

## Os dois véus do Deus *absconditus*: Pascal e a (des)razão dos modernos

The two veils of the Deus *absconditus*: Pascal and the (un)reason of  
the moderns

Marcus Baccega\*

### Resumo

O intuito deste texto será problematizar, à maneira preconizada por Marc Bloch (*Apologia da História ou Ofício de Historiador*, 1941) – vale dizer, à luz de uma questão-problema – a produção filosófica, físico-matemática e teológica do jansenita francês Blaise Pascal (1623-1662). A indagação de fundo visa a desvelar a arqueologia das aporias e dilemas da Razão dos modernos, por conseguinte se propondo um exercício crítico presente-passado-presente. Ensaíamos, neste lastro, a interpretação de que a singularidade filosófica de Pascal instaura, na primeira Modernidade, um ceticismo filosófico de matriz agostiniana, que poderia hoje nos ensejar uma desejável reconfiguração da função da razão na História e na história. A dúvida de Pascal quanto à Razão Natural decantada por Descartes se permite descortinar com a ideia de um *Deus Absconditus*. Para tanto, o texto propõe uma interface analítica entre História Social e História Intelectual (História da Filosofia Moderna), procurando apresentar a pluralidade de vertentes teológico-filosóficas no seio do Catolicismo Romano e suas potencialidades para reconfigurar as trajetórias da razão hodierna para fora do labirinto pós-moderno.

**Palavras-chave:** Pascal. Modernidade. Deus Absconditus.

### Abstract

The purpose of this paper shall be casting doubt on the philosophical, mathematical-scientific and theological production of the French jansenist Blaise Pascal (1623-1662), by drawing on the methodology advocated by Marc Bloch (*Apology of History or the Task of the Historian*, 1941) – hence, by means of a problem-question. The fundamental inquiry aims at unveiling the archeology of apories and dilemmas concerning the Reason of modern people, therefore proposing a present-past-present critical exercise. We endeavour to arouse the interpretation that Pascal's intellectual peculiarity poses Early Modernity a philosophical skepticism based upon Augustine, which could possibly aid us in terms of reconfiguring the role of reason in History and history. Pascal's doubt on the Natural Reason praised by Descartes allows itself to be glanced with the idea of a *Deus Absconditus*. Therefore, the text proposes an analytical interface between Social History and Intellectual History (History of Early Modern Philosophy), attempting to highlight the plurality of theological-philosophical strands within Roman Catholicism and its potentialities to reshape the ways of today's reason out of the postmodern maze.

**Keywords:** Pascal. Modern Times. Deus Absconditus.

---

Artigo submetido em 22 de novembro de 2019 e aprovado em 20 de abril de 2022.

\* Doutor em História Medieval pela USP. Pesquisador na UFMA. País de origem: Brasil. E-mail: marcusbaccega@uol.com.br

## Introdução

Ao Papa Francisco.  
 Comigo me desavim,  
 Sou posto em todo perigo;  
 Não posso viver comigo  
 Nem posso fugir de mim.  
 Com dor da gente fugia,  
 Antes que esta assi crecesse:  
 Agora já fugiria  
 De mim, se de mim pudesse.  
 Que meo espero ou que fim  
 Do vão trabalho que sigo,  
 Pois que trago a mim comigo  
 Tamanho inimigo de mim?  
 (Francisco Sá de Miranda, 1595).

Em seu já clássico ensaio *O Discurso Filosófico da Modernidade* (1985), no qual se dá um diálogo de alto nível intelectual com o Idealismo hegeliano, Jürgen Habermas concebe o tenso processo histórico da Modernidade ocidental a partir de uma categoria fundamental: *imanentização*. Com efeito, pondera o pensador alemão, as categorias centrais de reflexão e representação intelectual do mundo, dos homens e suas sociedades advinham, antes da irrupção moderna, das reflexões teológicas medievais e de um *logos* filosófico que não poderia ser pensado sem sua conexão com o sagrado. A Modernidade as teria, enfim, secularizado. Este aclamado triunfo da razão – muitas vezes associado à dúvida metódica ou *cogito* cartesiano, expresso nas *Meditações Metafísicas* de 1641 – teria realmente condenado o Deus judaico-cristão à clausura das representações e crenças ingênuas dos iletrados? Teria a tão exaltada Razão moderna, talvez, precipitado Deus ao abismo da desrazão kantiana, em cujos declives Seu féretro resvala, escoltado por anacrônicas formas de espiritualidade, ultrapassadas instituições religiosas e seus ministros?

É célebre a assertiva sobre a morte de Deus, sendo todos nós seus assassinos, no pensamento de Friedrich Nietzsche (1844-1900). A frase, encontrada no fragmento 125 de *A Gaia Ciência* (1882), seduziu mentes e corações e pode corresponder a uma chancela filosófica para a crise de sentidos – e da capacidade de pactuar e constituir sentidos – da denominada *Pós-modernidade*. A partir do campo de estudos e análises marxistas, Frederic Jameson concebe o Pós-modernismo como lógica cultural – ou modo de

representação (*Vorstellungsweise*), para usar a expressão de Marx – congruente com a atual fase do Capitalismo mundializado.<sup>1</sup>

Por outro lado, o filósofo e místico judeu Walter Benjamin (1892-1940) assevera, em *Capitalismo como religião* (1921), que Deus não está, na verdade, morto ou desaparecido. Está, isto sim, desprovido de Sua transcendência.

Notemos:

Encontra-se na essência deste movimento religioso, que é o Capitalismo, o suportar até o fim, até a total e última culpabilização de Deus, este estado de mundo de desespero que foi alcançado, e que é, agora, *esperado*. Nisto repousa o historicamente inaudito do Capitalismo, [o fato de] que a religião não seja mais reforma do ser, mas despedaçamento do mesmo. A expansão do desespero para a condição religiosa universal, da qual se deve esperar a salvação. A transcendência de Deus desmoronou. Mas ele não está morto, está incluído no destino humano. Esta travessia do Planeta Homem pela casa do desespero na absoluta solidão de seu percurso é o ethos que Nietzsche determina. Este homem é o super-homem [*Übermensch*], o primeiro que sabidamente começa a cumprir a religião capitalista. Sua [da religião] quarta via é de que seu deus precisa ser ocultado [*verheimlicht*], apenas se podendo dirigir a ele no zênite de sua culpabilização. O culto é celebrado por uma divindade [*Gottheit*] imatura, cada representação, cada pensamento sobre ela fere o segredo de sua maturidade. (BENJAMIN, 1991, p. 1-2, tradução nossa).<sup>2</sup>

É nosso intuito, no presente texto, aceitar o desafio de Benjamin e, novamente, pensar qual seja, afinal, este Deus da Modernidade, escondido, culpado e imaturo. Neste lastro, a filosofia do filósofo e matemático francês Blaise Pascal (1623-1662), enquanto camada histórica de representação e reflexão sobre uma fase inicial da Modernidade em que se redefine o filosofar e seu *cogito*, será uma valiosa via de acesso para respondermos ao problema enunciado.

---

<sup>1</sup> Tal interpretação parece-nos coerente e bem fundamentada em alentado esforço intelectual, cuja trajetória se inicia com um artigo, “Pós-modernismo ou a lógica cultural do Capitalismo tardio”, publicado, no ano de 1984, na *New Left Review*, tendo originado um livro homônimo, mais denso e pormenorizado, em 1991.

<sup>2</sup> *Es liegt im Wesen dieser religiösen Bewegung, welche der Kapitalismus ist, das Aushalten bis ans Ende, bis an die endliche völlige Verschuldung Gottes, den erreichten Weltzustand der Verzweiflung auf die gerade gehofft wird. Darin liegt das historisch Unerhörte des Kapitalismus, daß Religion nicht mehr Reform des Seins sondern dessen Zertrümmerung ist. Die Ausweitung der Verzweiflung zum religiösen Weltzustand aus dem die Heilung zu erwarten sei. Gottes Transzendenz ist gefallen. Aber er ist nicht tot, er ist ins Menschenschicksal einbezogen. Dieser Durchgang des Planeten Mensch durch das Haus der Verzweiflung in der absoluten Einsamkeit seiner Bahn ist das Ethos das Nietzsche bestimmt. Dieser Mensch ist der Übermensch, der erste der die kapitalistische Religion erkennend zu erfüllen beginnt. Ihr vierter Zug ist, daß ihr Gott verheimlicht werden muß, erst im Zenith seiner Verschuldung angesprochen werden darf. Das Kultus wird von einer ungereiften Gottheit zelebriert, jede Vorstellung, jeder Gedanke an sie verletzt das Geheimnis ihrer Reife.*

## 1 Uma nova ontognosiologia do Deus *Abconditus*: imanentização do mundo

Um autor canônico para se compreender este processo de imanentização levado a efeito pelos modernos, em suas vivências e representações sociais, é, naturalmente, Max Weber (1864-1920), a partir do paradigma da Sociologia da Compreensão (*Verstehende Soziologie*). Em seu brilhante ensaio sobre o desencantamento do mundo na Modernidade capitalista, *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*, nas sucessivas edições de 1905 e 1920, Weber problematiza o processo histórico complexo de gesta da mentalidade capitalista (*Kapitalistische Gesinnung*) no mundo ocidental (*Okzident*) (WEBER, 2005).

