

Segunda natureza e justiça em Blaise Pascal*

*João Emiliano Fortaleza de Aquino***

Resumo: O presente artigo pretende mostrar que o conceito de segunda natureza ocupa um lugar central no pensamento de Blaise Pascal, sendo o fundamento das suas reflexões políticas, dentre as quais emergem aquelas em torno do conceito de justiça. Para tanto, mostra como o conceito de segunda natureza, embora tenha sua origem em categorias teológicas, situa-se já no plano metafísico, de onde se impõe como fundamento da existência histórico-temporal do homem. Deste modo, o conceito de segunda natureza possibilita a Pascal pensar um conceito de justiça que, afastando-se do Direito Natural moderno, se apóia em bases históricas. No pensamento político pascaliano emergem, em primeiro plano, as concupiscências, a partir das quais se constituem a força, a imaginação, os costumes e as leis, e, com elas, a distinção entre as grandezas de estabelecimento e as grandezas naturais. Com estas últimas categorias, Pascal transita de uma reflexão genealógica da política, à qual se liga um conceito negativo de justiça, a uma reflexão doutrinal, que possibilita um conceito positivo de justiça.

Palavras-chave: Concupiscências, Grandezas de estabelecimento, Grandezas naturais, Justiça, Segunda natureza

Abstract: The present article intends to demonstrate that the concept of second nature occupies a central place in Blaise Pascal's ideas, being it the foundation of his political reflections, among which emerge those around the conception of justice. To do so, shows how the concept of second nature, although it has its origin in theological categories, it is already located in the metaphysical plan, from where it imposes itself as a foundation of man's historical-temporary existence. This way, the concept of second nature makes it possible for Pascal to think a conception of justice that, standing away from modern Natural Right, supports itself on historical bases. In Pascal's political thought emerges, first, concupiscence, from which is constituted power, imagination, customs and laws and, with them, the distinction

* O presente artigo é parte das conclusões do projeto de pesquisa intitulado "Finitude, razão e vontade em René Descartes e Blaise Pascal", desenvolvido junto à linha de pesquisa "Ética fundamental" do Mestrado em Filosofia da UECE. Dedicado a Augustino Chaves, em lembrança da amizade, que é sempre uma experiência de justiça.

** Professor de Filosofia na Universidade de Fortaleza (Unifor) e da Graduação e do Mestrado em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará (UECE). *E-mail:* emilianoaquino@bol.com.br. Artigo recebido em 30.09.2007 e aprovado em 28.11.2007.

between greatness of establishment and natural greatness. With these last categories, Pascal goes from a genealogical reflection of politics, to which is attached a negative concept of justice, to a doctrinal reflection, that makes possible a positive concept of justice.

Keywords: Concupiscence, Greatness of establishment, Justice, Natural greatness, Second nature

1 O conceito de segunda natureza

“A intenção é reta somente quando procede da fé.
Pois é a fé declarada que,
de certo modo, inicia o conhecimento”.
(Agostinho de Hipona, *Da trindade*, IX, 1)

No pensamento de Blaise Pascal ocupa um lugar central a transformação das categorias teológicas e religiosas de queda e pecado original na categoria metafísica de segunda natureza (*seconde nature*), fundamento da existência finita, contraditória e histórica do homem, justamente na medida em que esta última categoria se constitui na base de toda sua reflexão histórica e política. Deste modo, as categorias de queda e pecado original transitam e se transpõem, do âmbito teológico-religioso, em que são postas pela fé, para um âmbito metafísico, onde o conceito de segunda natureza é pressuposto para a análise pascaliana dos modos de ser temporais do homem. As categorias nas quais e pelas quais Pascal pensa o homem, sendo elas as determinações da humana condição finita, contraditória e histórico-temporal, determinações, pois, não mais diretamente teológicas, mas sim propriamente antropológicas, são assim categorias que se constituem num estatuto epistêmico distinto das categorias propriamente teológicas. Nesta distinção, elas buscam, no projeto apologético de Pascal, legitimar – por este outro domínio de racionalidade, o antropológico – as categorias tanto religiosas quanto teológicas de queda e pecado original. Se tais categorias transitam dos domínios religioso e teológico para o domínio metafísico, transpondo-se, enquanto segunda natureza, como pressupostos da análise da condição humana, a esta pressuposição metafísica da segunda natureza

corresponde, como contrapartida, a legitimação das próprias categorias teológicas e religiosas de queda e pecado original. Esta legitimação se dá justamente pelo que Pascal chama de “estudo do homem”, do qual a segunda natureza é o fundamento mais próximo; assim, no final de tudo, as categorias teológicas e religiosas são, por este mesmo estudo, *postas* como as únicas a darem explicação e justificação últimas à condição humana aí compreendida.

