

# Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 33 jul-dez 2015 ISSN 1413-6651

IMAGEM azulejo barroco da freguesia de São Vicente da cidade de Braga, a “Cidade Barroca” situada no Norte de Portugal, sendo a cidade mais antiga de Portugal com mais de 2500 anos. Durante o século XVIII o arquiteto André Soares transformou a cidade de Braga no Ex-Libris do Barroco em Portugal.

## CORRUPÇÃO HUMANA E JUSTIÇA EM PASCAL

Luís César Oliva

Professor, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

lcoliva@uol.com.br

**RESUMO:** Para Blaise Pascal, a corrupção decorrente do pecado original colocou o homem em uma situação de total incapacidade de apreender a lei natural. Por isso, a lei não poderá ser senão convencional, o que, por outro lado, não implica total arbitrariedade por parte dos governantes. A própria estrutura ontológica do real impõe limites à tirania, o que implica uma noção de justiça válida para além das particularidades de cada povo. Por isso, mesmo no interior de uma obra com fortes preocupações apologéticas, Pascal consegue desenvolver reflexões políticas que instituem um campo autônomo em relação à religião.

**PALAVRAS-CHAVE:** Pascal, política, justiça, corrupção humana.

Como se sabe, a principal obra de Pascal, os Pensamentos, foi concebida como uma apologia da religião cristã, religião esta concebida à maneira jansenista. Isto implica uma visão bastante sombria da natureza humana, corrompida após o pecado de Adão e, por isso, destinada irremediavelmente à miséria, a não ser que haja intervenção da graça divina. É com este pano de fundo teológico que Pascal introduz alguns fragmentos sobre a política que vamos analisar nas próximas páginas.

Seria de se esperar que essa visão sombria da natureza humana apontasse fundamentalmente para as mazelas da vida social, porém não é isso, ou melhor, não é apenas isso que acontece. É claro que a miséria está presente, mas esta miséria não se dá porque vivamos no caos, sem ordem política alguma; muito pelo contrário. O que nos falta, apesar da relativa ordem, é o conhecimento da lei natural, absolutamente universal e acessível à razão, lei natural que deveria reger a vida política se estivessemos em nossa condição ideal. Não é isso, porém, que a experiência revela a Pascal:

375/520<sup>1</sup>: Passei longo tempo de minha vida julgando que houvesse uma justiça, e nisso não me enganava; porque há uma, na medida em que Deus nô-la quis revelar. Mas eu não o julgava assim, e era nisso que me enganava, porque acreditava que a nossa justiça fosse essencialmente justa e que eu tivesse possibilidade de conhecê-la e julgá-la. Mas achei-me tantas vezes em erro de julgamento certo que, por fim, acabei desconfiando de mim e, depois, dos outros. Vi todos os países e homens mudarem; e, depois de muitas mudanças de julgamento em relação à verdadeira justiça, verifiquei que a nossa natureza não passava de uma contínua mudança, e não mudei mais desde então; e, se mudasse, confirmaria minha opinião (PASCAL, 1979, p. 128).

1 As citações dos Pensamentos serão antecedidas pelas numerações Brunschvicg e Lafuma.

Neste fragmento, Pascal não nega que haja uma verdadeira justiça, tanto quanto Deus nos revelou, mas denuncia a ilusão de que sua própria justiça, cristalizada no seu país e nos seus costumes, seja aquela verdadeira justiça, fundada em conhecimento racional e fundante de bons julgamentos sobre tudo que ela contempla. Ora, foi nos efeitos desta justiça, os julgamentos, que Pascal encontrou contínuas contradições e erros insuperáveis, que apontavam para a falta de solidez não só no seu próprio julgamento, mas também no dos outros homens. E nos outros povos? Haveria em algum lugar um padrão de justiça que não surtisse esses efeitos perversos? Não, até porque não havia uniformidade na justiça desses povos, nos quais, além disso, julgava-se com a mesma imprecisão. O fragmento termina com a conclusão de que o caráter fluido e transitório da justiça não é casual, mas ligado à transitoriedade de nossa própria natureza.

