tentação, ao contrário do primeiro homem. No entanto, há ainda, em Pascal, um mediador responsável por amenizar as dificuldades em abrir a porta da infinitude.

## **5. É impossível chegar a Deus sem Cristo: a importância do mediador**

A chave para abrir essa porta tão difícil na vida do cristão não pode ser outra se não Cristo. O mediador é o caminho pelo qual o homem se conhece e reconhece miserável sem se pautar por si mesmo e pode buscar a Deus verdadeiramente, pois Cristo é Deus feito homem. Não à toa a sina humana foi danificada por um homem e reconstituída por outro: Adão mostrou a face mais mesquinha que poderia e Cristo com a mais caridosa, se fez homem para salvar a humanidade de uma falta que ele próprio não cometeria, por isso “Ela [a religião] nos mostra que por um homem tudo se perdeu, rompendo-se a ligação entre

Deus e nós, e que por um homem essa ligação se refez”<sup>49</sup>. Cristo não é conivente ao pecado, mas se deu em sacrifício para redimi-lo.

Conhecer Deus só será possível, então, quando o homem servir-se dos valores e da vida de Cristo, haja vista que alguém finito, só consegue chegar a Deus, infinito, por algum intermédio. Este não poderia ser outro que não um Deus-homem – o qual o homem pode *conhecer* e não conhecer, por constituir-se em tudo o que o homem é e não é:

*Deus por Jesus Cristo* – Só conhecemos Deus por Jesus Cristo. Sem esse mediador fica suprimida toda a comunicação com Deus; por Jesus Cristo conhecemos Deus. Todos os que pretenderam conhecer Deus e prová-lo sem Jesus Cristo só possuíam provas inoperantes. Mas para provar Jesus Cristo, temos as profecias, que são provas sólidas e palpáveis. E essas profecias se realizaram e se revelaram verdadeiras pelos acontecimentos, assinalando a certeza dessas verdades e, portanto, trazendo a prova da divindade de Jesus Cristo. Nele, e por ele, pois, conhecemos Deus. Fora daí e sem a Escritura, sem o pecado original, sem o mediador necessário, prometido e chegado, não se pode absolutamente provar Deus, nem ensinar a boa doutrina e a boa moral. Mas, por Jesus Cristo e em Jesus Cristo, prova-se Deus e ensina-se a moral e a doutrina. Jesus Cristo é, portanto, o verdadeiro Deus dos homens (PASCAL, 1973, fr. 547 [189], p. 170).

A Escritura, assim, é o anúncio da vinda de Cristo pelo Antigo Testamento e a confirmação e relato dela pelo Novo Testamento. Deus se fez homem na História em Jesus Cristo e por meio dele o homem se torna capaz de conhecer sua miséria, já que fora necessária tamanha generosidade do Criador para com suas criaturas para a reparação da miséria destas. Por Cristo o homem percebe a sua pequenez, porque só um Deus feito homem poderia suportar os flagelos aos quais Cristo se sujeitou de graça, para libertar quem Dele se desviou caindo no nada: “É um suplício de mão não humana, mas onipotente, e é preciso ser onipotente para suportá-lo”<sup>50</sup>.

Como se não bastasse, Cristo ainda ensina o homem sobre si mesmo: só se assimila vida e morte, a finitude, em razão do fado de Cristo. Ele amplia os horizontes humanos em relação a Deus, a si próprio, às variações da existência terrena, bem como à espera da verdadeira vida. Sem Cristo para mediar, o homem oscilaria entre devaneios e suposições próprias acerca do que escapa (não se limita) à razão – Deus a antecede e a excede e Cristo concilia o que seria inconciliável e inapreensível ao homem.

Porém, como essa visão cristológica pode se inserir no século da ascensão do racionalismo onde os ideais religiosos (ainda reflexos da medievalidade) começam a

---

<sup>49</sup> PASCAL, 1973, fr. 489 [205], p. 161.

<sup>50</sup> *Ibid.*, fr. 553 [919], p. 171.

perder protagonismo? A religião não é deixada de lado, mas há, em geral, outras preocupações para além dela.

Acontece que o pensamento pascaliano diverge de seu contexto por ser repleto de camadas, todas elas muito bem constituídas sem recorrer a algum sistema, o que muitas vezes o deixou de fora do panorama filosófico da Modernidade. Pascal, pois, foi um exímio cientista, admirador do trabalho de Galileu, um excelente matemático, escritor renomado, cristão devotado e empenhado a difundir a palavra de Deus, bem como ilustre filósofo – distanciando-se, de certa maneira, da filosofia do século XVII, seja de sua metafísica, epistemologia, ontologia, empirismo e racionalismo, de modo que seu trabalho é deveras robusto e contundente, mesmo tratando de atribuições do espírito, do coração e dos contrastes humanos.

## 6. A aversão ao *Deus dos filósofos*

O trabalho de filosofia mais conhecido de Pascal é sua inacabada *Apologia da Religião Cristã*, fragmentária<sup>51</sup> e publicada após sua morte (1670), sob o título de *Pensamentos*<sup>52</sup>. Nessa época o cartesianismo já estava enraizado na Europa e apesar do rigor e da beleza de seus escritos, a obra de Pascal não poderia cair no gosto popular tal qual a epistemologia e a distinção entre objetividade e subjetividade que raiara um pouco antes com Descartes. Há até um fragmento que à primeira vista pode parecer fazer menção à maneira cartesiana de certa altura das *Meditações*, mas que imediatamente se conclui de outro modo:

Sinto que posso não ter existido; pois o eu consiste no meu pensamento: portanto, eu, que penso, não teria existido se minha mãe tivesse morrido antes de eu ter sido animado: portanto, não sou um ser necessário. Não sou também eterno, nem infinito; mas vejo bem que há na natureza um ser necessário, eterno e infinito (PASCAL, 1973, fr. 469 [135], p. 157).

Ele não procede de maneira a analisar essa confirmação da existência e do autoconhecimento do ser e já indica a contingência e a insuficiência humana. Não haverá,

---

<sup>51</sup> Como bem diz Gouhier: “Não há de se perguntar, portanto, se Pascal foi até o termo de seu projeto, pois seu projeto enquanto tal não tem termo. Assim, *As Provinciais* seriam o único caso em que seria permitido não falar de inacabamento, mas precisamente porque se trata de um recolhimento onde a noção de acabamento não tem sentido.” (2006, p. 39.)

<sup>52</sup> Aqui trabalhamos, como já mencionado algumas páginas acima, com a edição de Léon Brunschvicg, tradução de Sérgio Milliet, Os Pensadores, Abril Cultural, 1973

pois, uma investigação para ter a certeza da constituição da verdade desse provável ser pensante, tampouco será traçado um caminho à confirmação da verdade da existência de Deus e suas conseqüentes provas.

Além disso, Pascal será muito avesso à necessidade de promulgar princípios para alcançar um conhecimento verdadeiro: “É é estranho que tenham querido compreender os princípios das coisas, e assim chegar ao conhecimento do todo, através de uma presunção tão infinita quanto o seu objetivo”<sup>53</sup>. Para ele, é *evidente* que o homem em sua contradição e finitude não consegue atingir algo tal qual a totalidade de um princípio, pois eles são constituição divina e o finito não consegue abranger o infinito. O entendimento de um princípio só é possível ao homem na medida em que ele consegue efetivar tal entendimento; se entende muito, mais claro o princípio, se entende pouco, mais obscuro.

Pascal, por sua vez, opera a partir da luz natural que concede acesso ao agrupamento de “conhecimentos primeiros” os quais escapam à abrangência discursiva. Toda ideia intrínseca ao homem, sendo ela simples e igual para todos os homens, não carece de definição porque se apresenta do mesmo modo a todos; ela é concedida, assim, pela luz natural. Mas saber a que *ser, espaço, tempo, movimento, número*, por exemplo, se referem não quer dizer nada além de que todos os homens se voltam à mesma noção quando ouvem tais termos, não que conheçam suas naturezas. Por isso a soberba dos filósofos é tanta: muitas vezes se empenham em definições e discussões cujos fins são inalcançáveis, todavia eles insistem em demonstrar sua *superioridade* em teorizar e estabelecer termos para que se possa bem-raciocinar e proceder, como se inaugurasse *os sentidos das coisas*<sup>54</sup>. Nomear não é, pois, naturalizar.

Esse é um traço onde nos é possível perceber como Pascal não adere a uma espécie de ontologia, ele parte do plano onde não é preciso conhecer essencialmente para que de maneira científica se determine as propriedades de um *objeto*. Isso é visto como uma espécie de otimismo para proceder.

---

<sup>53</sup> PASCAL, 1973, fr. 72 [199], p. 56.

<sup>54</sup> Nas palavras de Lebrun: “Em suma, não cessam de confundir definições de nomes e definições de coisas. Tal é seu primeiro erro, sobre o qual se enxerta o segundo: essa falsa definição de coisa que dá o filósofo ele a coloca como *princípio*. Ora, uma definição de coisa não pode nunca ser princípio, pois não é, propriamente falando, uma definição. Uma definição, diz Pascal, não tem por objeto “mostrar a natureza” de alguma coisa, mas somente designar as coisas que nomeamos.” (LEBRUN, 1983, p. 35.)

A luz natural de Pascal é o oposto da intuição de Descartes. Em termos cartesianos, quando uma ideia é clara e distinta, assegurada por Deus, ela permite acesso total à natureza dessa ideia. Por outro lado, Pascal enuncia que apreender um suposto “princípio” ou axioma de maneira instantânea é o que demarca os limites racionais do ser humano, sem que isso seja necessariamente uma espécie de *deficiência*; não é por não poder apreender algo em sua totalidade que o conhecimento deva ser desprezado, porém isso também não significa que se caminhe rumo ao ceticismo<sup>55</sup>.

Mesmo se um homem estivesse persuadido de que as proporções dos números são verdades imateriais, eternas e dependentes de uma primeira verdade em que subsistem, e que se chama Deus, eu não o julgaria ainda muito adiantado em sua salvação. O Deus dos cristãos não consiste num Deus simplesmente autor de verdades geométricas e da ordem dos elementos; essa é a porção dos pagãos e dos epicuristas. Não consiste somente num Deus que exerce a sua providência sobre a vida e os bens dos homens, para dar uma sequência de anos felizes aos que o adoram: essa é a porção dos judeus. Mas o Deus de Abraão, o Deus de Isaac, o Deus de Jacó, o Deus dos cristãos, é um Deus de amor e consolação; é um Deus que enche a alma e o coração daqueles que o possuem; é um Deus que lhes faz sentir interiormente a própria miséria e a sua infinita misericórdia; que se une ao fundo de suas almas; que as enche de humildade, alegria, confiança e amor; que os torna incapazes de outra finalidade exceto ele mesmo (PASCAL, 1973, fr. 556 [449], p. 178-179).

Desse modo se mostra o destaque recebido pelo coração na filosofia pascaliana. Pascal decidiu proceder levando em conta algo sobre o qual não podemos formular muito e toda a sua enormidade e beleza pousam justamente nisso. “Conhecemos a verdade não só pela razão, mas também pelo coração; é desta última maneira que conhecemos os princípios, e é em vão que o raciocínio, que delas não participa, tenta combatê-los”<sup>56</sup>. É *ignorância ignorar* a luz natural porque ela não compreende a totalidade do que pode conhecer, bem como é ignorância sobrelevar o conhecimento racional porque ele *parece* totalizar aquilo ao qual se dispõe a conhecer.

E é justamente para fomentar a *rivalidade* entre razão e luz natural que Pascal resgata a palavra de São Paulo em Port-Royal, para sinonimar luz natural e coração. Isto não é, pois, o que se concebe como “intuição”, todavia a dúvida não pode acessá-lo. O ponto de Pascal é: o conhecimento racional não anula o que se acessa pelo coração e vice-

---

<sup>55</sup> O que diz ainda Lebrun: “O leitor se enganaria, pois, se pensasse que nossa ciência está fundada sobre a argila, já que não pode formular a essência daquilo de que fala (o espaço, o movimento etc.); ele se enganaria se pensasse que o valor da ciência é medido pela acuidade do olhar da razão. Ora, esse erro de interpretação é frequente. É devido ao fato de que (desde os clássicos gregos) os filósofos privilegiam injustamente a razão: quando não são mais capazes de provar que visam com segurança a natureza do objeto, perdem a confiança de que estão com a verdade; quando desesperam de capturar a *ousia* da coisa, começam depressa a desesperar do valor de sua ciência. Tal é, aliás, a raiz do ceticismo” (*Ibid.*).

<sup>56</sup> PASCAL, 1973, fr. 282 [110], p. 111.

versa: “E é tão inútil e ridículo que a razão peça ao coração provas de seus princípios primeiros, para concordar com eles, quanto seria ridículo que o coração pedisse à razão um sentimento de todas as proposições que ela demonstra, para recebê-los”<sup>57</sup>.

Pascal reforça a pretensão com a qual a razão se estabelece em seu contexto, visando tudo abarcar, mas ele não deixa de reconhecer, ao mesmo tempo, os avanços ocorridos graças a ela, em especial os científicos. Ele não a nega, mas não lhe confere o destaque ao qual seus contemporâneos se esforçaram para ressaltar, sendo o homem, pois, um *caniço pensante*<sup>58</sup>. Entretanto, ele não está interessado e disposto a promulgar tudo quanto seja possível a nível racional, em especial no que diz respeito à transcendência – seus interesses são outros, ligados à interioridade.

Essa falta de *clareza* quanto ao acesso aos princípios diz da finitude humana. Quando o homem não se reveste de seus limites, cai na pretensão de tudo poder alcançar e saber, fazendo-se senhor de razão. Pascal quer desvencilhar-se da necessidade de tomar como despropositado aquilo o que escapa dos alcances humanos – o que soa ridículo ao homem pode na verdade dizer de sua própria estupidez, levando em conta que a limitação repousa nele e não no que ele não detém forças/aparato (intelectual, subjetivo ou sensível) para abordar ou abranger<sup>59</sup>. Ainda mais no que concerne a Deus. Pascal traça um caminho valoroso sem precisar estabelecer o que é Deus nem o que se faz para conhecê-lo, ao passo em que para Descartes estabelecer a verdade da existência de Deus é uma etapa do curso do conhecimento.

“*Em P.-R., para amanhã (Prosopopeia)* – “É em vão, ó homens, que procurais em vós mesmos o remédio para as vossas misérias. Todas as vossas luzes só podem chegar a conhecer que não é em vós mesmos que descobrireis a verdade e o bem. Os filósofos prometeram-no, mas não puderam fazê-lo. Não sabem qual é o vosso verdadeiro bem, ou qual o vosso verdadeiro estado. Como poderiam dar remédio aos vossos males, se nem ao menos os conheceram? Vossas enfermidades principais são o orgulho, que vos subtrai de Deus, a concupiscência, que vos liga à terra, e eles não fizeram outra coisa além de entreter ao menos uma dessas enfermidades. Se vos deram Deus por objeto, foi

---

<sup>57</sup> *Idem.*

<sup>58</sup> Não adentraremos tal temática pois ela destoa do objetivo de nossa dissertação, todavia, a título de elucidação, mencionamos o fragmento 347: “O homem não passa de um caniço, o mais fraco da natureza, mas é um caniço pensante. Não é preciso que o universo inteiro se arme para esmagá-lo: um vapor, uma gota de água, bastam para matá-lo. Mas, mesmo que o universo o esmagasse, o homem seria ainda mais nobre do que quem o mata, porque sabe que morre e a vantagem que o universo tem sobre ele; o universo desconhece tudo isso. Toda a nossa dignidade consiste, pois, no pensamento. Daí é que é preciso nos elevarmos, e não do espaço e da duração, que não poderíamos preencher. Trabalhem, pois, para bem pensar; eis o princípio da moral” (PASCAL, 1973, fr. 347 [200], p. 127-128).

<sup>59</sup> Ele exemplificará isso de maneira didática no argumento da aposta.

apenas para exercer vossa soberba. Fizeram-vos pensar que lhe sois semelhantes e conformes por vossa natureza. E os que viram a vaidade dessa pretensão vos lançaram no outro precipício, levando-vos a pensar que vossa natureza é semelhante à dos animais, e vos fizeram procurar o vosso bem nas concupiscências, que são próprias dos animais. Não é esse o meio de vos curar de vossas injustiças, que esses sábios não conheceram. Só eu posso dizer-vos quem sois, etc...” (PASCAL, 1973, fr. 430 [149], p. 144.)

## CAPÍTULO II

### 1. *A revolução cartesiana*

Ao mencionar René Descartes (1596-1650) é inevitável reportar-nos a uma ânsia na busca de clareza e certeza. Seu nome fora muito bem-valorado na alvorada do século XVII por procurar o conhecimento com propriedade, abandonando especulações mal-fundadas, pautando-se pela robustez racional, prezando pela diminuição de erros e imperfeições. Isso inclui o interesse pela certeza da existência da perfeição absoluta de um ser superior ao homem.

O “terremoto” cartesiano transformou o saber e a filosofia em novas bases, rompeu com os fios que os ligavam ao pensamento imediatamente anterior, a ponto de muitos considerarem Descartes como o *pai da filosofia moderna*. Tal título se dá pela dedicação em encontrar a verdade por outros meios, sobre bases mais seguras. Existe uma filosofia e uma ciência pré-Descartes e toda uma novidade a partir e pós-Descartes. Toda a sua revolução da maneira de conhecer fora produzida com a marca de uma precisão exigida de modo a garantir uma certeza do saber, o que até então era secundário em se tratando da ciência antiga.

Desse modo, para ser verdadeiro o conhecimento, segundo Descartes, só poderia sê-lo ao alicerçar-se na razão, independente de qualquer agente externo, sendo claro e distinto e tendo a confirmação da verdade da existência de Deus, um ser perfeito e infinito. “Enquanto o pensamento clássico parte da realidade da natureza, dentro de uma perspectiva objetivista, o pensamento moderno coloca em questão a própria perspectiva. As consequências da reviragem antropológica repercutem logo na questão de Deus”<sup>60</sup>.

Em suas *Meditações Metafísicas* (1641), Descartes empenha-se em demarcar o que não pode e o que pode ser conhecido, sendo esse um conhecimento metafísico puro, bem como traça um itinerário para provar a existência desse ser dito supremo, com vistas ao conhecimento. Seu trabalho fora duramente criticado, em especial por figuras de seu passado jesuíta, por abrir margem ao ateísmo. Essa transformação do pensamento cartesiano torna-se mais característica quando exposta em relação às correntes precedentes,

---

<sup>60</sup> ZILLES, Urbano. *O problema do conhecimento de Deus*, p. 15 apud BIASOLI, 2011, p. 25.

sobretudo quando é possível separá-la de noções *epistemológicas* até então presentes na filosofia de sua época.

Aqui não traçaremos detalhadamente o percurso das *Meditações Metafísicas*, mas, com o auxílio de comentadores, tentaremos expor o horizonte da construção do saber em Descartes considerando as suas provas da existência de Deus, sendo tal *parte* de seu pensamento relevante para fazer um contraponto importante com o objeto central desta pesquisa.

Para validar essa nova identificação da verdade, é preciso analisar como se dá, assim, o acesso a ela; está em destaque, então, o seu ceticismo e qual o papel da dúvida para conhecer e provar a existência de Deus. Abarcar tal pensamento é tarefa custosa, em especial no que diz respeito ao elo finito-infinito, o que enfrenta diretamente até a própria “estrutura” metafísica.

A razão ganha protagonismo em relação à empiria, algo só pode ser relevante se passível de conhecimento e a realidade não pode mais ser tida como algo dado, a julgar pelo valor do que é conhecido estar na justificação da verdade enquanto uma espécie de aquisição humana graças, justamente, ao poder racional. Eis, pois, o destaque antropocêntrico de toda a investida epistêmica, seja científica ou metafísica, evidenciando, assim, a prevalência do conhecer em relação ao ser.

O alcance epistemológico do ser é limitado, então é fundamental encontrar e guiar-se pelo saber racional, o qual é capaz de objetivar e alcançar a certeza fornecida por um pensamento claro e distinto. Assim, pois, Descartes considera ser possível tratar sobre o infinito<sup>61</sup> – e há aí uma preponderância do que é epistêmico em relação ao que é teológico, porém isso não significa a anulação do segundo pelo primeiro. “Descartes desloca o modo de conhecimento do “coração” para o “intelecto”, da “fé” para a “razão”, procurando demonstrar, apenas por “luz natural”, a essência de Deus naquilo que este conhecimento pode ter de completo na perspectiva de um intelecto finito”<sup>62</sup>.

Ao se dispor a provar a existência de Deus, Descartes se desdobra em um gigantesco empenho intelectual para cumprir seu propósito. Esse esforço metafísico só

---

<sup>61</sup> Mas tenhamos em mente: “o infinito cartesiano é uma ideia da razão, uma ideia com a qual ela se defronta, não se extraindo dela o sentimento da miséria humana, o que é em Pascal uma condição do seu resgate” (ROSENFELD, 1996, p. 226).

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 109.

acontece quando encarado de modo lógico e preciso. Para compreender Descartes é preciso entender a ordem e o método por ele seguidos.

Para um efetivo conhecimento da existência de Deus é preciso atrelar-se à justificação de conceitos fundamentais da epistemologia cartesiana, fazer, pois, *bom uso da razão*<sup>63</sup>. Não se pode asserir, no entanto, que qualquer outra verdade anteceda o conhecimento da verdade da existência de Deus, pois esta é a mais fundamental e terna de toda e qualquer verdade e ela se faz fonte para todas as outras subsequentes.

Descartes foi um homem de coragem, sobremaneira. Empenhou-se em traçar uma busca pelo conhecimento contundente e não se abalou por quem desmereceu seu trabalho, muito menos se intimidou ao romper com ideais até então tão consolidados. Ele estava ciente das possíveis consequências de suas novidades atreladas à estrutura do saber.

## 2. O itinerário metafísico<sup>64</sup>

As *Meditações Metafísicas*, assim, tentam iluminar tudo quanto estava sombrio e se fazendo obstáculo à efetivação de um conhecimento racional robusto. O caminho traçado rumo à justificação da verdade é o centro para onde tudo converge na filosofia cartesiana; a considerar as ideias como tudo o que existe, sendo elas modos figurativos do sujeito pensante. Para a clareza de uma ideia, então, é preciso um ato mental e o que a constitui na consciência.