Segundo esta interpretação, o texto pascaliano dos *Pensamentos* atua em registros epistêmicos distintos justamente ao fazer transitarem as categorias de queda e pecado original do âmbito religioso-teológico ao metafísico (no conceito de segunda natureza); e, de pressupostos – através do conceito de segunda natureza – da análise da condição humana, aquelas categorias são repostas como categorias religiosas e teológicas, mas desta vez legitimadas por uma operação racional – a análise da condição humana – que *per se* prescinde delas. Assim, o trânsito pascaliano por distintos universos discursivos, em suas anotações para a planejada e jamais concluída *Apologia da religião cristã*, não indica que sua análise da condição humana tenha um pressuposto diretamente religioso ou teológico; antes, quer dizer que as categorias de queda e pecado original comparecem *en creux* como pressupostos de tal análise (justamente ao instituírem o conceito metafísico de segunda natureza) e são, por essa mesma análise, repostas e legitimadas nos âmbitos religiosos e teológicos, que são os seus próprios. É por meio do estudo da condição humana, estudo este que, insistimos, prescinde da hipótese da criação, do pecado original e da queda, que, ao final desta mesma análise, tais categorias teológico-religiosas aparecem como as únicas a darem sustentação a um estudo do homem que, em sua imediatidade, é não-religioso e não-teológico. De outro modo estamos dizendo que o religioso e o teológico são, negativamente, às avessas, legitimados pelo antropológico, cuja categoria central é a da segunda natureza; e trata-se, efetivamente, de uma via avessa, ou de uma legitimação em negativo, pois o estudo da condição humana legitima *in iuri* o religioso e o teológico apenas na medida em que *in facto* o humano demonstra-se tanto insubsistente, só podendo

encontrar subsistência em Deus, quanto contraditório, determinado por uma dupla natureza, contradição esta que só pode ser explicada e justificada pela admissão da queda e do pecado original. Ora, esta legitimação em negativo do religioso e do teológico corresponde à estratégia apologética: Pascal pretendia mostrar, na primeira parte da Apologia, a infelicidade do homem sem Deus e, na segunda, a felicidade do homem com Deus (B. 60; L. 6).¹

Mediante tal estratégia apologética, Deus não é, nem pode ser, o ponto de partida da exposição pascaliana, mas somente o ponto de chegada medial de uma dialética da condição humana,² que, apresentando o homem na sua finitude, toma-o, em conseqüência, como contraditório. O finito é necessariamente contraditório, pois, enquanto finito, não tem em si sua subsistência, só podendo inscrevê-la em si negativamente, de modo imanente. Como para Platão, antes, e Hegel, depois, do que o finito para Pascal carece é do absoluto, do infinito – mais adequadamente dizendo, em termos pascalianos: de Deus. É esta carência essencial que o move, pela contradição que ela implica, em direção ao absoluto. Esta é a direção pretendida pela sua *Apologia*: chegar à religião cristã e, portanto, à admissão da queda e do pecado original, como explicações para a infelicidade do homem e a corrupção da natureza, e de Cristo como mediador entre o homem e Deus e reparador da natureza. Contudo, sendo estas últimas categorias o ponto de chegada medial – e assim devem ser como categorias propriamente religiosas e teológicas – elas não podem ser, e de fato não são, apresentadas enquanto tais como ponto de partida da apologia. Se a

¹ Seguimos aqui, como já se tornou um hábito acadêmico no Brasil, a forma de citação canônica dos *Pensamentos*, identificando no corpo do texto o número do fragmento em questão, antecedendo com a inicial B., aquele presente na ordem da edição organizada por Brunschwig (Pascal, 1999), e com a inicial L., aquele na da edição Lafuma (Pascal, 2001).

² Afastamo-nos, nesta análise, embora aqui não lhes pretendamos contrapor uma exposição polêmica, das interpretações fenomenologizantes e existencializantes de Pascal, tal como as encontramos em Pondé (2001). Para uma análise do problema da condição humana em Pascal, de cuja interpretação nos aproximamos neste artigo e, em certa medida, tomamos como base, ver Bischoff (2001).

queda e o pecado original se fazem presentes na exposição do estudo pascaliano do homem, elas o são, a rigor, antes como pressupostos *indiretos* do que como ponto de partida teológico. Esta presença indireta das categorias religiosas e teológicas ocorre precisamente através da de segunda natureza, verdadeiro pressuposto metafísico do estudo do homem. Ao concebermos esta última categoria como pressuposto metafísico não a estamos entendendo, contudo, como princípio do qual devem ser deduzidas as determinações antropológicas, mas, sim, simplesmente, indicando um conceito que, não sendo mais propriamente teológico, embora tenha sua origem em categorias religiosas e teológicas, abre ao pensamento o estudo do homem, o qual, ao final intermediário da exposição, legitima apologeticamente aquelas mesmas categorias religiosas-teológicas que serviram indiretamente de base à categoria metafísica de segunda natureza. Encontramos, assim, um movimento circular no projeto apologético de Pascal: com o pressuposto metafísico de segunda natureza, parte-se do estudo do homem e chega-se às categorias religiosas e teológicas, que, afinal de contas, *põem a pressuposta* categoria metafísica de segunda natureza.³

Como se dá, mais precisamente, esta passagem do teológico-religioso ao metafísico, em Pascal? Com base no texto bíblico, Santo Agostinho se refere a dois estados sucessivos do homem, a saber, ao estado anterior e ao estado posterior ao pecado original. Esta é a distinção retomada por Jansenius sob as categorias de *status naturae purae* e *status naturae lapsae*. As categorias substantivadas nos *estados* são, portanto, propriamente teológicas e expressam, pois as supõem, as noções teológico-religiosas de queda e pecado original. Ocorre que, em Pascal, tais categorias de *estados*

³ Este movimento circular remete o projeto apologético pascaliano a uma proximidade estrutural das *Meditações* cartesianas, embora destas se distancie radicalmente, posto que seu ponto de partida não é o *cogito*, mas o *sum*. Contudo, na proximidade estrutural dessas exposições, algo filosoficamente mais amplo se impõe como comum a Descartes e Pascal, justamente a emergência do sujeito finito, do homem, como perspectiva a partir da qual todo o resto é pensado, embora não seja ele mesmo o fundamento último; emergência esta que, enfim, caracteriza a filosofia moderna.