Muito bem. Descobrimos nossa corrupção de um novo ponto de vista, mas isto não tornaria impossível toda vida em sociedade? É o que vai examinar o fragmento 294/60:

... Sobre que fundará o homem a economia do mundo que quer governar? Sobre o capricho de cada particular? Que confusão! Sobre a justiça? Ele ignora-a. Certamente, se a conhecesse, não teria estabelecido esta máxima, a mais geral de todas as que existem entre os homens: siga cada um os costumes do seu país. O brilho da verdadeira equidade teria sujeitado todos os povos, e os legisladores não teriam tomado por modelo, em lugar dessa justiça constante, as fantasias e os caprichos dos persas e alemães. Vê-la-íamos plantada por todos os Estados do mundo e em todos os tempos, ao passo que quase nada se vê de justo ou de injusto que não mude de qualidade mudando de clima. Três graus de elevação do polo derrubam a jurisprudência. Um meridiano decide a verdade; em poucos anos de posse, as leis fundamentais mudam; o direito tem suas épocas. A entrada de Saturno no Leão marca-

nos a origem de um crime. Divertida justiça que um rio limita!  
Verdade aquém dos Pirineus, erro além (PASCAL, 1979, p. 111).

Não é possível fundar a política nos caprichos particulares, cuja transitoriedade levaria à ruína do Estado, mas fundá-la sobre a Justiça natural é igualmente temerário, pois a ignoramos. O que há de mais estável e constante em todos os regimes políticos? A máxima de seguir os costumes do próprio país. Este será o fundamento da Justiça real. Porém não há como confundi-la com a verdadeira justiça, cujo brilho “teria sujeitado todos os povos e legisladores”. Portanto, a descoberta do fundamento costumeiro da justiça é intrinsecamente insuficiente, pois descarta, de saída, a universalidade, que deveria ser propriedade da lei natural.

Isso remete aos famosos fragmentos pascalianos que retratam reviravoltas do pró ao contra<sup>2</sup>. No caso, a busca de um outro fundamento para o costume:

294/60: (...) Confessam que a justiça não está nesses costumes, mas que reside nas leis naturais conhecidas em todos os países. Decerto a sustentariam obstinadamente, se a temeridade do acaso, que semeou as leis humanas, tivesse encontrado nelas ao menos uma que fosse universal; mas em verdade o capricho dos homens

2 Não há como fazer, neste espaço, a reconstrução do modo de argumentação pascaliano conhecido como reviravolta do pró ao contra. Por isso, limitar-nos-emos a citar o fragmento que mais explicitamente o apresenta: 337/90 – *Razão dos efeitos – Graduação*. *O povo honra as pessoas de grande nascimento. Os semi-hábéis as desprezam, dizendo que o nascimento não é uma vantagem da pessoa, mas do acaso. Os hábeis as honram, não pelo pensamento do povo, mas pelo pensamento oculto. Os devotos, que têm mais zelo do que ciência, as desprezam, malgrado essa consideração que as faz honrar pelos hábeis, porque julgam isso por uma nova luz que a piedade lhes dá. Mas os cristãos perfeitos as honram por outra luz superior. Assim, vão-se sucedendo as opiniões do pró ao contra, segundo a luz que se tem* (PASCAL, 1979, p. 120).

tanto se diversificou que não há nenhuma. O latrocínio, o incesto, o morticínio das crianças e dos pais, tudo se incluiu entre as ações virtuosas. Haverá algo mais divertido do que um homem ter direito de me matar porque mora do outro lado das águas, e porque o seu príncipe tem uma questão com o meu, embora eu nada tenha contra ele? Há, sem dúvida, leis naturais; mas essa bela razão corrompida corrompeu tudo (PASCAL, 1979, p. III).

Aqui começa a delinear-se que quem busca a lei natural para fundar o costume não é o verdadeiro sábio, mas um semi-sábio, em certo sentido, mais tolo que o ignorante, porque é capaz de pôr tudo a perder. Ele não encontra uma só lei rigorosamente universal, e por isso está prestes a denunciar a total falta de fundamento do poder político. Mais do que a diversidade dos costumes e das leis, é a diversidade de doutrinas “absolutas” propostas pelos semi-sábios que tira o véu de naturalidade do costume:

Dessa confusão resulta que um diz que a essência da justiça é a autoridade do legislador; outro, a comodidade do soberano; outro, o costume presente, e é o mais certo: nada, segundo a pura razão, é justo em si; tudo se abala com o tempo. O costume faz toda a equidade, unicamente por ser admitido; é o fundamento místico de sua autoridade. Quem a reduz ao seu princípio esmaga-a. Nada é tão falível como essas leis que reparam as faltas: quem lhes obedece porque são justas, obedece à justiça que imagina, mas não a essência da lei, que está encerrada em si: é lei, e nada mais. Quem quiser examinar o motivo disso achá-lo-á tão fraco e tão leviano que, se não estiver acostumado a contemplar os prodígios da imaginação humana, admirará que um século lhe tenha dado tanta pompa e reverência (PASCAL, 1979, p. 112).

