

PASCAL CONTRA AGOSTINHO: NEGLIGÊNCIA E HÁBITO NAS CARTAS PARA LEVAR A BUSCAR E PARA RETIRAR OS OBSTÁCULOS*

PASCAL AGAINST AUGUSTINE: NEGLIGENCE AND HABIT IN LETTERS TO SEEK AND REMOVE OBSTACLES

Flavio Fontenelle Loque

<https://orcid.org/0000-0002-6921-8695>

flavioloque@yahoo.com

*Universidade Federal de Lavras,
Lavras, Minas Gerais, Brasil*

RESUMO *A recepção de Agostinho no início da Modernidade possui várias vertentes. Uma delas é a retomada dos escritos da controvérsia donatista com o intuito de defender o uso da força pelo poder temporal como meio para a conversão. Entre os jansenistas, cuja apropriação de Agostinho é incontestada, esse ponto do legado agostiniano é rejeitado por Pascal. A rejeição é constatada num par de fragmentos dos Pensamentos, mas ela também se encontra, como se pretende sustentar, nas cartas para levar a buscar e para retirar os obstáculos. Com o propósito de defender essa tese, o presente artigo (i) apresenta a justificativa agostiniana do uso da força como meio para a conversão com ênfase na tipologia dos donatistas que a fundamenta e (ii) analisa as cartas para levar a buscar e para retirar os obstáculos a fim de (ii.a) mostrar que ambas podem ser lidas como dirigidas a tipos específicos de recusa*

* Artigo submetido em: 19/06/2024. Aprovado em: 07/08/2025.

da verdade concebidos por Agostinho e (ii.b) expor a estratégia de Pascal para superar a resistência à verdade. Por meio do estudo dos destinatários das duas cartas e da estratégia pascaliana para conduzi-los à religião, aprofunda-se a compreensão dos Pensamentos no debate sobre a tolerância no início da Modernidade.

Palavras-chave: *Agostinho. Força. Negligência. Hábito. Pascal. Tolerância.*

ABSTRACT *The reception of Augustine in Early Modern Europe has several branches. One such branch is the revival of the writings concerning the Donatist controversy that seek to defend the use of force by the secular authority as a means to conversion. Among the Jansenists, whose appropriation of Augustine is incontestable, Pascal rejects this aspect of the Augustinian legacy. This rejection is clear in some fragments of Pensées, but it can also be seen, as this article intends to show, in the letters concerning the necessity to seek God and the removal of obstacles. To defend this thesis, the present article (i) presents the Augustinian justification for the use of force as a means to conversion, with particular emphasis on the typology of the Donatists that underpins it, and (ii) examines the letters concerning the necessity to seek God and the removal of obstacles, in order to (ii.a) demonstrate that both letters can be interpreted as focused on specific types of refusal of the truth conceived by Augustine and (ii.b) expose Pascal's strategy to overcome the refusal of the truth. Based on this analysis of the intended readers of the letters, and on Pascal's strategy to bring those readers to religion, it is possible to deepen our understanding of Pensées in the Early Modern debate on toleration.*

Keywords: *Augustine. Force. Negligence. Custom. Pascal. Toleration.*

Introdução

No extenso conjunto de fragmentos reunidos postumamente sob o título de *Pensamentos*, há poucas ocorrências dos termos típicos do debate moderno sobre a tolerância, como ‘obstinação’ e ‘opiniaticidade’, além de uma completa ausência das palavras-chave ‘tolerância’, ‘intolerância’ e ‘liberdade de consciência’.¹ Sem dúvida, tratar da tolerância não constitui um objetivo

1 Cf. Davidon e Dubé (1975).

que Blaise Pascal (1623-1662) tenha se proposto alcançar em sua apologia da religião cristã.² Isso não significa, entretanto, que o tema seja alheio aos *Pensamentos*, sobretudo quando se tem em mente que Agostinho, tão caro a Pascal e aos jansenistas, é o grande arauto da intolerância religiosa, ou seja, do uso da força como meio para a conversão.³ Assim como seu mestre da Antiguidade Tardia, Pascal estava interessado em promover a conversão, mas, ao contrário dele, jamais considerou a força um meio adequado para tanto, como revelam os fragmentos Laf. 172 e 591 (LG 161, 504, Sel. 203, 490):

O procedimento de Deus, que dispõe de todas as coisas com doçura, é colocar a religião no espírito pelas razões e no coração pela graça. Contudo, querer colocá-la no espírito e no coração pela força e pelas ameaças não é neles colocar a religião, mas o terror. *Terrorem potius quam religionem* [Antes o terror do que a religião].

Ne si terrentur et non docerentur improba quase dominatio videretur [Caso se usasse a força e não a instrução, isso pareceria uma tirania]. Ag. Ep. 48 ou 49.

Quarto tomo: *Contra mendacium, ad Consentium* [Contra a mentira, a Consência].⁴

Ao rejeitar que a força possa ser um meio para conduzir à religião, Pascal abertamente se alinha aos tolerantes. De sua perspectiva, como se lê no primeiro fragmento, o caminho para alcançar a verdade religiosa são as razões e a graça no que concerne, respectivamente, ao espírito e ao coração. Esse é o único método compatível com o procedimento de Deus, que consiste em agir com doçura. Conforme atesta a citação latina, cuja fonte é a *História da vida dos pontífices romanos* (1479), de Bartolomeu Sacchi (1421-1481), conhecido como Bartolomeu Platina, a força não gera a religião, somente o terror.⁵ Tratando da mesma temática, o segundo fragmento volta-se diretamente contra Agostinho, indicando que Pascal conhecia o referencial teórico da intolerância.

2 A fórmula 'apologia da religião cristã' não é do próprio Pascal, mas é amplamente empregada pela fortuna crítica. A esse respeito, cf. Thirouin (2023).

3 A defesa do uso da força como meio para a conversão foi formulada por Agostinho na controvérsia donatista, como ficará claro a seguir. Segundo a avaliação de Brown (2008, p. 293), "Agostinho escreveu a única justificação plena, na história da Igreja primitiva, do direito de o Estado eliminar os não-católicos". Sobre a apropriação de Agostinho pelos jansenistas, especificamente por Antoine Arnauld (1612-1694), em prol do uso da coerção religiosa, veja-se a nota 16 a seguir. Para uma visão mais ampla sobre Agostinho e a intolerância no início da Modernidade, cf. Loque (2022a).

4 Segue-se a tradução de Laranjeira (Pascal, 2001), mas com modificações.

5 Há diferentes edições da obra. Veja-se, por exemplo, *Historia B. Platinae de vitis pontificum romanorum*. Colônia, Maternum Cholinum, 1568, p. 247. Le Guern e Sellier, nos comentários às suas edições dos *Pensamentos*, sugerem que a citação proviria da *Carta a Vicente*, de Agostinho (tratar-se-ia de uma menção não literal). A descoberta da fonte deve-se a H. Aupetit, como afirmam Descotes e Proust na análise detalhada do fragmento na plataforma "Les Pensées de Blaise Pascal" disponível em <http://www.penseesdepascal.fr/Soumission/Soumission6-approfondir.php> (acesso em 20 de maio de 2024). É possível, porém, que Pascal não tenha lido Platina diretamente, mas extraído a passagem de alguma obra que o cita.