Conhecer a existência de algo a partir da consciência deste inaugura um novo parâmetro a respeito do pensamento, pois as ideias se sobressaem em relação à realidade, à empiria, transformando por completo o que o homem conhece de si mesmo, do mundo e de Deus. Na epistemologia cartesiana, as ideias estão acima da realidade sensível.

Surge, assim, uma nova maneira de proceder, onde o pensamento é reformulado nas discussões filosóficas. A partir de então a ciência será estruturada rigorosa e precisamente.

---

<sup>63</sup> “O “bom senso” ou “razão” é, desse modo, uma faculdade autônoma, independente no homem, de sorte que ela não é marcada por nenhuma falta originária, sendo a capacidade de discernir o verdadeiro do falso, o bem do mal, baseada apenas nas suas próprias regras e no seu uso. A razão torna-se livre de tudo julgar, fundando-se somente em si mesma” (ROSENFELD, 1996, p.119).

<sup>64</sup> Para as citações dos textos de Descartes em português será utilizada a edição *Descartes* (Os Pensadores, 1987), tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Para as demais obras será usada a edição de Adam e Tannery, AT, 1971-1974.

Como o itinerário, os objetivos são novos e há, então, uma nova metafísica; esta precede tudo, pois prova a existência de Deus e das almas, bem como a separação entre alma e corpo<sup>65</sup>.

Para provar a existência de Deus, pois, é preciso ter sempre em mente os temas marcantes da filosofia cartesiana. Ele conseguiu efetivar o que muitos de seus contemporâneos apenas esboçaram: a investigação das condições de um conhecimento certo e seguro fez com que o seu pensamento sobrepusesse os seus precedentes, tidos como referência ou norma. Não há mais qualquer espécie de letargia teórica, Descartes examina de modo categórico a filosofia de seu tempo e, em contrapartida, é impossível aproximá-lo de quem o antecedeu. Por isso é preciso duvidar e que a dúvida seja hiperbólica:

A razão já me persuade de que não devo menos cuidadosamente impedir-me de dar crédito às coisas que não são inteiramente certas e indubitáveis, do que às que nos parecem manifestamente ser falsas, o menor motivo de dúvida que nelas eu encontrar bastará para me levar a rejeitar a todas (*Meditação Primeira*, p. 85).

Seu empenho consistia em ultrapassar os parâmetros aristotélico-escolásticos, a fim de buscar uma nova ciência, esta precisava ser estabelecida de modo racional e criterioso. Para tanto, era necessário que todo o saber até então estabelecido fosse colocado em um novo patamar. E, em absoluto, ninguém fora capaz de efetivar tal revolução e duvidar como Descartes. Sua insatisfação com os sistemas em vigor e suas teorias, fez com que o trabalho cartesiano consistisse em tomá-los como suscetíveis de erro ou engano<sup>66</sup>.

## **A dúvida**

Esse abalo nas bases do saber acontece em função da dúvida e esta se dá como atitude epistêmica, positiva e imprescindível para a edificação de um novo saber. É preciso, assim, livrar-se de qualquer causa de incertezas e inseguranças, a começar por aquele conhecimento originado nos sentidos, haja vista o poder enganador do mesmo:

Tudo o que recebi, até presentemente, como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora, experimentei algumas vezes que esses

---

<sup>65</sup> Assim diz Rosenfield: “O alvo da reflexão cartesiana é o composto alma/corpo enquanto objeto de explicação, cujo pressuposto de ordem metafísica é o de ser criatura e, enquanto tal, o de ser constituída por uma junção, um elo substancial, que se torna objeto de conhecimento” (ROSENFELD, 1996, p. 132).

<sup>66</sup> “Há já algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão duvidoso e incerto.” (*Meditação Primeira*, p. 86.)

sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez (*Meditação Primeira*, p. 85-86).

Basear o conhecimento exclusivamente nos sentidos é algo problemático à primeira vista, porque há certa ambiguidade quando se limita a conhecer por eles. O que poderia substituí-los então? É aí, então, que razão se sobressai: ela provará sua grandeza ante as dúvidas, numa espécie de *exercício de onipotência*, a considerar o fato de o homem ter se habituado ao ordinário. A razão e a dúvida chegaram, de fato, para revolucionar, para o homem se adaptar ao extraordinário e questionar qual conhecimento se origina na empiria e quais dizem respeito às essências dos objetos e, ainda, para conhecer a existência de quem conhece. Os sentidos serão colocados em uma nova chave de leitura, para depois serem validados pelas ideias.

Se o saber não for estabelecido de maneira ordenada, não é possível deter a certeza de ser mais prudente conhecer pelo intelecto para justificar o que é conhecido. É preciso separar o que advém dos sentidos daquilo originado no intelecto para pautar a essência da *res cogitans* no pensamento.

Vale ressaltar: a dúvida coopera para a fundamentação do conhecimento das coisas, não para a existência das coisas. O conhecer cartesiano não se dá por meio de falácias, é preciso conhecer a partir de uma justificação criteriosa, ele deve independer de qualquer autoridade. Tais questões metafísicas se dão em razão de um anseio para fundar uma certeza inquestionável. Para chegar a algo conhecido com certeza absoluta, é necessário livrar-se de tudo o que possa conter a mínima dúvida ou iludir o sujeito que conhece. Por isso, então, a dúvida tem de ser metódica, universal e radical, para que a unidade do pensamento seja o destaque no processo de conhecer.

Afastar um conhecimento dado pelos sentidos não significa anular a possibilidade de os mesmos desempenharem um papel importante a respeito do mundo exterior, se porventura ele existir. O ponto de Descartes é que o conhecimento alicerçado exclusivamente nos sentidos não é suficiente para transpor a dúvida e por isso não pode ser legítimo e fundamentar certezas. O conhecimento sensível não precisa de justificação porque ele se dá de maneira natural, sem exigências. Fundamentar pela razão é ter critérios para conhecer.

A dúvida é o limiar entre o que é conhecido e o que é passível de fundamentação. Tudo o que superar a dúvida, é, pois, verdadeiro. Aqui evidencia-se como a orientação cartesiana é caracteristicamente epistemológica. É fundamental livrar-se de suposições, de possibilidades, e mirar efetivações<sup>67</sup>.

Mesmo não alcançando um conhecimento pleno, essa atitude de perscrutar o conhecer é, pois, uma ciência. Para ter consciência do que pode conhecer no universo onde se insere, o espírito humano é preparado por essa ciência dedicada à investigação das chances de conhecer.

Nesse sentido, a ciência sistêmica e a metafísica cartesianas advêm da mesma base. Em certo ponto do trabalho de Descartes, ele já admitia que sem o conhecimento de Deus não seria possível fundamentar a física; sua física detém, pois, pelas verdades eternas, uma marca metafísica notável. Não se pode contrariar tal posição a não ser que se ignore a impenetrabilidade divina. Não ser possível compreender Deus não significa ser impossível conhecê-lo, isso diz respeito à sua razão formal infinita, alicerce da resolução da questão de fundamentação da verdade e dos limites de conhecimento humano.

E a dúvida, assim, é a ferramenta capaz de esclarecer, ou ao menos clarear um pouco, as acomodações da edificação ontológica do processo de conhecer, já que a filosofia cartesiana tem um interesse predominantemente epistemológico. A “dúvida dos sonhos” é, por sua vez, um argumento filosófico formulado por Descartes que, apesar de seu proceder metódico, é apresentada de maneira natural.

### **Sonho ou realidade? O argumento dos sonhos**

Descartes ousará ainda mais com o conhecido argumento dos sonhos, a partir da seguinte consideração: se o sujeito que conhece está dormindo, tudo por ele “conhecido”, então, não passa de um sonho. Como o homem poderá discernir o sonho da realidade?

---

<sup>67</sup> “É por isso que, se desejamos ocupar-nos, seriamente, do estudo da filosofia e da pesquisa de todas as verdades que somos capazes de conhecer, teremos de nos libertar, em primeiro lugar, dos pressupostos, e propor-nos rejeitar todas as opiniões que outrora havíamos recebido sob a forma de crença, até as havermos examinado de novo” (DESCARTES. *Princípios da Filosofia*. p. 121. (AT, IX, II, p. 61) *apud* BIASOLI, 2008, p. 24).

Todavia, devo aqui considerar que sou homem e, por conseguinte, que tenho o costume de representar, em meus sonhos, as mesmas coisas, ou algumas vezes menos verossímeis, que esses insensatos em vigília. Quantas vezes ocorreu-me sonhar, durante a noite, que estava neste lugar, que estava vestido, que estava junto ao fogo, embora estivesse inteiramente nu dentro de meu leito? (*Meditação Primeira*, p. 86.)

Ele continua seu empreendimento em mostrar a efetiva separação entre o que é intelectual e o que é sensível. Essa distinção é, novamente, fundamental para uma metafísica séria, prezando pela busca da verdade. Aqui só há metafísica aquém da empiria.

A respeito dos sonhos trata-se da multiplicidade, da vastidão do que pode ser conhecido e como isso é amplamente representado quando sonhamos, impossibilitando-nos de dizer da verdade ou falsidade de tais imagens<sup>68</sup>. Descartes aqui, então, não duvida das substâncias, mas da realidade exterior:

Eis por que, talvez, daí nós não concluamos mal se dissermos que a Física, a Astronomia, a Medicina e todas as outras ciências dependentes da consideração das coisas compostas são muito duvidosas e incertas; mas que a Aritmética, a Geometria e as outras ciências desta natureza que não tratam senão das coisas muito simples e muito gerais, sem cuidarem muito se elas existem ou não na natureza, contêm alguma coisa de certo e indubitável. Pois, quer eu esteja acordado, quer esteja dormindo, dois mais três formarão sempre o número cinco e o quadrado nunca terá mais do que quatro lados; e não parece possível que verdades tão patentes possam ser suspeitas de alguma falsidade ou incerteza (*Meditação Primeira*, p. 87).

Colocar os sonhos em dúvida significa duvidar da realidade exterior, sem, no entanto, tomar substâncias simples, tais como as verdades aritméticas e da geometria. Os sonhos também são compostos por essas substâncias que não são anuladas ante a dúvida; enquanto medicina, física e astronomia precisam passar pelo crivo da mesma. Descartes está seguindo seu método, partindo da simplicidade à complexidade, pois para afirmar ser conhecedor de algo verdadeiramente é preciso assim proceder para revolucionar as bases do conhecimento, senão não se pode reconhecer a verdade. A dúvida mostra, assim, o seu caráter pedagógico: que o homem se desprenda do que tomara como certo sem questionamentos, uma vez devendo a razão resistir ao menor sinal duvidoso antes de reconhecer a verdade de uma proposição.

---

<sup>68</sup> Como elucidada Leopoldo e Silva: “Esse argumento me permite colocar em dúvida não apenas as representações pouco nítidas, longínquas, ou lembradas, mas também aquilo que me aparece mais claramente como fazendo parte de minha vida presente e atual, pois no sonho tais representações não correspondem à realidade. Não é, portanto, o caráter pouco claro ou pouco familiar da representação que me leva a colocá-la em dúvida; é o seu caráter sensível” (2005, p. 35-36).

## A possibilidade de existência de um Deus enganador

A razão precisa estar imune a qualquer erro, por menor que seja. Ultrapassar as possibilidades de dúvida, assim, só se faz possível a partir da existência de um Deus verdadeiro, improvável de levar o sujeito pensante ao erro. Por isso, Descartes considera a existência de um Deus não-veraz, na artificialidade de uma dúvida metafísica:

Suporei, pois, que não há um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte da verdade, mas certo gênio maligno, não menos ardiloso e enganador do que poderoso, que empregou toda a sua indústria em enganar-me. Pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas exteriores que vemos são apenas ilusões e enganos de que ele se serve para surpreender minha credulidade (*Meditação Primeira*, p. 88).

É necessário à razão saber que não fora originada de modo a enganar-se sempre. Essa possibilidade de um Deus enganador, é, então, mais um degrau na escada para a concretização do conhecer verdadeiro; quando ele é superado é possível chegar à verdade metafísica, fundamentando o conhecimento de fato. Não se pode fazer ciência se existe algo tal qual um falso Deus, pois ele é o que, em última instância, impede o conhecimento das proposições. Descartes, assim, prima por uma busca da verdade convicta e não apenas persuasiva ou “atrativa”, como bendiz Leopoldo e Silva:

Assim como o astrônomo supõe linhas imaginárias para melhor compreender a trajetória dos astros, ou como o geômetra prolonga hipoteticamente linhas de uma figura para melhor trabalhar com ela, assim também o filósofo lança mão de uma ficção que lhe permite *prolongar* a dúvida a fim de que o *problema do conhecimento* venha a ser inteiramente formulado, para que se possa resolvê-lo a partir de uma visão total de todos os seus termos (2005, p. 37, grifo do autor).

Suscitar a possibilidade de existência de um Deus não-veraz não é um floreio de discurso, muito menos um truque da mente para agregar valor ao trabalho cartesiano, é, pois, um passo necessário para justificar o conhecimento, haja vista a verdade metafísica só ser alcançada quando algo tal qual um Deus enganador não tem chances de existir. Até que se tenha a certeza da existência de um Deus, sendo ele necessariamente veraz e não um enganador, é mandatório estar na defensiva para não se deixar enganar:

[...] e se, por esse meio, não está em meu poder chegar ao conhecimento de qualquer verdade, ao menos está ao meu alcance suspender meu juízo. Eis por que cuidarei zelosamente de não receber em minha crença nenhuma falsidade, e prepararei tão bem meu espírito a todos os ardis desse grande enganador que, por poderoso e ardiloso que seja, nunca poderá impor-me algo (*Meditação Primeira*, p. 88-89).

Tais chances de existência de um Deus enganador ou de um Deus veraz defrontam diretamente à compreensão da proposição *eu sou, eu existo*<sup>69</sup>. E, ainda, de tal modo Descartes estabelece o seu itinerário científico. Enquanto houver um cenário em que um Deus não-verdadeiro se faz possível, não pode haver ciência nem verdade das proposições.

Dessa maneira, *eu sou, eu existo* parece fundamentar a ciência, pois esse Deus enganador coloca as proposições sob dúvida; mas ainda que pareça estabelecer o conhecimento é preciso certa justificação metafísica acerca dos demais conhecimentos. No entanto, a caminhada epistêmica está a acontecer, mesmo a passos lentos ou cautelosos.

A certeza de existência do sujeito pensante só garante a si mesma e ainda não é suficiente para assegurar os demais conhecimentos<sup>70</sup>. Para a efetivação de uma ciência universal é preciso que esta se institua ante qualquer dúvida, transpondo qualquer entrave. Se existe algo tal qual um Deus não-verdadeiro a razão não consegue proceder para fundamentar verdadeiramente o conhecimento; em outras palavras: a existência de um ser poderoso e mal, enganador, inviabiliza e impede um conhecimento para além de imprecisões – em particular, somente com os avanços da *Terceira Meditação* é possível superar esse horizonte – e a ciência cartesiana não deve se acomodar às circunstâncias, mas deve se fixar necessária e universalmente, sem enfraquecer perante a dúvida.

A ciência será sempre una, regrada, pautada por um mesmo padrão de operação. As mudanças se mostrarão em seus modos de atuar, em razão do método, para pautar o conhecimento. O encadeamento é um traço fundamental da ciência (e filosofia) cartesiana.

Essa nova maneira de conhecer tem por objetivo proporcionar uma reformulação das competências das faculdades humanas, analisando, com cautela, quais as suas reais contribuições para um saber seguro. Se a razão, pois, se equivocasse de modo sistêmico, ela persistiria na ideia da existência de um *gênio maligno*, mas quando tal ideia é vencida a

---

<sup>69</sup> “A proposição “eu sou, eu existo”, em seu modo mesmo de enunciação, coloca não apenas a existência como seu problema central, mas é o ato mesmo de enunciação de algo existente, uma espécie de ato de julgar a existência que se institui, pelo seu próprio ato, como existente” (ROSENFELD, 1996, p. 123).

<sup>70</sup> “O conhecimento do eu como substância pensante não é, então, somente um conhecimento de que a mente é essencialmente faculdade de intelecção, mas faculdade de intelecção de ideias dotadas de realidade objetiva, cuja investigação nos dá a ver um ser ontologicamente anterior ao ato de intelecção de ideias. O conhecimento do eu como finito, ao conceber-se por suas ideias, dá-se a ver como imperfeito de tal maneira que sua consciência de si é, simultaneamente, consciência de uma ideia que o antecede e que, neste sentido, lhe confere os parâmetros de sua enunciação de si” (*Idem*, p. 158-159).

partir da prova da verdade da existência de um Deus não enganador, não se pode hesitar quanto ao alcance das faculdades humanas para conhecer.

Se o conhecimento se dá de modo incompleto, isso se diz da incompletude de execução do método para tal. Pois, “o fundamento racional da certeza mais do que uma necessidade prática é uma *exigência teórica* do pensamento cartesiano que tem na *indubitalidade* o seu signo, a sua marca insubstituível; só há certeza diante da *indubitalidade*”<sup>71</sup>.

Os predecessores do cartesianismo não detinham certa metodologia, como à qual se comprometeu o próprio Descartes, sem ela não seria possível fundamentar um conhecimento coerente sobre Deus. Para Descartes não se poderia fazer metafísica verdadeira partindo de uma prova da existência de Deus casual e incongruente. Questões metafísicas não poderiam ser abordadas a não ser através de uma ordem.

### **A justificação da verdade e o conhecimento do sujeito**

A justificação da verdade, pois, se vale de uma ordem precisa e necessária onde os argumentos se encadeiam. A verdade não dependerá da quantidade, mas da qualidade em sua busca, em outras palavras: o caminho da verdade se efetiva na medida em que a argumentação se dá na ordem correta de sua justificação:

Conhecer, para Descartes, implica ter consciência de que se sabe, sendo a certeza um estado de espírito de quem está diante de um conhecimento e não pode não aceitá-lo como verdadeiro. A certeza é uma propriedade não das coisas ou dos sujeitos que são conhecidos, mas é um estado característico que diz respeito ao sujeito que conhece e que tem a certeza de que conhece a verdade. Assim, só há certeza porque há alguém que tem uma relação muito específica e peculiar com as coisas (BIASOLI, 2008, p. 39).

O objeto de conhecimento não é “passivo” à demarcação epistêmica do sujeito, ou seja, o objeto não se sujeita às limitações do sujeito, haja vista a impossibilidade deste de conhecer aquele plenamente. É possível que o sujeito conheça a partir de suas potências para tanto.

---

<sup>71</sup> BIASOLI, 2008, p. 36 (grifo nosso).

A verdade metafísica, por sua vez, é a preocupação filosófica de número um<sup>72</sup>, afastada de tudo o que pode ser oferecido como conhecimento sem provir do intelecto. A originalidade cartesiana se assenta nessa distinção entre verdade e falsidade, na ordenação para garantir firmeza e estabilidade às ciências.

Essa ordem fundamental ao procedimento de fundamentação da verdade é entendida como:

A ordem consiste apenas em que as coisas propostas primeiro devem ser conhecidas sem a ajuda das seguintes, e que as seguintes devem ser dispostas de tal forma que sejam demonstradas só pelas coisas que as precedem. E certamente empenhei-me, tanto quanto pude, em seguir esta ordem em minhas *Meditações* (*Respostas às Segundas Objeções*, p. 166).

A ordem dá o panorama em razão do qual os métodos podem demonstrar o conhecimento. Descartes considera o que precisa ser “ensinado” e quem receberá tal “ensinamento”; pela ordem se generaliza a maneira de proceder dos métodos para que se efetive a demonstração do conhecimento. E além da ordem, é possível demonstrar analítica e sinteticamente nesse itinerário metódico.

Ele seguirá de modo analítico em suas *Meditações*, pois assim é possível identificar a verdade da proposição e o que a garante enquanto verdade, bem como a maneira de acessá-la. Numa prova analítica livra-se rigorosamente de entraves empíricos. Assim se faz possível uma demonstração filosófica contundente e é a maneira com a qual Descartes procede para fazer seu trabalho ser entendido.

Nessa ordem analítica, assim, parte-se do conhecimento do eu ao conhecimento da existência de Deus, e então do conhecimento do valor objetivo das ideias claras e distintas ao conhecimento do valor objetivo das ideias obscuras e confusas. Eis o encadeamento perfeito. Cada conhecimento é uma peça do quebra-cabeça dessa cadeia epistêmica, demonstrando quais os alcances e limites humanos relativos ao conhecer.

Para conhecer algo em primeiro lugar é preciso conhecer a existência do sujeito capaz de conhecer, deixando para trás qualquer marca de dúvida em razão desse primeiro

---

<sup>72</sup> “Pode parecer, inicialmente, que as *Meditações* são uma obra que tem a pretensão de ser uma apologia de fé cristã, um livro que defende a existência de Deus e a imortalidade da alma. Isto não deixa de ser verdadeiro, entretanto essa obra avança, dá um passo à frente no campo da epistemologia (BIASOLI, 2008, p. 40).”

conhecimento *conquistado*. A certeza da verdade da existência do sujeito pensante não assegura qualquer outra verdade de existência que não a sua própria.

Essa certeza é autossuficiente, atestando a si mesma, como bem-explica Biasoli: “a certeza é um estado que diz respeito a quem conhece, única e exclusivamente, e só pode ser uma atribuição de alguém que está em ato conhecendo a si mesmo, enquanto existente, todas as vezes que a enuncia ou concebe”<sup>73</sup>. Não resta dúvida, assim, de que há o sujeito capaz de conhecer e essa certeza se insere na temporalidade enquanto se tem tal certeza.

Se essa primeira verdade fosse originada em um conhecimento que não nele mesmo, estaríamos diante de outra *ordem de justificação*. Nesse primeiro momento essa é a única coisa assegurada, saber da existência não diz respeito a qualquer espécie de essência. O ponto de Descartes é que concebendo a si próprio sem resquícios de dúvida, o conhecimento da existência do sujeito pensante está garantido:

Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que eu me persuadi, ou, apenas, pensei alguma coisa. Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda a sua indústria em me enganar sempre. Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisso e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou a concebo em meu espírito (*Meditação Segunda*, art. 4, p. 92).