Das doutrinas que se apresentam para fundar o poder, a mais certa é justamente o costume presente, cuja característica é a variabilidade de povo a povo, de tempo a tempo. Sua única virtude é ser admitido. Ou

seja, ele funciona porque é aceito, daí a ironia de Pascal ao dizer que “ser admitido” é seu fundamento místico. Se realmente fosse místico, não seria esmagado quando reduzido a seu princípio. Em outras palavras, a marca universal do direito, “seguir os costumes do país”, não é e nem pode ser a essência da justiça, precisamente porque é o reconhecimento de que esta essência, se existe, não nos é acessível. Por isso, quem segue as leis porque as crê justas (e é fundamental que o povo as creia), obedece a uma justiça imaginária.

A lei não tem essência. Ela é lei e ponto. Quem a investigar a descobrirá sem fundamento, ou tendo como fundamento uma justiça que é produto da imaginação, pondo assim em risco a segurança do Estado:

A arte de agredir e subverter os Estados consiste em abalar os costumes estabelecidos, sondando-os até em sua fonte, para apontar a sua carência de justiça. “É preciso”, diz-se, “recorrer às leis fundamentais e primitivas do Estado que um costume injusto aboliu”. É um jogo certo para tudo perder; nada será justo nessa balança. No entanto, o povo presta facilmente ouvidos a tais discursos. Sacodem o jugo logo que o reconhecem; e os grandes disso se aproveitam para sua ruína e para a desses curiosos examinadores dos costumes admitidos (PASCAL, 1979, p. 112).

Pascal não é um adepto das revoluções, não porque negue que elas vão ocorrer, mas porque pensa que elas substituem uma justiça imaginária por outra, frequentemente mais nociva para o povo do que a primeira, e especialmente nociva para os “examinadores dos costumes admitidos”, os quais se tornam um perigo para os fortes e poderosos, que por sua vez fatalmente prevalecem nos momentos de turbulência dos regimes instituídos. Em consequência, diz Pascal:



Ele [o povo] não deve sentir a verdade da usurpação: essa foi introduzida outrora, sem razão; tornou-se razoável; é preciso fazê-la observar como autêntica, eterna, e ocultar o seu começo, se se quiser que não se acabe logo (PASCAL, 1979, p. 113).

Eliminar a crença no fundamento da lei implica reduzir o poder à sua base de força bruta, de violência física, o que decerto pode pô-lo em xeque se houver outros grupos de poderosos que possam confrontá-lo nesta ordem, mas tampouco esses favorecerão o povo.

Nos momentos de turbulência política, os fortes sempre prevalecem. E é natural que seja assim. A incomensurabilidade entre as ordens de realidade (segundo Pascal, corpos, espíritos e caridade, entre os quais há uma distância infinita<sup>3</sup>) faz com que os grandes da ordem dos corpos sejam imbatíveis pelas armas da caridade ou dos espíritos, pelo menos na medida em que todos os fundamentos naturais do poder foram desacreditados. Na ausência de crença em uma justiça natural, é justo que se tema a força e nada há de tirânico nisso, pelo menos a partir do momento em que a esfera da política tiver sido reduzida à ordem dos corpos:

3 793/308: *A distância infinita dos corpos aos espíritos figura a distância infinitamente mais infinita dos espíritos à caridade, pois ela é sobrenatural. Todo o brilho das grandezas não tem lustro para as pessoas do espírito. A grandeza das pessoas de espírito é invisível aos reis, aos ricos, aos capitães, a todos esses grandes da carne. A grandeza da caridade, que não existe em nenhuma parte a não ser em Deus, é invisível aos carnais e às pessoas de espírito. São três ordens diferentes em gêneros...* (PASCAL, 1979, p. 244). Embora não se possa falar de uma ontologia pascaliana, este fragmento é o que tem maior ressonância ontológica: o real é dividido em três esferas que, embora convivam, não têm proporção entre si. Por isso os corpos não têm proporção com os espíritos e estes não têm proporção com os movimentos de caridade, que são sobrenaturais. As ações dos corpos não afetam os espíritos, assim como as ações do intelecto não afetam a caridade. Por isso cada ordem é relativamente autônoma, tem suas regras próprias de financiamento e causalidade, e os seus próprios grandes: Jesus Cristo é grande na ordem da caridade, Arquimedes na do espírito, etc.

332/58: A tirania consiste em querer ter por uma via o que só se pode ter por outra. Dão-se diferentes deveres aos diferentes méritos: dever de amor à graça; dever de medo à força; dever de crença à ciência. Tais deveres devem ser cumpridos; é injusto recusá-los e injusto reclamar outros. E é também ser falso e tirânico dizer: “Ele não é forte, logo não o estimarei; ele não é hábil, logo não o temerei” (PASCAL, 1979, p. 119).

De que justiça Pascal está falando aqui? Da verdadeira justiça, com fundamento divino? Ou de uma justiça imaginária, sem nenhum fundamento real? Se estivesse falando só da justiça imaginária, não diria que devemos temer à força e que isto é justo. Se estivesse falando só da justiça divina, estaria colocando ao nosso alcance aquilo que sabidamente perdemos com a queda adâmica. O que é então a justiça neste contexto?

É preciso fazer algumas distinções para esclarecer um conceito tão complexo como o de justiça em Pascal. Segundo Christian Lazzeri, embora tenhamos perdido a justiça divina com o pecado original, ainda podemos falar de uma justiça que submete as ordens dos corpos e dos espíritos à ordem da caridade, onde se situa nossa única esperança de felicidade. Em Adão, estaria presente esta hierarquização que Lazzeri chama de justiça externa, entendida como justiça das relações entre as ordens de realidade, que são exteriores umas às outras. Trata-se de uma justiça que o comentador qualifica de normativa, que põe um dever-ser, mas que pode ser, como de fato foi por Adão, rompida através da tirania fundamental do pecado, o qual tirou a centralidade da ordem da caridade e fez do eu humano um reduto do amor-próprio. Todavia, há também um conceito de justiça interna, que não é normativo, não é da ordem do dever-ser, mas do ser, e decorre da dinâmica das ordens de realidade em si mesmas, independentemente da hierarquia entre elas:

O conceito de justiça interna não é de natureza normativa e não pode ser transgredido de fato pois é impossível subtrair-se aos deveres que devem ser prestados senão pela violência que retém a manifestação exterior deles (LAZZERI, 1993, p.281).

O que lhe permitirá concluir:

A negação atual da relação de justiça externa entre as diferentes ordens no quadro da ordem política não equivale à negação de toda justiça. Mesmo se a ordem de justiça externa não existe mais e a nova ordem no estado da natureza corrompida aparece como uma punição ao homem consecutiva à queda, mesmo se não se pode recorrer a nenhum direito natural para corrigi-la ou impor ao poder político limites legítimos à sua ação, não se segue que os governantes possam agir de qualquer maneira. Sua ação, como aliás a de qualquer particular, acha-se contida em certos limites pela justiça interna a cada ordem (...) e pela interferência impossível entre as ordens (LAZZERI, 1993, p.287).

Os limites da justiça interna a cada ordem são impositivos porque o forte não me pode fazer amá-lo à força, bem como o sábio não me pode fazer temê-lo sem força, embora possa ganhar a minha admiração por sua inteligência, o que não ocorrerá necessariamente com o santo. Trata-se de uma relação causal necessária, que não pode ser desfeita a não ser com as armas da própria ordem do efeito em questão. Por isso, não só é forçoso que, nos momentos de instabilidade política, os fortes prevaleçam, como também que, nos momentos de paz, os governados devam saudações aos poderosos:

315/89: Razão dos efeitos – Esta é boa: não querem que eu honre um homem vestido de brocado e acompanhado de sete ou oito lacaios! Como! Se o não saudasse, mandava bater-me. Esta vestimenta é uma força (...) (PASCAL, 1979, p.116).

