



NEGATIVIDADE E AUTOCONHECIMENTO EM BLAISE PASCAL

Rodrigo Hayasi Pinto¹



Resumo: O presente artigo visa explorar a noção de autoconhecimento em Blaise Pascal. O homem pascaliano, para conhecer a si próprio, precisa se visar sob dois vieses: enquanto criatura e enquanto pecador. Enquanto criatura, o homem se descobre um nada, ao menos no que toca a sua desproporção com o infinitamente grande e com o infinitamente pequeno. Enquanto pecador, o homem deve reconhecer o vazio infinito que possui dentro de si, um vazio do tamanho de Deus. No entanto, ainda que seja uma decorrência do pecado original, não é necessário que se recorra à teologia para que tal vazio seja diagnosticado, bastando, para tal, uma análise da vida cotidiana, marcada ela toda pela dinâmica do divertimento/tédio. Conclui-se que somente ao encarar a negatividade que perpassa o processo de autoconhecimento é que o homem pascaliano pode, paradoxalmente, reconhecer sua dignidade.

Palavras-Chave: Blaise Pascal. Autoconhecimento. Negatividade. Infinito. Pecado.

Abstract: This article aims to explore the notion of self-knowledge in Blaise Pascal. The Pascalian man, to know himself, needs to consider himself from two perspectives: as a creature and as a sinner. As a creature, man discovers himself to be nothing, at least in terms of his disproportion to the infinitely large and the infinitely small. As a sinner, man must recognize the infinite emptiness within himself, an emptiness the size of God. However, even though it is a consequence of original sin, it is not necessary to resort to theology to diagnose such emptiness; an analysis of daily life, marked entirely by the dynamics of amusement/boredom, suffices. It is concluded that only by confronting the negativity that permeates the process of self-knowledge can the Pascalian man, paradoxically, recognize his dignity.

Keywords: Blaise Pascal. Self-knowledge. Negativity. Infinity. Sin.

¹ Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná e Mestrado e Doutorado em Filosofia da Ciência pela Universidade Federal de São Carlos. Professor efetivo do departamento de Filosofia da Universidade Cidade Verde (Unicv). E-mail: rhayasi48@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7643455105655507>

Na obra *O Espírito da Filosofia Medieval*, Etienne Gilson aponta que Pascal herdou da filosofia socrática a questão do aprofundamento no estudo do homem. Nesse sentido, para Gilson, a questão do autoconhecimento em Pascal é fundamental, sendo estruturada à luz da tradição socrática. O próprio Pascal afirma: “é preciso conhecer-se a si mesmo; se isso não servisse para encontrar a verdade, serviria ao menos para regular a vida, e não há nada mais justo” (Laf. 72/Br. 66)². No entanto, na transição de Sócrates a Pascal, há um momento-chave nessa discussão, qual seja, o “conhece-te a ti mesmo” (*nosce te ipsum*) dos filósofos cristãos.

Fundando assim a moral no conhecimento de si, Pascal permanecia fiel à mais antiga das tradições filosóficas, porém a maneira como ele interpretava esse conhecimento era nova, e a história não compreenderia como se efetuou a transição de Sócrates a Pascal sem reservar um capítulo importante ao *Nosce te ipsum* dos filósofos cristãos.³

Para Gilson, os filósofos cristãos desenvolvem essa questão diferentemente de Sócrates, pois a constroem a partir da noção do ser humano como *Imago Dei* (imagem de Deus) e a partir da questão da miséria do homem decaído. Ora, a questão da miséria humana também é discutida por Pascal na sua obra *Pensamentos*; com efeito, sendo um pensador cristão, o princípio antropológico adotado por ele é o pecado original. Esse ponto será discutido mais adiante.

Segundo pensamos, quando se trata de autoconhecimento em Pascal, é necessário tratar a questão no âmbito daquilo que Gouhier vai chamar de “tomada de consciência”. No capítulo intitulado “Aniquilamento”, na obra *Blaise Pascal, Conversão e Apologética*, Henri Gouhier afirma que, para Pascal, uma parte da Apologia da Religião Cristã, que depois veio a se constituir como a obra *Pensamentos*, seria dedicada a uma discussão antropológica. Essa Antropologia, por sua vez, deveria levar o leitor a duas tomadas de consciência; num primeiro momento o homem deveria compreender sua situação no universo como criatura de Deus e, num segundo momento, o homem deveria entender sua situação como pecador e como um ser marcado pela corrupção de sua natureza.