Essa, pois, é uma certeza instantânea, circunscrita no tempo em que acontece; por assim ser, ela não pode atestar outras verdades. Tal verdade só é reconhecida nas linhas limítrofes do tempo enquanto ela acontece, para além desse tempo não é possível constatar qualquer outra verdade de qualquer outro conhecimento.

Essa verdade, ainda muito instável, digamos, não poderia balizar o conhecimento do mundo ou dos objetos da exterioridade. A primeira certeza não será a maior de todas, mas ela é o primeiro passo dado no encadeamento das razões. Para fundamentar a verdade de maneira evidente é preciso sustentá-la por algo inscrito na finitude, mas que não seja com ela confundido.

Mas não conheço ainda bastante claramente o que sou, eu que estou certo de que sou; de sorte que doravante é preciso que eu atente com todo cuidado, para não tomar imprudentemente alguma outra coisa por mim, e assim para não equivocar-me neste conhecimento que afirmo ser mais certo e mais evidente do que todos os que tive até agora (*Meditação Segunda*, art. 5, p. 92).

---

<sup>73</sup> 2008, p. 48.

O conhecimento da existência do sujeito pensante não se assemelha ao conhecimento da existência de Deus; a primeira é temporal e limitada, a segunda é intuída e inabalável, verdadeira atualmente, se justifica nela mesma, não carecendo de dedução ou qualquer outro *artifício*. Desse modo, pois, é preciso que a primeira certeza desse itinerário cartesiano seja de fato limitada e eventual, não-universalizável num primeiro instante a ponto de fundamentar a si e as outras.

Por isso não se pode conhecer a Deus de modo imediato. Nessa jornada metafísica a primeira certeza precisa ser, nela mesma, contingente, delimitada e não um conhecimento ilimitado. A certeza da existência do sujeito pensante transpassa na própria temporalidade a dúvida hiperbólica e o Deus enganador, apesar de não se sustentar no tempo nem assegurar as certezas do tempo.

Antes de pensar qualquer coisa o pensamento pensa a si mesmo, por isso é a primeira certeza. Conhecer a si precede, pela ordem, qualquer conhecimento posterior – e só é possível conhecê-los depois de conhecer-se (e reconhecer-se) enquanto sujeito pensante. Não se pode separar essa condição da edificação ontológica dessa ideia verdadeira do sujeito sobre si mesmo<sup>74</sup>:

[...] e verifico que o pensamento é um atributo que me pertence: só ele não pode ser separado de mim. *Eu sou, eu existo*, isto é certo: mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso; pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir. [...] Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa. (*Meditação Segunda*, p. 93-94).

Essa ordem de razões permite a Descartes, em razão do sujeito pensante enquanto substância, tudo quanto é necessário para marchar rumo à ciência – isso, pois, na *Segunda Meditação*. Essa substância carrega significação epistemológica e não ontológica<sup>75</sup>, esta só será empregada mais tarde a partir da verdade da existência divina, pelo valor objetivo das ideias claras e distintas, quando tais ideias detêm relação concreta no mundo.

---

<sup>74</sup> A proposição “eu sou, eu existo”, em seu modo mesmo de enunciação, coloca não apenas a existência como seu problema central, mas é o ato mesmo de enunciação de algo existente, uma espécie de ato de julgar a existência que se institui pelo seu próprio ato como existente. Neste sentido, o cogito não é uma descrição do ato de pensar, porém o ato mesmo de instituir a faculdade de pensar como existência e, pois, como substância (ROSENFELD, 1996, p. 122-123).

<sup>75</sup> E Descartes assim “[...] o faz ao preço de uma peculiaridade que altera completamente a distinção clássica, qual seja, a de que o processo de determinação do sujeito pensante como existente é coincidente com a determinação de sua essência como pensante, coincidência esta decorrente de uma outra identificação, a do ato de enunciação com o estado de coisas enunciado.” (*Ibid.*, p. 125.)

## Verdade e falsidade; clareza e distinção

Essa nova maneira de reconhecer a verdade se dá por uma trajetória metafísica repleta de sinuosidades e quando Descartes reconsidera uma verdade já aceita inegavelmente, ele mira no conhecimento justificado das proposições, tendo em vista a instauração do domínio científico. Por isso é preciso distinguir um conhecimento verdadeiro de um conhecimento falso. Após a superação das dúvidas, a especificação do método e o encontro da primeira proposição imune à dúvida, é preciso expor e comprovar tal justificação:

Estou certo de que sou uma coisa pensante; mas não saberei também, portanto, o que é requerido para me tornar certo de alguma coisa? Nesse primeiro conhecimento só se encontra uma clara e distinta percepção daquilo que conheço; a qual, na verdade, não seria suficiente para me assegurar de que é verdadeira se em algum momento pudesse acontecer que uma coisa que eu concebesse tão clara e distintamente se verificasse falsa. E, portanto, parece-me que já posso estabelecer como regra geral que todas as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras (*Meditação Terceira*, p. 99-100).

O conhecimento claro e distinto, pois, é fundamento de tudo quanto é concebido verdadeiramente; clareza e distinção fundam a ciência. Quando uma ideia é admitida por tais critérios, ela detém valor de verdade. O reconhecimento dessa ideia outorga a superação do que era conhecido de modo desordenado e, assim, avança-se na justificação do saber.

O critério de verdade é o mesmo na filosofia cartesiana, mas em sua gênese ele parte de razões diferentes para descobrir todas as razões de um saber justificado. Essa origem é um saber matemático que dá lugar a um primeiro princípio, resultando em clareza e distinção mesmo sendo uma verdade o que permite sua concepção. Tal regra, concernente à matemática ou à metafísica, considera ser uma verdade particular antes de ser uma via de conquista da verdade<sup>76</sup>.

Essa regra de uma ideia portadora de clareza e distinção possui dois pontos. Primeiramente, ela aponta quais as circunstâncias necessárias a uma evidência para ser tomada como verdadeira. Sendo uma percepção evidente, por ser e enquanto é evidente, ela será tomada como verdadeira. Do contrário seria dizer que não se pode conhecer a

---

<sup>76</sup> “Arnauld critica Descartes de ter usado um argumento circular, ou seja, de ter assegurado que as coisas que são concebidas clara e distintamente são verdadeiras apenas porque Deus é ou existe e de ter assegurado que Deus é porque concebemos mui clara e distintamente.” (BIASOLI, 2008, p. 55.)

verdade de modo racional, já que uma percepção clara e distinta se fundamenta no que a razão detém de mais geral e universal para justificar os conhecimentos ali *produzidos*.

Em segundo lugar, para conhecer a partir de um juízo imune à dúvida é preciso que ele seja claro mas também distinto. Para Descartes, é claro o que se faz presente e expresso a um espírito alerta; distinto é o que se apreende precisa e diferentemente de outras coisas, que só diz respeito ao que é e ao que lhe convém. Por isso, uma ideia pode ter clareza sem distinção, todavia não é possível a uma ideia ser distinta e não ser clara.

### **A verdade da existência de Deus**

Ademais, é preciso investigar se há algo tal qual um Deus e se há clareza e distinção em tal ideia, para que assim se possa ter certeza do que não é Deus:

E, por certo, posto que não tenho nenhuma razão de acreditar que haja algum Deus que seja enganador, e mesmo que não tenha ainda considerado aquelas que provam que há um Deus, a razão de duvidar que depende somente desta opinião é bem frágil e, por assim dizer, metafísica. Mas a fim de poder afastá-la inteiramente, devo examinar se há um Deus, tão logo a ocasião se apresente; e, se achar que existe um, devo também examinar se ele pode ser enganador: pois, sem o conhecimento dessas duas verdades, não vejo como possa jamais estar certo de coisa alguma. É a fim de que eu possa ter a ocasião de examinar isto sem interromper a ordem de meditação que me propus, que é de passar gradativamente das noções que encontrar em primeiro lugar em meu espírito para aquelas que aí poderei achar depois (*Meditação Terceira*, p. 100-101).

Para confirmar a verdade da ideia de Deus, assim, é preciso ter estabelecido, de maneira clara e distinta, o que são, no ser pensante, as ideias e o que são suas afecções e juízos. As ideias não podem ser falsas quando consideradas por si mesmas, pois toda ideia é verdadeira enquanto é pensada. Os juízos, ao contrário, podem levar o sujeito ao erro e é preciso muita ponderação quanto a eles.

Descartes, então, se propõe a investigar a procedência dessa ideia de um ser soberano e perfeito, uma vez superada a chance de existência de um Deus não-veraz. Aqui estamos diante do cenário: há um Deus e ele não é enganador, assim é preciso descobrir como é possível conhecê-lo e como isso se dá de maneira coerente. Para tanto, Descartes se comprometerá a provar a verdade da ideia da existência de Deus.

### 3. A primeira prova de Deus, pelos efeitos

Para traçar a primeira prova da existência de Deus, pelos efeitos, precisamos vislumbrar como Descartes mantém, pois, a noção de ser necessário uma ideia existir antes de existir a intenção de apurar uma possível conformidade entre o que há nas ideias e nas coisas:

Pelo nome de ideia, entendo esta forma de cada um de nossos pensamentos por cuja percepção imediata temos conhecimento desses mesmos pensamentos. De tal modo que nada posso exprimir por palavras, ao compreender o que digo, sem que daí mesmo seja certo que possuo em mim a ideia da coisa que é significada por minhas palavras (*Respostas às Segundas Objeções*, p. 170).

Para Descartes a ideia é concebida de imediato pelo espírito (e não a coisa ela mesma em sua realidade atual). A ideia é uma realidade mental não-extensional e sua realidade formal é ser um modo do sujeito pensante. Desse modo, as ideias se assemelham porque todas são entes da mente ou modos do pensamento.

Tal *teoria das ideias* não se basta em um idealismo, há aí uma reformulação da justificação do conhecer, pois o conhecimento verdadeiro independe da veracidade da realidade exterior:

E, finalmente, apresento todas as razões das quais é possível concluir a existência das coisas materiais: não que as julgue muito úteis para provar o que elas provam, a saber, que há um mundo, que os homens têm corpos e outras coisas semelhantes, que nunca foram expostas em dúvida por homem algum de bom senso; mas porque, considerando-as de perto, chega-se a conhecer que elas não são tão firmes nem tão evidentes quanto aquelas que nos conduzem ao conhecimento de Deus e da nossa alma (*Resumo das Seis Meditações Seguintes*, p. 81).

A dúvida, pois, *preparou o terreno espiritual* para o desenrolar metafísico e não para duvidar se as coisas sensíveis existem ou não; por isso o conhecimento de Deus e da alma são mais relevantes no horizonte epistêmico ao passo em que os objetos empíricos não se sobrepõem à dúvida e são conhecidos de maneira ambígua.

Eis o ponto nevrálgico, então: conhecer Deus e a alma é fundamental na epistemologia cartesiana, a considerar a sujeição da exterioridade à dúvida e a conhecimentos não-seguros. A certeza é um estado de quem anseia conhecer e tal conhecimento só pode ser restrito, pois somente o criador é capaz de conhecer as coisas nelas mesmas. Mais uma vez: Descartes não quer definir a verdade, mas saber como alcançá-la, por isso a filosofia se faz fundamental:

Se persistirem dúvidas sobre o reconhecimento da verdade não se está ainda de posse de qualquer saber, muito menos do conhecimento de Deus e da alma humana, pois só podemos ter certeza de uma possível imortalidade da alma, se soubermos que Deus existe. Dessa forma, faz-se necessário procurar justificar a existência de Deus, pois desta depende a esperança da salvação tanto quanto a possibilidade de uma ciência. Para Descartes, o espaço privilegiado dessas demonstrações era a filosofia (BIASOLI, 2008, p. 61).

O próximo passo é, então, saber como tal conhecer pode ser verdadeiro, haja vista a robustez desse esforço para apreender Deus, não se limitando a apenas aceitar o que lhe era oferecido de maneira cega ou passiva. Se há qualquer espécie de “fê” aqui, ela é, sobretudo, filosófica; a existência de Deus não será assegurada se não for provada. A episteme de Descartes é pautada pela busca da certeza da verdade da existência divina, numa atividade de justificação do saber que permita de fato o conhecimento de Deus e de ‘todo o resto’: a verdade das ideias, em suas realidades formal ou objetiva, só é garantida em razão da certeza da existência de Deus.

As ideias, concebidas inteiramente a partir da intelecção, estão no sujeito por ação de um Deus verdadeiro, garantidor da verdade dessas ideias. Sem as ideias seria impossível efetivar a relação epistêmica entre sujeito e objeto.

Um conhecimento alicerçado nos sentidos não detém a força necessária para fundamentar a ciência porque o conhecimento por eles fornecido é insuficiente e particular, além de muito incerto. Descartes sustenta tal posição a partir do modo de apreender o sol, pelos sentidos e pela astronomia:

Como, por exemplo, encontro em meu espírito duas ideias do sol inteiramente diversas: uma toma sua origem nos sentidos e deve ser colocada no gênero daquelas que disse acima provirem de fora, e pela qual o sol me parece extremamente pequeno; a outra é tomada nas razões da Astronomia, isto é, em certas noções nascidas comigo, ou, enfim, é formada por mim mesmo, de qualquer modo que seja, e pela qual o sol me parece muitas vezes maior do que a terra inteira. Por certo, essas duas coisas que concebo do sol não podem ser ambas semelhantes ao mesmo sol; e a razão me faz crer que aquela que vem imediatamente de sua aparência é a que lhe é mais dessemelhante (*Meditação Terceira*, p. 103).

As ideias se portam como imagem das coisas e por elas o sujeito sabe que conhece; sem elas o conhecimento não se cumpriria, não haveria a intermediação entre sujeito e objeto para a efetivá-lo.

Mais uma vez: as ideias das coisas exteriores são percebidas pelo espírito e não pelas coisas nelas próprias. A constituição do pensamento não deve sua solidez ontológica à empiria, e sim à constituição nas próprias ideias. A peculiaridade em Descartes é a sua

caracterização do conhecimento em razão da interioridade, aquém da empiria. É, então, nessa caminhada por uma justificação do conhecimento que se prova a existência de Deus pelos efeitos.

Se não há algo tal qual Deus, o ser finito tende ao ceticismo. Para alcançar a certeza da verdade do conhecimento de Deus, assim, é preciso distinguir realidade objetiva e realidade formal: a primeira existe fora do sujeito pensante, a segunda é a ação do pensamento capaz de representar. A realidade formal confere singularidade e individua a ideia. A realidade objetiva servirá, então, para provar a existência de Deus, pois nela o ente ou o ser da coisa é representado pela ideia, estando esse mesmo ente ou ser na ideia. Tudo o que está nos objetos das ideias está objetivamente nas ideias:

Mas há ainda uma outra via para pesquisar se, entre as coisas das quais tenho em mim as ideias, há algumas que existem fora de mim. A saber, como essas ideias sejam tomadas somente na medida em que são certas formas de pensar, não reconheço entre elas nenhuma diferença ou desigualdade, e todas parecem provir de mim de uma mesma maneira; mas, considerando-as como imagens, dentre as quais algumas representam uma coisa e as outras uma outra, é evidente que elas são bastante diferentes entre si. Pois, com efeito, aquelas que me representam substâncias são, sem dúvida, algo mais e contêm em si (por assim falar) mais realidade objetiva, isto é, participam, por representação, num maior número de graus de ser ou perfeição do que aquelas que representam apenas modos ou acidentes (*Meditação Terceira*, p. 103).

Considerando, então, os possíveis graus de realidade do que é ideado, um efeito só pode ter realidade se assim o tiver a sua causa. Eis a realidade objetiva do ser causador de tudo:

Além do mais, aquela pela qual eu concebo um Deus soberano, eterno, infinito, imutável, onisciente, onipotente e criador universal de todas as coisas que estão fora dele; aquela, digo, tem certamente em si mais realidade objetiva do que aquelas pelas quais as substâncias finitas me são representadas (*Meditação Terceira*, p. 103).

A ideia do ser perfeito é, pois, superior a qualquer outra ideia. Conhecer a ideia do ser perfeito é preciso para saber a origem das ideias e a possível correspondência entre o que se percebe como ideia e o que existe na exterioridade do *cogito*.

O pensamento não pode e não deve ser confundido com a sensibilidade, pois por ele se faz possível conhecer sensibilidade e vontade. De tal modo, todo ato conhecido é também um ato de autoconsciência – pois ser consciente de ser um sujeito não significa deter alguma outra consciência, mas sim que se é consciente de alguma coisa e que se conhece por si mesmo.

Do conhecimento sensível pode-se duvidar de sua constituição lógico-ontológica, mas do conhecimento advindo da percepção intelectual não restam dúvidas, é a certeza primária do sujeito haja vista a impossibilidade de conhecer algo se não houver um sujeito dotado de capacidade para fazê-lo.

A ideia de Deus, por sua vez, toma o lugar mais elevado na organização hierárquica das ideias e a distinção que Descartes confere aos graus de realidade diz respeito à ordenação das substâncias, seus modos e atributos. Quando afirma a maior presença de realidade objetiva da substância em relação ao acidente, ou ainda que o ser infinito detém mais realidade objetiva que o finito, classifica-se, pois, essa hierarquia das especificações substanciais. Daí se caracteriza a realidade no que respeita à perfeição de objetividade nela existente, assim considera-se a existência de uma sequência ontológica ou uma espécie de categorização dos seres de menor realidade objetiva até a plenitude desta.

Para provar Deus, Descartes vai se desfazer de todo conhecimento originado na mente finita, pois Deus não pode ser criação subjetiva do homem. É preciso chegar à verdade tendo objetividade em todos os momentos da reflexão das ideias porque o *eu sou* já não basta. A ideia de Deus jamais pode ser tida como pensamento subjetivo, porque seria, assim, quimera, e não um Deus infinito. A ideia de Deus é, então, diferente – mais clara e distinta que as ideias inatas, fictícias e adventícias.

O fato de que o absoluto tenha sido atingido por meio do relativo é devido apenas ao caráter metódico da filosofia cartesiana: o Eu pensante é razão de ser da ideia de Deus enquanto pensamento; não é razão de ser da ideia naquilo em que ela se remete à sua causa real e infinita. O Eu pensante não é razão de ser da realidade objetiva da ideia de Deus. Nesse ponto as coisas se invertem, como vimos, pois Deus é que é a razão de ser do próprio Eu pensante. Atinjo a realidade objetiva da ideia de Deus pela ordem de razões (método) internas ao Eu pensante. Mas ao atingi-la, vejo imediatamente que Deus, enquanto realidade formal infinita, é a primeira verdade na ordem do ser, que não se confunde com a ordem do meu pensamento. O finito teve de partir do finito; mas ao atingir o infinito reconhece que a realidade infinita é princípio e funda inclusive o pensamento, que foi apenas o meio utilizado para atingi-la (LEOPOLDO E SILVA, 2005, p. 61).

A verdade da ideia de Deus como conhecimento indubitável é fundamental para a ciência, uma vez superada a ideia de um Deus enganador, embora realidades finitas possam ter realidade objetiva porque o intelecto também produz realidades finitas<sup>77</sup>. Nesse

---

<sup>77</sup> “A prioridade das ideias e a certeza de sua existência, enquanto ideia, são a única justificativa que temos, quando se tenta provar o que conhecemos. A modernidade filosófica deve ser entendida como um momento da história das ideias que se preocupa antes com o conteúdo da mente, enquanto portadora de ideias e seus possíveis conteúdos. O ser humano pode justificar o conhecimento a partir de si mesmo, partindo das

descobrimto da verdade, primeiro há a certeza de que o sujeito tem ideias e em seguida de que pode haver uma relação entre ideias e realidade empírica, caso ela exista; dessa maneira a metafísica de Descartes invalida o princípio de se obter bons resultados partindo do ser em direção ao conhecer, sua posição será o exato oposto: do conhecer ao ser é que se tem, assim, bons resultados.

#### 4. A segunda prova pelos efeitos

O conhecimento metafísico é mais certo que os demais, por isso o empenho e o desdobramento envolvidos na busca do conhecimento de Deus são tão marcantes. Não se pode dizer, portanto, que a ideia de Deus se origina no ser finito nem em sua realidade formal, porque a ideia de Deus é imensurável – ultrapassa o ser finito em tudo.

Se o ser finito fosse seu próprio autor teria, pois, perfeição, não duvidaria nem desejaria. Se o ser finito fosse sua própria causa nada lhe faltaria e ele teria tudo o que se concebe a partir da ideia de Deus – ele seria, assim, Deus. De tal modo, estamos diante da segunda prova pelos efeitos:

Agora, é coisa manifesta pela luz natural que deve haver ao menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto no seu efeito: pois de onde é que o efeito pode tirar sua realidade senão de sua causa? E como poderia esta causa lhe comunicar se não a tivesse em si mesma? (*Meditação Terceira*, p. 103-104.)

O finito não pode causar o infinito, nem o imperfeito causar o perfeito. Quem dispõe de mais realidade não pode sujeitar-se a quem tem *menos perfeição*. Tal verdade é clara e evidente em seus efeitos e em suas ideias em sua realidade objetiva. Se existe algo na ideia, isso não pode ter sua causa no nada:

[...] sendo toda ideia uma obra do espírito, sua natureza é tal que não exige de si nenhuma outra realidade formal além da que recebe e toma de empréstimo do pensamento ou do espírito, do qual ela é apenas um modo, isto é, uma maneira ou forma de pensar. Ora, a fim de que uma ideia contenha uma tal realidade objetiva de preferência a outra, ela o deve, sem dúvida a alguma causa, na qual se encontra ao menos tanta realidade formal quanto esta ideia contém de realidade objetiva (*Meditação Terceira*, p. 104).