Há uma superioridade de fato em força, que não pede, mas exige, o reconhecimento do fraco, por bem ou por mal, mesmo que não haja uma superioridade natural do poderoso, se visto sem os seus lacaios, diante do súdito. Porém a justiça interna às ordens não impõe limites somente ao governado, mas também ao governante, o que será discutido nos *Três Discursos sobre a condição dos grandes*.

Diz o *Primeiro Discurso*:

Para entrar no verdadeiro conhecimento de vossa condição, considerai-a nesta imagem.

Um homem é lançado pela tempestade numa ilha desconhecida, cujos habitantes estavam em dificuldade para encontrar seu rei, que se havia perdido; e, tendo muita semelhança de corpo e de rosto com esse rei, o homem é tomado por ele e reconhecido nessa qualidade por todo o povo. Primeiramente, ele não sabia que partido tomar; mas resolveu enfim prestar-se à sua boa fortuna. Recebeu todas as homenagens que quiseram prestar-lhe e deixou-se ser tratado como rei.

Contudo, como não podia esquecer sua condição natural, pensava, ao mesmo tempo em que recebia essas homenagens, que não era o rei que esse povo buscava e que esse reino não lhe pertencia. Assim, tinha um pensamento duplo: um pelo qual agia como rei, outro pelo qual reconhecia seu verdadeiro estado e que era apenas o acaso que o havia colocado no lugar em que estava. Ele escondia esse último pensamento e revelava o outro. Era com o primeiro que lidava com o povo e com o último que lidava consigo mesmo.

Não imagineis que seja por um menor acaso que vós possuíis as riquezas das quais sois o senhor do que aquele pelo qual esse homem se tornou rei. Não tendes direito algum a elas por vós mesmo e por vossa natureza, não mais do que ele; e não somente vós não sois filho de um duque, mas não vos encontrais no mundo, senão por uma infinidade de acasos. Vosso nascimento depende

de um casamento, ou melhor, de todos os casamentos daqueles de quem descendeis. Esses casamentos, contudo, de que eles dependem? De uma visita feita ao acaso, de um discurso no ar, de mil ocasiões imprevistas.

Vós herdais, dizeis, vossas riquezas de vossos ancestrais; mas não é por mil acasos que vossos ancestrais as adquiriram e as conservaram? Imaginais também que foi por alguma lei natural que esses bens passaram de vossos ancestrais para vós? Isso não é verdadeiro. Essa ordem está fundada única e tão somente sobre a vontade dos legisladores, que podem ter tido boas razões, mas das quais nenhuma foi extraída de um direito natural que tenhais sobre as coisas. Tivesse aprazido a eles ordenar que esses bens, depois de terem sido possuídos pelos pais durante a vida, retornassem à república após a morte deles, não teríeis motivo algum para vos queixar. Assim, todo título pelo qual possuís vosso bem não é um título de natureza, mas de um estabelecimento humano (PASCAL, tradução não publicada).

Pascal não está aqui falando para o povo, nem para os libertinos que lerão sua apologia, nem sequer para cientistas e filósofos. Está falando para o filho de um duque, que em breve será um grande. É a ele, não ao povo, que se revela que seu poder não deriva de nenhuma grandeza real, mas do mero acaso. Daí a necessidade de um duplo pensamento: um pelo qual age como nobre e legitimamente superior aos outros, e outro pelo qual sabe da sua verdadeira condição, tão sem fundamento quanto a do sócia do rei que naufraga na ilha. O acaso que o faz grande é o reverso da medalha que diz que todos os homens são iguais. Não que não haja diferenças naturais: há os fortes, os belos, os gênios do espírito, mas nenhuma dessas diferenças naturais é grande o bastante para justificar a desigualdade civil que a política implica. Todos os homens decaídos têm as mesmas limitações de razão e as mesmas paixões egoístas, movidos que são pelo amor-próprio. Não sendo objetos dignos de amor e estima, não são naturalmente feitos para liderar, mas é preciso

que alguém lidere, e para isso alguém deverá ser visto como desigual. A desigualdade civil, portanto, é convencional.