² Blaise Pascal, *Pensamentos*. Tradução: Sérgio Milliet. São Paulo, Abril Cultural, 1973. Os fragmentos dos *Pensamentos* são citados de acordo com a numeração nas edições Lafuma (Laf.) e Brunschvicg (Br.).

³ Étienne Gilson, *O Espírito da Filosofia Medieval*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo, Martins Fontes, 2006, p. 279.

Pascal sabe que uma longa parte de sua Apologia será consagrada ao que chamamos uma antropologia; trata-se, com efeito, de provocar tomadas de consciência: que o homem tome consciência de seu nada como criatura, que o homem tome consciência de seu nada como pecador.⁴

O termo “nada” aqui se destaca. Para Gouhier, a concepção de autoconhecimento em Pascal implica que o homem tenha consciência do seu “nada” como criatura e de seu “nada” como pecador. Isso significa, de modo geral, que é necessário mostrar como o homem deve se conhecer a si mesmo na dimensão do próprio nada, ou seja, na esfera da negatividade, no entanto, de modo mais específico, é necessário mostrar como se dão essas duas tomadas de consciência. Passemos, portanto, à análise do autoconhecimento vinculado ao primeiro nada.

O primeiro nada se relaciona com a finitude própria do ser humano, ser criado por Deus, quando o vislumbramos dentro de dois abismos de infinitude, o infinito de grandeza e o infinito de pequenez, presentes no pensamento Laf. 199/Br. 72, intitulado *desproporção do homem*. Dirá Gouhier:

O primeiro nada é a finitude própria à natureza do ser criado. [...] Para se conhecer, o homem deve começar por situar-se num mundo que é “uma esfera infinita cujo centro está em toda parte, a circunferência em parte alguma”; também não dizemos somente no universo, mas em “uma infinidade de universos”. “Quem se considerar assim ficará assustado consigo mesmo [...] entre esses dois abismos do infinito e do nada estremecerá à vista dessas maravilhas [...]”.⁵

Segundo Pascal, há um infinito de grandeza, que diz respeito a todas as coisas que ultrapassam o homem em sua magnitude, onde é possível perceber que “todo esse mundo visível (a Terra) é apenas um traço imperceptível na amplidão da natureza, que nem sequer nos é dado conhecer mesmo de um modo vago”, assim como há um infinito de pequenez, relativo às menores coisas que são passíveis de divisibilidade infinita, onde o próprio átomo pode ser divisível e dentro dele “existe uma infinidade de universos, cada qual com o seu firmamento, seus planetas, sua terra em iguais proporções às do mundo visível” (Laf. 199/Br. 72). Nesse caso, o homem se torna consciente de que ele é um nada em relação ao infinito de grandeza, pois há infinitas coisas que o ultrapassam em termos de magnitude, mas também que ele é tudo em relação ao nada, pois ele ultrapassa em tamanho as coisas mais ínfimas e

⁴ Henri Gouhier, *Blaise Pascal: Conversão e Apologética*. Tradução: Ericka Marie Itokazu e Homero Santiago. São Paulo, Discurso Editorial, 2006, p. 66.

⁵ Idem, p. 64.

divisíveis presentes na natureza. O homem é um ponto intermediário entre tudo e nada. Esse tremor diante dos dois infinitos produzirá o primeiro movimento autoconsciente.

Afinal, que é o homem dentro da natureza? Nada em relação ao infinito; tudo em relação ao nada; um ponto intermediário entre tudo e nada. Infinitamente incapaz de compreender os extremos, tanto o fim das coisas como o seu princípio permanecem ocultos num segredo impenetrável, e é-lhe igualmente impossível ver o nada de onde saiu e o infinito que o envolve (Laf. 199/Br. 72).