O pensador alemão, com efeito, elabora uma sofisticada arqueologia do *ethos* capitalista a partir de uma relevante frase presente na seção 4 (“o caráter de fetiche da mercadoria e seu segredo”), do capítulo primeiro (“A mercadoria”), da primeira seção (“Mercadoria e Dinheiro”), do Livro I (“O processo de produção do capital”), de *O Capital* (Livro I, 1862). Restam, em nossos dias, pouquíssimas dúvidas de que tenha sido Karl Marx (1818-1883) a fundamental – e fundante – inspiração para Weber, bem como seu interlocutor pressuposto (“colocado antes/à frente”, *vorausgesetzt*), apenas mencionado, nas linhas finais de *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*, como um “talentoso (dotado) escritor” (*ein begabter Schriftsteller*). Leiamos a longa frase de Marx:

Para uma sociedade de produtores de mercadorias, cuja relação social genérica de produção consiste em comportar-se quanto a seus produtos como mercadorias, portanto como valores, e desta forma reificada [*in dieser sachlichen Form*] relacionar seus trabalhos privados como o mesmo trabalho humano, é o Cristianismo, com seu culto do homem abstrato, nomeadamente em seu desenvolvimento burguês, no Protestantismo, etc... a forma de religião melhor correspondente. (MARX, 2007, p. 73, tradução nossa).<sup>3</sup>

Afinal, o que representou, do ponto de vista das práticas sociais modernas e suas correspondentes construções de imaginários, a tensa ruptura simbólico-teologal efetuada pelos movimentos genericamente incluídos na ideia de Reforma

<sup>3</sup> Für eine Gesellschaft von Warenproduzenten, deren allgemein gesellschaftliches Produktionsverhältnis darin besteht, sich zu ihren Produkten als Waren, also als Werten zu verhalten, und in dieser sachlichen Form ihre Privatarbeiten aufeinander zu beziehen als gleiche menschliche Arbeit, ist das Christentum, mit seinem Kultus des abstrakten Menschen, namentlich in seiner bürgerlichen Entwicklung, dem Protestantismus, usw..., seine entsprechendste Religionsform.

Protestante? Observe-se que se trataria de processos simbólicos e institucionais distintos das teologias de seus próceres, sobretudo no que se refere ao Calvinismo e suas diversas ramificações, dentre as quais releva destacar o Puritanismo. Vejamos o que explica Weber:

O puritano *queria* ser um homem de profissão, nós *precisamos* sê-lo. Pois, enquanto a ascese saiu das celas dos monges e foi transposta para a vida profissional, e começou a dominar os hábitos intramundanos, ajudou, de sua parte, a edificar o poderoso cosmo dos modernos, vinculado aos pressupostos técnicos e econômicos da produção mecânico-maquinal, a ordem econômica; [esse cosmo] hoje determina, e talvez determinará, com subjugadora coerção, o estilo de vida de todos aqueles que forem nascidos no interior desta força motriz – não apenas a atividade de ganho – até que se tenha exaurido a última centelha de combustível fóssil. (WEBER, 2005, p. 59-60, tradução nossa).<sup>4</sup>

Somente poderemos compreender o processo moderno de imanentização da vida, sua lógica, seus sentidos e suas distintas e conflitantes representações se, antes e como pressuposto inexorável, entendermos o enigma de como a cultura letrada cristã pode ter ensejado, ela própria, este desencantamento do mundo. Impende já frisar, no entanto, que desencantamento do mundo jamais significou o ocaso das crenças religiosas, ou da experiência espiritual, ou de fé (PIERUCCI, 2003). Implicou, ao contrário, práticas sociais de internalização da fé, consentâneas a um novo processo de subjetivação – uma técnica de si, para resgatar Michel Foucault, em sua tese de Doutorado *História da Loucura na Idade Clássica* (1966) – que redundou na construção histórica da ideia moderna de sujeito, tributário do *cogito* cartesiano.

O sujeito moderno pode ser entrevisto, justamente, na formulação do *cogito* cartesiano – *cogito, ergo sum* – que dota a individualidade humana de uma demiurgia toda nova sobre a própria História, que passa a ser vislumbrada, em escala crescente de intensidade, como processo de infinita perfeição do Homem, o progresso. No fundo, a vivência da fé passa por uma nova modalidade de racionalização, essencialmente diversa do projeto teórico escolástico medieval. Esse último se viu enunciado por Santo Anselmo da Cantuária (1033-1109), no

---

<sup>4</sup> *Der Puritaner wollte Berufsmensch sein, wir müssen es sein. Denn indem die Askese aus den Mönchszellen in das Berufsleben übertragen wurde, und die innerweltliche Sittlichkeit zu beherrschen begann, half sie an ihrem Teil mit daran, jenen mächtigen Kosmos der Modernen, an die technischen und ökonomischen Voraussetzungen mechanisch-maschineller Produktion gebundenen, Wirtschaftsordnung erbauen, der heute den Lebensstil aller einzelnen, die in dies Triebwerk hineingeboren werden – nicht nur der direkt ökonomisch Erwerbstätigkeit – mit überwältigem Zwang bestimmt und vielleicht bestimmen wird, bis der letzte Zentner fossilen Brennstoff verglüht ist.*

*Monologium* (1076) e no *Proslogion* (1078), tratado zetético no qual esboça a definição racional paradigmática de Deus: *Deus est id quod maius cogitari non potest* (Deus é aquilo acima do qual/maior que o qual não se pode pensar).<sup>5</sup>

Tal conceituação parmenídica do Ser atinge ainda maior complexidade na metafísica de São Tomás de Aquino (1224-1276), para o qual, de acordo com sua grande contribuição propedêutica aos estudos universitários medievais, a *Summa Theologiae* (*Suma de Teologia*, c. 1273), o *Logos* eterno que é Deus concede o *logos* para que cada ente do universo venha a ser (I, q.12, c). Em momento algum a racionalidade escolástica proscreeu a fé, matéria-prima da *Sacra Pagina*, a Verdade transcendente revelada, em relação à qual a filosofia deveria fazer-se acólita, *Ancilla Theologiae*. A expressão é atribuída ao teólogo e filósofo Pedro Damiano (c. 1006-1072), na *Epistola de Divina Omnipotentia* (carta 166, c.1045), endereçada ao Papa Leão IX (1049-1054), então Bispo Bruno de Eguisheim-Dagsburg, na Alsácia.

Com efeito, a Filosofia, no projeto teórico dos escolásticos, singulariza-se pelo fato de forjar um discurso racional, lógico-formal, especulativo e zetético, portanto apto a persuadir, convencer e racional e livremente converter não cristãos (judeus, maometanos), além de reverter o efeito das heresias dentro da própria Igreja. Não era outra a estratégia do fundador desta ordem mendicante essencialmente urbana e conventual que foram os dominicanos, São Domingos de Gusmão (1170-1221), castelhano que atuou na região francesa do Languedoc e contrapôs-se à violência da chamada Cruzada Albigense (1208-1229).<sup>6</sup>

Qual será, então, o traço característico da racionalização moderna? Parece-nos apropriado, ao menos por um esforço heurístico, adiantar a resposta, melhor formulada a seguir. Trata-se do *desencantamento do mundo*, locução que Max Weber adota a partir da poesia de Friedrich Schiller (1759-1805), um dos conhecidos próceres do Romantismo alemão, ao lado de Wolfgang von Goethe

<sup>5</sup> A palavra *Theologia* foi consagrada, enquanto campo específico de especulação do intelecto humano, pelo filósofo escolástico Pedro Abelardo (1079-1142), em obra de 1121, intitulada *Introductio ad Theologiam* (“Introdução à Teologia”). A Teologia afirma-se como esfera de exercício da razão humana, que reflete, verbaliza, comunica e procura sistematizar a fé a partir de axiomas (ou dogmas) revelados por Deus, os artigos de fé. Distingue-se, deste modo, do enfoque zetético do problema de Deus na Filosofia, que pode até negar seus pontos de partida. É exemplar desta dicotomia a célebre *disputatio* de Tomás de Aquino *utrum Deus sit* (“acaso existiria Deus”), na *Summa Theo.* I, q.2.