O fragmento é composto por uma citação da *Carta a Vicente* (c. 408), um dos mais influentes escritos agostinianos com o objetivo de embasar a intolerância, e por uma alusão ao livro *Contra a mentira* (420). Ao que parece, Pascal opõe Agostinho ao próprio Agostinho: se não é admissível mentir para converter os heréticos, como defendido em *Contra a mentira*, tampouco se poderia coagilos, como proposto na *Carta a Vicente*.⁶ O núcleo dos dois fragmentos é a recusa explícita de que a força possa cumprir qualquer papel no processo de formação de crenças, mas convém igualmente ressaltar, em especial com base em Laf. 591, que Pascal conhecia a *Carta a Vicente*, citada de memória (“48 ou 49”) de acordo com a enumeração do epistolário agostiniano na edição de Louvain (1577).⁷

Tomando como referência esses dois fragmentos, algumas pesquisas buscaram tratar da tolerância nos *Pensamentos*, seja explorando a noção de doçura,⁸ seja discutindo a relação entre erro e verdade,⁹ seja analisando as noções de tirania, ordem e hábito.¹⁰ Na fortuna crítica pascaliana, porém, o tema permanece pouco debatido, motivo pelo qual o presente artigo se propõe a abordá-lo. Diferentemente das pesquisas mencionadas, no entanto, a abordagem aqui desenvolvida parte de um estudo mais detalhado do legado agostiniano acerca da intolerância para então se concentrar no que seria a abertura da apologia da religião cristã projetada por Pascal. Em termos mais precisos, o presente artigo se inicia com uma análise das seções da *Carta a Vicente* em que são listadas diferentes razões pelas quais a verdade é recusada e, em seguida, examina especificamente alguns fragmentos relacionados à “carta de que se deve buscar a Deus” e à “carta de retirar os obstáculos”, ambas mencionadas, por exemplo, em Laf. 11 (LG 9, Sel. 45). O intuito é defender a tese de que, ao conceber essas cartas, Pascal tem em mente as duas principais formas de recusa da verdade identificadas por Agostinho. O propósito do presente trabalho, portanto, não é detalhar por que Pascal rejeita a força como meio para a conversão, mas mostrar que ele se dirige a indivíduos que, aos olhos de Agostinho, deveriam ser coagidos. No exame dos fragmentos relacionados às duas cartas, busca-se ainda identificar, mesmo que em linhas gerais, a estratégia retórico-argumentativa de Pascal para incitar à busca pela verdade e à criação

6 Essa interpretação de Laf. 591 foi elaborada por Sellier (1995, p. 544).

7 A rigor, trata-se da epístola 48, a qual passou a ser identificada como 93 a partir da edição dos beneditinos (1679-1700).

8 Cf. Lagouanère (2016, pp. 223-247). Embora de outra perspectiva, por tomar como referência as duas versões da *Vida de Pascal*, de Gilberte Périer, e a obra *A Verdadeira Religião* (390), de Agostinho, a noção de doçura também é explorada por Carraud (2023, pp. 209-216).

9 Cf. Bouchilloux (2002, pp. 75-90).

10 Cf. Sellier (2010) e, em especial, Sellier (1995, pp. 540-554), certamente a interpretação mais esclarecedora.

das condições para crer. O resultado dessa abordagem é uma visão ampla das duas referidas cartas que comporiam a abertura da apologia da religião cristã, visão na qual se evidencia a oposição de Pascal a Agostinho no que se refere ao uso da força como meio para a conversão.

1. Agostinho, a controvérsia donatista e a intolerância

No início do século IV, por volta do ano 311, houve uma ruptura na igreja no norte da África decorrente de uma divergência na sucessão episcopal em Cartago. Considerando que Ceciliano, o bispo ordenado, era indigno de assumir o cargo, alguns outros bispos se recusaram a aceitar a ordenação e deram início a uma nova linha episcopal. Identificados com base no nome de Donato (c. 270-355), o segundo bispo dessa nova linha, eles ficariam conhecidos como donatistas. Aos olhos dos católicos, tratava-se claramente de um cisma. O cerne da disputa era a concepção de igreja: para uns, os donatistas, a igreja deveria ser composta apenas pelos puros; para outros, os católicos, ela deveria ser uma sociedade mista, congregando bons e maus. Entre ambas as partes, embora não tão significativa quanto a divisão eclesiástica, havia também uma diferença acerca dos sacramentos: para uns, o rebatismo era aceitável; para outros, não. Em 313, os donatistas recorreram ao imperador Constantino solicitando que arbitrasse a disputa. A análise foi delegada ao bispo de Roma, que, junto a outros bispos, mostrou-se favorável a Ceciliano. Não satisfeitos, os donatistas apelaram da decisão, que acabou não só ratificada num concílio, mas endossada pelo próprio imperador em 317 por meio de uma legislação coercitiva que previa punições aos donatistas, como o confisco de igrejas e o exílio de bispos. Em 321, Constantino suspendeu a legislação e as punições aplicadas, mas outros imperadores promulgaram novas leis discriminatórias nas décadas seguintes. O uso da força como meio para a supressão do cisma tornara-se uma prática legalmente estabelecida. Os donatistas também se valeram da coerção para conter seus próprios cismas, mas o fizeram sem intermediação institucional, já que não contavam com o apoio do poder secular. Os alvos da coerção donatista foram os rogatistas e, sobretudo, os maximianistas, correntes cismáticas surgidas em 370 e 394.

Ao ser ordenado padre em 391, Agostinho se deparou com um cenário em que os donatistas eram majoritários na Numídia, a despeito das leves persecutórias contra eles. Tendo se instruído sobre o cisma com a obra *De schismate Donatistarum*, do bispo católico Optato de Milevis (c. 320-390), Agostinho interveio na controvérsia com diversos escritos em diferentes gêneros, dos quais se destacam suas cartas, especialmente a *Carta a Vicente*,

líder dos rogatistas, e a *Carta a Bonifácio* (417), tribuno militar na África. Nessas duas cartas, assim como em várias de suas obras, Agostinho posicionou-se favoravelmente ao uso da força pelo poder temporal contra os donatistas, consolidando uma mudança de sua própria postura ocorrida no início do século v. Inicialmente, Agostinho preconizava o diálogo e a concórdia, sendo contrário à coerção. A essa altura, ele mais de uma vez recorreu a 2 *Timóteo* 2: 24-26, versículos nos quais se lê que “é com suavidade que [o servo do Senhor] deve educar os opositores” (cf. *Cartas* 49.1, 53.3.7). Mais tarde, buscando justificar a coerção, sua ênfase se deslocou para outras passagens bíblicas, a mais emblemática das quais a fórmula “obriga-os a entrar” presente em *Lucas* 14: 23, interpretada como uma demonstração de que, após o convite e a condução para entrar na igreja, os recalcitrantes devem ser forçados a tanto (cf. *Cartas* 93.2.5, 185.6.24). Em síntese, pode-se dizer que há dois meios para a conversão: o diálogo, que é universalmente aceito, e a força, cuja pertinência é objeto de debate. Sua adoção é o que separa os intolerantes dos tolerantes. A princípio, como dito, Agostinho rejeitava o recurso à força, mas posteriormente passou a vê-lo como apropriado.