Não se trata, por outro lado, de desqualificar a desigualdade civil em si mesma. Isto, como já vimos nos *Pensamentos*, implicaria abalar os Estados. Diz o *Primeiro Discurso*:

Não quero dizer que eles não vos pertençam legitimamente e que seja permitido a um outro roubá-los de vós, pois Deus, que é o senhor desses bens, permitiu às sociedades fazer leis para partilhá-los e, uma vez estabelecidas essas leis, é injusto violá-las. É isso que vos distingue um pouco desse homem que possuiria seu reino apenas pelo erro do povo; porque Deus não autorizaria essa posse e o obrigaria a renunciar a ela, ao passo que autoriza a vossa. Contudo, o que possuíis inteiramente em comum com ele é que esse direito que tendes aos bens não está fundado, não mais do que o dele, sobre alguma qualidade e sobre algum mérito que esteja em vós e que vos torne digno deles. Vossa alma e vosso corpo são, por si mesmos, indiferentes ao estado de barqueiro ou àquele de duque; e não há qualquer vínculo natural que os associe a uma condição mais que à outra (PASCAL, tradução não publicada).

Ao falar para um duque, e não para o povo, Pascal pode questionar a legitimidade do ocupante, sem contudo questionar a legitimidade do cargo:

306/767: Como os ducados, os reinos e as magistraturas são reais e necessários porque a força tudo regula, há-os por toda parte e sempre. Mas como é apenas uma fantasia que faz que este ou aquele o seja, isso não é constante, está sujeito a variações, etc. (PASCAL, 1979, p. 114).

Por outro lado, como qualquer ocupante será por natureza ilegítimo, sua permanência no cargo se tornará legítima desde que saiba respeitar os limites e a justiça interna da ordem na qual ele governa. Daí a necessi-

dade do referido duplo pensamento no *Primeiro Discurso*:

O que se segue daí? Que deveis ter, como esse homem do qual falamos, um pensamento duplo; e que, se agis exteriormente com os homens conforme vossa posição, deveis reconhecer, por um pensamento mais escondido, mas mais verdadeiro, que nada tendes naturalmente acima deles. Se o pensamento público vos eleva acima do comum dos homens, que o outro vos rebaixe e vos mantenha numa perfeita igualdade com todos os homens, pois esse é vosso estado natural (PASCAL, tradução não publicada).

Vejamos agora o que diz o fragmento 328/93:

Passagem contínua do pró ao contra. Mostramos que o homem é vão pela estima que dedica às coisas que não são essenciais. E todas essas opiniões são destruídas. Mostramos, em seguida, que todas essas opiniões são muito sadias e que, destarte, sendo todas as vaidades muito bem fundadas, o povo não é tão vão quanto se diz. E, assim, destruímos a opinião que destruíra a do povo. Mas é preciso destruir, agora, esta última proposição, e mostrar que continua sendo verdadeiro que o povo é vão, embora suas opiniões sejam sadias, porque não sente a verdade delas onde esta verdade existe e porque, pondo-a onde não existe, as suas opiniões são sempre muito falsas e muito malsãs (PASCAL, 1979, p.119).

A falsidade da opinião do povo não está na própria opinião, que é verdadeira, a saber, “é preciso honrar os grandes”, mas em não saber onde está esta verdade. O povo julga estar em um direito natural, o que os semi-sábios confirmam ao negar as honrarias aos grandes, porém buscando em outras fontes o direito natural que não acharam na grandeza de nascimento. Esses erram na opinião, embora acertem ao perceber que o povo se ilude. Aos sábios, cabe ver o equívoco de ambas as posições, reencontrando-se com a posição do povo, mas pelas verdadeiras razões. No *Primeiro Discurso*, o que Pascal propõe ao duque é este conheci-

mento, embora mantenha-o na ilusão de que pelo menos a legislação vigente, embora pudesse ser outra, é garantida por Deus, que deu às sociedades o poder e o direito de estabelecer alguma legislação. Nos *Pensamentos*, o sábio pascaliano não tem sequer esta certeza.