O ser finito não detém a *força necessária* para fundamentar em si mesmo o infinito, haja vista o seu recebimento de tal ideia do próprio infinito, sendo o ser finito um modo

---

possibilidades epistêmicas inscritas dentro de sua estrutura ontológica, já que Deus não é enganador.” (BIASOLI, 2008, p. 74.)

daquele. O homem não seria, pois, capaz de sustentar nem a realidade formal nem a objetiva da ideia de infinitude a partir de si próprio. Também não seria possível envolver-se em um ciclo vicioso interminável. Portanto, deve haver uma ideia primeira:

E ainda que possa ocorrer que uma ideia dê origem a uma outra coisa, isso todavia não pode estender-se ao infinito, mas é preciso chegar ao fim a uma primeira ideia, cuja causa seja um como padrão ou original, na qual toda a realidade ou perfeição esteja contida formalmente e em efeito, a qual só se encontre objetivamente ou por representação nessas ideias. De sorte que a luz natural me faz conhecer evidentemente que as ideias são em mim como quadros, ou imagens, que podem na verdade facilmente não conservar a perfeição das coisas de onde foram tiradas, mas que jamais podem conter algo de maior ou de mais perfeito (*Meditação Terceira*, p. 105).

Ainda, pois, que o ser finito possa originar ideias – independente de quais sejam ou de qualquer expectativa de correspondência à realidade, a considerar que toda ideia é verdadeira em si mesma enquanto ideia – de maneira inevitável chegar-se-á em algum momento à primeira ideia, causa de todas as outras. Essa ideia só pode, assim, ser concebida em um ser soberano, isento de imperfeições. A causa dessa ideia é Deus:

Portanto, resta tão somente a ideia de Deus, na qual é preciso considerar se há algo que não possa ter provindo de mim mesmo? Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas. Ora, essas vantagens são tão grandes e tão eminentes que, quanto mais atentamente as considero, menos me persuado de que essa ideia possa tirar sua origem de mim tão-somente. E, por conseguinte, é preciso necessariamente concluir, de tudo o que foi dito antes, que Deus existe; pois, ainda que a ideia da substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, eu não teria, todavia, a ideia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita (*Meditação Terceira*, p. 107-108).

É, então, ao conceber o infinito de maneira positiva que o ser pensante tem a convicção de sua finitude, bem como da imensidão incomparável da substância infinita. O que é mais uma novidade porque até então as coisas inapreensíveis costumavam ser apreendidas por demarcações de negação, ao destituir algo em razão de uma grandeza que o finito conseguisse demarcar.

Por ser o próprio homem uma substância, ele não poderia ser o causador da ideia de uma substância infinita. A existência de Deus vista de tal modo coloca o ser finito em um lugar de segurança para alicerçar o conhecimento e proceder, livre de incertezas, sabendo como o infinito o ultrapassa e quanto lhe falta de perfeição, como ele próprio não poderia ser, assim, causa de tudo o que o ultrapassa ou o que ele não consegue abranger com propriedade:

Vejo manifestamente que há mais realidade objetiva na substância infinita do que na substância finita e, portanto, que, de alguma maneira, tenho em mim a noção do infinito anteriormente à do finito, isto é, de Deus antes de mim mesmo. Pois, como seria possível que eu pudesse conhecer que duvido e que desejo, isto é, que me falta algo e que não sou inteiramente perfeito, se não tivesse em mim nenhuma ideia de um ser mais perfeito que o meu, em comparação ao qual eu conheceria as carências de minha natureza? (*Meditação Terceira*, p. 108).

Sendo o sujeito pensante finito, ele sabe não ser a sua a única existência verdadeira e essa certeza não pode ser originada nele próprio. Deve haver um ser causador de tal ideia. Esse causador só pode, pois, ser Deus. O fato de Deus ser, na verdade de sua existência, assinala a ausência de dúvida quanto a tal certeza, pois ele é concebido de maneira positiva e não na negação de atribuições que não lhe dizem respeito. O infinito carrega mais substância que o finito e por isso este possui a noção daquele antes de saber sobre si mesmo.

Tal superioridade infinita não deixa de sê-la mesmo que o ser finito não seja capaz de compreendê-la. Ainda que tudo de Deus supere tudo a nível humano, a considerar suas possibilidades de apreensão, pois é pela natureza infinita que a natureza finita não consegue abarcar a imensurabilidade da primeira.

Todas as *suposições* e *palpites* do ser finito em relação ao infinito não se aproximam da realidade deste, pois essa “existência em potência” não diz respeito à atualidade e à efetividade divinas.

Descartes articula:

Eis por que desejo passar adiante e considerar se eu mesmo, que tenho essa ideia de Deus, poderia existir, no caso de não haver Deus. E, pergunto, de quem tirarei minha existência? Talvez de mim mesmo, ou de meus pais, ou ainda de quaisquer outras causas menores menos perfeitas que Deus; pois nada se pode imaginar de mais perfeito, nem mesmo de igual a ele (*Meditação Terceira*, p. 109).

E se o homem detivesse toda a perfeição a que atribui a Deus, ele não precisaria de alguém superior para conservá-lo, ele próprio seria o que concebe como Deus. Se ele tentar atribuir-lhe outra causa a não ser Deus, ela, qualquer que seja, sempre será incompleta. Sempre haveria uma lacuna a ser preenchida a qual Deus, em sua perfeição, jamais deixaria em aberto.

Por isso, para um bem-sucedido da prova, é necessário definir, então, o tempo, pois “Uma tal concepção da temporalidade faz-se, inclusive, presente na forma de abordar

metafisicamente esta descontinuidade. Quero dizer com isto que não há asserção sobre o tempo que não veicule uma metafísica”<sup>78</sup>:

E ainda que possa supor que talvez tenha sido sempre como sou agora, nem por isso poderia evitar a força desse raciocínio, e não deixo de conhecer que é necessário que Deus seja o autor de minha existência. Pois todo o tempo de minha vida pode ser dividido em uma infinidade de partes, cada uma das quais não depende de maneira alguma das outras; e assim do fato de ter sido um pouco antes não se segue que eu deva ser atualmente, a não ser que neste momento alguma causa me produza e me crie, por assim dizer, novamente, isto é, *me conserve* (*Meditação Terceira*, p. 110, grifo nosso).

Para que uma substância seja, pois, conservada, é necessária a mesma força para a sua criação; só uma substância infinita tem o poder de criar e conservar e a substância finita não poderia ser causa e conservação de si mesma, independente de onde se situasse no tempo. O ser do ser infinito, assim, se conserva e subsiste sem precisar do tempo finito, além de criar e também conservar a existência de suas criaturas, suas substâncias finitas.

Quando Descartes propicia a razão de ser de Deus a partir da causalidade, a existência desse ser, pois, está ao alcance da razão humana. Para a conservação da substância, é preciso o mesmo poder e ação necessárias para a sua criação – pois como poderia o ser finito existir agora e continuar a existir no futuro? Não são os pais, por sua vez, os garantidores de sua continuidade, haja vista a própria finitude dos mesmos. Sua causa deve ser também uma coisa pensante e ter em si todas as ideias de perfeição da natureza divina. Se tal causa tem sua origem e existência em si própria, essa causa é Deus:

Porquanto, tendo a virtude de ser e de existir por si, ela deve também, sem dúvida, ter o poder de possuir atualmente todas as perfeições cujas ideias concebe como existentes em Deus. Se ela tira sua existência de alguma outra causa diferente de si, tornar-se-á a perguntar, pela mesma razão, a respeito desta segunda causa, se ela é por si, ou por outrem, até que gradativamente se chegue a uma última causa que se verificará ser Deus. E é muito manifesto que nisto não pode haver progresso até o infinito, posto que não se trata tanto aqui da causa que me produziu outrora como da que me conserva presentemente (*Meditação Terceira*, p. 111).

Isso abre margem para o ser finito considerar uma diversidade de causas para concretizar sua existência e que a ideia de tais perfeições provém de distintas frações do universo, mas unidade, simplicidade e inseparabilidade divinas são os seus atributos primordiais quanto à sua perfeição. Para Descartes a unidade e a perfeição divinas foram dispostas no sujeito pensante pelo mesmo ser o qual lhe concedeu as ideias das demais

---

<sup>78</sup> ROSENFELD, 1996, p. 155.

perfeições. A questão se situa, assim, em saber como se obteve a ideia de Deus. Ela não pode ter sido originada nos sentidos nem ter sua causa no ser finito.

O sujeito pensante existe e tem a ideia de um ser soberanamente perfeito, a existência de Deus está, então, evidentemente demonstrada. A ideia de Deus está no ser finito desde sua criação – à imagem e semelhança de Deus<sup>79</sup>, não esqueçamos; é a marca do operário impressa em sua obra. O efeito deve ser indubitável, bem como a existência ou as ideias do sujeito pensante e sendo Deus a causa de tudo isso, a primeira ideia conhecida é a ideia de Deus:

Isto quer dizer que, quando reflito sobre mim, não só conheço que sou uma coisa imperfeita, incompleta e dependente de outrem, que tende e aspira incessantemente a algo de melhor e de maior do que sou, mas também conheço, ao mesmo tempo, que aquele de quem dependo possui em si todas essas grandes coisas a que aspiro e cujas ideias encontro em mim, não indefinidamente e só em potência, mas que ele as desfruta de fato, atual e infinitamente e, assim, que ele é Deus<sup>80</sup>. E toda a força do argumento de que aqui me servi para provar a existência de Deus consiste em que reconheço que seria impossível que minha natureza fosse tal como é, ou seja, que eu tivesse em mim a ideia de um Deus, se Deus não existisse verdadeiramente (*Meditação Terceira*, p. 112).

## 5. A prova pela causalidade

De maneira avassaladora, Descartes concretiza em sua metafísica o que os escolásticos jamais engendrariam: a causalidade não só faz parte da existência de Deus, como é a mais importante para prová-la de maneira plena<sup>81</sup>. As primeiras provas se dão pela ideia de infinito, centradas na causa eficiente da ideia de perfeição presente no sujeito pensante, e depois, pela causalidade, Deus é apresentado não em relação ao sujeito, mas

---

<sup>79</sup> “Não devemos achar estranho que Deus ao criar o ser finito tenha posto nele a ideia de Deus como marca do operário impressa em sua obra e nem tampouco é necessário que essa marca seja algo diferente da própria obra. Porém, pelo simples fato de Deus ter criado o ser finito é muito certo que ele, de algum modo, o tenha criado à sua imagem e semelhança, onde a ideia de Deus está contida” (BIASOLI, 2008, p. 86).

<sup>80</sup> “O conceito de Deus preenche, assim, a função de assegurar a verdade das ideias e proposições, tanto o que diz respeito à elaboração de cada uma delas, quanto ao seu encadeamento (descontínuo no tempo), dada a condição de finitude que é a da substância pensante” (ROSENFELD, 1996, p. 114).

<sup>81</sup> Em Descartes, pois, as ideias são iguais enquanto modos de pensar e diferentes enquanto realidades objetivas. Ou seja: “graças à “realidade objetiva” da ideia, à sua “quantificação lógica”, Descartes pode elaborar a ideia de Deus como ser cuja realidade é dada por conformar uma substância infinita, logicamente superior, em realidade, a qualquer substância finita. O “problema” e a solução de guiar-se por vias racionais é, por assim dizer, a razão nela mesma: “Eis por que Descartes se vê na necessidade de aprofundar sua teoria das ideias mediante a introdução do princípio de causalidade, aplicado, em sua elaboração específica, às ideias. [...] O princípio de causalidade é, então, usado como princípio racional de explicação do mundo físico. O propósito, contudo, de Descartes consiste em fazer deste princípio um princípio de explicação metafísico das ideias ou objetos inteligíveis”. (*Idem*, p. 146.)

em relação a ele próprio, sendo, pois, *causa sui*<sup>82</sup>: sendo Deus a substância infinita, enquanto ele se conserva por sua própria causa, tal conceito se aplica à substância como causa dela mesma.

A ideia cartesiana de Deus ser causa de si próprio revoltou muitas das autoridades teológicas da Modernidade. Para eles, um Deus causador de si mesmo troca a exigência inerte de uma essência por um vínculo causal e se Deus tem causa ele não pode ser perfeito. Entretanto, Descartes não confere um emprego lógico absoluto ao princípio de causalidade, de onde advém pressupostos metafísicos necessitados de explicações, tal como a outorga de realidade objetiva às ideias como se estas fossem causas eficientes de algo, sendo que as ideias são os nomes externos de coisas, que têm sua existência para além, pois, de nomeações.

A causalidade *aproxima* criatura e criador. Enquanto o ser finito é criado e tem a necessidade de ser *sustentado*, Deus não necessita de uma causa eficiente que o produza, sua necessidade de causa está em sua própria imensidão, nada, além dele mesmo, poderia ser sua causa e conservação. Sem o princípio de causalidade não se demonstraria claramente a certeza da verdade da existência de Deus.

Para Descartes, provar o conhecimento da existência de Deus acontece, primeira e primordialmente, ao afirmar a causa eficiente; pois tudo o que existe detém uma causa e a razão deve, então, investigar todas as causas, até mesmo a divina. Deus, por sua vez, sendo causa de si mesmo, não necessita de outro princípio para “validar” sua existência. Ele próprio explica seu ser ontologicamente de maneira intrínseca. Ser em razão de outro seria uma espécie de causa eficiente e ser por si mesmo, uma causa formal.

Assim, é possível perceber com maior clareza que a dúvida só paira sobre julgamentos de existência, não interferindo nos princípios impalpáveis da epistemologia. Se tudo o que existe tem uma causa, Deus também a deve ter, senão não haveria algo tal qual um princípio de causalidade, capaz de alicerçar o conhecimento de modo geral.

[...] é uma coisa evidente que deve haver ao menos tanta realidade na causa quanto em seu efeito. E portanto, já que sou uma coisa pensante, e tenho em mim alguma ideia de Deus, qualquer que seja, enfim, a causa que se atribua à minha

---

<sup>82</sup> Descartes, assim, “elaborará, por sua vez, uma prova da existência de Deus utilizando o conceito de *causa sui* para expressar lógica e racionalmente um ser que se auto-engendra, submetendo, entretanto, a fé à razão e eliminando esta separação entre um espaço onde cessa de vigor o princípio de não-contradição e o no qual este tem validade” (ROSENFELD, 1996, p. 24).

natureza, cumpre necessariamente confessar que ela deve ser de igual modo uma coisa pensante e possuir em si a ideia de todas as perfeições que atribuo à natureza divina. Em seguida, pode-se de novo pesquisar se essa causa tem sua origem e sua existência em si mesma ou de alguma outra coisa. Pois se ela tem a si própria, segue-se, pelas razões que anteriormente aleguei, que deve ser, ela mesma, Deus; porquanto, tendo a virtude de ser e de existir por si, ela deve também, sem dúvida, ter o poder de possuir atualmente todas as perfeições cujas ideias concebe, isto é, todas aquelas que eu concebo como existentes em Deus (*Meditação Terceira*, p. 111).

A maneira analítica de proceder das *Meditações Metafísicas* nos oferece a possibilidade de conhecer a existência de Deus a partir do conhecimento de sua essência. Deus existe, ainda que não se possa dizer o mesmo das coisas exteriores e atrelar o princípio de causalidade a ele é permitir que sua existência seja, de modo apropriado, alcançada pela razão.

## 6. O argumento ontológico

Para provar, pois, a existência de Deus por meio de sua essência, é preciso examinar os atributos divinos e os da natureza do espírito finito. Em seu *argumento ontológico*, Descartes está em posse dos critérios necessários para diferenciar ideias verdadeiras de ideias falsas e de como proceder para evitar juízos falsos acerca da realidade.

O sujeito pensante concebe de maneira clara e distinta o pertencimento da existência natural e eterna do que se conhece e se pode demonstrar de uma figura ou número como pertencentes de fato a tal figura ou número. Desse modo, não se pretende significar “Deus”, mas perceber a realidade dessa ideia; assim a existência de Deus se mostra ao ser finito tão clara e distintamente quanto as verdades matemáticas concernentes às figuras e aos números, pois a ideia é real nela mesma. Para deduzir de tal maneira é preciso saber discernir o que diz respeito à natureza do espírito humano e o que o diz da natureza sensível. O que era, no processo metódico de conhecimento, quantificado logicamente em razão da realidade objetiva da ideia, agora de maneira metafísica se quantifica ontologicamente pelo próprio ser.

À maneira natural de proceder no mundo, é comum distinguir a *essência e a existência do que existe*. É muito suscetível ao erro encarar o conhecimento da ideia de Deus enquanto capacita o sujeito pensante a distinguir sua essência, pensá-lo enquanto

definição, e sua existência, pensá-lo enquanto existente. Todavia, essência e existência divinas são inseparáveis:

Mas, não obstante, quando penso nisso com maior atenção, verifico claramente que a existência não pode ser separada da essência de Deus, tanto quanto da essência de um triângulo retilíneo não pode ser separada a grandeza de seus três ângulos iguais a dois retos ou, da ideia de uma montanha, a ideia de um vale (*Meditação Quinta*, p. 125).

A necessidade da ideia da existência de Deus não permite conceber sua não-existência. Para ser um *ser primeiro* é necessário ser perfeito e assim se conclui o reconhecimento da existência de perfeição, sendo esse ser primeiro existente. A essência de Deus pertence necessariamente à sua existência – e assim desse modo só Deus.

Se o sujeito pensante não tivesse sido atraído pelas imagens das coisas sensíveis, conhecer a verdade da proposição *Deus existe* seria a coisa mais fácil a qual ele poderia conhecer, dado o seu caráter *elementar*.

Conhecer o *eu* como substância pensante não significa apenas saber que a mente em sua essência é a faculdade de inteligir, mas que o *eu* é de ideias que contenham realidade objetiva, sendo possível a averiguação ontológica que precede a intelecção de tais ideias. Conhecer-se enquanto ser finito na concepção de suas ideias resulta no conhecimento de sua imperfeição, considerando a consciência de si enquanto consciência de haver uma ideia anterior garantidora da declaração de si:

[...] ao passo que, do simples fato de eu não poder conceber Deus sem existência, segue-se que a existência *lhe* é inseparável, e, portanto, que existe verdadeiramente: não que meu pensamento possa fazer que isso seja assim, e que imponha às coisas qualquer necessidade; mas, ao contrário, porque a necessidade da própria coisa, a saber, da existência de Deus, determina meu pensamento a concebê-lo dessa maneira. Pois não está em minha liberdade conceber um Deus sem existência (isto é, um ser soberanamente perfeito sem uma soberana perfeição), como me é dada a liberdade de imaginar um cavalo sem asas ou com asas (*Meditação Quinta*, p. 125).

Quando um ser soberano e perfeito é pensado, ele existe necessária ou eternamente. Pensar sobre Deus não é criar qualquer espécie de ficção. Não há, pois, ideia mais clara e distinta que a ideia da existência de Deus; “a afirmação de que Deus existe nos remete à causa desta ideia inata, a uma existência necessária e atual que seja ontologicamente independente da ideia que a representa objetivamente”<sup>83</sup>.

---

<sup>83</sup> ROSENFELD, 1996, p. 160.

A diferença, então, entre a essência matemática e a essência de Deus é que Deus é quem garante o conhecimento verdadeiro da matemática<sup>84</sup>. Assim, o conhecimento de Deus é condição suficiente para o conhecimento científico: “a certeza e a verdade de toda ciência dependem do tão-só conhecimento do verdadeiro Deus”<sup>85</sup>. Sem a existência de Deus as verdades ficariam sem fundamento para fazer ciência: Deus, pois, garante clareza e distinção, condição necessária e condição suficiente para conhecer.

A inovação cartesiana consiste em conceber o infinito de maneira positiva e, por isso, cognoscível à razão. Considerar a essência divina é, pois, afirmar a sua existência; há, portanto, o princípio de semelhança – da imagem ao objeto – e o princípio de causalidade – de dois modos: primeiro como princípio lógico, enquanto causa da realidade da ideia, e segundo como princípio metafísico, enquanto essência de um ser único causa de si mesmo.

Em Descartes as verdades eternas têm origem em Deus, pois ele poderia fazer a soma dois mais dois não ser quatro e isso seria verdade, pois ele assim o faria; e esse é um de seus tópicos metafísicos mais firmes. Deus é, assim, o criador causal do mundo e das verdades existentes: ele não teve qualquer encargo para criá-las, haja vista suas contingências, e as fez ainda assim. Como não poderia ser diferente, princípios de ser e verdade – Princípio de Não-Contradição, do Contraditório –, bem como as verdades matemáticas são criações de livre vontade divina<sup>86</sup>.

Só existem coisas boas no mundo porque Deus é a causa delas. Não é possível ao ser finito compreender as “razões de Deus”, ele não foi coagido e tudo é obra dele. Nada humano pode explicar algo divino, por mais “simples” que possa parecer. As verdades eternas dependem apenas da vontade divina, não do entendimento humano e a causa total não possui características temporais. A ideia de Deus, assim como o próprio, é única, incomparável e sua infinidade e perfeição corroboram à confirmação de sua existência.

---

<sup>84</sup> Nas respostas às *Segundas Objeções*, Descartes trata da possível infinidade dos números, no entanto, de maneira oposta, como veremos, a Pascal: “– por exemplo, do simples fato de eu perceber que nunca posso, enumerando, chegar ao maior de todos os números, e daí eu conhecer que existe algo, em matéria de números, que ultrapassa minhas forças –, posso concluir necessariamente não que existe na verdade um número infinito, nem tampouco que sua existência implica contradição, como dizes, mas que este poder que tenho de compreender que há sempre alguma coisa a mais a conceber no maior dos números, que eu jamais posso conceber, não provém de mim mesmo, e que eu o recebi de algum outro ser que é mais perfeito do que sou (*Resposta às Segundas Objeções*, p. 157).

<sup>85</sup> *Meditação Quinta*, p. 128.

<sup>86</sup> BIASOLI, 2008, p. 104.

Dessa maneira, a relação entre a perfeição, o princípio de causalidade e o consequente trânsito dessa apreensão lógica do ser infinito à noção de criador revela, assim, o elo metafísico criador-criatura.