A defesa do uso da força feita por Agostinho jamais envolveu, porém, a pretensão de exterminar os donatistas, motivo pelo qual considerou admissível a adoção apenas de uma “severidade moderada”, como, por exemplo, sanções pecuniárias e, no limite, exílio (cf. *Carta* 93.3.10). O objetivo não era aniquilá-los, mas restaurar a unidade da igreja. Ao menos para Agostinho, o que estava em jogo era a conversão e o reconhecimento de que a força podia cumprir um papel nesse processo. A relevância histórica de seus escritos a esse respeito e a influência que haveriam de exercer se devem ao grau de elaboração teórica alcançado. Além do recurso às Escrituras, como exemplificado há pouco na menção a *Lucas* 14: 23, Agostinho realizou uma reflexão de natureza psicológica para explicar tanto a resistência dos donatistas à verdade quanto o modo de superá-la.¹¹

Agostinho considera que o principal meio a ser adotado para a conversão dos donatistas é o diálogo. Deve-se conversar com eles a fim de lhes mostrar a verdade. É preciso esclarecê-los, ensiná-los, tarefa que o diálogo pode muito bem cumprir. Todavia, nem todos os heréticos ou cismáticos (Agostinho oscila na classificação dos donatistas) se convertem por meio do diálogo, o que indica que ao menos alguns deles têm uma “dureza” que “não pode ser emendada com palavras”, mas que o pode “com um pouco de severidade da

11 Para uma exposição mais detalhada dessa reflexão psicológica agostiniana e também para a bibliografia referente a Agostinho e à controvérsia donatista, cf. Loque (2022b).

disciplina” (cf. *Carta* 185.7.26). Agostinho representa os que não se convertem pelo diálogo como recalcitrantes, razão pela qual emprega recorrentemente a noção de “pertinácia” para caracterizá-los (cf. *Carta* 185.10.47), além de falar em “perversidade” (cf. *Cartas* 93.3.10, 185.1.1) e “animosidade” (cf. *Carta* 93.3.10, 93.5.17). No epistolário agostiniano, entretanto, há uma explicação para esses traços identificados em muitos donatistas. Segundo Agostinho, eles incorrem e permanecem no erro por causa do “hábito” (*consuetudo*) (cf. *Carta* 93.1.1-2). É por estarem acostumados a uma determinada crença que eles não cogitam ou desejam abandoná-la (cf. *Carta* 185.7.29). Como se lê na abertura da *Carta a Vicente*, por causa de um “hábito consolidado”, eles “de modo algum teriam pensado mudar para melhor, se não fossem tomados por esse medo” (*nisi hoc terrore percussi*) (cf. *Carta* 93.1.1), ou seja, se não estivessem sujeitos às punições legais instituídas pelos imperadores católicos. No fundo, Agostinho pressupõe que, sendo a verdade do catolicismo evidente (cf. *Carta* 185.10.47), a resistência a ela se deve à influência de um hábito que só o uso da força pode superar.

A certa altura da *Carta a Vicente*, Agostinho especifica sua reflexão de natureza psicológica ao elaborar uma tipologia dos donatistas com base nos exemplos de conversão que o fizeram mudar de postura acerca do uso da força (cf. *Carta* 93.5.17-18). De sua perspectiva, há cinco motivos de resistência à conversão. Em primeiro lugar, Agostinho menciona a existência de donatistas que reconheciam a “verdade manifesta”, mas temiam seus correligionários. A rigor, não há propriamente nesse grupo uma recusa da verdade, mas somente um receio das consequências de se declarar católico. Em segundo lugar, há outros donatistas que também já conheciam a verdade, mas que se mantinham no erro por estarem “endurecidos pelo pesado vínculo do hábito”. Baseando-se em *Provérbios* 29: 19, Agostinho compara-os ao escravo que é incorrigível por palavras, pois, “mesmo quando compreende, não obedece”. Por causa dessa disposição psicológica (o reconhecimento da verdade e, não obstante, sua recusa), esses donatistas são alhures (p. ex. *Carta* 185.10.47) descritos como pertinazes (ou, como os franceses preferem dizer, obstinados ou opiniáticos). Em terceiro lugar, sempre segundo Agostinho, há os donatistas que desconheciam em qual dos lados a verdade efetivamente se encontrava, mas que, tendo certa “segurança” acerca da própria crença, ficavam “paralisados, desdenhosos, preguiçosos” pela busca pela verdade. Por “negligência”, eles permaneciam donatistas por receio de perder bens temporais e de nada ganhar quanto às coisas espirituais. Em quarto lugar, há aqueles que se mantinham donatistas por causa de rumores de que os católicos realizariam sacrifícios nos altares, um boato que um exame mínimo seria capaz de elucidar. Em quinto

lugar, por fim, há os donatistas que achavam que Cristo poderia ser adorado em quaisquer das duas igrejas e que, portanto, não se davam conta da importância da unidade eclesial.¹²

Desses cinco tipos, o segundo e o terceiro são os mais relevantes. O segundo é importante na medida em que explicita a dimensão não racional ou não discursiva do processo de formação de crenças: um indivíduo pode compreender a verdade, mas, mesmo assim, por causa do hábito, acabar por não assentir a ela, donde se infere que somente a superação do hábito poderia levar à crença. Já o terceiro tipo é importante porque explicita a noção de negligência. Nesse último caso, inexistia um hábito que se sobreponha a uma verdade conhecida, mas há uma preguiça, torpeza ou desdém pela própria busca da verdade, sendo então necessário fazer com que o indivíduo supere a negligência. Entre as noções empregadas na tipologia dos donatistas na *Carta a Vicente*, em suma, destacam-se as de hábito e negligência, as quais constituem o cerne das duas principais formas de resistência à verdade identificadas por Agostinho.

2. Pascal e a abertura da apologia da religião cristã

Entre os fragmentos que compõem os *Pensamentos*, alguns foram classificados em maços. Num deles, intitulado ‘ordem’, encontram-se fragmentos que indicam qual seria a estrutura da apologia da religião cristã projetada por Pascal. É em Laf. 6 (LG 4, Sel. 40), por exemplo, que se apresenta a divisão da apologia em duas partes: a primeira dedicada à “miséria do homem sem Deus”; a segunda, à “felicidade do homem com Deus”. Todavia, entre os fragmentos do maço ‘ordem’, mais do que essa divisão em duas partes, destaca-se a recorrência de menções a diferentes cartas. Não é fácil estabelecer precisamente quantas Pascal cogitou escrever, mas parece haver consenso sobre a identificação de duas: a carta para levar a buscar a Deus e a carta para retirar os obstáculos.¹³ Ambas se encontram esboçadas no maço ‘começo’ (título

12 Na *Carta a Bonifácio*, Agostinho também elabora uma tipologia dos donatistas, mas limita-se a apontar o primeiro e, aparentemente, um amálgama do segundo e do terceiro tipos (cf. *Carta* 185.7.29). Trata-se de um aparente amálgama porque Agostinho recorre à noção de negligência (como no terceiro tipo), mas associando-a ao hábito (noção empregada no segundo). A nuance conceitual é a seguinte: o hábito é explicitamente mencionado, na *Carta a Vicente*, como um obstáculo para a aceitação de uma verdade já conhecida; na *Carta a Bonifácio*, como a causa da negligência na busca pela verdade.