transitam para as de *naturezas*: se ao estado pré-lapsar corresponde uma natureza inocente e verdadeira, ao estado pós-lapsar corresponde uma natureza dupla, contraditória, em que ao estado de inocência acrescenta-se, numa unidade contraditória, o estado de corrupção. A natureza do homem, no estado pós-queda, no estado de pecado, não é mais unitária, como o fora no primeiro estado, mas, sim, agora, dupla e contraditória; em outras palavras, na segunda natureza o homem se caracteriza por sua miséria, própria do pecado, em (e por acusa de) sua grandeza, imagem de seu estado de inocência. Se, em Agostinho e Jansenius, a *diferença de estados* remete a uma sucessão de dois momentos separados pelo pecado e pela queda, em Pascal a *diferença de naturezas* (primeira e segunda) lhe permite tomar esses conteúdos antropológicos dos estados (de pureza e de queda), quando dizem respeito à segunda natureza, não mais como sucessivos, mas como contraditórios, e justamente porque contraditórios se co-pertencem. Assim, o conceito de natureza em Pascal lhe propicia uma vantagem que a concepção teológica dos estados sucessivos não possui: justamente a de poder pensar de modo não-sucessivo os conteúdos antropológicos dos estados, tomando-os com base em naturezas distintas. Uma segunda consequência advém daí. Esta passagem categorial dos *estados* pré- e pós-queda à *natureza* expressa, do ponto de vista do estatuto discursivo, justamente a passagem do teológico-religioso ao filosófico-metafísico. Como observa J.-L. Bischoff: “A passagem de *estado* à *natureza* permite então a Pascal jogar sobre um duplo registro: não mais somente em teologia, mas em filosofia” (Bischoff, 2001, p. 26).

Ora, é quando este conceito propriamente filosófico-metafísico de segunda natureza permite um estudo do homem em sua finitude que ocorre a transição, no pensamento de Pascal, das categorias teológicas à categoria metafísica de segunda natureza, em cujas determinações históricas Pascal pensa a condição temporal do homem. Por históricas, referimo-nos aqui às categorias antropológicas – *divertissement, moi caché, ennui* etc. – que, conforme sugere Walter Benjamin (1986), expressam em Pascal

uma concepção do homem como ser histórico (em distinção do mítico), concepção esta que se caracterizaria não só pela aguda consciência da passagem destrutiva do tempo, mas também pela imanência terrena, pela recusa de toda transcendência no trato dos problemas mundanos e, enfim, pelo trabalho de luto que se despede da história sagrada.⁴ Com efeito, sob a categoria de segunda natureza, Pascal quer centralmente afirmar e pensar essa condição humana caracterizada pela finitude e pela contradição; em outras palavras, Pascal pretende, sob o conceito de segunda natureza, pensar a condição humana caracterizada pelo perecimento e pela insubsistência de todas as coisas, condição própria ao mundo abandonado por Deus e à natureza desprovida da Graça.⁵ É devido ao conceito de segunda natureza que Pascal consegue conceber que é neste espaço de finitude, de perecimento, que necessariamente se situa a condição humana após a queda. Teologicamente, não há dúvida, esta posição aproxima-o de modo decisivo de determinadas posições do movimento reformador, entre as quais a imanência da vida terrena, mundana.⁶ Filosoficamente, esta concepção tem alcance longo em suas conseqüências. Se, desde os gregos, o pensamento ocidental optou, com Platão e Aristóteles, pela *phýsis*, enquanto instância legitimadora do conhecimento do homem e de

⁴ Sobre esta interpretação benjaminiana, cf. também Aquino (2006).

⁵ A sensibilidade dessa condição é própria e central à concepção pascaliana do cristianismo. Em *Sobre a conversão de um pecador*, ele diz que a alma tocada por Deus – portanto, acrescentaríamos, a alma que olha o mundo tendo como referência o eterno – “considera as coisas perecíveis como perecentes e já perecidas; e na vista certa do aniquilamento de tudo o que ama, ela se espanta nesta consideração, vendo que cada instante lhe retira o gozo de seu bem, e que o que lhe é o mais caro se escorre a todo o momento, e que enfim um dia certo virá em que ela se encontrará desprovida de todas as coisas nas quais [antes da conversão] tinha posto sua esperança...” (Pascal, 1963, p. 290).

⁶ Esta interpretação do pensamento pascaliano, que se afasta das interpretações tradicionais, com base nas quais não seria possível encontrar em Pascal uma reflexão política positiva, pode ser mais bem vista em Lazzeri (1993), autor cuja análise foi fundamental para a interpretação aqui exposta, embora nele a categoria da segunda natureza não tenha a mesma centralidade em favor da qual estamos argumentando neste artigo.

seu empreendimento político e ético, contra a posição sofisticada, que afirmava uma autonomia do *éthos* (ou do *nómos*), Pascal parece vir nos dizer que, em segunda natureza, tal distinção está dissolvida; aqui, o costume (*éthos*) e a convenção (*nómos*) assumem o lugar da primeira natureza (*phýsis*), ou melhor ainda, a segunda natureza é o próprio costume e o convencional: “O costume é uma segunda natureza que destrói a primeira” (B. 92; L. 126). Ora, é possível, nos diz ainda Pascal, que “essa mesma primeira natureza ... venha a ser um primeiro costume, como o costume é uma segunda natureza” (idem, ibidem). Deste modo, na segunda natureza, a natureza é sempre o costume, este sendo justamente o que constitui a natureza em que se encontra o homem. Em outras palavras, todo suposto primeiro costume é já, segundo o concebe Pascal, uma segunda natureza.