Essa “teologia” cartesiana, bem como sua epistemologia e o conhecimento do ser perfeito carregam uma maneira completamente nova de se voltar a tais questões. Deus em Descartes é concebido como existente e não se pode compreender seu ser. Descartes “usa” Deus após provar ser possível fazer ciência e depois de constatar que o *cogito* concede as condições de estabelecimento de um conhecimento justificado. Entretanto, Deus está também presente no início, em vista disso, então, *o Deus cartesiano e o Deus cristão*, criador e objeto de busca do homem, *se assemelham* e não são apreendidos pela sensibilidade<sup>87</sup>, porém “convém, aliás, aqui ressaltar a diferença marcante com Descartes, conforme o qual a razão humana não é metafisicamente manchada pelo pecado”<sup>88</sup>:

A intelecção da “substância infinita”, obtida logicamente, é, logo, apresentada de uma forma metafísico-teológica, qual seja, a de um “Deus supremo, eterno, infinito, onisciente, onipotente e criador de todas as coisas que estão fora dele”, ou seja, aparentemente, o Deus da tradição judaico-cristã, o Deus dado pela tradição religiosa de seu tempo, tal como constava nos manuais de ensino de sua época, porém, na verdade, o Deus da prova, *o Deus cartesiano* (ROSENFELD, 1996, p. 144-145, grifo nosso).

É a incompreensibilidade da ideia de Deus o que permite o seu conhecimento fora da mente humana, sendo ela, assim, a razão formal do infinito:

A incompreensibilidade é, em nós, a expressão disto que está além do finito, não a expressão disto que está além da inteligência. Somos capazes de conhecer não, simplesmente, que Deus existe, mas conhecer algumas notas de sua existência. Graças a isto, sabemos que ele é o infinito que não podemos abarcar ou compreender (*comprehendere*), mas que podemos muito concebê-lo (*intelligere*), pois conhecemos clara e distintamente muitas propriedades de Deus (BIASOLI, 2008, p. 111).

Provar a existência de Deus tendo em vista a ideia de perfeição faz com que esta esteja repleta do princípio de causalidade no significado de razão suficiente da mesma, enquanto promulga a impossibilidade de um ser perfeito ser causado por um imperfeito.

Em se tratando da ideia de Deus, cartesianamente falando, é preciso se atentar à palavra “ideia” propriamente, sendo esta *composta* de realidade objetiva a despeito do objeto representado ou imaginado. Então, o que há de realidade na ideia de um Deus infinito? Tal ideia é real em si mesma. Ela tem realidade objetiva, pois não pode ser

---

<sup>87</sup> ALQUIÉ, F. 1987, p. 12.

<sup>88</sup> ROSENFELD, 1996, p. 75.

decomposta na materialidade por ser rigorosamente um objeto metafísico. “A “quantificação lógica”, própria da “realidade objetiva” da ideia, obtida na ordem do conhecimento pelo método, torna-se, na ordem metafísica, “quantificação ontológica”, do próprio ser.”<sup>89</sup>

Desse modo, pois, a distinção entre infinitude e finitude se dá criteriosamente de maneira lógico-metafísica. A inovação metafísica cartesiana se mostra em sua reformulação, numa intelecção positiva, do conceito de infinito: este está ao alcance racional, possível de ser conhecido e, ainda, é o objeto de conhecimento que mais detém evidência e certeza, apesar da incompreensibilidade.

### **Graus de ser**

Porém, tal exposição positiva de infinito não permite uma “passagem lógica” à ideia de criador. *O Ser infinito ser* não significa que o *Criador seja*. Os graus de ser estão, pois, também aqui presentes enquanto entidades metafísicas. A ideia de infinito só pode ser, então, inata: afirmar a existência de Deus remete à causa desta ideia inata, bem como a uma necessidade de existência e atualidade ontológica independente da ideia que a representa de modo objetivo.

O procedimento de Descartes consiste em determinar o processo de interrogação da substância pensante sobre suas ideias, discriminando e delimitando seus modos de representação para, então, mediante o conhecimento incompleto daí resultante, vir a determinar o que seria o ser de um conhecimento perfeito, que, se é bem uma aspiração do intelecto finito, revela, pelo mesmo movimento, uma dupla determinação: a da ideia de um ser pensante finito, logo imperfeito, e a ideia de um ser perfeito, ser necessariamente anterior ao qual aspira o ser pensante, portador desta ideia (ROSENFELD, 1996, p 162).

A ideia cujo conteúdo representativo é a substância é hierárquica e inegavelmente superior a qualquer outra ideia representativa de algum acidente, pois a substância é superior a um acidente: ela tem um grau maior de ser. A substância existe sem acidentes, mas um acidente não existe sem substância. Por isso a ideia que caracteriza o infinito se sobreleva às ideias caracterizadoras de finitos, pois a primeira contém maior realidade que as segundas. E o ser finito é “colocado”, voltando à quarta *Meditação*, entre a imensidão divina e a completa falta de perfeição:

---

<sup>89</sup> ROSENFELD, 1996, p. 158.

[...] e que sou como que um meio entre Deus e o nada, isto é, colocado de tal maneira entre o soberano ser e o não-ser que nada me possa conduzir ao erro, na medida em que um soberano ser me produziu; mas que, se me considero participante de alguma maneira do nada, ou do não-ser, isto é, na medida em que não sou eu próprio o soberano ser, acho-me exposto a uma infinidade de faltas, de modo que não devo espantar se me engano (*Meditação Quarta*, art. 4, p. 116).

### CAPÍTULO III – Arriscar pelo infinito: a aposta de Pascal

Articular uma Apologia cristã no século da razão, onde os ideais clericais estão perdendo a imponência (mas não o seu lugar) em diversos aspectos sociais, parece uma tarefa que demanda, sobretudo, muita perseverança – e perseverar é um ato bastante humano e cristão. Desenvolver uma aposta pela existência de Deus parece, então, um ato de muita audácia<sup>90</sup>. Como poderia uma criatura que nada *sabe* jogar pela verdade ou não do existir de quem detém tudo de maior o qual o ser humano pode conceber? Como pode um jogo por Deus ser viável quando circulam provas *consistentes*, racionais, da verdade da existência dele? Muitas são as questões suscitadas quando algo tão excepcional se apresenta ao contexto Moderno<sup>91</sup>.

A filosofia pascaliana é, por si só, antitética: ele não anuía ao recebimento do título de “filósofo”, todavia o seu pensamento se faz, inevitavelmente, em filosofia. É ela o *meio* pelo qual Pascal, devoto, apresenta ao ateu uma aposta pelo existir divino. Seu pensamento é intrinsecamente constituído por contrariedades – Deus/homem, infinito/finito, grandeza/miséria etc – que não se anulam nem invalidam, mas demonstram como a existência de contrários é, sim, pertinente e até reforça os seus planos. É preciso certa disposição, ou ao menos uma conversão gentil do olhar, para nos voltarmos à filosofia de

---

<sup>90</sup> Como já dissemos não se trata de em Pascal provar a existência de Deus, mas de persuadir os homens “de que apostar na existência de Deus era algo cujo ganho podia ser atestado a partir das ‘luzes naturais’. A aposta baseava-se, então, em uma comparação das expectativas da adoção (ou da não adoção) da fé nos cenários em que Deus existe e em que Deus não existe. Essa forma de encaminhar a discussão – resultando em uma aposta com maior utilidade esperada – é considerada como o primeiro exemplo daquilo que atualmente chamamos de teoria da decisão” (KINOUCI, 2025. P.105-106).

<sup>91</sup> Há de se ressaltar que a ideia do jogo estava presente no meio social e cultural da época de Pascal, nos salões parisienses, nos quais os principais amigos do filósofo eram assíduos frequentadores, como Arthus, o duc de Roannez, Antoine Gombaud, cavaleiro de Mére, e Miton, presença marcante nos Pensamentos (Attali, 2000, 162). É diante dessa vida mundana, por vezes tediosa, que o jogo se torna um meio de divertimento: “Tal homem passa a vida sem tédio, jogando um pouco de dinheiro todos os dias. Dai-lhe todas as manhãs o dinheiro que ele poderia ganhar cada dia, sob condição de não jogar, torná-lo-eis infeliz. Dir-se-á, talvez, que é que procura o divertimento do jogo, e não o ganho. Fazei-o jogar por nada, não se entusiasmará e se aborrecerá. Não é, portanto, só o divertimento que ele procura: um divertimento mole e sem paixão o aborrecerá. É preciso que se entusiasme e se iluda a si mesmo, imaginando que seria feliz ganhando o que não desejaria que lhe dessem a fim de não jogar, a fim de formar para si próprio um motivo de paixão e excitar com isso o seu desejo, sua cólera, seu temor ante o objeto que ele mesmo criou, como as crianças que se assustam diante do rosto que elas próprias lambuzam de tinta” (Pascal, 1973, fr.139, p.78). Cf. THIROUIN, L, 1991, pp. 30-39.

Pascal sem pretender limitá-lo ou enquadrá-lo em uma corrente de pensamento, seja às de seu tempo ou a alguma que lhe tenha servido de base para o desenrolar de sua própria<sup>92</sup>.

A vida de Pascal realiza-se de modo muito característico e isso diz muito sobre os seus trabalhos. Ele, enquanto “homem do mundo” quer fazer com que os outros homens do mundo se dispunham a Deus e à verdadeira vida, esforçando-se por uma proximidade entre criador e criatura a qual não se pode mensurar. Parece-nos ser prudente começar a pautar essa posição a partir de uma extensa e precisa passagem de Gouhier:

A ideia se formou ao longo dessa aventura espiritual que foi a vida mundana de Pascal; este compreendeu que seria urgente conceber uma apologética apropriada a esse meio em que ele aprazeirou-se em viver; ora, para falar aos homens desse mundo, é preciso conhecê-los, e para bem conhecê-los é preciso ter vivido entre eles: está aí precisamente a vantagem de Pascal. Insistamos sobre esse ponto: o projeto não deriva da apologética popular. Em nenhum instante Pascal cogita dar lições aos predicadores ou aos religiosos que fazem missões. Ele se dirige a um público de pessoas instruídas, formadas na escola das “Humanidades”; algumas seguem com inteligência e competência os progressos da ciência que está sendo feita; a indiferença delas ao problema da salvação, porém, persiste fundamental sob formas variadas: ceticismo declarado, ateísmo mais ou menos disfarçado, deísmo mais ou menos tingido de panteísmo, prática contumaz de uma religião pouco aborrecedora. Cabe dizer que esses homens vivem sem refletir sobre o sentido da vida, a busca da felicidade, a natureza do verdadeiro e soberano bem? Não, mas eles esperam da filosofia respostas a essas questões. Vê-se então a importância e o sentido da crítica da filosofia na apologética pascaliana: trata-se da filosofia na medida em que ela pretende conhecer o homem e fundar uma sabedoria sobre esse conhecimento; a apologia, portanto, deve tornar manifesto o malogro dessa pretensão, depois mostrar que a revelação cristã, e só ela, cumpre as promessas da filosofia (2006, p. 221).

Pascal, disposto a *deixar o mundo para trás*, empenha-se a tecer uma teia dentro de suas limitações enquanto criatura mundana na articulação da busca pelo infinito, valendo-se da filosofia – a qual os homens conseguem ter acesso – para discursar pelo inexprimível. A filosofia se faz meio entre o que não se pode nada dizer a respeito, mas que, por ela, esboça-se alguma noção. Em outras palavras: o esforço da aposta se faz necessário porque ela parece ser o *único recurso* ao homem não desejoso de incorrer em blasfêmia, suposição ou o sacrilégio de tentar provar Deus por vias humanas. Pascal anseia despertar no homem desviado de Deus a percepção de que a finitude não é o máximo, que há vida para além do palpável, para além da concupiscência, para além da razão: a tática de Pascal é “a do

---

<sup>92</sup> Como expõe Gouhier: “[...] nunca esquecer que Blaise Pascal não construiu uma filosofia, nem mesmo sem querer. Por consequência, concretamente: nunca ler uma frase de Pascal como se compreendê-la pudesse consistir em restituir-lhe um contexto filosófico então não explicitado; ou ainda: nunca tomá-la como uma pedra destacada de um edifício comparável aos de Descartes ou Kant” (2006, p. 18).

desafio: entremos no jogo dos filósofos para obter não um ganho, mínimo que seja, mas uma abdicação”<sup>93</sup>.

Uma abdicação, pois. Como cristão devotado e apologista, não poderíamos esperar outra posição de Pascal. Ele quer, sem impor apesar de seu rigor, que o homem abra mão de sua vida finita, de seus prazeres, de suas distrações. A busca pela verdadeira vida se faz na renúncia da finitude enquanto se é finito. Nada mais sutil e *instigante* que arriscar-se pela eternidade. A filosofia só é útil aos não-cristãos, pois quem já se detém pelos ideais de Cristo não necessita de artifícios humanos para viver pela infinitude, pelos mistérios divinos, mesmo sendo isso algo muito custoso. Essa é uma articulação realmente humana, um esforço genuíno para alcançar algo superior a tudo humano, como bem nos indica Lebrun:

Nada de espantoso se a *Lógica* de Port-Royal, nisso pouco cartesiana, consagra um amplo lugar à categoria do *provável* e se Pascal apologista utiliza muito naturalmente o esboço de cálculo das probabilidades que tinha proposto a Fermat (e chamava de sua “geometria do acaso”): nada de espantoso, desde que se está convencido de que o destino do cristão se joga, incessantemente, na cara ou coroa... Reabilitação, pois, do provável, mas também cruel escola de exame de consciência. É com terror que o crente perceberá o menor sinal de vacilação de sua fé; é infatigavelmente que ele se perguntará, não propriamente se desmereceu – a questão não é essa – mas se ainda está prometido à salvação ou já precipitado no abismo (LEBRUN, 1983, p. 93).

Se o destino do cristão é jogado na cara ou coroa, como o não crente procederia de tal modo se ele não tem ao que se *apegar*? Ao cristão há certo *sentido* em entregar-se a tal abismo porque a promessa da verdadeira vida o move enquanto criatura ávida por remissão. Ele está disposto a nadificar-se pela salvação, a viver na angústia por uma *esperança pelo melhor* na infinitude. Mas como incitar o ateu ao jogo de Pascal se para isso não haverá provas, garantias ou seja lá qual for a necessidade de certeza em relação a Deus, a não ser esse convite ao acaso, pela provável existência de Deus? Assim, “Pascal representa uma apologética moderna “por seu estilo a serviço de uma teologia radicalmente antimodernista”, pois procura persuadir um público formado em letras clássicas, leitor de Descartes e atento às novidades científicas”<sup>94</sup>”.

Tendo isso em mente, parece-nos relevante, antes de adentrar a aposta propriamente, suscitar uma parte de um outro fragmento dos *Pensamentos* que nos revela muito acerca dessa filosofia “às avessas” de Pascal, bem como de seus desdobramentos

---

<sup>93</sup> GOUHIER, 2006, p. 223.

<sup>94</sup> ROSEFIELD, 1996, p. 226.

apologéticos: “A verdadeira eloquência zomba da eloquência, a verdadeira moral zomba da moral; [...] Zombar da filosofia é, em verdade, filosofar”<sup>95</sup>.

Ora, como pode a verdadeira filosofia zombar de si mesma? Essa espécie de “desprendimento” pascaliano é um não-limitar-se mais, não valer-se exclusivamente seja da filosofia ou da razão, a considerar a natureza já limitada do ser humano. Pascal não intenta estabelecer um caminho estrito. Ele se valerá da filosofia, mas isso não significa que ela será (exclusivamente) a baliza de seu pensamento. Se ele se encerrasse em uma corrente ou sistema talvez jamais conseguiria abordar, tão simples e enormemente, os assuntos aos quais se debruçou. Assim, então, ele consegue ser contundente, fiel, loquaz, ao mesmo tempo em que não desvenda nem impõe qualquer *traço de Deus*. Não dizer algo sobre Deus é uma forma de dizer algo sobre ele, segundo Pascal.

Isso não se configuraria de outra maneira, pois para Pascal as provas de Deus são “psicologicamente ineficazes e religiosamente perigosas”<sup>96</sup>. O que não significa a destituição da razão, mas apenas que assim como o homem os seus poderes são restritos. Pascal deixará muito clara a sua intenção em não transformar Deus em um objeto acessível ao intelecto humano justamente em razão das limitações deste, é aí, pois, onde seu trabalho destoa completamente de seu contexto. O embate entre o *Deus dos filósofos* e o *Deus da Revelação* separa Pascal de seus contemporâneos e o *isola*, em certa medida, em seu próprio filosofar. Não obstante, é preciso ter em mente que as regras da aposta são ditadas por quem, pela fé, já *sabe* da existência de Deus.

## 1. A aposta como esforço humano e a oposição infinito vs. nada

O fragmento da aposta é o 233<sup>97</sup> dos *Pensamentos* de Pascal. Como exímio defensor e propagador da religião de Cristo ele não poderia ter deixado de tratar sobre algo

---

<sup>95</sup> PASCAL, 1973, fr. 4 [513], p. 43.

<sup>96</sup> GOUHIER, 2006, p. 234.

<sup>97</sup> “O fragmento 233 é um dos mais famosos e discutidos dos *Pensamentos* de Pascal e causa polêmica tanto a respeito de sua reconstrução (a maneira como os comentários laterais são inseridos no corpo do texto, a hipótese de duas redações, etc.), quanto a respeito de seu papel no interior do projeto apologético” (OLIVA, 2019, p. 16.). Na edição Lafuma recebe a classificação n. 418 e tem a vantagem de “oferecer uma transcrição que respeita a geografia do manuscrito, com seus acidentes de terreno” (GOUHIER, 1966, p.246). Sobre a estrutura textual desse fragmento e sua composição, veja WILLIANS, 2002, pp. 41-70.

tão fundamental: afinal, Deus existe ou não existe? É possível pressupor sua existência? É possível *apresentar Deus* ao incrédulo?

Pascal parece proceder de modo oposto a Descartes. O título da exposição conhecida como a sua aposta é a oposição “*Infinito. Nada*”, sempre protagonista em tal excerto. A partir disso, ele começa a fundamentar a inscrição da alma no corpo, onde encontram-se os *princípios*, entretanto ele não se detém muito nesse ponto a julgar não ser essa, pois, a sua preocupação. Ele procede como geometra<sup>98</sup>.

Ele não precisa fundamentar nem definir corpo ou alma porque isso “está dado”. Aí se encontra tudo o que o homem *conhece* sem esforços pela associação alma-corpo. Tal é a natureza humana e não se pode formulá-la ou concebê-la de outro modo. Os limites humanos são postos justamente como uma demonstração de sua pequenez, não se pode ultrapassá-los pois assim não seria ser humano: “Nossa alma é lançada no corpo, onde encontra número, tempo, dimensões. Raciocina sobre isso e a isso chama natureza, necessidade, e não pode crer em outra coisa”<sup>99</sup>.

Assim Pascal sustenta uma natureza humana bem ordinária, sem rodeios. Ao homem não restaria outro traço a não ser a banalidade. Por suas próprias mãos ele perdeu seu lugar na graça, estando à mercê do fim de sua vida para descobrir se fora merecedor de remissão. Porém acompanhemos o desenrolar da aposta. Pascal salienta sempre a *distância* – incomparável – entre o infinito e o nada, sendo em termos humanos o que o homem pode conceber como o máximo e o mínimo.

De tal modo, uma alma lançada em um corpo, um ser finito, a unidade, não amplia o infinito, o todo; ela em nada pode expandir o imensurável. O homem em sua constituição decadente não pode melhorar nem a si mesmo de maneira autônoma. “O finito se aniquila na presença do infinito e torna-se um puro nada”<sup>100</sup>.

---

<sup>98</sup> “A geometria, concebida por Pascal, permite a ele trabalhar com o conceito de infinito apenas como operação e não como objeto. Isto quer dizer que, para Pascal, como veremos a seguir, a razão pode operar com o conceito de infinito, sem fazer dele objeto de conhecimento, posto que o infinito escapa a todas as relações proporcionais que são propriamente o modo dela operar. Esta opção metodológica tem por finalidade ressaltar os paradoxos do infinito em detrimento da possibilidade de passar do duplamente infinito ao infinito atual. Sem isso, não há como empregar o conceito de infinito para conhecer o que quer que seja que ultrapasse a capacidade da razão. Com efeito, o recurso ao conceito de infinito é uma estratégia pascaliana para sublinhar a impotência da razão humana” (PARRAZ, 2012, p. 268).

<sup>99</sup> PASCAL, 1973, fr. 233 [418], p. 98.

<sup>100</sup> *Ibid.*

O homem não poderia aumentar o que o transpassa em tudo. Nada, por maior que seja na finitude, pode ser comparável à infinitude; tudo o que é finito é nada ante a imensidão, uma característica imprescindível para vislumbrar o cenário da aposta é saber que ela demanda sempre essa nadificação do homem. Dito de outro modo: tudo o que ele *supor* ser, é nada comparado à eternidade. Tudo o que for justo, bem-quisto, bem-visto, amável, bom etc., é nada quando se considera Deus, pois sua justiça, bondade, amor etc., são incomparáveis, insuperáveis. E tudo o que é humano é desproporcional ao divino: “Assim, nosso espírito em face de Deus; assim, nossa justiça em face da justiça divina”<sup>101</sup>.

O ponto de Pascal é: não há e não haverá paralelo possível, pois Deus é inacessível à razão humana, por mais que o homem possa atribuir-lhe tudo o que consegue figurar como “o melhor”. Mesmo a razão tentando uma aproximação ao que ele possa *ser*, tal ato jamais fará jus ao *objeto* em questão, sendo tal o próprio infinito. Haverá sempre uma lacuna impreenchível entre finitude e infinitude quando tomadas por si mesmas: “Não há uma desproporção tão grande entre a nossa justiça e a de Deus, como entre a unidade e o infinito”<sup>102</sup>.

Contudo, é preciso trazer essa impossibilidade de humanização minimamente à realidade finita, pois estamos diante de nada mais que um esforço de aproximar os bens imensuráveis da infinitude da realidade finita para que o homem que nela vive perceba a pequenez à qual se vale. Como já vimos, o homem é uma alma lançada ao corpo e por ela tem algumas noções próprias de sua natureza, todavia, apesar de saber da existência desse infinito, não se sabe de sua natureza – e pode, pois, o infinito ter natureza? Pascal traz à tona, então, a título de exemplo, os números, haja vista a verdade de sua infinidade:

Sabemos que há um infinito, e ignoramos a sua natureza. Como sabemos que é falso que os números sejam finitos, logo é verdade que há um infinito em número. Mas não sabemos o que ele é: é falso que seja par, é falso que seja ímpar, pois acrescentando-lhe a unidade ele não muda de natureza; entretanto, é um número e todo número é par ou ímpar (é verdade que isso se refere a todo número finito). Pode-se, pois, reconhecer que há um Deus sem se saber o que é (PASCAL, 1973, fr. 233 [418], p. 98).