13 A menção mais clara de ambas encontra-se em Laf. 11 (LG 9, Sel. 45): “depois da carta de que se deve buscar a Deus, fazer a carta de retirar os obstáculos, que é o discurso da máquina, de preparar a máquina, de buscar pela razão”. Aparentemente, estão em jogo nesse fragmento unicamente duas cartas: uma para levar a buscar a Deus (também mencionada em Laf. 4, 5, LG 2, 3, Sel. 38, 39) e outra para retirar os obstáculos, a qual equivale a um discurso sobre a máquina. Noutro fragmento, porém, Pascal menciona uma carta que parece

significativo, convém registrar) e nas séries II, III e IV dos papéis classificados em maços não intitulados. Vários fragmentos estão relacionados a cada uma das cartas, mas destacam-se, por um lado, Laf. 427, 428 e 429 (LG 398, 399, 400, Sel. 681, 682) e, por outro, Laf. 418 (LG 397, Sel. 680), o célebre fragmento da aposta, além dos fragmentos Laf. 816 e 821 (LG 669, 671, Sel. 659, 661). Dada a indicação do próprio Pascal, a finalidade que cada uma desempenharia é suficientemente clara (levar à busca de Deus e a retirar os obstáculos), mas a posição que a carta para retirar os obstáculos ocuparia gerou incertezas, chegando-se inclusive a questionar se ela de fato seria incluída na apologia.¹⁴ Aparentemente, no entanto, assim como a carta para levar a buscar, ela diria respeito à abertura da obra e antecederia a primeira parte.

Em síntese, ambas as cartas constituiriam o início da apologia e, considerando-se suas respectivas finalidades, não é difícil perceber que Pascal tinha em mente indivíduos que apresentam alguma forma de resistência à religião. Muito já se discutiu sobre o auditório a que a apologia se endereçaria (ateus, céticos, deístas, ímpios, *honnêtes hommes*, libertinos, católicos pouco fervorosos), mas, ao menos quanto às cartas para levar a buscar e para retirar os obstáculos, talvez não seja o caso de traçar um perfil tão específico,¹⁵ pois a tipologia dos donatistas presente na *Carta a Vicente* parece oferecer um caminho mais elucidativo para compreendê-las. Mostrar que os indivíduos a que as cartas se dirigem correspondem aos tipos delineados nas duas principais formas de resistência à verdade identificadas por Agostinho e expor, mesmo que brevemente, a estratégia de Pascal para superar essas resistências é a tarefa que se pretende realizar a seguir. No que se refere à tolerância, é no modo de superar essas formas de resistência à verdade que reside a oposição de Pascal a Agostinho, pois Pascal em momento algum defende o emprego da força.¹⁶

distinta dessas duas: a "carta que indica a utilidade das provas" (Laf. 7, LG 5, Sel. 41), tornando possível supor que a referência à preparação da máquina e à busca pela razão constituam cartas específicas. Sendo esse o caso, Laf. 11 listaria um total de quatro cartas mutuamente encadeadas, conforme sustenta Sellier (1992, pp. 437-449). De sua perspectiva, a preparação da máquina corresponderia à "carta que indica a utilidade das provas"; a busca pela razão, à demonstração de que a religião é amável (Laf. 12, LG 10, Sel. 46). Em Laf. 408 (LG 387, Sel. 27), Pascal fala ainda numa "carta da loucura da ciência humana e da filosofia", "essa carta antes do divertimento". No comentário à sua edição dos *Pensamentos*, Sellier considera que se trata de alusões à carta para levar a buscar e à carta para retirar os obstáculos.

14 A esse respeito, veja-se a revisão bibliográfica feita por Lønning (1980, pp. 19-25).

15 Sobre os destinatários da apologia, veja-se, por exemplo, Mesnard (1993, pp. 128-137).

16 A tipologia dos donatistas feita por Agostinho na *Carta a Vicente*, convém lembrar, era conhecida pelos jansenistas. Veja-se o caso de Arnauld. Em polêmica contra o jesuíta Claude Morel (c. 1608-1679) no final dos anos 1650, Arnauld (1781, p. 466) a tem em vista ao argumentar que Agostinho defendia a coerção contra os seguintes grupos de pessoas: "contra os que negligenciam buscar a verdade; contra os que, conhecendo-a, negligenciam abraçá-la ou por fraqueza ou por obstinação; e contra os que, recusando-se a se submeter à Igreja, perseguem-na abertamente e realizam todas as violências imagináveis contra os fiéis para forçá-los aos seus erros". Note-se como os dois grupos iniciais remetem, respectivamente, ao terceiro, primeiro e

2.1. *A carta para levar a buscar*

O conjunto dos fragmentos Laf. 427, 428 e 429 se abre com uma crítica àqueles que combatem a religião sem saber que ela defende a existência de um *Deus absconditus* que afirma haver no mundo trevas para ocultar a verdade aos que não buscam, mas luz suficiente para mostrá-la aos que buscam. Mobilizando essa compreensão da religião, Pascal observa que a obscuridade proclamada pelos que não buscam antes comprova do que arruína a religião. De sua perspectiva, caso as pessoas que nada veem tivessem feito todos os esforços para encontrar a verdade, a alegação de obscuridade combateria a religião, mas “ninguém razoável” pode afirmar ter empreendido todos os esforços e, ainda assim, não ter chegado à verdade. Quando muito, esses descrentes examinaram superficialmente, empregando “algumas horas na leitura de algum livro das Escrituras” e interrogando “algum eclesiástico sobre as verdades da fé”, como se isso bastasse como pesquisa junto aos livros e aos homens. A ignorância em que se encontram deve-se, portanto, à negligência, o que equivale a dizer que eles mesmos são os responsáveis por ela. É compreensível, assim, que a noção de negligência (ora como substantivo, ora como verbo) ocorra seis vezes em Laf. 427, 428, 429, sendo quatro apenas em Laf. 427. A repetição vocabular atesta a relevância teórica.