<sup>6</sup> A mesma foi efetivada, sob o comando de Simon de Montfort, com o intuito de debelar a heresia cátara (LOYN, 1990).

(1749-1832). O sociólogo brasileiro Flávio Pierucci, em estudo monográfico sobre o conceito implicado pela expressão no conjunto da obra de Weber, propõe que o mesmo possa manter sinonímia com outro sintagma nominal, *Entgötterung der Welt* (PIERUCCI, 2003) (em uma tradução livre, “desdeificação do mundo”).

Deste momento em diante, não conseguiremos decifrar o enigma sem a presença da Metafísica de Blaise Pascal, consubstanciada em seus *Pensamentos* (postumamente publicados em 1670). A chave, enfim, parece-nos estar na ideia de um *Deus Absconditus*, que entremeia todo o processo histórico de constituição e consolidação da Modernidade. Se tal divindade se faz elíptica aos olhos da Razão Moderna – “se seu reino não é deste mundo” – onde estará? Quem é, afinal?

Tal resposta foge ao princípio dogmático do *non liquet* e nos impele ao universo intrincado da Matemática como linguagem dos modernos e de seu *Espírito de Laboratório*.

## **2 Uma linguagem para o Deus *Absconditus*: a filosofia de Pascal e a *Mathesis Universalis***

Blaise Pascal é, na maior parte das vezes, identificado ao desenvolvimento da Teoria Matemática em função de seu teorema acerca da mecânica dos fluidos, do célebre Princípio de Pascal e de seu triângulo numérico (também teoremas) e por ter, juntamente com Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), desenvolvido o cálculo das probabilidades. Foi com base em tais estudos, principalmente os relativos ao cálculo infinitesimal, que se pôde desenvolver, depois, o cálculo das probabilidades. Isaac Newton (1642-1727), igualmente contando com o esforço paralelo de Leibniz, pôde formular, com fulcro nesses estudos, um conceito essencial para a Teoria Matemática, o cálculo diferencial integral.<sup>7</sup>

Da mesma forma, seu grande interesse pela Geometria, principalmente os conceitos da Geometria Analítica desenvolvidos por Descartes, redundou em grande desenvolvimento da Geometria Projetiva. Importa-nos muito a

---

<sup>7</sup> Graças a seu precoce interesse pela álgebra, atribui-se a Pascal a invenção, aos vinte anos de idade, da primeira versão da máquina de calcular, *La Pascaline*, de 1642, ano do falecimento de Galileu (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2011).

profundidade que atingiram as investigações de Pascal no campo da Geometria em virtude de a Geometria Analítica, que traduz as figuras geométricas planas em equações algébricas, ter sido, por excelência, a linguagem da filosofia pós-renascentista e o arquétipo, como *Idealtypus*, da mente dos pensadores modernos.<sup>8</sup>

No que concerne à investigação científica, Pascal não admitia a ideia retórico-escolástica de *auctoritas*, preconizando o experimento e a comprovação de fórmulas e postulados que se exprimissem em linguagem algébrica (equações). Neste sentido, o filósofo francês insere seu trabalho na tendência de constituição do método científico dos modernos, primeiramente formulado por Johannes Kepler (1571-1630) e adensado por Galileu (1564-1642).

Trata-se da concepção de que a observação empírica é a base do conhecimento científico-racional, devendo o investigador buscar relações quantitativas entre os fenômenos naturais. O método da ciência moderna é, portanto, lógico-indutivo e deve traduzir em linguagem matemática essas relações quantitativas. Não por acaso, dirá Galileu, em seu *Diálogo sobre os Dois Sistemas do Mundo* (1632), que “a Matemática é o alfabeto com o qual Deus escreveu o universo”. Neste ponto, o pensador toscano apropria-se da noção que Platão (427-347 a.C.) instituiu no *Timeu* (c. 360 a.C), concernente ao dodecaedro – também denominado *quinto* – que seria a figura-forma geométrica perfeita e primordial a partir da qual Deus – Ato Puro – constituiu as demais ideias puras e relações numéricas no *Topos Uranos*, o “mundo das ideias”.

Galileu exerceria uma influência considerável sobre outro pensador racionalista moderno, René Descartes (1596-1650), em cujo *Discurso do Método* (1637) se formula, paradigmaticamente, o conceito de lei natural como relação de causalidade entre os fenômenos, passível de tradução, ao nível do *logos* humano, por meio da linguagem algébrica. De acordo com o patrono da moderna Geometria Analítica, os fenômenos naturais seriam devidos à colisão de massas em movimento, governadas pelas leis naturais. Descartes assinala que,

---

<sup>8</sup> Ainda no domínio da Matemática, desta vez valendo-se do método lógico-dedutivo, Pascal demonstrou, sob a forma de teoremas, 32 proposições axiomáticas contidas nos 13 livros dos *Elementos* (c. 300 a.C.), de Euclides (FEYNMAN, 1995).



conhecidos os nexos de causalidade natural e sabidas as condições iniciais de um sistema físico, as leis científico-naturais nos habilitam a prever matematicamente a evolução, o comportamento futuro do mesmo sistema.

Interessa aqui destacar que foi esta uma das matrizes intelectuais das conhecidas três Leis de Newton (1642-1727), expressas nos *Principia Mathematica Philosophiae Naturalis* (1687), que contesta e desconstrói, a partir da Gravitação Universal, a antiga dualidade aristotélica entre o mundo supralunar (dimensão das relações matemáticas eternas e regulares) e o sublunar (esfera do movimento, da oposição de contrários, da Retórica e da Política). Para Descartes, em suas *Meditações Metafísicas* (1641), a onipotência de Deus poderia alterar a verdade ou falsidade de proposições éticas ou mesmo de teoremas matemáticos, mas nunca poderia modificar a própria natureza, cujas leis Ele instituiu sem possibilidade de escolha. Tais causalidades naturais seriam imutáveis precisamente por refletirem a natureza intrínseca de Deus como *Logos* universal (HAWKINGS, 2010).

Pascal é, certamente, herdeiro e adepto deste *Espírito de Laboratório*, engendrado na longa duração braudeliana desde o século XIII (com os estudos de Roger Bacon, no *Opus Majus*, 1267) (FERRAZ JR, 1996) e tendo por período de paroxismo, talvez, os séculos XVI e XVII. Assim, Pascal retomará a mecânica dos fluidos formulada, no século III a.C., por Arquimedes de Siracusa (287 a.C.-212 a.C) e rediscutida por Galileu em seu *Discurso sobre os Corpos Flutuantes* de 1612. O teólogo francês elabora, desta forma, o célebre Teorema de Pascal. Também se deve a seu interesse pelo método experimental o conjunto de testes práticos que lhe permitiu redigir, já em 1634, seu breve *Tratado sobre os Sons*.

É na mecânica dos fluidos e na revisão empírica dos princípios da hidrostática de Arquimedes que se situa o Princípio de Pascal. Segundo seu postulado, em um líquido em repouso ou equilíbrio, as variações de pressão transmitem-se igualmente e sem dissipação para todos os pontos da massa líquida. Esta demonstração está expressa no *Tratado sobre o Equilíbrio dos*

*Líquidos* (publicação póstuma de 1663) e lastreada nos experimentos de Evangelista Torricelli (1608-1647), cujo barômetro Pascal também aperfeiçoou.<sup>9</sup>

Releva, para os propósitos deste texto, salientar que Pascal introduz, no campo da Física clássica, as noções de **vácuo** (a partir de sua releitura dos resultados de experimentos de Torricelli) e de **pressão atmosférica**. A Filosofia e a Teologia nutriam, até este momento, verdadeira aversão pela ideia de vazio, vez que o mesmo era confundido com uma forma de *não-ser que seria* (absurdo lógico).

Para enfrentar esta objeção, Pascal define, no *Tratado sobre o Vácuo* (1647), que o conceito de vazio (*vide*) não contradiz o Ser pensado à maneira parmenídica. Refere-se, na verdade, a um espaço constituído por largura, profundidade e altura, conquanto por vezes indeterminadas, e no qual não se encontra qualquer outro corpo material.<sup>10</sup>

No também relevante *Ensaio sobre as Cônicas* (1640), o filósofo francês deduz o Teorema de Pascal, consoante o qual se determina que em um hexágono inscrito em uma cônica, as retas que contiverem os lados opostos interceptam-se em pontos colineares, ou seja, se os seis vértices de um hexágono estão situados sobre uma circunferência e os três pares de lados opostos se interseccionam, os três pontos de intersecção são colineares (CATALDO, 2013). Releva aqui destacar que se define a cônica, na Geometria pós-euclidiana, como curva cuja equação descritiva é um polinômio de segundo grau, sendo exemplos a circunferência, a elipse, a hipérbole e a parábola, bem estudadas por Descartes.<sup>11</sup>

Em sua correspondência com Pierre de Fermat (c. 1610-1665), magistrado francês de extração nobiliárquica e entusiasta da Matemática, a partir de 1654, Pascal propôs-se refletir sobre uma questão-problema instigada por seu amigo

<sup>9</sup> Esta reflexão permitiu a construção de uma tecnologia ainda hoje empregada: o “macaco hidráulico”.