Com base nessa concepção que identifica a natureza da existência temporal do homem, enquanto segunda natureza, à vida não-natural, costumeira e habitual, não existem nem podem existir “princípios naturais” na vida social, política ou moral; os assim chamados princípios naturais são apenas “princípios costumeiros, habituais”. Assim, costumes diferentes – em nações, religiões e línguas diversas – remetem a diferentes princípios naturais. Pascal argumenta que, “se há princípios que não se apagam diante do costume”, não é que eles sejam primeiros em natureza, mas é que são princípios que, constituídos em segunda natureza (logo, em determinados costumes), justamente por isso resistem às mudanças dos costumes e hábitos, ou ainda, se preservam diante de outros costumes e hábitos mais recentes, tanto quanto há outros desses que se impõem aos mais antigos; em outras palavras, é porque “existem também outros [princípios] do costume contra a natureza que [aqueles] não se apagam diante da natureza e diante de um segundo costume” (B. 92; L. 125). E isto porque, explica-nos Pascal, “a verdadeira natureza [pré-lapsar], estando perdida, tudo se torna segunda natureza” (B. 426; L. 397). Não há, portanto, numa perspectiva pascaliana, nenhum critério de verdade, ou de legitimidade, ou ainda, de fundação última da existência temporal do

homem, que já não *se situe* em segunda natureza e não *seja* segunda natureza – em outras palavras: costumes, hábitos. É sob esta perspectiva que se tornam claras as considerações pascalianas sobre o costume, o *divertissement* e o próprio político: porque, em segunda natureza, em nada há autenticidade primo-natural, não há nunca, por consequência, nenhum critério em nome do qual se deva recusar algo no costume, no *divertissement*, no político, que já não seja um critério secundo-natural. É precisamente por isso que o conceito de segunda natureza, constituído com base nas categorias religiosas de queda e pecado original, se demonstra base de uma concepção histórica da condição humana. Assim, em complemento ao último fragmento aqui citado, Pascal diz ainda: “Não há nada que a gente não torne natural. Não há natural que a gente não faça perder” (B. 94; L. 630).

2 Justiça, grandezas e concupiscências

“... tudo o que há no mundo, o desejo da carne e
o desejo dos olhos e o orgulho da vida,
não é do pai, mas do mundo” (1Jo, 2:16).

O poder terreno não se funda, segundo concebe Pascal, nem num direito divino nem num direito natural. Esta concepção, que se ampara justamente no conceito de segunda natureza e no lugar central que este mesmo conceito ocupa em seu pensamento, reserva para Pascal uma posição muito própria no debate filosófico do século 17. Dirigindo-se a Charles-Honoré de Chevreuse, herdeiro do duque de Luynes, ele diz – nos *Três discursos sobre a condição dos grandes* – que a condição social do senhor não ocorre por “nenhum direito de vós mesmo e por vossa natureza”, mas, sim, por “uma infinidade de acasos” (Pascal, 1963, p. 366). Em outras palavras, o poder do príncipe não se baseia nem numa lei natural, nem num direito natural, mas, sim, do ponto de vista da existência individual, numa série de acasos, e, do da ordem socialmente estabelecida, na vontade e na fantasia dos legisladores, ainda que estes tenham tido boas razões para assim a terem constituído: “não é um título da

natureza, mas do estabelecimento humano” (idem, ibidem). Neste texto, a ordem social e política estabelecida é atribuída por Pascal ao acaso e à fantasia dos homens, constituindo-se assim em estabelecimento humano. Mas, precisamente porque não há no plano terreno qualquer lei ou direito natural, sendo toda lei um estabelecimento humano, Pascal conclui daí que é injusto se a violar. Tal conclusão se lhe impõe, em primeiro lugar, porque a violação do que está estabelecido se constitui num verdadeiro paradoxo lógico, pois não haveria em nome de que pudesse ser feita, já que não há um critério ou fundamento superior que pudesse dar-lhe legitimidade. Afinal, o que está estabelecido é legítimo precisamente enquanto estabelecimento humano, não por um direito ou uma lei natural; e não pode haver maior legitimidade num outro propósito de estabelecimento, já que não há, também para a violação do estabelecido, qualquer lei ou direito natural em nome de que tal violação possa ser feita legitimamente. Em segundo lugar, e tal ocorre nos *Pensamentos*, este paradoxo lógico pode ser decidido, e o é, por um juízo de fato: o pior dos males é guerra civil (B. 313; L. 94).

Essas considerações sobre a ilegitimidade da violação da ordem civil têm importância, pois nos conduzem a um aspecto central da reflexão política pascaliana, a saber, à questão da origem da lei e do restante estabelecimento humano. Ao contrário do que ocorre nos *Três discursos*, nos quais se originam tão-somente do acaso e da fantasia dos homens, nos *Pensamentos* essa origem é atribuída à força: esta se impõe e impõe leis, que, pela fantasia e pela imaginação dos homens, se tornam costumes, e assim mesmo tais leis se constituem em estabelecimento humano. Compreendendo a lei e a ordem civil nesta base histórica, Pascal pensa como leis naturais apenas as divinas, que concernem à primeira natureza e não estão, pois, ao alcance do homem em segunda natureza. Ao identificar leis naturais e leis divinas, concebendo um estado de (primeira) natureza somente no sentido teológico, Pascal descarta tanto o fundamento naturalista quanto o fundamento divino do direito civil. Portanto, independente de suas considerações distintas