Feito esse diagnóstico, cujo cerne corresponde a uma das formas de resistência à verdade detectadas por Agostinho, Pascal passa a apontar o caráter monstruoso da negligência (“para mim [ela] é um monstro”) com base na preocupação com a imortalidade da alma e com o que ocorrerá após a morte, preocupação à qual uma pessoa só pode ficar na “indiferença” se tiver “perdido todo sentimento”. Segundo Pascal, está em jogo nessa preocupação “um princípio de interesse humano” e “um princípio de amor-próprio”, de modo que não pode haver “senso e juízo” numa postura que despreze a eternidade. O que dizer de alguém que não pensa no término da vida, que está entregue às inclinações e aos prazeres “sem reflexão e sem inquietude”, que passa os dias como se fosse possível “aniquilar a eternidade desviando dela o pensamento”? O que dizer, noutras palavras, de alguém que despende o tempo no divertimento? Como não há nada mais importante do que a possível continuidade da vida e

segundo tipos traçados por Agostinho (nas páginas seguintes da mesma obra, Arnauld (1781, pp. 474-481) cita abundantemente a *Carta a Vicente*, identificada com a numeração de Louvain, a mesma empregada por Pascal). Mais tarde, agora em polêmica contra o calvinista Pierre Jurieu (1637-1713), Arnauld (1682, pp. 237-248) cita e comenta especificamente a tipologia na segunda parte de sua *Apologia para os católicos* a fim de novamente justificar a coerção religiosa. Sobre Arnauld e o uso da força em questões religiosas, cf. Laporte (1952, pp. 431-437). Como não é difícil perceber, Pascal e Arnauld partem do mesmo referencial, mas chegam a posições divergentes. A defesa da coerção religiosa por Arnauld realça, por contraste, o caráter tolerancista dos *Pensamentos*.

o que então advirá à alma, a indiferença à perda do próprio ser e ao risco das misérias eternas “não é natural”. Naturalmente, interesse e dever se alinham: “o nosso primeiro interesse e nosso primeiro dever é nos esclarecer sobre esse assunto”. O repúdio à negligência não requer, portanto, nenhuma técnica filosófica ou teológica: basta o apelo às “primeiras visões do senso comum” e aos “sentimentos da natureza”.

Ao longo dos fragmentos Laf. 427, 428 e 429, a negligência é dita monstruosa e desnaturada, como apontado, mas também extravagante, insensível, louca e irrazoável (note-se aqui o anúncio da aposta). A adjetivação varia, mas seu sentido é confluyente. No fragmento Laf. 429, Pascal apresenta expressamente sua estratégia: “esse repouso nessa ignorância é uma coisa monstruosa cuja extravagância e estupidez é necessário mostrar àqueles que nela passam a vida, representando-a a eles próprios para confundi-los pela visão de sua loucura”. A fim de incitar à busca pela verdade, Pascal decide *representar* a monstruosidade do repouso (eufemismo para negligência) para *confundir* os que nele se encontram. Em termos mais incisivos, sua pretensão é *retratar* a negligência de modo a *perturbar* os negligentes.¹⁷ Para tornar a monstruosidade tão vívida quanto possível, diversos recursos retóricos são utilizados, como a hipérbole, o políptopo, a anáfora, a parataxe, o discurso direto e a apóstrofe. A ausência de termos técnicos também é um traço marcante.¹⁸ Os descrentes têm as provas “diante dos olhos”, diz Pascal, mas “se recusam a olhar para elas”. É preciso então demovê-los, fazê-los girar – não pela força do terror, à moda de Agostinho, mas pela força expressiva. No fundo, trata-se de transformar “os que vivem sem se dar esse trabalho e sem pensar nisso” em pessoas “que trabalham com todas as forças para instruir-se”, pois só existem dois tipos de pessoas “razoáveis”: “ou os que servem a Deus de todo o coração porque o conhecem ou os que o buscam de todo o coração porque não o conhecem”.¹⁹ Num certo sentido, isso significa desautorizar o exemplo de Montaigne, que “inspira uma despreocupação (*nonchalance*) pela salvação, sem temor e sem arrependimento” (Laf. 680, LG 574, Sel. 559).

Considerando-se a ênfase no problema da imortalidade da alma e daquilo que se seguirá à morte, pode-se muito bem dizer que a representação que

17 Segundo o Dicionário da Academia Francesa (ed. 1694), o verbo *confondre* admite o sentido de *perturbar*, mas também de *calar*. Essa segunda acepção não pode ser afastada do propósito de Pascal.

18 Sobre os recursos retóricos empregados em Laf. 427, cf. Sellier (2004, pp. 251-259).

19 O fragmento Laf. 160 (LG 149, Sel. 192) integra toda a tipologia numa exposição única: “Não há senão três tipos de pessoa: uns servem a Deus, tendo-o encontrado; outros se dedicam a buscá-lo, não o tendo encontrado; outros vivem sem buscá-lo nem tê-lo encontrado. Os primeiros são razoáveis e felizes; os últimos, loucos e infelizes; os do meio, infelizes e razoáveis.” Para um estudo dessa tipologia com ênfase na noção de amor-próprio, cf. Birchal (2006, pp. 335-346).

Pascal faz da negligência é uma espécie de *memento mori*, exercício espiritual associado tanto à conduta a ser adotada aqui e agora quanto ao destino após a morte (o que também anuncia a aposta). Não mais nos fragmentos Laf. 427, 428 e 429, mas noutros coligidos especialmente no maço ‘começo’, Pascal elabora uma metáfora para sintetizar sua posição. A expressão mais clara desse novo recurso retórico encontra-se em Laf. 163 e 164 (LG 152, 153, Sel. 195, 196):

Um homem num calabouço, sem saber se a sua sentença foi pronunciada, não tendo mais do que uma hora para procurar ficar sabendo, sendo que essa hora bastaria, se ele soubesse da sentença, para fazê-la revogar. É contra a natureza ele usar essa hora não para se informar se a sentença foi pronunciada, mas para jogar baralho. Assim, é sobrenatural que o homem etc. É tornar pesada a mão de Deus. Assim, não apenas o zelo daqueles que o buscam provam Deus, mas a cegueira dos que não o buscam também.

Começo. Calabouço.

Acho bom que não se aprofunde a opinião de Copérnico, mas isto...

Importa a toda a vida saber se a alma é mortal ou imortal.

Ambos os fragmentos são plenamente coerentes com o esboço da carta para levar a buscar elaborada em Laf. 427, 428 e 429. Os temas são os mesmos: o problema da imortalidade da alma e de seu destino após a morte, a negligência (exemplificada pelo jogo de cartas e pela curiosidade por questões científicas, dois divertimentos) e seu caráter desnaturado, a obscuridade para quem não busca como prova do *Deus absconditus*. A metáfora dá enorme gravidade à condição humana por representá-la como um encarceramento cujo desfecho, a libertação ou a condenação, está ao alcance do prisioneiro. Para determinar o próprio fim, basta que ele utilize o tempo que lhe resta – exíguo, mas suficiente – para procurar conhecer a sentença que lhe cabe. O novo recurso retórico explicita a ausência de razoabilidade de quem não busca a verdade. Seu objetivo é escancarar a natureza monstruosa e desnaturada da negligência, que se revela uma escolha ou pela aniquilação ou pelo sofrimento. A imagem pretende ser impactante, pois de outro modo não incitaria à busca. Noutros fragmentos associados à metáfora, Pascal dá dramaticidade à cena ao relatar que “alguns são degolados a cada dia na presença dos outros” (Laf. 434, LG 405, Sel. 686) e que esse “pequeno calabouço onde [o ser humano] se encontra alojado” é o “universo” (Laf. 199, LG 185, Sel. 230).