<sup>10</sup> Por tal razão, *pascal* (Pa) é a unidade padrão de pressão e tensão no Sistema Internacional de Unidades (SI), equivalendo à força de 1 N aplicada uniformemente sobre uma superfície de 1 m<sup>2</sup>.

<sup>11</sup> No que se refere à Teoria Matemática, frisamos ainda o denominado Triângulo de Pascal (Triângulo Numérico). Sinteticamente, em seu *Tratado sobre o Triângulo Aritmético* (1653), demonstra por inferência que os coeficientes binomiais poderiam ser representados de forma tabular por meio de um triângulo em que cada número representa a soma dos dois diretamente acima dele. Saliente-se que optamos, na redação deste texto, por não apresentar a linguagem algébrica para os dois teoremas e para o Princípio de Pascal, pelo fato de nos dirigirmos, precipuamente, a leitores do campo da Filosofia e das Ciências Humanas. Vale, contudo, destacar que tal linguagem, como já afirmava Isaac Newton nos *Principia Mathematica Philosophiae Naturalis* de 1687, é uma tradução. As equações são, neste sentido, os sintagmas fundamentais formadores do discurso algébrico, uma forma de linguagem – portanto, representação referencial do real – que deve interessar, progressivamente, aos estudiosos de Filosofia e das Ciências Humanas e Sociais.

Antoine Gombaud. A mesma versava sobre a paridade de apostas em um jogo de azar, para que os contendores não iniciassem a partida em condições desiguais, o que redundou na proposição da ideia de *valor esperado* e, ao fim, no denominado cálculo de probabilidades.

Para os objetivos do presente artigo, pensamos necessário salientar que foi esta a semente para que o teólogo francês concebesse sua renomada *Aposta de Pascal* (*Pari Pascalien*), aforisma expresso fragmento 251 de seus *Pensamentos*. Efetivamente, a adoção do *Espírito de Laboratório* galileu-cartesiano por Pascal não poderia implicar algo diverso de um certo ceticismo, não de vida ou de fé, mas de razão. Uma espécie de “dúvida metódica” pascaliana, efeito que a ênfase renascentista na experimentação científica não produziu em Galileu ou Descartes. Neste sentido, como ressalta o estudioso e doutor pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Rildo da Luz Ferreira, a *Aposta de Pascal* nada tem de irracional, muito ao contrário! A mesma procede de um *logos* matemático lúcido, fundador de uma positividade da adesão de fé a Deus, assim ressignificando a negatividade agostiniana do *fallor, ergo enim sum* (erro, logo existo), presente no Livro XI, 26, de *A Cidade de Deus* (413-426). Tal *cogito* também relativiza o otimismo cartesiano da razão, sem cessar de ser, a todo tempo, perfeitamente cartesiano. Leiamos:

Nos albores da modernidade, Pascal teve o mérito de colocar com especial clarividência que a razão, dissociada de suas raízes no coração humano, fica vazia de significado. Separada do sentimento e dos primeiros princípios, se volta com curiosidade incessante até o domínio autossuficiente do mundo exterior. Perde assim seu rumo privando-se do sentido teológico de seu próprio ser, da meta adequada à sua própria identidade, de sua abertura para o infinito. Uma razão que pretende tudo abarcar termina por mostrar não o seu poder, mas sua insuficiência e sua debilidade. Neste contexto, “Pascal é antes de tudo, um filósofo crítico dessa razão desgraçada, a razão infeliz.” (FERREIRA, 2015, p. 15)

Tal ceticismo, na verdade completamente lógico-racional, conduz Pascal à conclusão da impossibilidade lógico-matemática de provar a existência de Deus, sobretudo se o fundamento do pensar da razão é a empiria. Por conseguinte, Pascal aproxima-se de uma forma mais apofática de teologia e suscita a aposta (*pari*) de que, se é igualmente **provável** tanto que haja Deus como não, interessa aos próprios ateus, como aos crentes, passar a acreditar n’Ele, em virtude da

esperança na salvação das almas e na vida eterna. Se houver a mesma, recebe-se uma recompensa infinita, e se não houver, nada se perde e nunca se saberá, em decorrência da morte. É necessário ponderar que uma “razão infeliz” só o é porque se faz lucidamente racional. Conhece, racional e matematicamente, seus próprios limites, reivindica uma esfera própria de ação que se sabe finita, mas não impotente. Se ao coração e ao *esprit de finesse* compete conhecer a Deus, todo o vasto campo matemático-natural continua correspondendo ao *esprit géométrique*. Vejamos outra citação apropriada de Ferreira:

No célebre *pari pascaliano* aparece praticamente quase todo o pensamento de Pascal. As reflexões que se registram no fragmento Laf. 418; Br. 233 [na edição que consultamos, N<sup>o</sup> 233] mostram precisamente a intenção de Pascal de criticar a razão científica, reconduzindo-a novamente ao seio do coração, órgão no qual o homem entra em relação pessoal e viva com Deus. Acreditamos, portanto, que a aposta reflete o núcleo mesmo de seu projeto apologético. Não é apenas mais um novo argumento da existência de Deus, com a originalidade de começar desde um cálculo das probabilidades de que Deus exista. Constitui um especial exemplo na estratégia por atrair para a causa cristã a quem se encontra em uma situação de ignorância e indiferença a respeito da própria sorte depois da morte. Pascal tenta um caminho novo, mais atraente e melhor adaptado às peculiares circunstâncias de sua época e do descrente, para que se decida por Deus e oriente toda sua vida de acordo com a escolha que fizer. (FERREIRA, 2015, p. 16).

Como se pode perfeitamente perceber, Pascal situa-se em uma espécie de equilíbrio filosófico entre um pietismo otimista e um descrédito absoluto da razão. No fundo, temos aqui uma filosofia que, lógico-matematicamente, reabilita a Teologia como busca por um sentido profundo. Em hipótese alguma negação da razão ou uma ridícula apologia aos sentimentos, mas uma convergência entre a fé e a razão em direção à mesma verdade, o mesmo Deus. Desta forma, temos a fé ampliando os horizontes da razão a partir do coração. Irracionalismo? Nenhum. Relativismo pós-moderno? Ainda menos. Simples e pronunciadamente, uma filosofia racional do razoável (*raisonnable*).

Passamos agora a uma temática conexa, a tertúlia entre jansenitas e jesuítas, em cujas discussões a participação de Pascal revelou-se de primeira grandeza. Unindo o breve epítome sobre as concepções matemáticas desenvolvidas por Pascal, tal como acabamos de expor, às posições teológicas do filósofo francês, estaremos municiados dos elementos pressupostos para a discussão sobre o *Deus Absconditus*.

### 3 Em busca do Deus *Absconditus*: a “controvérsia de Port-Royal” entre Jesuítas e Jansenitas

A teologia acalentada por Pascal não pode ser pensada em desconexão com sua filosofia e, portanto, com suas inferências e teoremas matemáticos. Pascal, em decorrência de sua adesão ao Jansenismo, vinculou-se ao convento de Port-Royal-des-Champs, fundado em 1204, pela Ordem de Cister, em Magny-les-Hameaux, sudoeste de Paris. Ao elaborar um manual para uma de suas escolas conventuais (*Petites Écoles de Port-Royal*), Pascal redige um prefácio, posteriormente tornado obra autônoma e intitulado *Sobre o Espírito Geométrico*, e que permaneceu mais de um século incógnito após a morte do pensador.

Neste trabalho, Pascal questiona-se sobre os critérios de investigação e descoberta racional da verdade, refletindo sobre o modo de raciocinar axiomático da Geometria euclidiana, que postula pontos de partida considerados “evidentes e inquestionáveis”. Conclui que tal método, que pressupõe a inegabilidade dos pontos de partida, não poderia ser evitado, uma vez que as primeiras verdades seriam indemonstráveis em si, mas necessárias para a dedução racional das verdades segundas.