No entanto, essa posição intermediária, longe de conferir uma situação privilegiada ao homem, levando-o à consciência do lugar que ele ocupa junto às outras criaturas e de sua importância no universo, carece de sentido antropológico. O homem não passa de um ser à deriva, cujo sentido é ignorado completamente por ele, pois ele é incapaz de abarcar os extremos que determinariam sua posição dentro do universo. Assim, essa posição intermediária tem uma função limitadora, pois impede qualquer tipo de conhecimento metafísico, vinculado à determinação da situação humana em sentido universal. Nesse caso, a imagem evocada por Pascal, segundo Philippe Sellier, é aquela do “abismo”, pois sem a possibilidade de fixar esse lugar intermediário numa base firme e segura, caímos inexoravelmente em um abismo de infinitude. Segundo Sellier,

Pascal não comunica a vertigem somente ao conduzir o descrente à borda do abismo ou aos pés de cimos inacessíveis de onde ele cai, fazendo reinar tais imagens, já presentes em Santo Agostinho, da verticalidade (*altitude*); ele vai situar o ser humano no meio de um infinito rodopiante (*tourbillonnant*).⁶

De certo modo, a existência humana oscila entre os dois infinitos, não podendo se situar em nenhum dos extremos da balança infinita. É como se o homem caísse vertiginosa e inexoravelmente numa espécie de abismo, pois, mesmo que queira, ele não pode fixar sua posição mediana em fundamentos firmes, que o levariam a ter uma compreensão de sua situação dentro do universo.

Como esse termo médio, que nos coube por destino, se situa sempre longe dos extremos, que importa que um homem tenha um pouco mais de inteligência das coisas? Se as tiver as verá de um pouco mais alto. [...] Diante desses infinitos, todos os finitos são iguais (Laf. 199/Br. 72).

⁶ Philippe Sellier, *Pascal et Saint Augustin*. Paris, Éditions Albin Michel, 1995, p. 30.

O termo médio se anula e perde sua importância cosmológica, diante da impossibilidade de encontrar o centro de modo absoluto. Nesse caso, a representação da condição humana dentro desse abismo infinito é sempre incerta e flutuante, ou seja, contingente.

Eis o nosso estado verdadeiro, que nos torna incapazes de saber com segurança e de ignorar totalmente. Nadamos num meio termo vasto, sempre incertos e flutuantes, empurrados de um lado para o outro. Qualquer objeto a que pensemos apegar-nos e consolidar-nos abandona-nos e, se o perseguimos, foge à perseguição. Escorregamos entre as mãos numa eterna fuga. Nada se detém por nós. [...] Ardemos no desejo de encontrar uma plataforma firme e uma base última e permanente para sobre ela edificar uma torre que se erga até o infinito; porém os alicerces ruem e a terra se abre até o abismo (Laf. 199/Br. 72).

Clément Rosset, na obra *Lógica do Pior*, salienta o fato de que, no fragmento Laf. 199/Br. 72, o que está em jogo não é a limitação do pensamento no que tange a compreender os dois infinitos, mas é o fracasso em tentar definir em que consiste esse meio-termo ocupado pelo homem, e conseqüentemente na ausência de um padrão de medida para definir exatamente em que consiste sua situação antropológica.

A atenção de Pascal, nesse texto célebre, não incide sobre o caráter impensável do infinitamente grande e do infinitamente pequeno, mas, exatamente ao contrário, sobre o caráter impensável da noção de meio: *tudo sendo igualmente meio, nada é meio, e o lugar do meio – notadamente aquele do homem – é nada (nada de situável, logo nada de pensável)*. Desproporção não significa aqui proporção miserável e desmesurada em relação ao infinito, mas ausência de proporção com a qual medir para conhecer seu lugar, e provar seu ser.⁷

Desse modo, na via para o autoconhecimento o homem se depara com uma profunda ignorância em relação ao lugar que ele ocupa no universo, pois diante do infinito ele se reduz a nada de situável. Nesse caso, sua primeira tomada de consciência é ser consciente do quanto seu conhecimento acerca de si mesmo é limitado.

No entanto, se o homem é nada, é apenas quando considerado com relação ao infinito; em si mesmo ele é alguma coisa. O próprio Pascal aponta: “somos algo e não tudo” (Laf. 199/Br. 72). Nesse sentido, dirá Gouhier: “mas quando o homem é dito ‘um nada com relação ao infinito’, a própria expressão o diz relativo [...] esse nada relativo não tem, propriamente

⁷ Clément Rosset, *Lógica do Pior*. Tradução: Fernando Fagundes Ribeiro e Ivana Bentes. Rio de Janeiro, Espaço e Tempo, 1989, p. 163. Grifos nossos.

falando uma significação ontológica”.⁸ A própria consciência de sua finitude o eleva diante das outras criaturas como um ser pensante. Para Pascal, portanto, reconhecer sua própria finitude é o início da conscientização que leva ao autoconhecimento. Desse modo, Pascal vai afirmar de modo metafórico que o homem é uma espécie de “junco” ou “caniço pensante”, pois tem consciência de sua insignificância.