Tratando de descrentes que se enquadram numa das formas de resistência à verdade identificadas por Agostinho, a negligência, mas propondo-se a superá-la sem o uso da força, coube a Pascal enfatizar o problema da imortalidade da alma e construir um discurso que retratasse o absurdo da negligência e a

urgência da busca pela verdade. Perturbar os que estão no repouso da ignorância é o primeiro passo da conversão.

2.2. *A carta para retirar os obstáculos*

O fragmento Laf. 418, conhecido como fragmento da aposta, impõe vários desafios interpretativos, a começar pelo estabelecimento do texto, já que as quatro páginas do manuscrito possuem anotações em diferentes direções que, em certos casos, não se conectam claramente ao fluxo central da escrita. Dado o objetivo que se tem aqui, porém, não é preciso entrar nas minúcias sobre o estabelecimento do texto, tampouco avaliar o cálculo envolvido na aposta. A fim de compreender a oposição de Pascal a Agostinho quanto ao uso da força, é suficiente analisar o raciocínio que justifica a aposta e seu desdobramento no que se refere ao processo de formação de crenças. No núcleo do fragmento Laf. 418, Pascal constrói um diálogo em que um dos interlocutores se mostra incapaz de crer, mesmo tendo reconhecido que lhe foi demonstrado ser mais vantajoso acreditar na existência de Deus. Novamente, a estratégia de Pascal é elaborar uma representação, não mais da monstruosidade da negligência com o intuito de *levar* à busca pela verdade, mas da influência do hábito sobre o espírito com o objetivo de *retirar* os obstáculos, ou seja, *provocar* uma mudança no modo de vida. A carta para retirar os obstáculos é uma exposição de como o costume pode impedir a crença até naquilo que se toma como demonstrativo e, portanto, da necessidade de modificá-lo, o que permite dizer que Pascal agora mira a outra das principais formas de resistência à verdade detectadas por Agostinho. Aos olhos de Pascal, para que a crença se efetive, por assim dizer, não basta que uma pessoa esteja racionalmente convencida. No fragmento Laf. 821 (LG 671, Sel. 661), sem dúvida afim ao Laf. 418, delineiam-se com clareza os pontos centrais da questão:

Pois é preciso não nos enganarmos, somos autômato tanto quanto espírito. E disso decorre que o instrumento pelo qual se faz a persuasão não é a demonstração apenas. Quão poucas coisas há demonstradas! As provas só convencem o espírito. O costume torna as nossas provas mais fortes e acreditadas, ele inclina o autômato que leva o espírito sem que este pense nisso. [...] Quando só se acredita pela força da convicção e o autômato está inclinado a crer no contrário, isso não é suficiente. É preciso então fazer com que nossas duas partes creiam: o espírito, pelas razões que basta ter visto uma vez na vida; o autômato, pelo costume, sem lhe permitir que se incline para o contrário.

A relação entre espírito e autômato é o cerne conceitual do diálogo presente em Laf. 418, muito embora essa formulação com termos de origem cartesiana

nele não seja empregada.²⁰ No referido fragmento, a relação é exposta na voz dos dois interlocutores sem tecnicismos filosóficos (recurso já adotado na carta para levar a buscar). Um deles, o descrente, critica seu interlocutor apontando que, na ausência de provas, não se deve dizer nem que Deus existe, nem que Deus não existe. O crente observa, entretanto, que não é possível deixar de optar, pois cada um levará a vida assumindo, deliberadamente ou não, uma das alternativas: “é preciso apostar”, diz ele, “isso não é voluntário, vós estais embarcado”. O passo seguinte é refletir sobre os termos da escolha, reflexão que indicará o caminho mais razoável e condizente com o próprio interesse (noções presentes na carta para levar a buscar, como destacado anteriormente).²¹ Não sem certa ironia, o crente anuncia a seu interlocutor: “vejamos o que vos interessa menos”. Há quatro alternativas derivadas da combinação entre, por um lado, a escolha pela existência ou inexistência de Deus e, por outro, a efetiva existência ou inexistência divina. Põe-se em jogo a vida presente, ou seja, alguns prazeres. Almeja-se ganhar uma vida eterna de felicidade. Feito o raciocínio matemático sobre as chances de ganho e perda,²² a conclusão se mostra imperiosa: é mais vantajoso apostar que Deus existe, já que, diante da “infinitude de vida infinitamente feliz para ganhar”, os prazeres atuais tornam-se irrisórios. No limite, arrisca-se o nada com vistas a obter o infinito. Quem recusaria essa aposta? O léxico hiperbólico, sem dúvida, inclina à escolha pela existência de Deus.²³

O descrente admite que o raciocínio é demonstrativo e, portanto, que se sente “forçado a apostar” – não pelo terror, note-se, mas pela demonstração.²⁴ Todavia, a despeito dessa admissão, ele ao mesmo tempo confessa não conseguir crer: “sou feito de tal maneira que não posso crer”. Ao que parece, o descrente sugere que sua incapacidade para crer deve-se à sua própria constituição, como se nada então pudesse ser feito. É a essa altura que o crente afirma que, além

20 A noção correspondente a autômato (ou máquina) é a de hábito, que no diálogo aparece concretizada nas referências aos prazeres e, sobretudo, às paixões. Numa anotação não claramente conectada ao fluxo da escrita, a qual é classificada como um fragmento à parte por Lafuma (Laf. 419), Pascal fala em costume: “O costume é a natureza. Quem se acostuma com a fé crê nela e não pode mais não temer o inferno e não crê noutra coisa. Quem se acostuma a crer que o rei é terrível, etc. Quem duvida então que nossa alma, estando acostumada a ver número, espaço, movimento, creia nisso e em nada senão nisso?”

21 Embora Pascal estabeleça finalidades diferentes para cada uma das cartas, como indica a forma como as nomeia, elas compartilham vários aspectos. Nesse sentido, veja-se a interpretação de Laf. 418 elaborada por Gouhier (1984).

22 Para um detalhamento do raciocínio matemático, veja-se Oliva (2019, pp. 15-33) e, sobretudo, Thirouin (2011, pp. 130-147).

23 Convém ressaltar, porém, que os termos ‘infinito’ e ‘nada’ podem ser tomados em sentido absoluto ou relativo. A esse respeito, cf. Cortese (2023, pp. 437-478).

24 Para uma interpretação de Laf. 418 que problematiza o caráter demonstrativo do raciocínio, cf. Mantovani (2016, pp. 135-149).

das razões atuando sobre o espírito, algo mais opera no processo de formação das crenças:

Contudo, aprendei ao menos que vossa impotência para crer, dado que a razão vos leva a crer e, entretanto, não podeis crer, advém de vossas paixões. Trabalhai então não para vos convencer pelo aumento das provas de Deus, mas pela diminuição de vossas paixões. Quereis chegar à fé e não sabeis o caminho. Quereis vos curar da infidelidade e demandais os remédios. Aprendei com aqueles que estiveram atados como vós e que agora apostam todo o seu bem, essas são pessoas que conhecem o caminho que gostaríeis de seguir e que estão curadas de um mal de que quereis vos curar. Segui a maneira pela qual começaram: fazendo tudo como se acreditassem, tomando água benta, solicitando missas, etc. Naturalmente, isso mesmo vos fará crer e vos bestificará.