Ao homem, sendo ele próprio finito, fora permitido saber da existência do infinito, mas denominar sua natureza é algo excedente e ele não poderia agir de outro modo a não ser apenas especular a esse respeito. Aqui parece-nos que a relevância e, ao mesmo tempo,

---

<sup>101</sup> *Ibid.*

<sup>102</sup> *Ibid.*

a insuficiência da razão começam a “fazer mais sentido” (se assim podemos dizer), haja vista ser possível ao homem *saber*, em seu limitado de ser, da existência de algo superior a ele próprio, mas o qual ele não consegue quantificar ou estabelecer pois este não seria um trabalho ou uma capacidade propriamente humana.

A questão, então, começa a tomar *forma*: o não-conhecimento da infinidade dos números não implica na não-infinidade destes, pois a incapacidade de conhecê-la está na finitude humana e isso, pois, diz respeito ao homem e não à infinidade numérica. Esta existe e acontece independentemente de o homem conseguir dominá-la e denominá-la. Os números *são* mesmo que o homem consiga *capturar apenas uma parte* do que são, o homem não conseguir abrangê-los não muda o fato de serem infinitos. Assim, se o homem alcançasse Deus por si mesmo, ele deixaria, pois, de ser homem.

Pascal, então, questiona: “Não haverá uma verdade substancial, ante tantas coisas verdadeiras que não são a verdade mesma?”.

Seria essa uma verdade-aquém-de-toda-verdade? Uma verdade primeira? Todavia, ao que nos parece, até aqui, Pascal não trabalhará – e, sobretudo, não está preocupado com – essa ideia ou, ainda, a necessidade de algo como “a verdade”. Não há formulação sobre o que ela seja; ele trabalha com a verdade da Revelação e esta é também insondável. Por isso parece-nos prudente afirmar a não necessidade de preencher requisitos pré-estabelecidos: Deus e verdade não serão postulados. O que Pascal trabalha é, no caso, a questão de levantar as hipóteses pensadas por quem trilha o seu argumento, de modo a derrotar qualquer ressalva feita à aposta.

Isso posto, é dado ao homem conhecer a existência e a natureza do que é finito porque o próprio homem é finito e extenso. A alguém finito e extenso, pois, é possível saber da existência do infinito, mas impossível saber da natureza deste: não se pode naturalizá-lo, pois ele não se limita. E Pascal não almeja transformar o infinito em um objeto metafísico pensado para ser encaixado em alguma lacuna sistemática, epistêmica etc. O homem não conhece existência e natureza divinas, porquanto Deus não é extenso

nem se limita, ou seja, Deus não se adéqua aos parâmetros humanos. O fato de o homem ser finitamente atual contrasta por completo à atualidade infinita de Deus<sup>103</sup>:

Conhecemos a existência e a natureza do finito porque somos finitos e extensos como ele. Conhecemos a existência do infinito e ignoramos sua natureza, porque tem extensão, como nós, mas não limite como nós. Não conhecemos nem a existência nem a natureza de Deus, porque não tem extensão nem limites (PASCAL, 1973, fr. 233 [418], p. 98).

O homem, então, está nesse limiar fatídico de ser ele próprio; é uma criatura finita, aspirante, às cegas, ao infinito. Deus não assegura sua existência de modo explícito ao homem. Ele não pode escancarar o seu ser a essa criatura cujos pés estão cravados no mundo, no nada, mesmo tendo ela resquílios de uma natureza primeira sem pecado. O homem não deve tentar entender essa distância, ela não diz respeito ao entendimento.

## **2. Para apostar é preciso nutrir o espírito**

Aí, então, Pascal abre a via espiritual: a fé possibilita o conhecimento da existência e a glória o de sua natureza; assim ele retoma o argumento em relação à infinidade dos números para reforçar que não é por algo não ser nitidamente conhecido que deva ser menosprezado ou desvalorizado, não é porque o homem não conhece a infinidade dos números que não existam números infinitos. Não é porque ele não esclarece Deus que este não exista. Por isso a limitação da razão: não é porque a razão deixa de conseguir explicar que *a coisa*, nela mesma, deixa de *ser*.

A espiritualidade, bem como um reforço em restabelecer o homem interior em vistas ao exterior, é superior aos limites racionais, pois dela não se deve esperar uma linha a ser seguida rumo ao infinito; não se deve esperar pelo estabelecimento do alcance de Deus, mas perseverar na fé em um esperar ativo de que ele e a verdadeira vida existam. O desdobrar-se interior é valer-se das partes humanas que mais aproximam a criatura de sua causa. Somente pela interioridade o homem pode pautar-se pela promessa, sem precisar de garantias: “Mas pela fé conhecemos sua existência e pela glória conheceremos

---

<sup>103</sup> “Como nos números, a extensão material também constitui um infinito potencial e aponta para a existência de um absoluto a partir desta perspectiva. Porém, aqui Pascal não permite confundir-lo com Deus. A extensão potencialmente infinita sugere Deus, mas não é Deus, daí a afirmação de que a existência de Deus, inextenso, nos escapa, bem como sua natureza, por ser atualmente infinito.” (OLIVA 2019, p. 21.)

a sua natureza. Ora, já demonstrei que se pode conhecer muito bem a existência de uma coisa sem lhe conhecer a natureza”<sup>104</sup>.

Esse é um ponto muito importante em todo o trabalho de Pascal, principalmente no apologético. Ele parece primar pelo desvencilhar humano dessa necessidade de precisão, a incompreensibilidade não significa a inexistência ou invalidade do que quer que seja; e no caso do infinito ela é, na verdade, um reforço validador do mistério.

Desse modo, Pascal procede a partir das *luzes naturais* – e, como é de se esperar, elas não se assemelham às luzes naturais cartesianas<sup>105</sup>. Se existe algo tal qual Deus, ele não pode ser *compreendido*, pois não tem partes, limites ou natureza, ele não tem algo “*familiar*” ao homem para ser aproximado ou desvendado. Se há algo tal qual Deus, o homem não consegue saber *o que é*, muito menos *se* ele existe:

Se há um Deus, ele é infinitamente incompreensível, pois, não tendo partes nem limites, não tem nenhuma relação conosco. Somos, portanto, incapazes de conhecer não só o que ele é como também se existe. Assim sendo, quem ousará resolver a questão? Não seremos nós, que não temos nenhuma relação com ele (PASCAL, 1973, fr. 233 [418], p. 99).

Quem pode “resolver a questão” é, pois, a religião cristã e aí se mostra a sua grandeza. Isso não significa “resolver” propriamente. A religião não extinguirá o *afastamento* entre finito e infinito, porém ela é a única capaz de estreitar o elo de alguma maneira, de modo a trazer os mistérios para mais perto do homem finito, visando aproximá-lo à verdadeira vida. A religião é a ponte de caráter humano em direção ao divino, pois ela é feita por homens e para os homens: dentro das limitações humanas,

---

<sup>104</sup> PASCAL, 1973, fr. 233 [418], p. 98.

<sup>105</sup> Gouhier explora as duas perspectivas assim: “A luz natural esclarece no espírito de Descartes a própria coisa que não pode ser definida; a definição é tornada inútil e mesmo incômoda devido à clareza própria à noção. A luz natural esclarece no espírito de Pascal o que me faz saber imediatamente o que significa, por exemplo, a palavra “tempo” sem saber o que é o tempo. Pascal é formal: a luz natural não esclarece “essências”; ela não torna perceptível a natureza das coisas”; é por que os homens podem ter opiniões bem diferentes “no tocante à essência do tempo”, mas “com a expressão *tempo* todos levam o pensamento para o mesmo objeto”; “o que é conhecido de todos simplesmente não é mais que a relação entre o nome e a coisa”. Nessas condições, é normal que Pascal não encontre noções indefiníveis e proposições indemonstráveis unicamente no domínio do que é racional [...]. Definitivamente, quando Descartes e Pascal falam de “luz natural”, o equívoco está sob o adjetivo. Para Descartes, o adjetivo reenvia à natureza razoável do homem; a intuição das evidências que não têm de ser definidas ou de ser demonstradas bem como a dedução que dela depende são, ambas, operações da razão. Segundo Pascal, o adjetivo reenvia a conhecimentos que não derivam necessariamente do racional; mais exatamente: quando Pascal fala de “razão”, ele pensa na razão raciocinante e, por conseguinte, o que sabemos sem definição nem demonstração só pode derivar de uma outra forma de conhecer que, bem entendido, pertence também à nossa natureza. O que Jean Laporte explicara perfeitamente ao declarar: dos dois lados, há um conhecimento intuitivo e um conhecimento discursivo, mas, na filosofia de Descartes, há homogeneidade e, no pensamento de Pascal, heterogeneidade entre esses dois conhecimentos” (2006, p. 291-292); todavia, não nos parece prudente abordá-las no corpo de discussão da aposta para não nos desviarmos dela em demasia.

esforça-se para *viver a vida* finita da maneira mais justa possível a partir da Revelação, pelo anúncio e pela vida de Cristo, reforçando uma esperança na glória eterna. Em Pascal é relevante trazer a religião à tona haja vista o caráter apologético de seu trabalho, em especial o da aposta.

Os cristãos estão em harmonia com o que creem porque não desvendam tais mistérios, mas pela fé valem-se deles e os propagam. O homem, mesmo sem saber como, deve primar e nutrir o que há de *melhor* em si (baseado em sua origem divina) na vida finita visando o superar desta e o merecimento da infinitude. Mesmo sem saber, deve tentar ser menos miserável, prezar cada vez menos pelo mundo e voltar-se à eternidade; o único meio possível de fazê-lo no mundo é pautar-se pela *didática da religião*.

Sem ela o homem não consegue proceder pois está *jogado à própria sorte*. A religião, pelo exemplo de Cristo, consegue amparar o homem nessa angústia da indefinição de seu futuro – o homem tem sempre essa urgência, essa ansiedade em saber onde está pisando, mas isso não é possível na via espiritual. A religiosidade pode pegar o homem pela mão e trilhar o caminho do desconhecido junto a ele, visando o imensurável, todavia nem por isso ela promete *mundos e fundos* a não ser estar ali, ser um suporte, um alento ante as *incertezas*:

Quem, pois, censurará os cristãos por não poderem apresentar as razões de sua crença, eles que professam uma religião de que não podem dar as razões? Eles declaram, quando a expõem ao mundo, que é uma tolice, *stultiam*; e vós ainda vos queixais que eles não a provam! Se a provassem, não manteriam a palavra: é carecendo de provas que não carecem de senso (PASCAL, 1973, fr. 233 [418], p. 99).

Pascal não está interessado, como a Modernidade em especial, em demonstrar princípios e conceitos clara e distintamente. A julgar a célebre nobreza de outro de seus fragmentos, se nos é possível abrir um parênteses na aposta para fazer *entender* esse desprendimento da razão: “O coração tem suas razões, que a razão não conhece: percebe-se isso em mil coisas”<sup>106</sup>. Ele não se dedica às delimitações racionais, não importa o que a razão possa esclarecer, muitas das coisas, principalmente as que se ligam ao interior, são inexplicáveis, inatingíveis e isso não as desqualifica em nada, pelo contrário, talvez as engrandeçam. A razão pode ser *usada*, mas não leva o homem a algum fim. Ela pode lhe proporcionar algumas concepções a respeito da finitude, mas nada além disso – por ela o homem pode imaginar, especular, confabular, mas não alcançar.

---

<sup>106</sup> Fr. 277 [423], p. 111.

Na religião é possível certa harmonia entre as razões não-razoáveis do coração e a razão para tentar *elaborar* algo a respeito da infinitude, sem pressupor encerrá-la, porém respeitando e priorizando o desenvolvimento da interioridade no ser finito; ela não desmistifica aquilo em que acredita, mas isso não faz com que tenha menos força. A religião ensina o homem a lutar por uma salvação, sem saber se ela será possível, com as ferramentas disponíveis em sua própria finitude<sup>107</sup>.

E quem poderia objurgá-la? A religião fornece o necessário à tentativa humana, mesmo em seus limites, de merecer a redenção – ela tenta fornecer os meios para o homem dilacerado por si mesmo ter a chance de retificar-se a si mesmo, buscando o que lhe supera. Ela não dispor de um método não a inabilita de encaminhar e estimular a iniciativa, do mesmo modo em que deter um método não apresentaria o infinito ao finito despropositada e gratuitamente. Porém, uma “fragilidade” em oferecer uma aposta pela existência de Deus a quem não crê está em que o incrédulo, por sua vez, não “compra a ideia da religião” só porque ela parece boa a quem crê e vive de acordo a ela. A religião faz sentido ao devoto, mas de nada serve ao ateu.

As antíteses não param de ressoar. Por isso Pascal utiliza uma voz como quem “contrapõe” o argumento da aposta ao longo de seu desenvolvimento, para soar como uma espécie de diálogo, supomos. Em relação a essa abordagem humana da infinitude a partir da religião, o interlocutor diz: “Mas embora isso desculpe aqueles que assim a oferecem, e os salve da pecha de expô-la sem raciocínio, isso não desculpa os que a recebem”<sup>108</sup>.

Pascal coloca essa tentativa de invalidar a religião por ela não ser o que o homem espera como uma espécie de “ressentimento” por a religião “abrandar”, de certa maneira, algo a que o homem sozinho não conseguira – o cristão consegue o alento o qual o ateu, sem ter ao que se apegar, não tem. A religião acalenta o coração do fiel, mas não desassossega o intelecto de quem não crê. A harmonia entre contrários, em especial no contexto em que Pascal se insere, não agrada ao grande público e quando esses contrários dizem respeito a Deus, sem valer-se de metafísica ou provas racionais fica mais difícil “comprar a ideia” da religião, pois esta parece algo muito incerto, para além de sua base doutrinal.

---

<sup>107</sup> Por isso será pertinente falar em uma razoabilidade da aposta mais à frente.

<sup>108</sup> PASCAL, 1973, fr. 233 [418], p. 99.

Ao seu interlocutor Pascal responde desenvolvendo “o raciocínio” que levará ao termo “apostar”. Para um homem capaz de entender, é preciso, então, formular-lhe algo humanamente acessível. E isso, novamente, diz respeito ao homem em suas limitações e não ao *objeto polemizado*. Pascal *avisa* de antemão a inépcia racional no que tratará a seguir, Deus é um assunto delicado e por demais abrangente, não caberia à razão dizer “isso é *x*, aquilo é *y*” e assim estabelecer por *x* mais *y* a resultante divina. Há diversas coisas vagas e indeterminadas nesse caminho impossível de ser estabelecido mas possível de ser trilhado entre criatura e criador. A única “artimanha” em vista será, assim, nada menos que o acaso: “Examinemos, pois, esse ponto, e digamos: “Deus existe ou não existe”. Para que lado nos inclinaremos? A razão não o pode determinar: há um caos infinito que nos separa. Na extremidade dessa distância infinita, joga-se cara ou coroa. Em que apostareis?”<sup>109</sup>.

Ele procede considerando quem desconsidera essa “relevância” de manter-se fiel aos mistérios, haja vista que falar a quem não se dispõe a ouvir é somente jogar palavras ao vento. Então ele lança os cenários: para que lado deve-se tender, ao da existência ou não existência de Deus? A razão, pois, não pode tender a nenhum deles, esse *caos infinito* é impossível de ser superado (ou ignorado) pela razão. É preciso um esforço extraordinário para não se deixar levar pelos atrativos mais fáceis de serem concebidos, os quais oferecem Deus e seu alcance de maneira mais branda.

### 3. É possível considerar Deus ao acaso?

Pascal não vê outra “saída” a não ser lidar com a questão a partir da imprevisibilidade do acaso. O acaso não determina, mas também não suprime as possibilidades: ele deixa em aberto, podendo-se tender à verdade ou à falsidade da existência divina, cabendo ao homem a prudência para tender ao *lado certo* da questão. Pois se joga-se ao acaso, o que está em jogo será ganho ou não em função da sorte, todavia, soa-nos com certa petulância dizer que Deus será *jogado na sorte*. Seria possível imaginar algo mais sutil e ao mesmo tempo detentor de tanta força que valer-se da aleatoriedade tendo em vista Deus? Ganhar ou perder Deus em um *cara ou coroa*.

---

<sup>109</sup> PASCAL, 1973, fr. 233 [418], p. 99.

A razão pode mostrar o cenário do jogo, quais as cartas, mas *a cartada final* independe dela, de seus avanços ou seus conceitos, por isso o acaso é considerado. Ao final, Deus não pode ser estabelecido pela mente humana. Escolher pelo sim ou pelo não em relação à verdade do existir infinito não passa pela razão, porém a escolha é mandatória, não se pode esgueirar-se dela; mesmo, convenhamos, sendo esta uma escolha muito significativa, talvez a mais significativa, para alguém que não dispõe das *armas* necessárias para tal batalha: “Pela razão, não podereis atingir nem uma, nem outra; pela razão, não podereis defender uma ou outra. Não acuseis, pois, de falsidade os que fizeram uma escolha, já que nada sabeis”<sup>110</sup>.

Pela razão é indiferente afirmar a existência ou a não existência de Deus, pois ela não possui critérios suficientes para dizer a esse respeito, o que ela disser será vazio. Aqui, a razão só pode ser considerada como *artifício de discurso* em favor da propagação da aposta, mas não é determinante para estabelecer se Deus existe ou não. Não se pode imputar quem aposta pelo coração só por não dar as razões de fazê-lo. O acaso tem o papel de, talvez, fazer o incrédulo se interessar mais pela aposta do que quando ela é considerada tendo em vista a religião por parte de quem crê, por exemplo.

Até aqui o homem *parece* realmente não dispor de qualquer competência para dizer, buscar ou alcançar Deus; e como agravante parece que qualquer tentativa é de antemão fracassada. Seria impossível qualquer aproximação humana a Deus?

O interlocutor então julga ser prudente isentar-se da aposta, pois não há recurso humano possível – e plausível – para fazê-lo: “”Não; acusá-los-ei, porém, de terem feito não essa escolha, mas uma escolha; porque embora o que toma a cruz e o outro cometam igual erro, ambos estão em erro; o certo é não apostar””<sup>111</sup>.

Eis mais um traço *demasiadamente humano*: isentar-se por *não saber como proceder*. O homem está preso, com o olhar limitado a agir somente quando sabe demarcar o cenário, o chão onde pisa – e quem poderia, pois, condenar o homem moderno, que batalhou tanto para estabelecer o pensamento e o conhecimento em geral? Pascal não pode chegar de solavanco e *dizer* que o critério é não basear-se por um critério. Ou pode? Jogar por Deus ao acaso soa como a melhor atitude ante o cenário da aposta porque assim ele

---

<sup>110</sup> PASCAL, 1973, fr. 233 [418], p. 99.

<sup>111</sup> *Ibid.*

não se prende a nada, a não ser à aleatoriedade – à chance – de Deus existir; e isso, pois, o incrédulo parece ser capaz de tentar.

#### 4. Da necessidade de apostar

Parece impossível avançar ao *assentimento* da aposta a quem não vê o horizonte dela como Pascal ou considera a imprevisibilidade do acaso algo ainda mais *sem sentido*. Pode surgir, então, a contraposição de que apostar é questão de querer que Deus exista ou não exista, o que a tornaria, digamos, mais fácil ao submetê-la à vontade; seria simples: querer que Deus exista e apostar pela existência, querer que Deus não exista e apostar pela não-existência. A redarguição ao isentar-se de apostar expressa exatamente o oposto, não se pode querer ou não querer. Basear-se na vontade de Deus existir ou não só reforçaria o que Pascal não intenta: que Deus não passa de um objeto metafísico, uma quimera formulada pelo homem para assentar o que ele mesmo não pode arquitetar. O que Pascal prontamente descarta e desenvolve, expondo o que está em jogo para o homem:

*Mas é preciso apostar. Não é coisa que dependa da vontade, já estamos metidos nisso. Qual escolhereis então? Vejamos. Já que é preciso escolher, vejamos o que menos vos interessa. Tendes duas coisas a perder: a verdade e o bem; e duas coisas a empenhar: vossa razão e vossa vontade, vosso conhecimento e vossa beatitude; e vossa natureza tem que fugir de duas coisas: o erro e a miséria (PASCAL, 1973, fr. 233 [418], p. 99, grifo nosso).*

Chegamos, assim, ao ponto alto do argumento: *é preciso apostar*. Isso não depende da vontade, da razão, dos sentidos, de outros. É necessário tomar um partido. Ou Deus existe ou não existe, não há meio termo, não há dúvida, é preciso eleger um lado<sup>112</sup>. Para isso, então, o homem precisa empenhar seu conhecimento e sua vontade, às custas de verdade e bem, para evitar o que todo cristão deve evitar: errar e tender ao seu lado nadificado. O cristão – repleto de esperança e isento de qualquer confusão, pois ele é ciente das razões desarrazoadas da fé – não precisa apostar, para ele não há risco a ser corrido, não há convencimento a ser ofertado. O cristão está em sintonia com a religião e, mesmo de maneira indireta, com Deus, todavia o incrédulo não se molda a esse quadro indefinido, para ele lançar verdade e bem (seja lá o que ele toma no mundo como tais) ao acaso por uma possibilidade ou não do existir divino é um empenho que lhe escapa, muito custoso, o

---

<sup>112</sup> Lembra Etienne Souriau que a “liberdade no ato de optar” é, com a existência de Deus, um dos fatores óbvios da aposta de Pascal, mesmo que tal liberdade esteja longe de ser uma perfeição. (SOURIAU, *apud* GOUHIER, 1966, p.291).

qual perpassa as linhas limítrofes de seu conhecimento e sua beatitude. Se ele não pode formular a respeito de algo – e se não o sente –, como poderia devotar os seus *melhores atributos*, em sua visão, por algo que somente pode existir, mas não sabe se existe?