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 (Laf. 200/Br. 347).

Por uma estranha inversão, o reconhecimento de seu nada diante do infinito leva-o a um movimento autoconsciente que o eleva diante das outras criaturas. O objetivo do autoconhecimento, portanto, é levar o homem a ordenar seu pensamento em torno da consciência da própria finitude que o constitui, visto que embora este seja incapaz de compreender sua situação dentro do universo de modo pontual e absoluto, ele pode refletir sobre sua própria natureza finita. “Não é no espaço que devo buscar minha dignidade, mas na ordenação de meu pensamento [...] pelo espaço o universo me abarca e traga como um ponto; pelo pensamento, eu o abarco” (Laf. 113/Br. 348). Assim, passemos para a análise do segundo nada, vinculado à natureza finita e pecadora do homem, onde a ideia de negatividade tem um sentido ontológico e não apenas situacional.

Nesse caso, para conhecer-se a si mesmo enquanto pecador, o homem deve começar conhecendo seu próprio nada; segundo Pascal, “minha tendência consiste apenas em conhecer o meu nada” (Laf. 656/Br. 372). Para analisar esse nada, com tudo que o envolve, Pascal vai refletir sobre o ser humano no contexto cotidiano e de início não vai abordar questões teológicas. Dirá Gouhier que essa discussão “não será efeito de um discurso metafísico ou teológico, mas de uma reflexão sobre a vida cotidiana”.⁹ Observando o modo pelo qual o homem busca determinadas ocupações, entretenimentos e diversões que o distraiam na existência cotidiana, Pascal vai tentar compreender a mecânica do homem corrompido.

⁸ H. Gouhier, 2006, op. cit., p. 65.

⁹ H. Gouhier, 2006, op. cit., p. 66.

Segundo Pascal, é impossível ao homem permanecer em repouso, trancado num quarto sem nenhuma ocupação, pois esse estado lhe revela sua natureza miserável e esvaziada de sentido. Para fugir a esse sentimento insuportável vinculado à consciência desse vazio interior, o homem busca nas ocupações e divertimentos um modo de desviá-lo de pensar em si mesmo. Dirá Pascal:

Quando, às vezes, me pus a considerar as diversas agitações dos homens e os perigos e os castigos a que eles se expõem, na corte e na guerra, originando tantas contendas, tantas paixões, tantos cometimentos audazes, e muitas vezes funestos, descobri que toda a felicidade dos homens, vem de uma só coisa, que é não saberem ficar quietos dentro de um quarto (Laf. 136/Br. 139).

O repouso total, estado em que nos encontramos, quando não estamos nos ocupando com algo, é o momento ideal para que fiquemos face a face com nosso “nada” interior. Logo, a tristeza, o desespero, a angústia são os sentimentos que acompanham a consciência de si, já que não é agradável pensar em si mesmo e no próprio estado presente.

Nada é mais insuportável ao homem do que um repouso total, sem paixões, sem negócios, sem distrações, sem atividade. Sente então seu nada, seu abandono, sua insuficiência, sua dependência, sua impotência, seu vazio. Incontinenti subirá do fundo de sua alma o tédio, o negrume, a tristeza, a pena, o despeito, o desespero (Laf. 622/Br. 131).

Desse modo, o homem busca no divertimento uma espécie de desvio para não pensar em si mesmo; assim, o sentido do divertimento (*divertissement*) está vinculado a um recalque. Com efeito, ao buscar certas distrações o homem recalca o pensamento acerca de si, pois ter consciência de sua condição é algo doloroso para ele. O “nada” interior, presente no homem, pode levá-lo à consciência de uma espécie de inconsistência existencial, relacionada à sua natureza sem sentido. Nesse caso, é profundamente angustiante buscar o autoconhecimento, por isso ele busca através do divertimento fugir a esse encontro com sua própria interioridade. Por outro lado, a definição de divertimento em Pascal não está relacionada apenas ao lazer e à diversão, mas com qualquer forma de ocupação que nos desvie da autoconsciência, inclusive o próprio trabalho e o estudo, que também cumprem essa função. Dirá Gouhier:

Há, com efeito, sentimentos que não devem ser relacionados ao humor mas à nossa condição; na vida cotidiana eles são recalcados; é bem esta a função do “divertimento” (*divertissement*), palavra cujo sentido não se limita às distrações, mas se estende a todas as ocupações e preocupações que me lançam para fora ou me

voltam para o futuro, na medida em que elas afastam todas as ocasiões de me sentir existir. O conhecimento de si supõe, portanto, meu coração desnudado, o que quer dizer, a experiência o prova, entregue à pura tristeza de ser.¹⁰

Para Pascal, esse nada interior que leva “à pura tristeza de ser” é decorrente do pecado original, pois tendo se corrompido o homem perdeu sua natureza original. Assim, a angústia e insatisfação com o seu próprio ser decorrem da ausência desse referencial. De certo modo, com a queda do homem pós-adâmico, nos deparamos com um segundo abismo, mas diferentemente do primeiro, vinculado à situação cosmológica do homem à deriva no infinito, esse abismo tem consequências ontológicas, pois o homem rompe a relação com sua própria essência, ou seja, sua primeira natureza.

Por outro lado, o homem pós-adâmico tendo cortado os laços que o uniam a Deus, que deve ser considerado o soberano bem por excelência, é incapaz de reestabelecer a relação com o bem absoluto. Assim, perdido o soberano bem, tudo se torna esse bem e não há nada que poderá preencher esse vazio interior, justamente porque o único objeto que poderia preenchê-lo seria Deus, o bem absoluto.

Ao buscar o divertimento, as ocupações e os entretenimentos, portanto, o homem busca acima de tudo preencher esse vazio que o angustia; infelizmente nunca poderá obter sucesso nessa empreitada, já que a relação com o soberano bem, que proporcionaria uma autêntica existência ética calcada em valores absolutos e que preencheria esse vazio, foi quebrada no momento do pecado original. Desse modo, aquele que vive entregue ao divertimento tenta encontrar no objeto com o qual se ocupa uma espécie de felicidade absoluta. Para Pascal, é a ilusão de que a posse das coisas trará a felicidade tão almejada que move os homens com tanta paixão em suas ocupações, pois eles “imaginam que se tivessem obtido esse cargo, repousariam em seguida com prazer, e não sentem a natureza insaciável de sua concupiscência” (Laf. 136/Br. 139). Assim, é um erro criticá-los por se alienarem em prazeres fúteis e ocupações sem sentido, pois

O erro deles não seria de procurar o tumulto, se só o procurassem como um divertimento; o mal é que o procuram como se a posse das coisas que buscam devesse torná-los perfeitamente felizes, e nisso sim, há razão para qualificar esta pretensão como vã; de maneira que em tudo isso, tanto os que criticam como os que são criticados não entendem a verdadeira natureza do homem (Laf. 136/Br. 139).

¹⁰ H. Gouhier, 2006, op. cit., p. 66-67.

Para Pascal, quando nos desviamos, por intermédio de uma ocupação, da própria consciência de quem somos, estamos padecendo os sintomas dessa doença chamada concupiscência. Nesse sentido, não se deve criticar o homem por buscar uma distração, mas deve-se criticá-lo por ser um prisioneiro da imaginação. A imaginação estabelece definitivamente a segunda natureza do homem pós-pecado original, levando-o a construir toda uma escala valorativa, onde os bens reconhecidos como imaginários são mais importantes do que o verdadeiro bem: “Essa soberba potência inimiga da razão, que se compraz em controlá-la e em dominá-la para mostrar quanto pode em todas as coisas, estabeleceu no homem uma segunda natureza” (Laf. 44/Br. 82).

Essa força enganadora atua sobremaneira no âmbito do divertimento, pois em tal âmbito ela destitui a razão, direcionando o homem na direção de objetivos imaginários. Desse modo, se por um lado o motor do divertimento é a angústia diante do nada interior, que nos impele a fugir da própria autoconsciência em nossa existência, por outro lado a distração somente funciona quando somos enganados pela imaginação e passamos a ver no objeto que perseguimos em nossa ocupação a imagem de um bem absoluto.

Quem quisesse seguir apenas a razão seria louco perante o juízo do homem comum. É preciso julgar de acordo com o julgamento da maior parte do mundo. É preciso, pois isso lhe apraz, trabalhar o dia todo para alcançar bens reconhecidos como imaginários, e, quando o sono repara as fadigas de nossa razão, cumpre-nos levantar incontinenti, para correr atrás de fumaças e experimentar as impressões dessa senhora do mundo (Laf. 44/Br. 82).