O aumento das provas seria inútil, argumenta o crente. É preciso diminuir as paixões, é preciso agir como quem acredita, é preciso, enfim, constituir um novo hábito. Não é outro o motivo pelo qual a carta para retirar os obstáculos é caracterizada, em Laf. 11, como “discurso sobre a máquina” (outro termo de origem cartesiana). Uma vez reconhecido intelectualmente o valor de uma crença, caso não se consiga assentir a ela, deve-se trabalhar o autômato. É disso que o descrente acaba por tomar consciência: “esse discurso me transporta, me arrebatava”. Assim como se dissera “forçado a apostar” (*on me force à parier*), ele agora se diz “arrebataado” (*ravit*). O verbo é sugestivo, pois alude implicitamente à força – não a do terror, claro, mas à do discurso.²⁵ A julgar por esse efeito sobre o descrente, pode-se afirmar que, se o intuito da primeira carta é *confundir* os negligentes para *levá-los* a buscar, o da segunda consiste em *arrebatar* os que não conseguem apostar para que *retirem* os obstáculos.²⁶ No mesmo propósito de retirar os obstáculos, Pascal simula um novo diálogo no fragmento Laf. 816 (LG 669, Sel. 659), também perfeitamente afim ao Laf. 418:

Eu teria prontamente abandonado os prazeres, dizem eles, se tivesse a fé. Quanto a mim, eu vos digo: teríeis prontamente a fé, se tivésseis abandonado os prazeres. Ora, cabe a vós começar. Se pudesse, eu vos daria a fé. Não posso fazê-lo, nem, por conseguinte, testar a verdade do que dizeis, mas bem podeis abandonar os prazeres e testar se o que digo é verdadeiro.

25 Entre suas acepções, *ravir* admite o sentido de *tirar pela força, levar com violência*, conforme indica o Dicionário da Academia Francesa (ed. 1694).

26 Considerando-se a finalidade das cartas, não parece cabível que Pascal assuma existir uma clivagem estanque entre céticos empedernidos e alteráveis, sendo apenas os últimos, já que passíveis de buscar a verdade, os destinatários da apologia, como sustenta Wetsel (1994, pp. 367, 374). Como se defende aqui, as categorias básicas das duas cartas são a negligência e o hábito, não o ceticismo. Ao menos em alguns casos, no entanto, nada impede que a negligência decorra do ceticismo. É assim, por exemplo, que Pascal vê Montaigne.

Em Laf. 418 e em alguns dos fragmentos que lhe são correlatos, é então notório que Pascal explicita a influência do hábito na formação de crenças. Assim como Agostinho, Pascal percebe que o hábito pode impedir o assentimento a uma crença demonstrada, mas não propõe que o costume seja vencido pela força. Recusando o recurso ao terror, seu intuito é instigar uma mudança de forma de vida. Um automatismo só se altera com um novo automatismo.²⁷

Convém observar, por fim, que toda a reflexão sobre as provas e sobre o costume em nada diminui a centralidade da inspiração na religião cristã. Como se lê em Laf. 808 (LG 664, Sel. 655), “há três meios de crer: a razão, o costume e a inspiração”, mas “a religião cristã, única que tem a razão, não admite como seus verdadeiros filhos aqueles que creem sem inspiração”. De uma perspectiva mais ampla, portanto, o que está em questão é o papel que as provas e o costume desempenham. Segundo Pascal, novamente conforme Laf. 808, “é preciso abrir o próprio espírito para as provas, nelas se confirmar [redação inicial: a elas se dispor] pelo costume, mas se oferecer pelas humilhações às inspirações, a única coisa que pode causar o verdadeiro e salutar efeito”. Quanto ao papel das provas e do costume, portanto, pode-se concluir que cabe ao costume confirmá-las no espírito enquanto a criatura espera ser tocada pela graça do criador. Só com a fé no coração ela então dirá *credo*, não *scio*, ressalta Pascal em Laf. 7 (LG 5, Sel. 41). Só com a fé no coração ela estará “legitimamente”, “eficazmente” persuadida, como se lê em Laf. 110 e 382 (LG 101, 362, Sel. 142, 414).²⁸ É significativo, porém, que a espera pela graça seja caracterizada como um período de humilhações. Em última instância, é a esse ponto que deve chegar a mudança de hábito? No fragmento Laf. 378 (LG 358, Sel. 410), Pascal indica que sim: “a verdadeira conversão consiste em aniquilar-se diante desse ser universal”, escreve ele após riscar ‘humilhar-se’ e optar por um verbo ainda mais contundente. Em Laf. 564 (LG 485, Sel. 471), com termos igualmente incisivos, Pascal reitera e esclarece sua posição: “a verdadeira e única virtude é, portanto, odiar a si mesmo, pois se é odiável

27 “A teoria da máquina substitui o apelo ao braço secular”, como sintetiza Sellier (1992, p. 447). Nesse artigo, bem como em seu *Pascal et Saint Augustin* e nos comentários à sua edição dos *Pensamentos*, Sellier claramente ressalta a oposição de Pascal a Agostinho em Laf. 418 no que se refere ao uso da força. Seus trabalhos possuem méritos inquestionáveis, mas não apontam, como se busca fazer no presente artigo, que as cartas para levar a buscar e para retirar os obstáculos correspondem às duas principais formas de resistência à verdade identificadas por Agostinho. No outro trabalho já citado, Sellier (2004, p. 255) destaca a ocorrência da noção de negligência nas *Confissões* (6.11.19), quando Agostinho a aplica a si mesmo, mas não registra que ela ocorre – e é central – na *Carta a Vicente*.

28 Pode-se perguntar: qual o sentido de uma apologia, se o fundamental, a graça, não está ao seu alcance? Essencialmente, o sentido é que as provas podem servir de “instrumento” para que Deus coloque a fé no coração, como observa Pascal também em Laf. 7. A esse respeito, cf. Gouhier (2005, pp. 155-168).

pela concupiscência, e buscar um ser verdadeiramente amável para amar”.²⁹ Na carta para retirar os obstáculos, após o descrente dizer-se “arrebataado”, o crente relata colocar-se “de joelhos”, submeter todo seu ser “a esse Ser infinito e sem partes” e rogar-lhe para submeter o do descrente. Ao que parece, trata-se de um anúncio do ponto a que a mudança de hábito deve chegar. Falar explicitamente em humilhações, aniquilamento e ódio de si talvez fosse demais para os ouvidos de alguém ainda preso às velhas paixões.

3. Considerações finais

Agostinho e Pascal se posicionam de maneira radicalmente oposta quanto ao uso da força para promover a religião. Na *Carta a Vicente*, Agostinho preconizou a coerção pelo poder secular como meio para superar a resistência dos donatistas, notadamente a negligência dos que não buscavam e o hábito dos que, mesmo tendo reconhecido a verdade, não aderiam a ela. Na abertura da apologia que planejou escrever, Pascal concebeu cartas – em especial, a carta para levar a buscar e a carta para retirar os obstáculos – que estão voltadas para descrentes que se enquadram nessas duas formas de resistência à verdade, donde a centralidade e a reiteração da noção de negligência em Laf. 427, 428 e 429 e a importância da noção de hábito (ou autômato) em Laf. 418, 816 e 821.