sobre a origem das leis (nos *Pensamentos* e nos *Três discursos*), o fundamental é sua clara afirmação de que o direito do governante – hereditário ou não – não se funda “sobre qualquer qualidade e sobre qualquer mérito” que esteja nele e o torne especialmente digno; em suas palavras, “não há nenhum liame natural que o ligue a uma condição antes que a uma outra” (Pascal, 1963, p. 366). O governante deve saber-se, quanto ao seu *estado natural*, igual a qualquer um de seus súditos, mas deve sabê-lo em segredo, “por um pensamento mais escondido, mas mais verdadeiro” (idem, *ibidem*). Este pensamento duplo, que ele nomeia de *pensée en derrière* (pensamento de detrás, escondido), tem em sua perspectiva dois objetivos: no que concerne ao povo, mantendo suas ilusões quanto à natureza distinta do mandatário, prevenir a sedição (e a guerra civil); no que concerne ao governante, revelando-lhe sua natureza propriamente humana, inibir-lhe a tirania. Este não deve nem abusar da elevação social a que o acaso e o estabelecimento humano o alçam, nem crer que seu ser o distinga naturalmente dos demais homens. A tirania dos grandes residiria unicamente em que eles pensam sobre si ao modo do povo, não reconhecendo sua própria condição humana igual, portanto, falível.

2.1 Grandezas de estabelecimento e grandezas naturais

Para além de uma máxima de prudência prática, o conselho de Pascal ao jovem duque funda-se numa concepção mais ampla acerca da justiça, concepção esta que se constitui da distinção que o autor dos *Pensamentos* propõe entre *grandezas de estabelecimentos* e *grandezas naturais* e, com relação a elas, a correspondência entre a exigência e o dever. De modo simples, nesta última relação o que legitima uma exigência é o dever daquele de quem se o exige, ou sob outro ângulo, só posso exigir o que me é devido. Não há dúvida, estamos aqui diante de uma retomada da concepção platônica de que a justiça é *tò prattein t'autó*, “o agir o próprio” (*Rep.*, 433 b). E também da concepção aristotélica da justiça como uma proporção (*EN*, IV), pois, de outro modo, poderíamos dizer que, para Pascal, a justiça é uma proporcionalidade entre exigências e deveres. Para

compreender tal proporção, deve-se partir justamente da radical distinção entre os dois tipos já mencionados de grandezas concernentes aos homens: grandezas estabelecidas historicamente, em tempos e culturas distintas, que mudam de país a país (trata-se, neste caso, do estabelecimento humano, constituído pela força, conforme os *Pensamentos*, e/ou pela fantasia, conforme os *Três discursos*); e grandezas naturais que, independente da fantasia, correspondem às qualidades do corpo e da alma, e cujas exigências se dirigem, portanto, a deveres não estabelecidos legalmente: enquanto naturais, tais qualidades – como a ciência, a inteligência, a virtude, a saúde, a força – são extralegais, extra-estabelecidas e, assim, exigem deveres também naturais.

Uma primeira questão que nos apresentam estas ordens distintas de grandezas, às quais são proporcionais deveres de naturezas distintas, é a diferença entre o dever estabelecido pelas leis estabelecidas e os deveres naturais para com as qualidades naturais do governante ou legislador. Não é legítimo, nesta distinção, qualquer dever natural para com o poder estabelecido ou, inversamente, qualquer dever estabelecido para com a qualidade natural. À lei deve-se obedecer porque é lei, não porque ela tenha virtude de ser justa; mas é naturalmente justo (i.é, é da natureza da virtude) obedecer-lhe porque a sedição e a guerra civil, conseqüências possíveis da desobediência, são naturalmente um mal (B. 326; L. 66). Trata-se aqui de dois níveis ou duas ordens de deveres: não é da ordem do estabelecido ser justo, mas simplesmente ser um estabelecimento para com o qual se tem um dever estabelecido; o não-cumprimento deste dever tem sua conseqüência numa outra ordem, natural esta, que é a sedição e a guerra civil, conseqüência que mobiliza a exigência de um dever natural constituída pela virtude, que é uma qualidade natural da alma, a saber, o dever justamente de evitá-la. De um outro ângulo, não é da ordem do que é estabelecido exigir um dever natural. O governante – o indivíduo que é estabelecido à cabeça de um poder terreno local ou nacional, com base em leis humanas – não pode exigir amor ou concordância com suas idéias religiosas, filosóficas

ou científicas, ou ser considerado belo ou talentoso ou virtuoso, ou temido enquanto governante em virtude de sua força física pessoal, mas apenas ser legalmente obedecido, em virtude do que prevê a lei e do que assegura a força da lei. Em suma, trata-se de proporcionalidades correspondentes a ordens distintas.

Mas, ao considerarmos este aspecto, que podemos nomear de doutrinal, da concepção pascaliana da justiça, chama-nos a atenção que a força seja aí situada entre as qualidades naturais. O problema que aí se encontra é justamente que, nos *Pensamentos*, Pascal tenha apresentado a origem da lei, enquanto estabelecimento humano, na força; já nos *Três discursos*, como vimos, o estabelecimento humano se funda tão-somente na fantasia e, portanto, numa outra ordem. Em outras palavras, num momento Pascal radica o que ele nomeia de estabelecimento humano na força, que é situada, neste último texto, entre as qualidades naturais; e, neste momento, distingue essas duas ordens tão radicalmente a ponto de não haver entre elas qualquer proporcionalidade possível. Para compreendermos o que aqui ocorre, precisamos justamente distinguir na reflexão pascaliana sobre a justiça, o momento *genealógico* do momento *doutrinal*, acima referido.⁷ Fundamentalmente, o que temos nesta concepção proporcional de justiça é uma concepção doutrinal (positiva) de justiça, que vai além daquela que poderíamos chamar de concepção genealógica de justiça, que nos diz da origem histórica da lei e do estabelecimento humano na força e no costume, o qual se constitui por meio da fantasia e da imaginação dos homens. No primeiro momento, trata-