Fuga de si próprio e perseguição de um bem imaginário, eis a perpétua oscilação do homem prisioneiro do divertimento. Logo, compreender a verdadeira natureza do homem é entender que sua natureza não reside no repouso, mas no perpétuo movimento que nunca cessa. O ser humano é um ser inquieto e seu desejo sempre à deriva do divertimento é insaciável. Nesse caso, não há um referencial na esfera prática onde se apoiar que permita o repouso e a fixidez absoluta; nem a subjetividade e nem o bem desejado podem funcionar como referenciais nesse sentido.

Ora, a negação do eu como referencial e de qualquer tipo de fixidez na esfera prática é objeto de discussão na obra de Vincent Carraud, *Pascal et la Philosophie*. Para Carraud, Pascal, ao escrever acerca da subjetividade e mais especificamente ao se referir ao ego, o

descreve sempre no âmbito da inconstância e da inquietude, em decorrência justamente desse vazio interior. Pascal seria precisamente o oposto de Montaigne, que no prefácio dos *Ensaio*s se propôs a pintar-se a si mesmo, partindo de um Eu que experimenta a variabilidade dos costumes e se aprecia a si mesmo.

Nesse caso, o Eu (*moi*) em Pascal carece de sentido referencial para o homem, pois este vivencia muito mais o escoamento do que propriamente o encontro com a identidade. Por isso, Pascal fala do Eu de modo confuso, descontínuo ou insubstancial, propositalmente, como ocorre no caso do fragmento vinculado ao divertimento. Noções como a de um eu concebido como um referencial metafísico ou uma substância seriam contrárias ao pensamento de Pascal, responsável por “criticar o ego substancial em metafísica”.¹¹

Desse modo, em Pascal, não há como pensar uma prática do desejo, como é o caso de Montaigne, pois não há como estabelecer uma economia do desejo a partir de um eu que experimenta as coisas e se satisfaz com elas. Para Pascal, o homem jamais estará satisfeito, pois a condição humana é marcada pela ausência do centro gravitacional, que daria sentido ordenado ao movimento, pois não há um referencial para se pensar a unidade do desejo, nem do lado do eu que goza, nem tampouco do lado do objeto do desejo, o qual é fabricado pela imaginação.

Os *Pensamentos* apresentam uma generalização total da descontinuidade. [...] O progresso na natureza não é contínuo, a natureza do homem se define por sua inconstância e sua descontinuidade; não saberíamos definir o homem pela unidade de um movimento (ordenado, frequentemente pensado como peso) para o qual ele tenderia; Há *itus et reditus* na natureza humana [...] Montaigne constrói uma prática do desejo, elabora uma arte de viver. Pascal marca a instabilidade humana ao universalizar a descontinuidade constitutiva do ego.¹²

A generalização da ideia de descontinuidade nos oferece o verdadeiro retrato do homem em Pascal. Desse modo, conhecer-se a si mesmo não é fazê-lo de modo socrático, assumindo a subjetividade (a alma) como referencial, mas, de modo contrário, reconhecer a “descontinuidade constitutiva do ego”, que tem como fundamento a profunda negatividade vivenciada pelo ser humano como consequência da corrupção de sua natureza.

¹¹ Vincent Carraud, *Pascal et La Philosophie*. Paris, Presses Universitaires de France, 2007, p. 294.

¹² Idem, 2007, p. 294-295.

Sellier provavelmente concordaria com Carraud pois, na obra *Pascal et saint Augustin*, ele vai afirmar que a busca pelo soberano bem em Pascal, pela radicalidade e pela profunda inconstância observada no ser humano, ultrapassa não apenas Montaigne, mas até mesmo a concepção de santo Agostinho. “Pascal também ultrapassou o Bispo de Hipona na pintura que ele fez da inconstância psicológica do ser humano. Não somente o homem não passa de um brinquedo em meio aos elementos, mas ele também é fluente, mutável”.¹³ Nesse caso, não somos inconstantes apenas por sermos atraídos para todo e qualquer objeto do desejo, como pensava Agostinho, mas também o somos pela falta de uma dimensão interior como referencial. Inconstância constitutiva, portanto, que destrói nosso ser, corroendo a própria interioridade, pois a própria subjetividade é “fluente” e “mutável”, não podendo mais ser considerada como referencial na esfera prática.