As últimas seriam racionalmente demonstráveis e explicáveis, mas não poderiam prescindir de axiomas ou dogmas de origem, que não poderiam ser questionados ou fragilizados pela especulação zetética da Filosofia. Isto vale também para a Teologia, que deve constituir interpretações – uma exegese – para a Verdade Revelada, também sujeita à inegabilidade dos dogmas de fé dela decorrentes. O conhecimento racional possível, portanto, depara-se com limites que não se deixam ultrapassar, verdadeiro apotegma portador de um fundo de ceticismo de razão. Exercício, por conseguinte, racional por excelência. Aquele último parece proveniente de sua leitura dos *Diálogos* (1580) de Michel de Montaigne (1533-1592), bem como as narrativas *Pantagruel* (c. 1532) e *Gargântua* (1534), de autoria de François Rabelais (1483-1553).

A partir dessas leituras irônico-satíricas renascentistas, Pascal volta-se para os estudos de Filosofia e os debates teológicos a partir de sua experiência de êxtase epifânico em 1654. Já havendo sua família se convertido ao jansenismo em

1646, Pascal insere-se na grande controvérsia que se instauraria entre a Neoescolástica capitaneada pelos jesuítas e o Jansenismo, por assim dizer, um “Neoagostinismo” concentrado nos teólogos de Port-Royal. Os teólogos jansenitas Antoine Arnault (1612-1694) e Pierre Nicole (1625-1695), influenciados pelo bispo de Ypres (ou Ieper, na Flandres Oriental, Bélgica), Cornelius Jansenius (1585-1638), renunciador da doutrina jansenista, insuflaram-se contra a Neoescolástica, então hegemônica na Teologia e na Educação.

Convém recordar que a conhecida *Ratio Studiorum* dos jesuítas (1599) era utilizada nos colégios jesuítas e nas universidades, cada vez mais tuteladas pelos Padres da Companhia de Jesus. A impugnação dos teólogos jansenitas de Port-Royal deu-se, com especial destaque, em relação à teologia do jesuíta espanhol Luís de Molina (1535-1600), prócer da chamada Escola de Salamanca, teólogo, legista e retórico neoescolástico da Companhia de Jesus.

Jansenius, em sua obra póstuma *Augustinus* (1640), em diálogo com a teologia-filosofia de Agostinho de Hipona (354-430), resgata a noção de corrupção da *Libertas* humana em virtude do Pecado Original. Com efeito, o Bispo de Hipona instituiu uma dicotomia entre *Libertas* e *Liberum Arbitrium* em seu tratado *De libero arbitrio*, concluído entre 388 e 395. Consoante sua lição, antes da Queda do casal primordial, tema melhor dissecado pelo *Doctor Gratiae* no Livro XIX de *De Civitate Dei* (“A Cidade de Deus”), o Homem era dotado da irrestrita liberdade. A mesma consistia em ser capaz da prática do bem, das virtudes, por si mesmo, o que redundaria na faculdade de escolher livremente o destino manifesto para o qual havia sido criado: unir-se a Deus em amor atemporal, no *ordo amoris* concebido por Deus na eternidade, antes de criar o mundo e o tempo.

Trata-se aqui, a saber, da *unio mystica*, explicada no diálogo epistolar agostiniano *Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate* (421), em que o *rhetor* de Tagaste urdiu uma metáfora que conheceria longa fortuna crítica: o Oitavo Dia – em alusão aos seis dias da Criação e o sétimo de Repouso no *Livro de Genesis* – o Dia Eterno, da Plena Visão Beatífica de Deus, no qual o Mesmo será “tudo em todos”.

O Pecado Original, pecado de orgulho e soberba, implicou a incapacidade de, só, o Homem praticar o bem e aceder à *unio mystica*. Restou-lhe, na verdade, apenas uma forma aviltada de liberdade, o denominado **Livre-Arbítrio**. Esse último corresponde à tão-só possibilidade de escolher abster-se de praticar o mal, esta defecção do *ordo amoris* que o Homem, ele mesmo, em sua Queda, introduziu no mundo (mistério paulino da iniquidade na *Segunda Epístola aos Tessalonicenses: 2,7*). No entanto, para atingir a Comunhão dos Santos, o Oitavo Dia na eternidade, deveria somar-se ao Livre-Arbítrio, de modo necessário e irrefragável, o concurso da Graça Divina.

Foi esta antropologia filosófica da negatividade do Homem no mundo o que Cornelius Jansenius revigorou a partir de sua docência na Universidade de Louvain, na qual se torna professor de Exegese Bíblica em 1617, tendo ingressado como estudante em 1602. Fez-se, desta forma, um dos grandes próceres da reação paulino-agostiniana à hegemonia escolástica nas instituições de produção de conhecimento, já nos albores do século XVII. A *universitas studiorum* viu-se incriminada, por parte dos jansenitas, com um “otimismo pelagiano<sup>12</sup> heretizante”, que, nesta condição, contradizia a *auctoritas* do magistério dos Padres da Igreja.

Importa destacar que a controvérsia rediviva de Jansenius encontra precedente na teologia do valão Michel de Bay (Michaël Baius, 1513-1589), lente de Exegese Bíblica em Louvain, assim nomeado pelo próprio imperador Carlos V (1519-1558) e constituído delegado da mencionada universidade ao Concílio de Trento (1545-1563), cujos trabalhos não pôde acompanhar integralmente. Michel de Bay tornou-se conhecido, principalmente na segunda metade do século XVI, como o grande epônimo da reação agostiniana e anti-aristotélica no seio da Igreja.

Suas aulas (*lectiones*) relativas aos temas da Graça e do Livre-Arbítrio redundaram na condenação de 79 de suas proposições por parte da Bula *Ex*

---

<sup>12</sup> O asceta celto-romano Pelágio (350-423), proveniente da *Britannia*, preconizava que o Pecado Original teria provocado apenas a Queda do casal primordial, não se tendo transmitido a seus descendentes. Deste modo, livres de qualquer mácula ou anátema de origem, os homens poderiam salvar-se e aceder a Deus por consequência exclusiva de seus méritos e obras, dispensando-se a necessidade da Graça Divina. Sua teologia foi condenada como heresia no Concílio de Éfeso de 431, que ratifica a precedente condenação por parte do Bispo de Roma em 418, em que pese ter sido inocentado pelo Sínodo de Dióspolis (415).

*omnibus afflictionibus* (1567), exarada por Pio V (1566-1572), renovada em 1579 por Gregório XIII (1572-1585).<sup>13</sup>

Como já destacamos, a oposição fundamental de Jansenius e seus prosélitos de Port-Royal deu-se quanto à doutrina da Graça e da Presciência de Deus elaborada pelo teólogo-legista jesuíta Luís de Molina. No lastro da filosofia de Tomás de Aquino sobre a Graça e o Livre-Arbítrio (I, II, q.106, a.1 da *Suma de Teologia*), Molina procura – inicianamente – conciliar a plena liberdade humana com a Providência divina, que tudo ordena eternamente. Para tanto, na obra *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*, escrita em Lisboa em 1588, com destaque para sua Parte IV, Molina insere-se no grande debate, na Espanha quinhentista, sobre Graça e Liberdade, que opunha dominicanos e jesuítas.

Molina formula a categoria teologal de *conhecimento médio de Deus*. Impende explicar melhor. Para o pensador jesuíta, a liberdade humana não pode ser resumida a mero instrumento providencial de Deus na História. A liberdade, não atenuada ou denegada pela Queda original, deve também ser entendida como causa eficiente dos resultados fáticos das ações humanas no mundo. A Providência, portanto, não poderia anteceder cronologicamente a ação humana, sob pena de se instaurar um determinismo que a elidiria por completo. A Onisciência de Deus deve, de alguma forma, ser simultânea à decisão racional e livre que produz, aristotelicamente, a ação dos homens.

É neste ponto, na Parte IV de seu tratado de teologia, que Luís de Molina introduz uma trina tipologia da Presciência de Deus, vale afirmar, três instâncias ordenadas logicamente – e não cronologicamente – na *Mens* de Deus. Em primeiro lugar, há o *conhecimento natural de Deus*, inteligência eterna sobre as possibilidades de vir-a-ser da natureza, tanto humana como animal e inanimada. O mesmo se concilia com o *conhecimento médio de Deus* ao qual aludimos, cognição sobre como se comportaria uma criatura dotada de livre-arbítrio em determinada situação fática que será engendrada pela livre escolha humana e seus corolários. Finalmente, nesta cadeia lógica, atinge-se o chamado

---

<sup>13</sup> Contudo, a proteção do Imperador Maximiliano II (1564-1576) impediu que perdesse privilégios de docência ou fosse declarado herege, tendo mesmo sido elevado à condição de Chanceler da Universidade de Louvain em 1575.