⁷ Uma outra explicação possível – embora exterior à linha central da reflexão que aqui expomos – para esses enfoques distintos nos *Pensamentos* e nos *Três discursos* quanto à origem da lei e do poder estabelecido seria que, nestes últimos, Pascal se dirige a um jovem duque e, por preocupações edificantes, parece querer-lhe ocultar, também numa *pensée em derrière*, que a lei se origina em última instância na força e na usurpação. Se ao povo não cabe o conhecimento da igual condição humana do príncipe, a ambos não deve também caber o conhecimento de que a lei estabelecida, antes de na imaginação e na fantasia dos legisladores, se origina na força; ao primeiro, deve-se evitar a sedição, ao segundo desestimular a tirania.

se para Pascal de se afastar das teorias do Direito Natural, afirmando a natureza puramente histórica da lei enquanto estabelecimento humano; é aqui que ele mostra que a origem da lei é a força e a usurpação. Mas a lei, enquanto originada na força, estabelece-se, ganha permanência, graças à fantasia e, através desta, ao costume. É bem verdade que também o costume é um efeito da força, mas é um efeito que, pela imaginação e pela fantasia, torna-se uma segunda natureza.

Deste modo, sendo os homens sua própria segunda natureza, é no costume histórico – originado na força e na usurpação e mantido pela imaginação e pela fantasia – que se encontra a legitimidade da lei. Este é, evidentemente, um fundamento ele mesmo ilegítimo e, em certo sentido, infundado como tudo que é humano. Mas aqui Pascal parece raciocinar ainda uma vez como matemático: na impossibilidade de fundar positivamente o costume que oferece legitimidade à lei, resta apontar o absurdo moral do seu contrário, a desobediência à lei, que resultaria na guerra civil (temos aqui a demonstração geométrica *a contrario*, que Pascal nos expõe em *Do espírito geométrico*). Assim, se é inaceitável a desobediência à lei e a sedição, justamente porque provocariam a guerra civil, torna-se necessária a exigência da obediência incondicional a ela. Que a fantasia e a imaginação transformem o que é imposto em costume e hábito, este é o resultado do mesmo procedimento da alma humana do qual resulta o *divertissement* (desvio ou distração) daquilo que nos incomoda e nos faz sofrer. Se o conceito pascaliano de *divertissement* diz de um movimento involuntário da alma de exteriorizar-se, de voltar-se para as coisas fora de si, a fim de esquecer-se de sua condição frágil, adocécível, solitária e mortal de criatura, é este mesmo movimento que, também pela imaginação e pela fantasia, desvia os homens da consciência de que o que são obrigados a fazer, o são pela força; deste modo, num mesmo movimento de *divertissement*, o que se faz necessário pela força se torna, pela imaginação e pela fantasia, espontâneo, habitual e costumeiro. Assim, o conceito de *divertissement*, central que é para a antropologia pascaliana de segunda natureza, por isso mesmo

também se demonstra central para a compreensão do processo pelo qual o que é imposto pela lei é legitimada pela fantasia e pela imaginação. Não se trata, portanto, para Pascal, de que a lei civil tenha-se instaurado como uma saída da guerra de todos contra todos, conforme afirma a hipótese dedutiva de Hobbes, mas sim de que ela tenha surgido justamente da força, tenha se mantido no costume pela fantasia e pela imaginação dos homens e deva ser respeitada para evitar a sedição e a guerra civil, nas quais a força novamente se manifesta de forma pura.

É justamente desse modo que, ao momento genealógico, se articula o momento doutrinal do pensamento político de Pascal sobre o direito e a justiça; e, assim, podemos responder à pergunta pelo duplo lugar que a força ocupa, ora na origem da lei (lugar genealógico), ora como qualidade natural (lugar doutrinal). Na concepção doutrinal de justiça de Pascal, a lei, enquanto estabelecimento humano, se distingue da força não estabelecida em lei e, portanto, não legitimada pelo costume; esta força permanece, então, uma simples qualidade natural dos indivíduos, distinta da força da lei estabelecida. Enquanto qualidade natural a força é excluída da esfera estabelecida da lei, e assim o é justamente para que a força da lei estabelecida possa distinguir-se da força enquanto qualidade natural dos indivíduos e se lhe impor com legitimidade. À lei estabelecida deve-se, pois, obediência, conforme um dever estabelecido; à força, seja ela a da lei, seja a natural, deve-se o temor, mas à primeira com legitimidade (segundo a fantasia e o costume), à segunda ilegitimamente.

Não menos importante para a correta compreensão da concepção doutrinal de justiça em Pascal, é o entendimento de que a distinção entre as grandezas de estabelecimento e as naturais não é devida a que estas últimas sejam naturais e as primeiras sejam civis, como seria possível pensarmos quando temos em vista as teorias do moderno Direito Natural. A ordem das grandezas estabelecidas e a das naturais são ambas secundo-naturais, pois situadas na segunda natureza, histórica, materializada em costumes diversos; ambas igualmente não pertencem à teológica primeira natureza, da qual os

homens estamos em definitivo separados, apartados, pelo pecado original e pela queda. Elas não se distinguem, portanto, do mesmo modo que se distinguem, nas teorias jusnaturalistas modernas, as leis naturais e as leis civis, o direito natural e o direito civil, ou ainda, o estado de natureza e a sociedade civil. Antes, são grandezas distintas, às quais correspondem deveres de naturezas distintas, que se situam umas e outros na segunda natureza do homem.