Assim, após uma análise antropológica do divertimento, num primeiro momento, somos tentados a concluir que o autoconhecimento não parece ser o objetivo da existência humana, pois vivemos durante todo o tempo mergulhados na mais profunda alienação e distração. No entanto, mesmo que a alienação seja a tônica dominante na existência do homem, se faz necessário que ele se esforce para ter consciência daquilo que fundamenta essa alienação, sua própria natureza corrompida, que o leva a buscar o repouso através do movimento.

Ora, se analisarmos mais de perto o fenômeno do divertimento, podemos perceber que embora não haja unidade para se pensar esse movimento inconstante, o paradoxo é sua mola propulsora, pois qualquer ocupação é constituída por duas forças contrárias, que se complementam: a recusa do homem em permanecer em repouso, para evitar o encontro com a negatividade que o constitui e, ao mesmo tempo, a busca do movimento para obter o próprio repouso, simbolizado pelo prêmio ou pelo resultado tão almejado. Nesse caso, os homens fantasiam que com a obtenção desse prêmio,

[...] repousariam em seguida com prazer, e não sentem a natureza insaciável de sua concupiscência. Acreditam buscar sinceramente o repouso, e, na verdade, só buscam a agitação. Têm um instinto secreto, que os leva a procurar divertimentos e ocupações exteriores, nascido do ressentimento de suas contínuas misérias; e têm outro instinto secreto, resto da grandeza de nossa primeira natureza, que os faz

¹³ P. Sellier, 1995, op. cit., p. 33.

conhecer que a felicidade só está, de fato, no repouso, e não no tumulto; e, desses dois instintos contrários, forma-se neles um intento confuso, que se oculta da vista no fundo da alma, e os leva a procurar o repouso pela agitação (Laf. 136/Br. 139).

Buscar o repouso por intermédio da agitação, eis o paradoxo que move o homem na esfera do desejo. Logo, para se conhecer a si mesmo, é necessário ter conhecimento desse mecanismo que opera na constituição do desejo e da esfera prática, sem cair na angústia e no desespero diante da negatividade de nossa condição. Ora, nesse caso, o único princípio que pode levar o homem ao autoconhecimento é Jesus Cristo. Com efeito, Cristo é o revelador de nossa dupla condição, pois ele nos revela que houve o pecado, que nos destituiu de nosso sentido originário, e que é possível, por intermédio da graça, abandonarmos a condição pecadora. Em outras palavras, Cristo nos leva a ter consciência de nossa condição miserável, ao mesmo tempo que não caímos na angústia e no desespero, pois temos consciência da possibilidade da redenção e da possibilidade de restabelecermos a relação com Deus. Cristo sendo homem e Deus, ao mesmo tempo, pode permutar o negativo em positivo, ou seja, a miséria em grandeza. Em outras palavras, Cristo nos leva à consciência de que somos um paradoxo, composto de miséria e grandeza, e torna suportável essa tomada de consciência.

Importa igualmente aos homens conhecer ambos os pontos; e é igualmente perigoso aos homens conhecer Deus sem conhecer a própria miséria, e conhecer a própria miséria sem conhecer o redentor que pode curá-la. Um só desses conhecimentos causa, ou soberba dos filósofos que conheceram Deus e não a sua própria miséria, ou o desespero dos ateus, que conheceram a própria miséria sem redentor (Laf. 449/Br. 556).

Podemos dizer que o verdadeiro autoconhecimento, levado a efeito pela revelação do Cristo, permite que o homem conheça a totalidade de sua natureza sob a forma de uma duplicidade, a miséria e a grandeza, sem assumir completamente uma ou outra, e sem cair em dois erros, o erro dos filósofos metafísicos e o erro dos ateus e céticos, os quais conhecem a natureza humana apenas de modo unilateral. Nesse caso, “Jesus Cristo é o objeto de tudo e o centro para onde tudo converge. Quem o conhece, conhece a razão de todas coisas” (Laf. 449/Br. 556). Os filósofos metafísicos, por conhecerem apenas um lado da natureza, se acham capazes de se igualarem a Deus e provarem sua existência e, assim, caem na soberba e na autossuficiência da razão, e os céticos e ateus, por reconhecerem apenas a parte negativa e

miserável da condição humana, acham impossível a existência de verdades absolutas e do próprio Deus, e assim caem na angústia e no desespero.