Parece-nos razoável quando consideramos o lugar do incrédulo que ele julgue empenhar muito do que tem em razão de uma *suposição*, porque o mundo e sua finitude é tudo o que ele detém, tudo o que o circunda, que o constitui e que ele conhece. O mundo é a sua vida toda, no sentido mais abrangente possível: o mundo contém suas relações, obrigações, alegrias e tristezas. Assim, é um desatino lançar mão do conhecido por uma ideia (que nem pode ser considerada “ideia” no caso de Pascal, com o Deus da Revelação). Para apostar, então, a virada de chave é o desapego racional. Se o homem se vale apenas pelo que conhece e *controla* não abre margem à espiritualidade e à interioridade, o que nega por si só a sua natureza, pois ele é corpo e também é alma, eles devem, de algum modo, proceder em conjunto, conciliando-se. Se o incrédulo não se dispor a considerar a existência de algo para além da finitude, apostar nunca será possível.

O que coloca mais uma vez a razão à prova e reforça essa intenção pascaliana de que a via racional não é inútil, mas é insuficiente. Ela é proveitosa para a apresentação e elucidação do “discurso” e do “problema”, porém não é decisiva para a tomada de partido. Quanto à bem-aventurança posta em jogo, é preciso balancear, pois, a finitude e a promessa:

Vossa razão não se sentirá mais atingida por terdes escolhido uma coisa de preferência a outra, já que é preciso necessariamente escolher. Eis um ponto liquidado. Mas, vossa beatitude? Pesemos o ganho e a perda escolhendo a cruz, que é Deus. Consideremos esses dois casos: se ganharedes, ganhareis tudo; se perderdes, não perdereis nada. Apostai, pois, que ele existe, sem hesitar (PASCAL, 1973, fr. 233 [418], p. 99).

Aqui percebemos mais uma vez a acuidade da aposta, ela lança o homem a um verdadeiro “por que não?”. Por que não apostar se o homem não mensura aquilo que não conhece? Por que não valer-se da possibilidade de o imensurável existir e poder fruir da vida infinita? E mais: se a finitude é tudo o que o homem abraça em termos racionais e sensíveis, por que não se dar uma chance, por que não permitir-se ser vulnerável ante a enormidade de um Deus só porque não se pode dele dizer? É preciso abrir-se ao provável, mas lançar a vida finita quando não existe essa interioridade trabalhada em razão da esperança de uma outra vida perfeita na infinitude, faz-nos perceber que Pascal, talvez, não tenha considerado de fato que às vezes o outro não se valerá do que lhe é oferecido por

simplesmente não fazer sentido em sua realidade. A cabeça – e o coração – de um fiel devotado não funciona como a de quem não crê.

Por isso a tenacidade para apostar sem recear. Se tudo o que se tem está dado, apostar e perder significa, afinal, continuar na finitude, por isso não se perde nada. Em contrapartida, se despreziosamente o homem se lança de peito aberto à chance do existir divino, ele pode *viver* de modo pleno e verdadeiro o que o mundo jamais o forneceria. A possibilidade é, pois, de encher os olhos, de despertar no coração a ânsia em devotar-se a essa abertura ao desconhecido, sendo ele, em qualquer de seus resultados, o melhor possível.

Se o homem não tem nada a perder, não há por que negar o possível. O que ele pode considerar ínfimo e preferir não se envolver pode, na verdade, mudar sua vida – suas vidas. Preferir permanecer na finitude considerando esta “muita coisa” é a verdadeira *tolice, stultiam*. O interlocutor alega: “Isso é admirável. Sim, é preciso apostar; mas talvez eu aposte demais”. Aqui a aposta pode soar com certa arrogância, diminuindo a vida de quem preza pela finitude, afinal a palavra pascaliana será sempre a de quem crê e não o contrário.

Pascal, assim, expõe as chances humanas de outro modo, trazendo um viés mais “prático” à aposta para que em suas limitações o homem veja que não há, de modo efetivo, perda possível.

O ateu pode alegar apostar muito, mesmo sendo finito, que ele dispõe muita coisa por uma pequena chance de Deus poder existir. A aposta se apresenta, pois, de igual maneira para o ganho e para a perda: se as chances fossem 1/1 Deus existir/não existir, seria preciso apostar, pois há uma chance de ele existir. A considerar que o que está em jogo é o imensurável, a verdadeira vida, e há uma única possibilidade de ganhá-la não há motivos para hesitar em jogar por ela, pois nem um milhão de vidas finitas compensariam uma vida infinita, não se pode comparar e essa comparação só é uma exigência da razão que insiste em participar de um partido do qual não pode nada dizer. Eis, então, a razoabilidade da aposta<sup>113</sup>: há uma chance de Deus existir e isso, para Pascal, deve bastar ao homem finito.

---

<sup>113</sup> LEBRUN, 1983, p. 279.

Mesmo que o homem seja tudo o qual concebe de melhor, interna e externamente, sendo ele amável, justo, caridoso, bem-posicionado social e economicamente, nada disso se equipara à promessa. Nada do homem diz respeito a Deus e sua obra, por isso ele não pode se considerar tão grande; como o homem poderia negar a existência de alguém sobre o qual ele nada sabe e que suas palavras não alcançam? Pascal expõe:

Vejamos. Já que o acaso entra por igual no ganho e na perda, se tivésseis apenas a ganhar duas vidas por uma, poderíeis ainda apostar; mas se houvesse três a ganhar, seria preciso jogar (já que sois obrigado a jogar), e seríeis imprudente, quando forçado a jogar, se não arriscásseis vossa vida para ganhar três, num jogo em que o acaso entra por igual no ganho e na perda. Mas há uma eternidade de vida e de felicidade. E, sendo assim, mesmo que houvesse uma infinidade de probabilidades, das quais uma somente a vosso favor, teríeis ainda motivo para apostar um para ter dois; e procederíeis sem tino se, obrigado a jogar, e havendo uma infinidade de vida infinitamente feliz a ganhar, recusásseis jogar uma vida contra três num jogo em que, numa infinidade de acasos, há um a vosso favor. Ora, há aqui uma infinidade de vida infinitamente feliz a ganhar e uma probabilidade de ganho contra o número finito de probabilidades de perda, e o que jogais é finito. Isso exclui qualquer escolha: sempre que temos o infinito e que não há uma infinidade de probabilidades de perda contra a de ganho, não há que hesitar, é preciso dar tudo (PASCAL, 1973, fr. 233 [418], p. 99-100).

O discurso reforça que nada sobrepõe a verdadeira vida. Se o homem só detém a finitude e “há uma eternidade de vida e de felicidade”, não se pode ignorar a chance, mesmo sendo única, de alcançar o infinito tendo acesso somente ao finito. Se há a mais remota possibilidade de ganhar o infinito, ao acaso, sem comprometer a finitude, não há razão alguma para não fazê-lo, não existe justificção capaz de tornar implausível o “risco” a se correr quando em caso de perda esta significa a permanência na finitude. Pascal não considera hesitações quando tudo o que se pode perder é absolutamente finito e há uma chance de alcançar o infinito.

Por isso ele bate na mesma tecla sempre, para reforçar a incapacidade humana de predizer o infinito. O homem não alcança Deus e por isso deve desconsiderá-lo? Menosprezar a grandeza divina pela incapacidade humana de fazê-lo é imoral e, sobremaneira, um disparate. Para exemplificar tal afronta Pascal se valerá dos jogos de azar finitos mais à frente.

Até agora é *nítido* o desenrolar do jogo, Pascal não se prende a qualquer via epistêmica e, ainda assim, pratica o seu filosofar de maneira prudente aliado à religião, mas também sem instituí-la. Ele não diz: eis a religião cristã, única fonte de procurar a remissão de sua falha e poder esperar pela verdadeira vida, valha-se dela em sua vida finita e a outra alcançará. Mesmo sendo esses os preceitos para o cristão devotado, de nada

adiantaria tal confronto ao ateu. Por isso ele insiste no alívio da necessidade de valer-se apenas da razão porque ao fim e ao cabo quem será “determinante” é ninguém mais que o acaso: “E assim, quando se é forçado a jogar, é preciso renunciar à razão para guardar a vida, em vez de arriscá-la pelo ganho infinito tão prestes a sobrevir quanto a perda do nada”<sup>114</sup>.

Vê-se a importância do acaso e a *incapacidade* da razão: não se pode valer do argumento da certeza de arriscar e da incerteza de ganhar tendo em vista o afastamento desmedido entre o risco a ser corrido e a imprecisão de bem-suceder – a certeza da finitude e a incerteza da infinitude. Não se pode fazer essa “conta fechar” porque o resultado dela não é fechado, acabado. Se o homem se propuser a dar um fim a esse impasse, o resultado será sempre uma dízima periódica. “Não adianta, pois, dizer que é incerto ganhar e que é certo que se arrisca, e que a distância infinita que há entre a certeza do que se aventura, e a incerteza do que se ganhará iguala o bem finito, que certamente se expõe, ao infinito, que é incerto”<sup>115</sup>.

Enquanto o homem não firmar em seu coração a ininteligibilidade de Deus e o abismo que os separa, ele continuará a nadar contra a corrente. Eis a beleza do pensamento de Pascal: nem tudo precisa ser encerrado, nomeado, sistematizado, ainda mais quando se diz respeito ao criador. Mas, convenhamos, especialmente aqui, os reverses do apologista parecem ser muito difíceis de acompanhar, mesmo colocando coração e finitude à disposição do cenário do jogo.

Ao leitor o percorrer do fragmento pascaliano pode soar exaustivo, redundante ou, ao menos, circular. Todavia, apesar de parecer fazer voltas no mesmo lugar, Pascal sempre se reinventa em voltas, desvios e reviravoltas<sup>116</sup>. Soa-nos mais honesto considerar a sua filosofia como uma espiral, que parece sair e voltar ao mesmo lugar, mas que ao final está, na verdade, ascendendo. Continuemos a galgar o seu jogo.

Todo aquele que arrisca, assim, arrisca certamente para ganhar incertamente. Sabe-se que se arrisca, não se sabe se ganhará. Reveste-se da chance e da esperança de vencer. Viver e apostar são, pois, possibilidades. Quem joga na finitude em jogos de azar, por

---

<sup>114</sup> PASCAL, 1973, fr. 233 [418], p. 100.

<sup>115</sup> *Ibid.*

<sup>116</sup> Eis, pois, o subtítulo da célebre obra interpretativa do pensamento de Pascal, desenvolvida por Gérard Lebrun.

exemplo, aposta para talvez ganhar; arrisca-se, pois. Quem aposta uma pequena quantia e ganha milhões não se importará com o primeiro valor investido, muito pelo contrário: ele nem será lembrado. Quem aposta e não ganha geralmente se empenha a apostar outra vez para bem-sucedido<sup>117</sup>, mas não arrefecerá em razão do valor perdido:

Não; todo jogador arrisca com certeza para ganhar com incerteza, e contudo arrisca certamente o finito, para ganhar incertamente o finito, sem pecar contra a razão. Não há infinidade de distância entre essa certeza do que se joga e a incerteza do que se ganha; isso é falso. Há, na verdade, infinidade entre a certeza de ganhar e a certeza de perder. Mas a incerteza de ganhar é proporcional à certeza do que se arrisca, segundo a proporção das probabilidades de ganho e de perda. De onde se deduz que, se há tantas probabilidades de um lado como do outro, a partida deve ser jogada em paradas iguais; e então a certeza daquilo que se arrisca é igual à incerteza do ganho, pouco se nos dando que esteja infinitamente distante (PASCAL, 1973, fr. 233 [418], p. 100).

Se para apostar na finitude tudo se coloca de maneira *tão nítida* – ou se ganha ou se perde –, por que o homem não consegue considerar o jogo pelo infinito de mesmo modo, considerando a sua facilidade em proceder a partir do que conhece? Porque ele não está, sobretudo, disposto a abrir mão verdadeiramente da finitude. Não se pode comparar uma existência e seus desdobramentos, suas dores e delícias, à uma perda simbólica de um cara ou coroa. Há muito *investimento* em uma vida, mesmo sendo ela terrena.

Quem joga pela infinidade, arrisca o finito em razão do infinito. E “perder” nesse caso é continuar a levar a vida terrena, é continuar na mesma, ou seja, para Pascal não se perde nada, apenas conserva-se finito. Para ele é estupidez ter à frente a chance do infinito e escolher viver estagnado na finitude. Na verdadeira vida não há entaves humanos, pois na verdadeira vida não há o que o fez decair: na infinidade não há pecado. É certo que se arrisca, incerto que se ganhará: “E assim a nossa proposição tem uma força infinita, quando há o finito a arriscar num jogo onde há iguais probabilidades de ganho e de perda, e o infinito a ganhar. Isso é demonstrável; e se os homens são capazes de alguma verdade, essa é uma verdade”<sup>118</sup>.

Eis a “verdade” pascaliana. Nada formulado, estabelecido, mas algo *harmonioso*, condizente com seus reveses. Não é por as possibilidades da aposta não serem “ajustadas” a um método ou a um roteiro minimamente traçado que elas não sejam boas e consideráveis. Um ser racional não seria capaz de dar as razões de Deus, ou os motivos

---

<sup>117</sup> Não consideramos aqui, entretanto, o viés patológico de apostar. Consideremos e tenhamos em mente *maneiras saudáveis de jogar*.

<sup>118</sup> PASCAL, 1973, fr. 233 [418], p. 100.

para *se arriscar* por ele, porquanto tudo o que o homem disser e fizer será apequenar quem não pode ser diminuído porque a única coisa que se pode dizer dele sem medo de errar é de sua incomensurabilidade – não dizer de Deus, para dizer de Deus.

O “interlocutor” pascaliano ainda pode requerer um embasamento para a aposta, como garantia – mais uma vez, reforçando a sua finitude e necessidade de *dar nome às coisas* –, para agir de tal modo em razão de tal coisa: “Concordo. Mas não haverá um meio de ver o que está atrás do jogo?”<sup>119</sup>.

Ao que Pascal responde: “Sim, a Escritura, e o resto, etc”<sup>120</sup>. Sendo necessário “desvendar” o que está em jogo, por não conseguir ceder à sutileza da aposta, que se recorra à Escritura, onde as figuras se articulam e se discursa pelo imensurável de todas as maneiras possíveis. Afinal, a Escritura pauta toda a vida do cristão; por ela, ele baliza a sua vida e conhece a dor e o sacrifício do Deus feito homem em razão da queda humana. Somente a Escritura poderia embasar, pois, *um risco a ser corrido por Deus* – ela é a única capaz de discursar e narrar a vida do Deus feito história, bem como a necessidade de tomá-lo como espelho.

Pascal se preocupa em *dar uma resposta* aos impasses sugeridos por seu interlocutor porque ele não quer que o homem se isente de apostar por encontrar qualquer obstáculo “bobo”. Se tudo o que o homem tem é finito e há, então, uma chance de ganhar o infinito é sobretudo imoral se ele decidir apostar pela não existência de Deus<sup>121</sup>. Como pode uma criatura limitada preferir permanecer nessa constituição banal de si mesmo tendo em vista uma chance de viver ao lado de Deus?

## 5. Do abandono das paixões

Não obstante, seu interlocutor lança mais um obstáculo: “Está bem, mas tenho as mãos amarradas e a boca fechada, obrigam-me a apostar, e não estou livre; não me soltam. E sou feito de tal maneira que não posso crer. Que quereis, pois, que eu faça?”<sup>122</sup>.

---

<sup>119</sup> *Ibid.*

<sup>120</sup> *Ibid.*

<sup>121</sup> OLIVA, 2019, p. 26.

<sup>122</sup> PASCAL, 1973, fr. 233 [418], p. 100-101.

O interlocutor está empenhado a explorar todas as possibilidades de desviar-se da aposta, considerando até uma circunstância hostil onde ele não crê e *violentamente* há uma imposição para que aposte. Ele insinua, assim, qual o querer de Pascal nesse caso. O que nos soa um pouco controverso, pois Pascal não deve querer pelo jogador, muito pelo contrário: Pascal não precisa da aposta porque já tem em si a fé no Deus da Revelação Cristã, mediado aos homens por Cristo, bem como com o auxílio da Igreja. Como apologista Pascal apresenta a aposta com a intenção de espalhar a palavra de Deus, mas ele não impele o descrente de maneira alguma, a considerar que ele nem mesmo estabelece um modo de se chegar ou provar a existência de Deus. A aposta é sutileza e desdobraimento humano puro, não há coação, por mais descabida ou conveniente (a depender da posição tomada) que pareça.

Não obstante, levantar essa hipótese parece ser prudente para considerar tudo o que de fato passa pela mente humana em vistas a negar ou se eximir de apostar por encontrar no jogo algum entrave. Mais uma vez o homem se porta de modo a fazer obstáculo para si mesmo. Se resolvesse apostar despreziosamente não precisaria buscar razões para fazê-lo ou não. Apostar é dar-se uma chance, *correr o risco*.

*Ser feito de tal maneira que não possa crer* parece uma maneira de colocar a “culpa” em algo além dele mesmo, como se a natureza humana o impedisse de dar uma chance ao infinito. Sua natureza não o impediu de cair em desgraça, mas o impediria de voltar-se à graça. Tais considerações só mostram o apreço do homem ao mundo. Ele prefere dar voltas em circunlóquios procurando “sentido” no que dispensa *sentido*.

Pascal, assim, de maneira muito serena, sugerirá um outro modo de considerar o jogo. Se o homem é inapto à crença, se com sua razão ele não vê *sentido* em apostar e a razão, por sua vez, não pode mudar isso em nada, convém, então, revestir-se dessa incapacidade para crer de maneira muito humilde, tomando nota uma vez mais de sua condição limitada, para assim não demandar mais evidências da infinitude e de motivos para crer, mas para diminuir-se – “É necessário que ele cresça e eu diminua. Aquele que vem do alto está acima de todos; e o que é da terra é terrestre e fala como terrestre”<sup>123</sup> –, para extirpar as paixões que o fazem priorizar as coisas e os prazeres do mundo. “– É verdade. Mas aprendei pelo menos vossa impotência para crer, já que a razão a isso vos

---

<sup>123</sup> Jo 3: 30-31.

conduz e que todavia não o podeis. Esforçai-vos, pois, não para vos convencerdes pelo aumento das provas de Deus, mas pela diminuição das vossas paixões.”<sup>124</sup>

A “resposta” não deve ser sobre o homem, mas sobre Deus e só é possível “obtê-la” se o primeiro deixar de colocar-se no centro da questão e deixar Deus no “lugar” que é só dele. A aposta é sobre abnegar-se modesta e verdadeiramente, *arriscando* a finitude pela infinitude.

Pascal continua talvez mais rigorosamente, sugerindo, então, que se aja como quem tem fé para chegar à verdadeira fé. Se a simplicidade da aposta não cativara o incrédulo, resta-lhe, pois, assumir um lugar de crente para, *com sorte*, o hábito levá-lo à crença. É preciso agir, é preciso buscar. Se as limitações humanas o impedem de jogar ao deparar-se com a aposta, cabe ao homem agir como quem tem fé, cultivar a religiosidade em si para que ela brote em seu coração e floresça em seu ser:

Quereis chegar à fé e não sabeis o caminho, quereis curar-vos da infidelidade e pedis o remédio: aprendei com os que estiveram atados como vós e que apostam agora todos os seus bens; são pessoas que conhecem esse caminho que desejaríeis seguir e que estão curadas do mal que desejais curar-vos. Segui a maneira pela qual começaram: fazendo tudo como se tivessem fé, tomando água benta, mandando dizer missas, etc... Naturalmente isso vos fará crer e vos bestificará (PASCAL, 1973, fr. 233 [418], p. 101).

A busca será sempre em prol dessa *bestificação*, de um apequenar-se, tudo pela tentativa de remissão<sup>125</sup>. O francês, assim, argumenta que pela “simulação da fé” não se pode perder porque ao agir pelo bem o homem só tem a ganhar. Agir como quem tem fé não prejudica o homem nem o mundo, se essa é a sua preocupação e o que o faz hesitar. Não há como malograr quando se age com amor, justiça, humildade, por simplesmente fazê-lo: é o que Pascal tenta mostrar com a despreensão (e todo o peso) da aposta.

Não há o que perder efetivamente se o que se tem é raso. E se o homem dispor sua “melhor versão” em razão do alcance dessa provável crença, ele não poderia ser lesado por colocar em jogo o esforço de ser e oferecer o melhor de si ao outro, aos outros. A religião e seus ritos são o amparo os quais o homem pode *usar* para agir, o cuidado necessário à direção do finito ao infinito.

---

<sup>124</sup> PASCAL, 1973, fr. 233 [418], p. 101.

<sup>125</sup> Note-se que no texto de Pascal a frase sobre a *abêtissement* é introduzida e comandada por ‘naturalmente’, remetendo à ideia de que essas práticas, ainda que exteriores, predisporão a pessoa humana a crer por meio de uma preparação corporal. Tem-se aqui a ideia do animal-máquina de Descartes (GILSON, 1932, p.269), só que considerada em Pascal segundo o plano da psicologia da persuasão. (Cf. GOUHIER, 1966, 273).

O interlocutor ainda diz que o seu temor está em agir como quem crê para chegar à crença, ao que Pascal questiona: “E por quê? que tendes a perder?”<sup>126</sup>. Pascal encerra o possível diálogo, reforçando que ninguém é lesado ao ser moral, amoroso, justo, caridoso. É impossível perder por ser benevolente, o contrário não poderia ser verdade com o homem valendo-se da concupiscência. Se não chegar à eternidade, ao menos o homem entregou o melhor de si tentando alcançar a verdadeira vida:

*Fim deste diálogo* – Ora, que mal vos poderá acontecer tomando esse partido? Sereis fiel, honesto, humilde, reconhecido, bom, amigo sincero, verdadeiro. Em verdade, não ficareis com os prazeres empestados, com a glória, com as delícias; mas não tereis outras coisas? Digo que com isso ganhareis nesta vida, e que, em cada passo que derdes nesse caminho, vereis tanta certeza no ganho, e tanta nulidade naquilo que arriscaríeis, que reconheceréis, por fim, que apostastes numa coisa certa, infinita, pela qual nada destes (PASCAL, 1973, fr. 233 [418], p. 101).