De qualquer modo, cabe ao duque manter seu pensamento oculto em sua verdadeira condição natural, igual à dos outros, o que implica não abusar da posição que lhe coube por acaso. O que seria este abuso? A ruptura da justiça interna das ordens, o que aliás não pode acontecer, pelo menos sem convulsão social:

332/58: A tirania consiste no desejo de dominação, universal e fora de sua ordem. Diversas assembleias de fortes, de belos, de bons, de piedosos espíritos, cada qual reinando em sua casa, não fora, e às vezes, quando se encontram, batendo-se tolamente, o forte e o belo, para decidir quem será senhor um do outro, pois sua senhoria é de gêneros diversos. Não se entendem, consistindo seu erro em querer reinar por toda parte. Ora, nada o pode, nem mesmo a força: esta não faz nada no reino dos sábios; só é senhora das ações exteriores (PASCAL, 1979, p.119).

A exigência de reconhecimento intelectual para o forte é não só impossível, mas causa de escândalo e motivo de questionamento de toda a ordem política. Se o rei me pede o impossível como se fosse devido à sua grandeza natural, talvez eu deva concluir que sua grandeza natural é discutível. E assim começam as sedições. Portanto, a doutrina pascaliana das ordens de realidade impõe limites que moderam a tirania dos poderosos, mesmo que esses, por seu amor-próprio, tendam a exigir tudo: não só o temor dos mais fracos, mas também a admiração intelectual e



a estima, visto que o amor-próprio<sup>4</sup> é essencialmente tirânico, ainda que esta tirania não encontre espaço para exercer-se.

Mas ainda há uma dimensão, esta propriamente política, que impõe uma justiça interna, para além da ruptura entre as ordens da caridade, dos espíritos e dos corpos. A bem da verdade, trata-se de uma delimitação da ordem dos corpos, que rege as ações exteriores dos homens, delimitação que também impõe uma moderação ao amor-próprio dos poderosos. Embora, como vimos, as grandezas naturais sejam insuficientes para fundar a desigualdade civil, Pascal não nega que elas existam: há qualidades reais da alma e do corpo que fazem os grandes de cada ordem, como o fragmento 793 falou de Arquimedes e Jesus Cristo. Por outro lado, como diz o *Segundo Discurso*, há grandezas de instituição:

As grandezas de estabelecimento dependem da vontade dos homens, que, com razão, acreditaram dever honrar certos estados e associar a eles certas formas de respeito. As dignidades e a nobreza são desse gênero. Num país, honram-se os nobres, em outro, os plebeus; neste, os primogênitos, naquele, os caçulas. Por quê? Porque aprouve aos homens. A coisa era indiferente antes do estabelecimento; depois do estabelecimento, ela se torna justa, porque é injusto perturbá-la (PASCAL, tradução não publicada).

Se o *Primeiro Discurso* destacara o caráter acidental da grandeza dos poderosos, o *Segundo* destaca a consequência natural disso, a saber, trata-se de uma grandeza instituída arbitrariamente, cuja causa, como no *Primeiro Discurso*, passa longe de qualquer fundamentação divina ou natural. Já fora dito que um dos fatores do acaso era justamente a legislação

4 Tratamos da natureza do amor próprio em Pascal, com suas consequências para a política, em *Amor Próprio e Sociedade em Pascal*, conferência apresentada no VIII Encontro de Filosofia da História, em Aracaju, maio de 2015. Este texto encontra-se no prelo.

que determinava a transmissão hereditária de bens e títulos, o que nada tem de necessário e universal. Agora vemos que mesmo a consolidação costumeira desta legislação arbitrária, que o povo crê natural, não muda o caráter arbitrário da grandeza por ela estabelecida. É justo respeitá-la, pois questioná-la é perigoso para o Estado, mas a justiça que lhe é devida não supera o caráter estabelecido da grandeza de instituição:

Às grandezas de estabelecimento, nós lhes devemos as formas de respeito de estabelecimento, isto é, certas cerimônias exteriores que devem ser, entretanto, acompanhadas, segundo a razão, de um reconhecimento interior da justiça dessa ordem, mas que não nos fazem conceber uma qualidade real naqueles que honramos desse modo. Com os reis, é preciso falar de joelhos; é preciso manter-se de pé na câmara dos príncipes. É uma tolice e uma baixeza de espírito recusar-lhes esses deveres.