*conhecimento livre de Deus*, conhecimento daquilo que, *in concreto*, acontecerá. Evidentemente, tal conhecimento livre de Deus é correlato e simultâneo ao conhecimento livre dos homens acerca de suas próprias ações, pensamentos e palavras.

Neste debate longo, a perspectiva singular de Blaise Pascal, tal como a exprime em suas *Cartas Provinciais* (1657), é, em alguma medida, tributária das especulações teosóficas, cabalísticas e gnósticas do alemão Heinrich Cornelius Agrippa (1485-1535), em cujo livro *De Incertitudine et Vanitate Scientiarum* (“Sobre a Incerteza e a Vaidade das Ciências”, 1526) se denota uma concepção cética sobre o saber racional.

De fato, polemizando ao mesmo tempo com a Neoescolástica e com o *cogito* cartesiano, Pascal postula que a razão humana deve reconhecer sua limitação para atingir a verdade profunda das causas primeiras, devendo resignar-se, especificamente quanto a elas, à fé pura e simples em Deus e na Verdade transcendente que Lhe apraz comunicar aos homens. É por tal via que Pascal, conquanto adepto do *Espírito de Laboratório* e, em parte, da filosofia de Descartes, ensaiará uma forma apofática de teologia, adequada aos teólogos de Port-Royal, seus correligionários.

Agora podemos expressar a pergunta, talvez à maneira escolástica: *Ubi sit enim Deus Absconditus (Onde está, pois, o Deus Escondido)?*

#### 4 O Logos do Deus *Absconditus*

Leiamos o fragmento 18 dos *Pensamentos*<sup>14</sup> de Pascal, ocasião em que se esboça uma perquirição cética acerca do *Mysterium Tremendum*:

Eu não me admiraria de sua empresa se dirigissem os seus discursos aos fiéis; pois é certo que os que têm a fé viva no coração vêm incontinente que tudo o que é não é outra coisa senão a obra do Deus que adoram. Mas, para aqueles em que essa luz está extinta, e nos quais se tem o desígnio de a fazer reviver, para essas pessoas destituídas de fé e de graça, as quais, procurando com toda a sua luz tudo o que vêm na natureza que as possa conduzir a esse conhecimento, só acham obscuridade e trevas, dizer-lhes que não têm senão que ver a menor das coisas que as cercam e que aí verão Deus a descoberto, e dar-lhes, por

<sup>14</sup> Ao longo deste artigo, consultamos a edição brasileira da Editora Lafonte, traduzida por Antonio Geraldo da Silva, que segue a Edição Brunshvicg. Todas as citações dos *Pensamentos* decorrem desta consagrada tradução.

toda prova desse grande e importante assunto, o curso da lua ou dos planetas, e pretender ter acabado a prova com um tal discurso, é dar-lhes motivo de crer que as provas da nossa religião são bem fracas; e eu vejo pela experiência que nada é mais próprio para lhes causar o desprezo dela.

Não é dessa maneira que a Escritura, que conhece melhor as coisas que são de Deus, fala disso. Ela diz, ao contrário, que Deus é um Deus oculto; e que, desde a corrupção da natureza, ele os deixou (os homens) numa cegueira de que só podem sair por Jesus Cristo, fora do qual toda comunicação com Deus está afastada: *Nemo novit Filium nisi Pater nec Patrem quis novis nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare* (Mateus, XI, 27).

É o que a Escritura nos marca, quando diz em tantos lugares que os que procuram Deus o acham; não é dessa luz que se fala como do dia em pleno meio-dia: não se diz que os que procuram o dia em pleno meio-dia ou água no mar os encontrarão; e assim, é preciso bem que a evidência de Deus não seja tal na natureza. Também ela nos diz em outra parte: *Vere tu es Deus absconditus* (Isaías XLV, 15) (Br.18).

É notório, nesta proposição de Pascal, o diálogo com a teologia paulina, tal como compreendida e disseminada por Santo Agostinho. Diálogo que não aponta somente para convergências entre Pascal, Paulo de Tarso e o *Doctor Gratiae*. As dissonâncias nos interessarão bem mais. O Apóstolo dos Gentios, de fato, refere-se, logo ao princípio da *Epístola aos Romanos*, à aptidão do *logos* humano natural para a inteligência de Deus através de Sua criação (Rom. 1, 18-24).<sup>15</sup> Em que pese a censura aos pagãos (gentios) justamente por sua falha fundamental, qual seja, não reconhecer a Deus nos entes criados, por via transversa, o Apóstolo acata a potencialidade humana para ver o Criador em todo o criado e, mesmo sem testemunho direto do Mistério da Encarnação, a idoneidade originária para render graças ao verdadeiro Deus. Por conseguinte, o intelecto humano é naturalmente dotado da capacidade de inferir a existência de Deus e comprová-la por meio de toda a Criação.

Agostinho refere-se também à Natureza criada por Deus como *Livro da Vida* (*Livro da Natureza*), que se corresponde, à perfeição, com o *Livro Revelado* (*As Sagradas Escrituras*), consoante explica no tratado *Contra Academicos* (386). Como neoplatônico bastante influenciado pela metafísica matemática de Pitágoras de Samos (c. 580-490 a.C.), não se poderia exigir da filosofia do Bispo

<sup>15</sup> <sup>18</sup>Manifesta-se, com efeito, a ira de Deus, do alto do céu, contra toda impiedade e injustiça dos homens que mantêm a verdade prisioneira da injustiça.<sup>19</sup>Porque o que se pode conhecer de Deus é manifesto entre eles, pois Deus lho revelou.

<sup>20</sup>Sua realidade invisível — seu eterno poder e sua divindade — tornou-se inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas, de sorte que não têm desculpa.<sup>21</sup>Pois, tendo conhecido a Deus, não o honraram como Deus nem lhe renderam graças; pelo contrário, eles se perderam em vãos arrazoados, e seu coração insensato ficou nas trevas.

<sup>22</sup>Jactando-se de possuir a sabedoria, tornaram-se tolos e 23trocaram a glória do Deus incorruptível por imagens do homem corruptível, de aves, quadrúpedes e répteis.

de Hipona outra concepção do *Logos* de Deus que não a de um cosmo pitagórico eterno. Deste modo, a razão humana pode inferir a existência de Deus, porém não seus atributos teologais, revelados em Jesus Cristo.

Não é desafiador explicar por que um pensador crucial para a Álgebra e a Geometria Analítica como foi Pascal, ademais um jansenita convicto, desconfia da *Mathesis Universalis* e do próprio *logos* humano para demonstrar a existência de Deus? Será precisamente nesta enigmática negação de todo e qualquer argumento ontológico sobre o *Deus Absconditus* que Pascal, de maneira verdadeiramente original, insere sua filosofia no debate sobre a Razão Natural dos modernos, como um ceticismo-racionalismo muito singular.

Em parte, como pudemos verificar ao longo deste ensaio, Pascal mostra-se herdeiro do *cogito* cartesiano, reconhecendo à razão humana a capacidade de estabelecer leis lógico-matemáticas sobre a Natureza, assim a concebendo sob a óptica de um sistema físico. No fragmento 18 de seus *Pensamentos*, contudo, alega que Deus está oculto, incógnito, a princípio e em princípio, à *sola ratio* dos homens. Afinal, esta conclusão, em parte desesperançada e em parte apologética quanto à fé, é atingida justamente pelas faculdades da razão. A razão reconhece sua esfera de ação e, ela mesma, atribui ao coração a experiência de Deus. A chave é a aposta pascaliana. A mesma descortina três elementos essenciais para o argumento de Pascal: a existência do indemonstrável; a racionalização do acaso; a importância do costume (FERREIRA, 2015).

Com efeito, a aposta e seu cálculo de probabilidades sobre o acaso – esta matematização do acaso e do imprevisto – conduz a um esforço apologético, muito bem percebido pelo especialista Henri Gouhier em *Blaise Pascal: conversão e apologética* (1986). Este comentador estudou detidamente o manuscrito de três folhas em que Pascal esboça seu argumento da aposta e atingiu algumas conclusões de importância para nosso trabalho. Aliando uma reflexão sobre o conhecimento do infinito a implicações moral-práticas de como deve se comportar quem busca a Deus, Gouhier considera a questão da aposta em Pascal como um argumento existencial. A argumentação que disso resulta inverte o itinerário usual das apologias católicas, que normalmente se iniciam por demonstrações filosóficas da existência de Deus, a seguir adentrando um espectro

propriamente teológico para enaltecer a religião cristã como única verdade (GOUHIER, 2006).