2.2 O conceito positivo (doutrinal) de justiça

Que se considere a lei estabelecida algo ao qual não cabe a virtude de ser justa para ser obedecida, mas se lhe deve obediência simplesmente porque é lei, sendo a desobediência, pelas suas conseqüências, algo a ser recusado como injusto pela virtude enquanto qualidade natural, ainda assim Pascal apresenta nesta distinção entre ordens de grandezas e deveres correspondentes e proporcionais uma concepção positiva e mais ampla de justiça. Esta concepção se constitui num elemento de legitimação ética finita do estabelecimento político e das relações cordiais entre os indivíduos, elemento que se baseia unicamente na condição humana em segunda natureza (constitui-se, assim, num fundamento secundo-natural). Nesta concepção, a justiça é o respeito proporcional e correspondente ao deveres proporcionais e correspondentes às distintas ordens de grandezas:

Às grandezas de estabelecimento, nós lhe devemos respeitos de estabelecimento. ... Mas os respeitos naturais, que consistem na estima, nós os devemos somente às grandezas naturais; e devemos, ao contrário, o desprezo e a aversão às qualidades contrárias a essas grandezas naturais. (Pascal, 1963, p. 367).

Justo é, pois, manter os respeitos pelos deveres que cabem proporcionalmente às distintas grandezas humanas. Trata-se aí de uma concepção de *justiça dos deveres* que envolve indivíduos entre si e reciprocidade entre o Estado e os cidadãos. Em última análise, trata-se de uma concepção positiva de justiça proporcional a cada ordem de grandezas e correspondentes deveres. Inversamente, “a injustiça consiste em atribuir os respeitos naturais às grandezas de

estabelecimento, ou em exigir os respeitos de estabelecimento para as grandezas naturais” (idem, *ibidem*). Nesta concepção positiva de justiça, encontramos o dever de um “reconhecimento interior da justiça desta ordem”, diz ele referindo-se aos respeitos de estabelecimentos, o que não é menos válido, porém, para os respeitos naturais. Justiça, assim, é sempre proporcional à grandeza e a seu correspondente dever e respeito. Em outras palavras, justiça é correspondência e proporcionalidade às e nas ordens que se distinguem qualitativamente, distinguindo-se aí também os deveres e os respeitos.

Ora, este conceito positivo de justiça enquanto ordem resulta numa concepção de justiça possível no governo mundano, terreno, no Estado e na vida social: para que haja justiça nesta ordem é necessário que Estado e sociedade se voltem para aquilo que lhes é mais próprio em segunda natureza, a saber, a satisfação de concupiscências, desejos e necessidades. Neste aspecto se encontra como central, mais uma vez, a consideração do homem em sua existência secundo-natural. “Tudo o que está no mundo é concupiscência da carne ou concupiscência dos olhos ou orgulho da vida”, escreve Pascal (B. 458; L. 545), retomando o evangelista João. Porque essas concupiscências são *do* mundo, e *no* mundo vivemos em segunda natureza, uma noção de justiça nelas baseada se caracteriza por uma imanência finitista, que expressa e atende às condições temporais da existência humana. “A concupiscência tornou-se natural para nós e formou nossa segunda natureza”, diz Pascal (B. 660; L. 616). Toda a questão da vida social, no âmbito de um Estado, é, portanto, a constituição das condições para a satisfação disto mesmo de que se forma de modo inalienável nossa segunda natureza: as concupiscências. Mas as concupiscências se estruturam elas próprias em ordens: da carne, dos olhos, do orgulho; em terminologia propriamente pascaliana, trata-se de um modo particular da doutrina das três ordens de que o homem se constitui: as ordens do corpo, do espírito e do coração. A concepção dessas ordens é o que permite a Pascal pensar, em primeiro lugar, a distinção entre as grandezas estabelecidas e as qualidades naturais:

porque tem como âmbito o poder político e material sobre o mundo físico, o poder terreno estabelecido corresponde, se se tem em vista a doutrina das três ordens, à ordem do corpo (ou concupiscência da carne), enquanto as outras duas ordens (do espírito e do coração) se põem, diante do poder estabelecido, na condição de qualidades naturais. Assim, o conhecimento científico (ordem do espírito) e a fé religiosa (ordem do coração), considerados qualidades naturais, não podem ser objeto do estabelecimento (ordem do corpo); situam-se não mais na ordem do Estado e da lei, mas, como se dirá posteriormente em filosofia política, na ordem do particular. Em segundo lugar, também com base em sua doutrina das três ordens, Pascal distingue entre si, no âmbito das particularidades, as diversas grandezas naturais dos indivíduos, tais como a força, a riqueza material etc., que se situam numa forma específica de ordem do corpo; a inteligência, o conhecimento e a ciência, na ordem do espírito; e o orgulho e/ou as virtudes e a caridade, na ordem do coração. E, também nessas ordens específicas do âmbito da particularidade, o conhecimento científico não pode ser objeto da fé religiosa, ou a fé religiosa ser objeto do raciocínio científico, pois, enquanto ordens distintas, não são proporcionais entre si.⁸