Desse modo, podemos dizer que o Cristo é o intérprete de nossa condição miserável, ou seja, é o decifrador de nossa negatividade. Sem ele, não é possível compreender a condição humana na sua totalidade e, nesse sentido, não há autoconhecimento autêntico. Mesmo que a doutrina do pecado original choque nossa racionalidade, pois se apresenta como um fato indemonstrável e absurdo, a fecundidade desse princípio no que tange a capacidade de englobar as contradições do homem com toda sua carga negativa, revela-se útil quando nos leva ao conhecimento integral acerca da natureza humana. Dirá Pascal:

Por certo nada choca mais rudemente do que tal doutrina; no entanto sem esse mistério, o mais incompreensível de todos, somos incompreensíveis a nós mesmos. O nó de 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* (Laf. 131/Br. 434; grifos nossos).

Desse modo, podemos dizer que a consciência da negatividade presente no homem e de seu corolário, a miserabilidade, representa o primeiro passo para o autoconhecimento. Sem encararmos a parcela negativa de nosso ser, jamais poderemos ter consciência de quem somos. É nesse sentido que, até certo ponto, é possível interpretar o pensamento de Pascal como precursor da dialética hegeliana, como fez Lucien Goldmann na obra *Le Dieu Caché*, devido ao valor dado por este ao paradoxo e à ideia de negatividade. Segundo Goldmann:

parece tanto mais marcante constatar que já na totalidade estática e humanamente incognoscível do pensamento trágico de Pascal, a ideia de negatividade, de antítese tenha assumido um lugar a tal ponto fundamental.¹⁴

Embora não concordemos com Goldmann quando este defende o caráter estático do pensamento trágico de Pascal, concordamos quando ele afirma que a ideia de negatividade assume lugar central quando se trata do autoconhecimento. Pascal se parece com Hegel, quando pensa o encontro com a negatividade como aquilo que possibilita a mediação para uma consciência mais elevada. Com efeito, dirá Hegel na *Fenomenologia do Espírito*: “o espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele.

¹⁴ Lucien Goldmann, *Le Dieu Caché*. Paris, Gallimard, 1997, p. 278.

Esse demorar-se é o poder mágico que converte o negativo em ser”.¹⁵ Mas, no caso de Pascal, diferentemente de Hegel, a mediação que encaminha para a positividade não é dada pela racionalidade, mas por um princípio não racional, o Cristo como decifrador de nossa condição miserável; em outras palavras, a conversão do negativo em ser não é obra da razão, mas de Jesus Cristo, o único operador capaz de converter miséria em grandeza.

Conclusão

Não há dúvida de que há uma relação entre a questão do autoconhecimento e a negatividade em Pascal. Tanto quando se trata de conhecer o homem como criatura dentro do universo, como quando se trata de conhecer sua natureza como pecador, o nada se impõe como algo que corrói a tentativa de compreendê-lo de modo fixo e seguro. Se no primeiro caso não há como fixar a situação mediana do homem, estabelecendo seu lugar absoluto, pois este, assentado no nada, representado por um abismo de infinitude, oscila e cai vertiginosamente sem jamais se apoiar em fundamentos sólidos e seguros, no segundo caso a própria essência do homem se corrompeu e resta da sua primeira natureza apenas o vazio interior, que ele tenta preencher a todo custo através das ocupações e distrações. No entanto, somente ao encarar a negatividade, o homem pode atingir a autoconsciência: seja aquela de sua finitude diante do universo através do pensamento, seja a consciência da miséria da própria condição humana, através do Cristo como revelador dessa condição.

REFERÊNCIAS

CARRAUD, V. **Pascal et la philosophie**. Paris: Presses Universitaires de France, 2007.

GILSON, É. **O Espírito da filosofia medieval**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GOLDMANN, L. **Le Dieu caché**. Paris: Gallimard, 1997.

¹⁵ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia do Espírito*. Tradução: Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes/Bragança Paulista: USF, 2002, p. 44.

GOUHIER, H. **Blaise Pascal**: Conversão e Apologética. Tradução: Ericka Marie Itokazu e Homero Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Tradução: Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: USF, 2002.

PASCAL, B. **Pensamentos**. Tradução: Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ROSSET, C. **Lógica do pior**. Tradução: Fernando Fagundes Ribeiro e Ivana Bentes. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.

SELLIER, P. **Pascal et Saint Augustin**. Paris: Éditions Albin Michel, 1995.