Contudo, quanto às formas de respeito naturais que consistem na estima, nós as devemos apenas às grandezas naturais e devemos, inversamente, o desprezo e a aversão às qualidades contrárias a essas grandezas naturais. Não é necessário, porque sois duque, que eu vos estime, mas é necessário que vos saúde. Se sois duque e homem de bem, prestarei o que devo a cada uma dessas qualidades. Não vos recusarei as cerimônias que vossa qualidade de duque merece, nem a estima que merece a de homem de bem. Contudo, se fôsseis duque sem ser homem honrado, ainda vos faria justiça, pois, prestando-vos os deveres exteriores que a ordem dos homens associou a vosso nascimento, não deixaria de ter por vós o desprezo interior que a baixeza de vosso espírito mereceria.

Eis em que consiste a justiça desses deveres (PASCAL, tradução não publicada).

Ao natural se deve o natural: o temor à força, a admiração ao espírito e a estima à honestidade. Ao instituído se deve o instituído e não mais do que ele, sob o risco de incorrer em injustiça visível:

E a injustiça consiste em associar as formas de respeito naturais às grandezas de estabelecimento ou em exigir as formas de respeito de estabelecimento para as grandezas naturais. Sr. N. é maior geômetra do que eu. Nessa qualidade, ele quer passar na minha frente; eu lhe direi que não entende nada sobre isso. A geometria é uma grandeza natural; ela requer uma preferência de estima; mas os homens não associaram a ela nenhuma preferência exterior. Passarei então na frente dele e o estimarei mais do que a mim na qualidade de geômetra. Do mesmo modo, se, sendo duque e membro do parlamento, não vos contentásseis que eu vos fizesse reverência e quisésseis ainda que eu vos estimasse, eu vos pediria para me mostrar as qualidades que merecem minha estima. Se o fizésseis, vós a adquiriríeis e eu não poderia recusá-la com justiça; mas, se não o fizésseis, seríeis injusto por demandá-la a mim e seguramente não teríeis sucesso, ainda que fôsseis o maior príncipe do mundo (PASCAL, tradução não publicada).

Por aí se vê que o ceticismo de Pascal quanto à lei natural e seu consequente conservadorismo não implicam total aprovação ao arbítrio dos reis. Eles podem nos exigir aquilo que sua força demanda de nosso corpo, não de nosso espírito ou coração, e mesmo aquilo que podem exigir, é dentro dos parâmetros institucionais. Cobrar algo fora deles é novamente um alerta para a tirania, cuja realização é ou simplesmente inviável, se extrapolar a esfera da força (ou seja, as ações exteriores), ou extremamente custosa, caso contrarie os costumes vigentes. Isto evidentemente colocará à prova não a força em geral, mas a força daquele rei que quer impor tal reforma dos costumes e, em consequência, pode receber uma reação de força maior do que a sua, caso tenha calculado mal sua própria capacidade de impor os seus caprichos.

Assim vemos o espaço político constituir-se com regras próprias, demarcadas pela intersecção institucional das ordens naturais da realidade dos corpos e espíritos. Em suma, daí podemos concluir que o pano de fundo teológico que, de um lado, determina a antropologia pas-

caliana marcada pelo amor próprio, e, de outro lado, torna a lei natural inacessível, limita-se ao que é: um pano de fundo. À frente do cenário, os atores políticos não são salvos nem pecadores, ou, se o são, pouco importa. No seio de uma obra fundamentalmente apologética, Pascal inseriu uma concepção de política plenamente autônoma em relação à religião.

## HUMAN CORRUPTION AND JUSTICE FOR PASCAL

**ABSTRACT:** According to Blaise Pascal, corruption stemming from original sin puts man in a situation of complete inability to grasp the natural law. Therefore, law can only be conventional, which, however, does not imply total arbitrariness on the part of the rulers. The very ontological structure of reality imposes limits to tyranny, which implies a valid notion of justice beyond the particularities of each people. So even within a work with strong apologetic concerns, Pascal can develop reflections on politics, which establish an autonomous field in relation to religion.

**KEYWORDS:** Pascal, politics, justice , human corruption .

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

PASCAL, B. (1979) *Pensamentos* in *Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural, tradução de Sérgio Milliet.

PASCAL, B. *Três Discursos sobre a condição dos grandes*. Tradução em preparação de Flávio Loque.

LAZZERI, CH. (1993) *Force et Justice dans la politique de Pascal*. Paris, PUF.

Enviado em 08/12/2015. Aceito em 14/12/2015.