Ao revestir-se do máximo de *otimismo*, o homem agir pelo bem só pode levá-lo ao Bem. O mesmo não aconteceria em relação às paixões. Se escolher viver pelo mundo ele se enfraquecerá a cada ato e se distanciará de Deus cada vez mais. Quanto mais perto do nada, mais nadificado. Na incerteza de merecer a glória, é prudente fiar-se pelos resquícios de grandeza nele presentes, pois ao agir por ela ele pode desfrutar do que não merece e jamais cogitaria quando agindo pautado por sua miséria. Agir como quem tem fé desperta no homem o apreço pelo que antes ele desdenhava, mas que só poderia chegar a ele se ele mesmo decidisse refrear suas paixões. A fé é sacrifício diário e constante. O eleito se desdobra, o descrente deve se desdobrar ainda mais. O interlocutor fica, assim, admirado com a beleza do cultivo da interioridade: – “Oh, esse raciocínio me transporta, me encanta, etc”<sup>127</sup>.

Sem mais objeções levantadas, Pascal encerra o argumento. “Argumento” este que carrega tanta sinuosidade em sua construção como em seu conteúdo. Pascal não o estrutura nem desenvolve de maneira lógica, alguns comentadores consideram que o texto tenha sido a reunião de excertos parecendo desenvolver o mesmo assunto – consequência, pois, de uma obra essencialmente fragmentária e, no caso, póstuma – quando fora editado. Tocante e brilhantemente, como cristão e apologista devotado, trazendo à luz o sacrifício e a benesse, a enormidade, de manter-se fiel ao seu propósito<sup>128</sup>, ele termina mostrando a sua

---

<sup>126</sup> PASCAL, 1973, fr. 233 [418], p. 101.

<sup>127</sup> *Ibid.*

<sup>128</sup> Aqui é impossível não remetermos a Mt 9, 35-38: “**Miséria das multidões** – Jesus percorria todas as cidades e povoados ensinando em suas sinagogas e pregando o Evangelho do Reino, enquanto curava toda

face mais modesta e dedicada, de quem, dentro de suas limitações, implora pelo amparo divino e pela conversão de seus semelhantes. O cristão deve importar-se com a sua fé, mas também com o resgate do próximo. O trabalho é árduo e incessante e não poderia deixar de sê-lo:

Se esse raciocínio vos agrada e vos parece forte, sabei que é feito por um homem que se pôs de joelhos antes e depois para suplicar a esse ser infinito e sem partes, ao qual submete tudo o que é seu, que submeta também o que é vosso, para vosso próprio bem e para sua glória, e que assim a força se concilie com essa baixeza (PASCAL, 1973, fr. 233 [418], p. 101).

---

sorte de doenças e enfermidades. Ao ver a multidão teve compaixão dela, porque estava cansada e abatida como ovelhas sem pastor. Então disse aos seus discípulos: “A colheita é grande, mas poucos são os operários! Pedi, pois, ao Senhor da colheita que envie operários para a sua colheita”.

## Considerações finais

A vida de Pascal, apesar de curta, fora repleta de acontecimentos dos mais diversos aspectos. Destacou-se como reputado homem de ciência, dedicou-se à solução de problemáticas da vida comum, esforçou-se pela propagação das ideias de Cristo, bem como em valer-se humilde e rigorosamente delas. A saúde frágil não o impediu de elaborar qualquer de seus trabalhos. Homem “do mundo” e homem de Deus, harmonizou suas próprias contrariedades em razão do bem-comum para discursar que mesmo sendo o homem contraditório em si mesmo há muito o que buscar com vistas a uma melhora interna. A esperança na efetivação da verdadeira vida pauta o rigor do pensamento de Pascal e retrata bem como as suas conversões foram determinantes no que diz respeito às suas produções, em especial às de filosofia.

O fato de a filosofia e a apologética pascalianas serem alicerçadas a partir do trabalho de Jansênio, com o resgate da doutrina agostiniana do cultivo da interioridade, bem como dos ideais cristãos, nos diz muito sobre o rigor com o qual Pascal procede. O pecado original fadou o homem a uma miséria irremediável e o homem decaído não pode deixar de ser nadificado ante o infinito. De tal modo, o homem está condenado a essa sina trágica. O horizonte da aposta, para além de suas sinuosidades, parece ser um esforço intelectual por uma luz no fim do túnel para quem não crê – haja vista, novamente, a intenção sempre apologética/de conversão.

Todavia, como não poderia deixar de ser, a questão se torna mais problemática porque Pascal, apesar de se autodeclarar discípulo de Santo Agostinho, pertence ao contexto da efervescência epistemológica, da ascensão da razão, do cartesianismo. Pascal discursa por um guiar-se pelo coração, pela insuficiência racional: ele caminha, em sua filosofia, na contramão de seu contexto.

Limitação da razão, um prezar pelo coração, a nadificação humana e, como se não bastasse, uma aposta pela existência de Deus. Pascal, realmente, se portou como poucos. A despreensão com a qual ele oferece o seu jogo e como, para ele, o empenho da vida finita pela infinita é algo tão *simples* – e até prático – parece fazer com que a aposta se dê na ordinariade do lançar de dados; seja qual for o resultado o homem deve jogar, pois abster-se é um ultraje, visto que, para ele, há mais a ganhar que a perder.

Entretanto, a face da aposta nos parece ser outra. É muito difícil, seja ao ateu ou até mesmo ao crente, abandonar toda a construção finita, com seus ônus e bônus, porque ela é tudo o que o homem conhece, a sua existência é tudo o que ele experiencia, em toda a sua finitude, por mais que possa conceber a possibilidade de viver na infinitude. Como ele poderia desfazer-se prontamente daquilo que o constitui em todas as faces da existência? Ele só sabe o que é justiça, paz, amor, honestidade e todos os seus opostos em razão de suas vivências, em todas as suas particularidades, em seu limitado de *ser*. Assim, pois, a aposta pode soar como certa ingenuidade; seria imprudência abrir mão de tudo o que se *é e tem* (mesmo sendo tão pouco) pela esperança do imensurável – na teoria isso pode carregar até certo romantismo, mas na prática parece ser traçar um caminho de ilusão.

Tudo bem Pascal não querer provar Deus, não querer estabelecer um itinerário metafísico ou esboçar um argumento ontológico, mas sem certas *coerências* a aposta parece ser um devaneio, uma chance impossível. O esforço do cálculo das probabilidades, que não é atrelado à aposta por Pascal, seria uma *grande coerência*, um “fundamento” que agregaria maior robustez ao jogo e talvez até maior anuência por parte de quem deve, inevitavelmente, apostar – todavia, sabemos que tal postura (dar, pois, fundamento), nunca fora a intenção de Pascal.

A possibilidade também nos encanta, mas ela precisa ser prudente. Talvez Pascal tenha se devotado tanto a ponto de esquecer o quanto a vida, apesar de finita, é e vale, sim, *muita coisa*. Como abrir mão de relações, emoções, posses, obrigações, mesmo na banalidade delas, sendo, pois, a banalidade, tudo o que o homem é e conhece? Pascal devotou-se em demasia, abstraiu em demasia e negligenciou o quanto a trivialidade da existência urge.

Em seus contrastes e dissonâncias, Pascal e Descartes talvez pequem pelos excessos: Pascal por “rejeitar” tudo o que está ao alcance humano em prol da abdicação da finitude e Descartes por transformar Deus de modo a encerrar as lacunas de seu sistema. Pascal condena Descartes por ser regrado demais, enquanto ele tem por regra a falta de regra.

Ao final, principalmente a considerar a chance de “ganhar Deus ao acaso”, como em um “cara ou coroa”, a questão de Pascal parece ser mais sobre quem será capaz (se alguém o for) de abraçar a incomensurabilidade da infinitude sem pestanejar. A vida – as

vidas – não são mais que um esboço e um esforço diário, tendo em vista o que se pretende ser, fazer, ter. Nesse esforço incansável, será possível vislumbrar o infinito?

O que parece encantar Pascal verdadeiramente não é nem a disposição ao inalcançável, o desdobramento pelo infinito, mas a existência da possibilidade. O infinito ser possível. A própria fragmentariedade e o inacabamento de seu trabalho mais conhecido reforçam esse apreço pelo possível, esse encanto pela tentativa. Afinal, poder *pensar* o quão boa pode ser a verdadeira vida pode proporcionar uma esperança de fato grandiosa, capaz de se fazer condição de vida enquanto a busca por algo – possivelmente – bom. A chance é encantadora, encorajadora, repleta de entusiasmo: o que pode lançar o homem a (querer) viver. E (querer) viver é o que de mais bonito e corajoso um homem finito pode se dispor. Em suma, soa-nos como o poema *A possibilidade*, de Barreto Guimarães:

Malgrado não tenha ocorrido ainda / celebra a / possibilidade. Coloca algum tempo de lado / para te centrares na promessa de / que venha a ser possível / (de que possa / acontecer). Festeja a possibilidade / (a hipótese o / cenário) celebra a expectativa de que / venha a ser / real. Antecipa a felicidade sobre / a miséria dos dias / pensar a possibilidade é / ver um umbigo / em Adão.

## **Bibliografia**

ADORNO, Francesco Paolo. *Pascal*. Trad. Mario Laranjeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2008.

AGOSTINHO. *A graça (I)*. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998.

\_\_\_\_\_. *Confissões*. Trad. e prefácio de Lorenzo Mammi. – 1ª ed. – São Paulo: PenguinClassics Companhia das Letras, 2017.

\_\_\_\_\_. *A cidade de Deus*. Trad. J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

ALQUIE, Ferdinand. *A filosofia de Descartes*. Tradução: M. Rodrigues Martins. Lisboa: Editorial Presença, 1986.

ATTALI, Jacques. *Blaise Pascal ou le génie français*. Paris: Fayard, 2000.

BARALLOBRE, Gonzalo Muñoz. *Pascal – O homem é uma cana que pensa*. Trad. Filipa Velosa. São Paulo: Salvat, 2015.

BARRETO GUIMARÃES, João Luís. *Movimento*. Lisboa: Quetzal, 2020.

BENN, Alfred W. *Revaluations: Historical and Ideal*. London: Watts & Co., 1909.

BIASOLI, Luís Fernando. *Deus na Modernidade: Razão e Transcendência em Descartes*. Porto Alegre: Evangraf, 2011.

\_\_\_\_\_. *O Conhecimento Sobre Deus nas **Meditações Metafísicas** de Descartes*. Dissertação (Mestrado em Filosofia): Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2008.

BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

BIRCHAL, Telma de Souza. “*La VraiMorale Se Moque De La Morale*”: *Questões Éticas em Pascal*. KRITERION. Belo Horizonte, n. 106, p. 60-76, 2002.

BITENCOURT, Joiceval Andrade. *Descartes e a morte de Deus*. Tese (Doutorado em Filosofia): Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2008.

BOÉCIO. *A Consolação da Filosofia*. Trad. William Li. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BOEHNER, Filotheus; GILSON, Étienne (ORG). *História da Filosofia Cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. Trad. Raimundo Vier – 13ª ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

BRISVILLE, Jean-Claude. *O Encontro de Descartes com o Jovem Pascal. Estudos Avançados*, 5(11), 145-170, 1991. Recuperado de <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8600>

CANTO-SPERBER, Monique (Org.). *Dicionário de Ética e Filosofia Moral (Vol. I e II)*. Trad. Ana Maria Ribeiro-Althoff, Magda França Lopes, Maria Vitória Kessler de Sá Brito e Paulo Neves. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2003.

CHÂTELET, François (Org.). *História da Filosofia: Ideias, Doutrinas. Vol. III: A Filosofia do Mundo Novo, Séculos XVI e XVII*. Trad. Zahar. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

CORTESE, João F. N. “Um Nada em Relação ao Infinito”: O Aniquilamento na Comparação Pascaliana. **Cadernos Espinosanos** (40), p. 35-64, 2019 <https://doi.org/10.11606/issn.2447-9012.espinosa.2019.159444>

DANIEL-ROPS, Henri. *A Igreja da Renascença e da Reforma. Vol II: A Reforma Católica*. Trad. Emérico da Gama. São Paulo: Quadrante, 1999.

DESCARTES, René. *Meditações*. Coleção Os Pensadores. Trad. Jacob Guinsburg e Bento Prado Júnior. – 4ª ed., vol. 2 – São Paulo: Nova Cultural, 1987.

\_\_\_\_\_. *Regras para a orientação do espírito*. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DULFO, Colas. *O Jogo: de Pascal a Schiller*. Trad. Francisco Settineri e Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 1999.

ECO, Umberto. *Como se Faz Uma Tese*. Trad. Gilson Cesar Cardoso de Souza. São Paulo: Perspectiva, 1999.

FINELON, Vitor Gino. *Teologia do Mistério: Aspectos Bíblico-Patristicos, Teológico-Litúrgicos e Magisteriais*. Dissertação (Mestrado em Teologia): Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC-RIO, 2016.

FITZGERALD, Allan (org). *Agostinho através dos tempos. Uma enciclopédia*. São Paulo: Paulus, 2018.

GERMANO, EMANUEL R. *Acaso e jogo na política de Pascal*. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, [S. l.], v. 1, n. 06, p. 59–82, 2020. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/165955>.

GILSON, Etienne. “Le sens du terme ‘abêtir’ chez Blaise Pascal”, *Les idées et les lettres*. Paris: Vrin, 1932.

GOEKE, James F. *Descartes: Philosopher or Mathematician?* *Pi Mu Epsilon Journal*, v. 7, n. 8, 512-517, 1983.

GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*. Paris : Gallimard, 1959.

GOUHIER, Henri. *Blaise Pascal, Conversão e Apologética*. Trad. Éricka Marie Itokazue Homero Santiago. São Paulo: Paulus, 2006.

\_\_\_\_\_. *Blaise Pascal. Commentaires*. Paris: Vrin, 1966.

JAMES, William. *A vontade de crer*. Trad. Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2001.

JANSENIUS, Cornelius. *Discurso da Reforma do Homem Interior*. Trad. Andrei Venturini Martins. São Paulo: Filocalia, 2016.

KINOUCHI, Renato Rodrigues. *A loteria na filosofia. Probabilidade, risco e incerteza*. São Paulo: Associação filosófica scientiae studia, 2025.

KRAILSHEIMER, Alban. *Pascal*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1983.

KREIMENDAHL, Lothar (Org). *Filósofos do Século XVII, Uma Introdução*. Trad. Benno Dischinger. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2003.

LACOSTE, Jean-Yves (dir). *Dicionário Crítico de Teologia*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2004.

LEBRETON, Lucie. *Nietzsche, Leitor de Pascal: “O Único Cristão Lógico”*. Trad.: Eduardo Tomasi, Iago Nizolli e Luís Rubira. Pelotas: **Dissertatio** [48] 26-46, 2018.

LEBRUN, Gérard. *Blaise Pascal, Voltas, Desvios e Reviravoltas*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Brasiliense S. A., 1983.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *As Vertigens da Razão e o Mistério da Fé – Kierkegaard e Pascal*. 2008 (01hr21min21s). Disponível em: <<https://www.institutocpfl.org.br/2008/12/30/kierkegaard-e-pascal-as-vertigens-da-razao>

e-o-misterio-da-fe/ e <https://www.youtube.com/watch?v=xvuj58Xj-j0>>. Acesso em: fevereiro de 2020.

\_\_\_\_\_. *Descartes: a metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 2004.

\_\_\_\_\_. *Fé e Razão na Apologia da Religião Cristã de Pascal*. **Cad. Hist. Fil. Ci.** – Campinas, Série 3, v. 11, n. 1, p. 29-44, jan.-jun. 2001.

\_\_\_\_\_. *O Mediador e a Solidão*. **Cult** - Revista Brasileira de Cultura – São Paulo, sem data. Disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/o-mediador-e-a-solidao/>>. Acesso em: fevereiro de 2020.

\_\_\_\_\_. *Pascal: Condição Trágica e Liberdade*. **Cad. Hist. Fil. Ci.** – Campinas, Série 3, v. 12, n 1-2, p. 339-356, jan.-dez. 2002.

MAGNARD, Pierre. *Vocabulário de Pascal*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

MARQUES, José da Cruz Lopes. *Pascal: O Cartesiano Crítico de Descartes*. **Griot: Revista de Filosofia** – Amargosa, Bahia, v. 14, n. 2, dez. 2016.

MARROU, Henri. *Santo Agostinho e o Agostinismo*. Coleção Mestres Espirituais. Trad. Ruy Flores Lopes. Rio de Janeiro: Agir, 1957.

MARTON, Scarlett. “*Pascal: a busca do ponto fixo e a prática da anatomia moral*” in **Discurso** (24), São Paulo, 1994.

MAURIAC, François. *O Pensamento Vivo de Pascal*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Martins Fontes, 1961.

MELO, Amarildo José de. *Jansenismo no Brasil: Traços Históricos de uma Moral Rigorista*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2014.

MINOIS, Georges. *História do ateísmo: os descrentes no mundo ocidental, das origens aos nossos dias*. Trad. Flávia Nascimento Falleiros. – 1ª ed. – São Paulo: Editora Unesp, 2014.

MONDIN, Battista. *Quem é Deus? Elementos de teologia filosófica*. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1997.

NOVAES, Moacyr. *As Confissões como elogio do diálogo*. *Discurso*, 49(1), 7-29, 2019. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2019.159272>

\_\_\_\_\_. *O Herói e o Forasteiro: Narração e Metafísica nas Confissões*. **Dossiê Filosofia Medieval, Dissertatio** - Volume Suplementar 10, 207-228. UFPel, 2020.

OLIVA, Luís César Guimarães. *A História como Sacrifício em Blaise Pascal*. **KRITERION**, Belo Horizonte, n° 109, p. 7-31, jun. 2004.

\_\_\_\_\_. *Graça e Livre-arbítrio em Blaise Pascal*. **Cad. Hist. Fil. Ci.** – Campinas, Série 3, v. 12, n. 1-2, p. 327-338, jan-dez. 2002.

\_\_\_\_\_. *Considerações Sobre a Aposta de Pascal*. **Cadernos Espinosanos** (40), p. 15-33, 2019. <https://doi.org/10.11606/issn.2447-9012.espinosa.2019.159442>

PARRAZ, Ivonil. *As Concepções Pascalianas de Infinito e a Incompreensibilidade de Deus e do Mundo*. **Revista Dissertatio de Filosofia**, [S.l.], v. 35, p. 267-295, jul. 2012. ISSN 1983-8891. Disponível em: <[HTTPS://PERIODICOS.UFPEL.EDU.BR/OJS2/INDEX.PHP/DISSERTATIO/ARTICLE/VIEW/8691](https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8691)>.

PASCAL, Blaise. *As Provinciais*. Trad. Roberto Leal Ferreira. – São Paulo: Filocalia, 2016.

\_\_\_\_\_. *Pensamentos*. Coleção Os Pensadores. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. *Œuvres complètes*. Collection L'Intégrale. Présentation et notes de Louis Lafuma. Paris : Aux Édition du Seuil, 1963.

\_\_\_\_\_. *Œuvres complètes*. Vol. II. Édition présentée, établie et annotée par Michel Le Guern. Paris : Gallimard, 2000.

PEPIN, Jean. *Santo Agostinho e a Patrística Ocidental*. In: CHÂTELET, François (Dir.). **História da Filosofia (vol. 1)**. Trad. Afonso Casais Ribeiro, Linda Xavier e Manuel L. Agostinho. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1995.

PINTO, Rodrigo Hayasi. *A Concepção de Verdade na Razão dos Efeitos de Pascal*. **Cadernos Espinosanos** (40), p. 65-94, 2019. <https://doi.org/10.11606/issn.2447-9012.espinosa.2019.159445>

\_\_\_\_\_. *A Interioridade e a Questão do Soberano Bem em Pascal*. **Cadernos Espinosanos**, (29), 2013. <https://doi.org/10.11606/issn.2447-9012.espinosa.2013.82748>

\_\_\_\_\_. *A Noção de Perspectivismo na Filosofia de Blaise Pascal*. Tese (Doutorado em Filosofia): Universidade Federal de São Carlos, 2006.

\_\_\_\_\_. *A questão do infinito em Pascal e Espinosa*. **Cadernos Espinosanos**, 45, 49-86, 2021. <https://doi.org/10.11606/issn.2447-9012.espinosa.2021.174740>

\_\_\_\_\_. *Pascal e a Questão dos Limites do Conhecimento*. **Cadernos Espinosanos** (24), p. 67-92, 2010. <https://doi.org/10.11606/issn.2447-9012.espinosa.2010.89418>

ROCHA, Ethel Menezes. *Teoria das Ideias no Sistema Cartesiano: A Questão da Fundamentação do Conhecimento*. **Analytica: Revista de Filosofia** – Rio de Janeiro, RJ v. 6, n. 2, 11-32, 2001.

ROSENFELD, Denis. *Descartes e as Peripécias da Razão*. São Paulo: Iluminuras, 1996.

SILVA, João Carlos Salles Pires da. *A Última Invenção de Pascal*. Salvador, BA: Quarteto, 2020.

SKIRRY, Justin. *Compreender Descartes*. Trad. Marcus Penchel. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

SOURIAU, Etienne. *L'ombre de Dieu*. Paris: PUF, 1955.

TEIXEIRA, Lívio. *A religião de Descartes. Notas à margem de alguns livros*. **Revista de História**, [S. l.], v. 10, n. 21-22, p. 171-208, 1955. DOI: 10.11606/issn.2316-9141.v10i21-22p171-208. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/36446>.

\_\_\_\_\_. *Ensaio Sobre a Moral de Descartes*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

THIROUIN, Laurent. *Le hasard et les règles. Le modele du jeu dans la pensée de Pascal*. Paris: Vrin, 1991.

VENTURINI MARTINS, Andrei. *Amor Próprio e Vazio Infinito: uma análise do homem sem Deus em Blaise Pascal*. Tese (Doutorado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2011.

\_\_\_\_\_. *As Faces do Silêncio em Blaise Pascal*. **Último Andar**, [S. l.], n. 13, p. 66–75, 2012. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/12690>.

WEIL, Simone. *Carta a um religioso*. Trad. Monica Stahel. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

WILLIAMS, Jaime Andrés. *El argumento de la apuesta de Blaise Pascal*. Pamplona: Ediciones de la Universidad de Navarra, 2002.

ZILLES, Urbano. *A Crítica da Religião*. Teocomunicação, Porto Alegre, v. 38, n. 159, p. 81-95, jan./abr. 2008.

\_\_\_\_\_. *Cristianismo e Filosofia*. São Paulo: Paulus, 2024.

\_\_\_\_\_. *Filosofia da Religião*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.