No argumento da aposta – racional e não casuístico, como temos insistido – Pascal mobiliza verdades e constatações que sequer o libertino poderia contestar. Ao contrário, a Matemática aqui figura como uma espécie de religião do libertino e apostar passa a ser uma condição existencial. Nas palavras de Gouhier, “eu sou, logo aposto”. Existir, querendo ou não, é existir com ou sem Deus.” (GOUHIER, 2006, p. 254). Como muito bem conclui Rildo Ferreira, nem a autoridade e nem a Teologia entram em jogo, mas apenas considerações propriamente humanas. Para esse especialista em Pascal, “pode-se escolher apostar a favor ou contra, mas não é possível se abster de apostar.” (FERREIRA, 2015, p. 119).

O *logos* humano, desprovido da Graça concessora da luz da fé, não pode ultrapassar a cognição da natureza e não se convencerá com a argumentação teologal ou mesmo metafísica, conforme a qual Deus se faz evidente em toda a sua criação. O contraditório legado de Descartes para o *cogito* dual de Pascal se dá no fato de que a razão humana deve contemplar a natureza e dela extrair leis naturais, que possam ser traduzidas em linguagem algébrica e geométrica. Mas como não se elevar, *sola ratione*, ao Deus Legislador Universal, do qual escreve Francisco de Vitória (1548-1617), em *De Legibus ac Deo Legislatore* (1612)?

Por outro lado, Pascal expõe um ceticismo filosófico nitidamente agostiniano quanto à positividade aristotélico-tomista e cartesiana da razão e da condição humanas como *Homo capax*. A razão, tal como o livre-arbítrio enquanto forma constrita da liberdade originária do Homem, deve ser secundada pela Graça. Como filósofo racionalista, Pascal concorda com a ideia de que há uma Razão Natural perfeita e fonte das ordenações naturais do mundo, às quais o *logos* humano pode aceder por meio da Matemática. Todavia, a inteligência de que esta Razão Natural, cartesianamente desencantada e imanentizada, seja, em sua verdade profunda e enigmática, o *Deus Absconditus* das Escrituras, Aquele que só se permite revelar por meio de Seu Filho Unigênito, encarnado em Jesus de Nazaré, depende necessariamente do concurso da Graça.

Desta forma, pensamos, a filosofia de Pascal suscita uma dúvida, tão metódica quanto aquela proveniente do *cogito* cartesiano, mas em sentido inverso: se *penso, logo sou* (essência metafísica do Homem a partir do pensar racional), meu *cogito* não consegue entender, por si só, o *Mysterium Tremendum* que reside no cerne do Universo. Conquanto possamos “ver a água do mar e o sol ao meio-dia”, como acena Pascal, não nos é dado provar que seja ali o *locus* de Deus em meio à Sua criação. Em uma espécie de jogo barroco de anteparos, Deus revela-se e esconde-se do *logos* humano e suas possibilidades zetéticas. Deste modo, está e não está na Natureza, é e não é a Razão imanentizada tão celebrada por Kepler e Galileu e decantada nas *Meditações Metafísicas* de Descartes.

No fundo, a filosofia de Pascal revela-se também um tanto dissidente do pensamento agostiniano, bem como da teologia de Jansenius. Por um lado, sua dúvida resgata e preconiza a concepção de Santo Agostinho de que é necessário entender para crer e, de modo concomitante, crer para entender em máxima profundidade, como diz o Padre da Igreja em *De Trinitate (Sobre a Trindade)* (10,11), de 422 (*credo ut intelligam, intelligo ut credam*). Essa lição de Agostinho relaciona-se com seu próprio pensamento de transfundo, expresso em *De Civitate Dei (Sobre a Cidade de Deus)*, 413-426, XI, 26: *fallor, ergo enim sum*. Assim, é a constatação de que o Homem erra, peca e se equivoca – inclusive quanto à soberba de uma razão tida como onipotente – que concede ao próprio pensar a evidência de que o Homem existe, definindo sua ontologia como negatividade de pecado. A tal dúvida, na verdade também metódica, do Bispo de Hipona, tem-se denominado *cogito agostiniano*.

Todavia, por outro ângulo, o duplo véu do Deus de Pascal revela-se: estando e não estando na Natureza, aparecendo como *Logos* jusnaturalista aos fiéis e ocultando-se sistematicamente dos descrentes. Dando-se a conhecer e, tendo armado Ciro, o Persa (559-530 a.C.) como libertador dos judeus quanto ao Cativo da Babilônia (586-539 a.C.), assevera ao monarca, na continuação do capítulo 45 do *Livro do Profeta Isaías*:

<sup>4</sup>Foi por causa do meu servo Jacó, por causa de Israel, o meu escolhido, que eu te chamei pelo teu nome, e te dei um nome ilustre, embora não me conhecesses. <sup>5</sup>Eu sou Iahweh, e não há nenhum outro, fora de mim não há Deus. Embora não me conheças, eu te cinjo, <sup>6</sup>a fim de que se saiba desde o nascente do sol até o poente que, fora de mim, não há

ninguém: eu sou Iahweh e não há nenhum outro! <sup>7</sup>Eu formo a luz e crio as trevas, asseguro o bem-estar e crio a desgraça: sim eu, Iahweh, faço tudo isto.

Se as inferências silogísticas lógico-matemáticas de Kepler, Galileu e Descartes bastassem para cabalmente demonstrar, como em um teorema ou postulado, a existência de Deus – ainda que não Lhe fossem definidos os predicados teológicos – o Mesmo não seria *Mysterium Tremendum*. Consciente do caráter apofático de que, no fundo, todo Cristianismo se reveste em sua Revelação Transcendente, Pascal instaura a incerteza no *cogito* dos modernos. À *mens* humana cabe, se não desejar assentir à Verdade revelada, uma aposta, sobre a qual anteriormente discorreremos (apoteagma Br. 251 de *Os Pensamentos*).

O cálculo de probabilidades, racionalmente provado por Pascal, Fermat e Newton, conduz a especulação zetética da Filosofia a um impasse, uma aporia da razão: Deus, com efeito, pode ser um Ente real na mesma e exata proporção em que pode sequer ser algo mais que um devaneio humano. A saída da aporia não reside na razão, mas *sola gratia*. Trata-se de apostar que, sim, há Deus e que a salvação eterna está afiançada a quantos Ele tenha eleito para compor Sua Igreja sempiterna. Por que apostar? Responde-se com um cálculo de utilidade: se houver Deus, a fé redimirá o pecador, que será por ela justificado. Se nada houver no pós-morte, nada se constatará ou se saberá, vez que a consciência terá desaparecido.

A latência ou eclipse proposital do *Deus Absconditus* é, podemos arriscar, *conditio sine qua non* para a fé e para a fruição mística do *Mysterium Tremendum*. Não por acaso, referia-se Paulo de Tarso, a fé é um salto no escuro, bem como “é o modo de já possuir o que se espera, a convicção acerca das realidades que não se vêem” (Hb. 11, 1-3). Nesta persistência de Deus em não se revelar automaticamente na Natureza das coisas criadas residiria o penhor da própria fé.

Do ponto de vista de uma perquirição historiográfica, em diálogo com a História da Filosofia, o *Deus Absconditus* é a justa medida entre nossa potência e nossa debilidade. Entre a razão que conhece seus lindes justamente por meio da

linguagem matemática e a arrogância de uma autossuficiência do *logos* humano na Modernidade.

### **Considerações finais: retorno ao Logos abrangente, mas consciente**

Acreditamos ter podido alinhar, salvo melhor juízo, a sugestão de que a tônica na ideia de um *Deus Absconditus* assinala a especificidade de Pascal na construção histórica da Razão Natural dos modernos, bem como sua crítica e a delimitação de sua finitude no pensamento do teólogo francês. Impende agora retornar à questão-problema e ao exercício teórico presente-passado-presente que fundamenta o presente texto.

Enfim, como poderia Pascal iluminar o esfacelamento da razão com a veemente suspeita que nutre quanto ao otimismo aristotélico-tomista – principalmente acalentado pelos pensadores jesuítas – e cartesiano? Pascal e o Capitalismo como divindade imatura e desprovida de transcendência (o Deus desencantado): qual a relação possível?

Na realidade, o pensamento de Pascal contribui para adensar a vertente católica pós-reformada da *devotio moderna*, uma introspecção subjetivista e particular do Sagrado, que redundará, de modo imprevisto, no desencantamento da ascese. Como descrevera Max Weber, a ascese retira-se da experiência mística cenobita medieval – aqui pensada como ação social concebida, tipologicamente, em seu máximo grau de racionalização – e inscreve-se no mundo do trabalho. Tal processo apenas foi possível em virtude desta *via moderna* de subjetividade da fé e de seus preceitos, aplicados à reprodução do Capital em escala ampliada.