Assim, trata-se justamente, na justiça humana possível, do dever de respeito às exigências das concupiscências. O que esta justiça possível promove é a exclusão da tirania: “A tirania consiste no desejo de domínio universal e fora de sua ordem”, diz Pascal (B., 332; L. 58). Assim, a concepção da justiça como correspondência entre exigências e deveres em ordens determinadas, enquanto fundamento da vida social e civil, institui uma relação do Estado

⁸ É justamente este o critério que Pascal apresenta no *Prefácio ao tratado do vácuo*, em sua proposição de ordens distintas das ciências (naturais e do raciocínio, umas, e históricas, da memória e da autoridade, outras). Trata-se da defesa das ciências modernas da natureza diante da ortodoxia tomista e seu critério da autoridade no conhecimento da natureza, bem como, no que concerne aos deveres às qualidades naturais, da defesa da liberdade da razão nos domínios religioso, filosófico e científico diante da autoridade terrena. Este é mais um ponto que liga de modo essencial o pensamento pascaliano ao século de Descartes e Spinoza, à exigência da autonomia subjetiva da razão e à liberdade do entendimento e do raciocínio.

com o indivíduo e dos indivíduos entre si não mais mediada, em primeiro lugar, pela força, mas precisamente pela satisfação das concupiscências. “A concupiscência e a força são as fontes de todas as nossas ações. A concupiscência faz as voluntárias; a força, as involuntárias” (B. 334; L. 97). A justiça no Estado e nas relações cordiais consistiria, pois, pelos respeitos proporcionais aos deveres que lhes são correspondentes, segundo as respectivas ordens, numa relação voluntária que exclui ao máximo o uso da força. Nos *Três discursos*, trata-se justamente de, ao satisfazer as concupiscências, considerando-as em suas correspondentes ordens de respeitos, evitar que o Estado e a lei estabelecida se imponham pela força:

Não é de modo algum vossa força e vossa potência natural que vos sujeita todas essas pessoas. Não pretendei, portanto, dominá-las pela força, nem as tratar com dureza. Contentai seus justos desejos; aliviad suas necessidades; colocai vosso prazer para ser beneficente; adiantai-os tanto quanto o puderdes e agireis como verdadeiro rei da concupiscência. (Pascal, 1963, p. 368).

Por fim, devemos considerar que esta concepção doutrinal, positiva, de justiça, justamente porque diz respeito ao poder terreno, enquanto este expressa a ordem do corpo, não elimina, do quadro de reflexão de Pascal, a natureza insubsistente de todo empreendimento humano nesta ordem, mas, ao contrário, a toma justamente como ponto de partida. A justiça política, bem como a interior justiça humana nas relações cordiais entre os indivíduos, enquanto se constitui num reino da concupiscência (a da carne), não é de modo algum o “reino da caridade” (ordem do coração), no qual, diz ele, “todos os sujeitos respiram somente a caridade e desejam somente os bens da caridade” (idem, p. 368). Seria o caso de perguntarmos pela relação entre o reino da concupiscência, no qual se deve aplicar a justiça dos deveres de respeitos proporcionais, e o reino da caridade. Mas esta não é uma tarefa situada na ordem da política (ou da reflexão política), pois remete a uma outra ordem, não mais imanente, e sim a uma transcendência religiosa que tem como fundamento a justiça divina. O reino da concupiscência – e nisto se manifesta toda a concepção pascaliana do homem histórico,

temporal – constitui o objeto da filosofia política. Escrever sobre política, como o fizeram Platão e Aristóteles (e, portanto, Pascal mesmo) é, segundo este diz, “regulamentar um hospital de loucos ... para limitar sua loucura ao menor mal possível” (B. 331; L. 533). Em B. 380; L. 540, ele explicita a necessidade deste limite, conceito este que, ressaltamos, se enquadra inteiramente em sua concepção de justiça das ordens: as leis estabelecidas servem justamente para colocar limites e, assim, evitar que da desigualdade social nasça uma maior dominação e a tirania.

Referências

AQUINO, J. E. F. A condição humana, a condição dos Grandes e a condição da justiça. Apresentação a *Três discursos sobre a condição dos grandes* de Blaise Pascal. In: *Kalagatos*, Fortaleza, v. II, fasc. 4, p. 201-206, 2005.

_____. *Divertissement*, segunda natureza e história: considerações sobre a leitura benjaminiana dos *Pensamentos* de Blaise Pascal. In: *Kalagatos*, Fortaleza, CE, v. III, fasc. 5, p. 103-116, 2006.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UNB, 2001.

BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. bras. e introdução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

BISCHOFF, Jean-Louis. *Dialectique de la misère et de la grandeur chez Blaise Pascal*. Paris: L’Harmattan, 2001.

LAZZERI, Christian. *Force et justice dans la politique de Pascal*. Paris: PUF, 1993.

PASCAL, Blaise. *Œuvres complètes*. Présentation et notes de Louis Lafuma. Paris: Editions du Seuil, 1963.

_____. *Pensamentos*. Edição, apresentação e notas de Louis Lafuma; trad. Mario Laranjeira; revisão técnica e introdução da edição brasileira de Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Pensamentos*. Trad. Olívia Bauduh; consultoria de Marilena Chauí. São Paulo: Nova Cultural, 1999. [De acordo com a edição de L. Brunschvicg]

_____. Três discursos sobre a condição dos Grandes. Trad. bras. de J. E. F. Aquino. *Kalagatos*, Fortaleza, CE, v. II, fasc. 4, p. 207-214, 2005.

PLATÃO, *República*. Trad. port., introdução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

PONDÉ, Luiz Felipe. *O homem insuficiente: comentários de antropologia pascaliana*. São Paulo: EdUSP, 2001.