Entre o eclipse dual do Deus cristológico-jansenita de Blaise Pascal e o jogo contemporâneo entre parecer e aparecer da divindade imatura que é o Capital, houve uma transmutação do *Deus Absconditus*. Entre uma Trindade cristã que, afinal, só se poderia acessar pela fé e pela Graça, e o *Moloch* dos tempos hodiernos, que assume vampiricamente a subjetividade ativa da História, mostra-se um abismo de céticas desconfiças relativistas. Tal desencantamento ou “desdeificação” (*Entgötterung*) só se fez possibilidade histórica, ao menos em alguma medida, em decorrência da dúvida e da aposta pascaliana, que denegam

o acesso humano ao *Deus Absconditus sola ratione*, assim instaurando um ceticismo agostiniano de razão em face das certezas cartesianas sobre Deus. Neste vão de desrazão entreaberto na mente dos Modernos, insinua-se o *Dasein* fantasmático que, à maneira de Benjamin, assumirá, reencantando o mundo desencantado, a cômoda posição de *Deus Absconditus*.

Talvez possamos conduzir esta conclusão com a feliz metáfora proposta por Norberto Bobbio para o papel da Razão na História, em *O futuro da democracia* (1984). No mesmo livro, o filósofo político italiano refuta imagens pessimistas e céticas acerca da razão humana. Em primeiro lugar, a ideia da razão como incapaz de elucidar nossos dilemas (imagem da mosca presa a uma garrafa de vidro com uma rolha, que pode apenas ser sacada por fora). Em segundo lugar, a figura de uma rede de pesca cujos orifícios são grandes demais para prender os peixes menores e frágeis demais para conseguir manter aprisionados os peixes maiores.

Trata-se da suspeita de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) sobre a insuficiência fundamental do ordenamento jurídico, ao asseverar que “o pior mal já está feito quando se têm pobres para defender e ricos para conter. É apenas sobre a mediocridade que a força das leis se exerce completamente: elas são igualmente impotentes contra os tesouros do rico e miséria do pobre” (ROUSSEAU, 2017, p. 27). No mesmo *Discours sur l’Economie Politique* (*Discurso sobre a Economia Política*, 1755), o filósofo iluminista conclui que “o primeiro as engana, o segundo lhes escapa. Um rompe a rede, o outro passa por ela”.

Bobbio, então, propugnará pela metáfora do labirinto. A Razão vê-se diante de um labirinto, sem poder contar com qualquer *fio de Ariadne*. As saídas do labirinto existem, mas não são óbvias, nem perceptíveis à primeira vista. É necessário, neste cenário hipotético do labirinto solitário à frente da Razão – primeiramente proposto por Walter Benjamin nas *Passagens* de 1927-1940 – que a Razão elucide o caminho enigmático e repleto de aporias nos desvãos existenciais deste enleio.



Se pensarmos no monge agostiniano alemão Martinho Lutero (1483-1546), cujo pensamento teológico guarda com a doutrina católica jansenista muito em comum, notaremos um eco de palavras muito antigas de extração paulina, ressoando até nós, vindas do longínquo século V da Era Comum. É esse *cogito* agostiniano, com seu ceticismo filosófico perturbadoramente questionador. Em uma era de incertezas e permanentes rupturas, inclusive da capacidade de engendrar verdades e, no fundo, de romper com as aparências ilusórias, nada mais instigante que este equilíbrio de Pascal com relação à potência da Razão. Para retomar o *rhetor* epicurista romano Horácio (Quintus Horatius Flaccus, 65 a.C-8 a.C.), em uma de suas epístolas, em cerca de 30 a.C.: *est modus in rebus, sunt certi denique fines* (“há um modo correto de fazer as coisas, há, portanto, certos limites”).

No fundo, a Modernidade traz consigo a antinomia, aparentemente irreconciliável, entre o *Espírito Geométrico* (*Esprit de Géométrie*) e o *Espírito de Finura* (*Esprit de Finesse*), dos quais nos fala Pascal no fragmento Br. 413 de seus *Pensamentos*. O primeiro, na senda do claustro sem sentido do Deus desencantado, cessa de ser um *logos* indagativo e curioso para se converter em razão tecno-instrumental, aprisionadora do Espírito (no sentido de *Geist*, em alemão). Resta ao segundo, como “razão ou sabedoria do coração” resgatar e propor uma nova ética-mundo, que poderá reverter o féretro moderno, não de Deus, mas do mundo, ele mesmo.

O *Espírito de Finura* pode vir a ser a única instância que atinge a *media res* entre a razão e a desrazão em um tempo do mundo em que o *ethos* (palavra para “casa” em grego, até o século VI a.C., antes de *oikos*) ou será global e humano, ou não haverá mais mundo habitável. Talvez deva ressoar aqui, finalmente, o dístico na tela de Francisco Goya de 1799: *el sueño de la razón produce monstruos*. Que a polissemia da palavra castelhana *sueño* seja a tônica deste epílogo: o *sonho* megalômano da razão produz monstros (basta recordar a crítica de Adorno à razão tecnocrática contemporânea como produto indesejável do Iluminismo); seu *sono*, também. Prova disto são as barbáries totalitárias e os diversos autoritarismos de que foi testemunha o breve século XX.

O *Deus Absconditus* destranscendentalizado com que nossa época nos obrigar a deparar é, como vimos, a divindade imatura que se oculta e se revela sob a forma mercadoria e seu *sex-appeal* do inorgânico (Walter Benjamin). No entanto, sendo *Moloch* uma autocontradição permanente, também será no espectro da Razão que as saídas para o labirinto serão encontradas e partilhadas.

## REFERÊNCIAS

### **Corpus Documental:**

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Editora Paulus, 2013.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. Trad. Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Lafonte, 2018 (baseado na Edição de Brunschvicg).

### **Bibliografia Secundária:**

BENJAMIN, Walter. Kapitalismus als Religion. In: Rolf Tiedemann. **Gesammelte Schriften**. Hrsg von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. 7. Bde. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1991.

BOBBIO, Norberto *et alii*. **Dicionário de política**. Brasília: Editora da UnB, 2002.

CATALDO, João Carlos. **Teorema do hexágono de Pascal**. Dissertação (Mestrado em Matemática) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

FEYNMAN, Richard. **Six Easy Pieces**. Pasadena: Basic Books (California Institute of Technology – CALTECH), 1995.

FERRAZ JR, Tércio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito**. Técnica. Decisão. Dominação. São Paulo: Atlas, 1996.

GOUHIER, Henri. **Blaise Pascal: conversão e apologética**. São Paulo: Paulus, 2006.

FERREIRA, Rildo da Luz. Em busca do Deus Absconditus: o papel da razão e do coração no argumento da aposta de Blaise Pascal. **Intuitio**, Porto Alegre, v. 8, n. 2, p. 114-127, 2015.

HABERMAS, Jürgen. **Der philosophische Diskurs der Moderne**. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1986.

HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. **Dialektik der Säkularisierung**. Über Vernunft und Religion. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 2005.

HAWKINGS, Stephen. MLODINOW, Leonard. **The Grand Design**. New answers to the ultimate questions of life. London: Bantam Press, 2010.

HAWKINGS, Stephen. **God created the integers**. The mathematical breakthroughs that changed History. London: Running Press, 2005.

HAWKINGS, Stephen. **A brief History of Time**. From the Big Bang to black holes. London: Bantam Press, 1993.

- JAMESON, Frederic. **Postmodernism or, The Cultural Logic of Late Capitalism**. Durham: Duke University Press, 1991.
- JAPIASSÚ, Hilton. MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- LOPES, José Reinaldo de Lima. **O direito na história**. Lições Introdutórias. São Paulo: Max Limonad, 2002.
- LOPES, José Reinaldo de Lima. **As palavras e a lei**: direito, ordem e justiça no pensamento jurídico moderno. São Paulo: Editora 34, 2004.
- LOYN, H.R. **Dicionário da Idade Média**. Zahar: Rio de Janeiro, 1990.
- MARX, Karl. **Das Kapital**. Kritik der politischen Ökonomie. Paderborn: Voltmedia Verlag, 2007.
- MIORANZA, Ciro. Apresentação. In: PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. Trad. Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Lafonte, 2018.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Editora 34, 2003.
- REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: do humanismo a Kant. São Paulo: Paulus, 2011. v. 2.
- REBALDE, João. **Liberdade humana e perfeição divina na Concórdia de Luís de Molina**. Lisboa: Húmus, 2006.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a economia política**. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.
- SELL, Carlos Eduardo. **Max Weber e a racionalização da vida**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2013.
- WEBER, Max. **Die protestantische Ethik und der “Geist” des Kapitalismus**. Kirchheim: Area Verlag, 2005.