Por considerar que a força não engendra a crença e que seu uso como meio para a conversão contradiz o procedimento de Deus, Pascal nunca cogitou defender seu emprego. Nas duas cartas analisadas, sua estratégia consiste em *representar* a negligência e a influência do hábito sobre o espírito. Na primeira carta, seu propósito é *confundir* os negligentes e *levar* à busca de Deus; na segunda, *arrebatar* quem não consegue apostar e *promover* uma mudança de vida. Esquemáticamente, a primeira carta almeja incitar à procura das provas; a segunda, à criação das condições para nelas crer. Quanto à tolerância, a oposição de Pascal a Agostinho encontra-se, portanto, no duplo jogo que envolve lidar com os principais tipos de resistência à verdade formulados na *Carta a Vicente* e, ao mesmo tempo, recusar-se a deles extrair a necessidade do uso da força como meio para a conversão.³⁰

29 Em Laf. 119 (LG 110, Sel. 151), Pascal claramente se refere às duas cartas que comporiam a abertura da apologia e as relaciona ao ódio de si: “Gostaria, pois, de levar o homem a desejar encontrá-la [a verdade], a estar pronto e desembaraçado das paixões para segui-la onde a encontrar, sabendo quanto o seu conhecimento fica obscurecido pelas paixões; bem gostaria que ele odiasse em si a concupiscência que o determina por si mesma a fim de que ela não o cegasse ao fazer ele sua escolha e não o detivesse quando tivesse escolhido”.

30 Agradeço ao João Cortese e ao Ricardo Mantovani pelo convite para participar do “Colóquio Comemorativo dos 400 anos de Blaise Pascal”, ocorrido na PUC-SP em junho de 2023, ocasião em que pude apresentar e

Disponibilidade de dados:

Todo o conjunto de dados que dá suporte aos resultados deste estudo foi publicado no próprio artigo.

Ausência de conflito de interesses:

O autor declara que não há conflito de interesses.

Editores responsáveis:

Mauro Luiz Engelmann

Referências

- AGOSTINHO. “Œuvres Complètes de Saint Augustin”. Traduites en français et annotées par MM. Péronne, Vincent, Écalle et Barreau. Paris: Librairie de Louis Vivès, 1873, t. IV, lettres I à CV; 1870, t. V, lettres CVI à CLXXXIX; 1873, t. VI, lettres CXC à CCLV.
- ARNAULD, A. “Apologie pour le Catholiques”. Second partie. Liège: chez la veuve Bronkart, 1682.
- _____. “Réponse au livre de Monsieur Morel”. In: Arnauld, A., 1781.
- _____. “Oeuvres de Messire Antoine Arnauld”. Paris: chez Sigismond d’Arnay & compagnie, 1781. Tome 42.
- BIRCHAL, T. “Aquele que busca a Deus, o incrédulo e o *honnête-homme*: natureza e sobrenatureza nestes três tipos de homem”. *Kriterion*, Vol. 47, Nr. 114, 2006, pp. 335-346.
- BOULEGUE, L.; JONES-DAVIES, M.; MALHOMME, F. (dir.). “La Douceur dans la pensée moderne. Esthétique et philosophie d’une notion”. Paris: Classiques Garnier, 2016.
- BOUCHILLOUX, H. “Tolérance et vérité: le critère philosophique de la compréhension chez Pascal”. In: Y. C. Zarka, F. Lessay, J. Rogers (dir.), 2002, tome I, pp. 75-90.
- BROWN, P. (1967). “Santo Agostinho”. Tradução: V. Ribeiro. 5ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- CARRAUD, V. “Pascal: de la certitude”. Paris: PUF, 2023.
- CORTESE, J. “Infini et disproportion chez Pascal”. Paris: Honoré Champion, 2023.
- DAVIDON, H. M., DUBE, P. H. (ed.). “A Concordance to Pascal’s Pensées”. Ithaca and London: Cornell University Press, 1975.
- GOUHIER, H. “Blaise Pascal: commentaires”. Paris: Vrin, 1984.
- _____. (1986). “Blaise Pascal: conversão e apologética”. Tradução: E. M. Itokazu, H. Santiago. São Paulo: Discurso Editorial e Paulus, 2005.
- LAFOND, J. (ed.). “Moralistes du XVII^e siècle”. Paris: Éditions Robert Laffont, 1992.
- LAGOUANERE, J. “Terrorem potius quam religionem. Douceur, grâce et conversion:

- sur une citation augustinienne chez Pascal”. In: L. Boulègue, M. Jones-Davies, F. Malhomme (dir.), 2016, pp. 223-247.
- LAPORTE, J. “La Doctrine de Port-Royal: La morale (d’après Arnauld)”. Deuxième partie. Paris: Vrin, 1952.
- LØNNING, P. “Cet effrayant pari: une « pensée » pascalienne et ses critiques”. Paris: Vrin, 1980.
- LOQUE, F. F. (org.). “Quatro textos sobre a intolerância: a perseguição religiosa no início da Modernidade”. São Paulo: Scientiae Studia, 2022a.
- LOQUE, F. F. “Agostinho e a fundamentação bíblica da intolerância: uma análise do epistolário relativo à controvérsia donatista”. *Horizonte*, Vol. 20, Nr. 63, 2022b.
- MANTOVANI, R. “Limites da apologia cristã: a razão à procura de Deus em Blaise Pascal”. São Paulo: Garimpo Editorial, 2016.
- MESNARD, J. “Les “Pensées” de Pascal”. 3ª ed. Paris: Sedes, 1993.
- OLIVA, L. “Considerações sobre a aposta de Pascal”. *Cadernos Espinosanos*, Nr. 40, 2019, pp. 15-33.
- PASCAL, B. (1670) “Pensées”. Ed. Philippe Sellier. In: J. Lafond (Ed.), 1992.
- _____. “Pensées”. Ed. Michel Le Guern. Paris: Gallimard, 2004.
- _____. “Pensamentos”. Tradução: M. Laranjeira. São Paulo, Martins Fontes, 2001.
- _____. “Les Pensées de Blaise Pascal”. Disponível em <http://www.penseesdepascal.fr/> Acessado em 20 de maio de 2023.
- SELLIER, P. “L’ouverture de l’apologie pascalienne”. *XVII Siècle*, Nr. 172, 1992, pp. 437-449.
- _____. (1970). “Pascal et Saint Augustin”. Paris: Albin Michel, 1995.
- _____. “Les leçons de la ‘Lettre pour porter à rechercher Dieu’”, *Studi Francesi*, Vol. 143, Ano XLVIII, Nr. 2, 2004, pp. 251-259.
- _____. “De « la tyrannie »” In: P. Sellier, 2010. pp. 399-409.
- _____. “Port-Royal et la littérature: Pascal”. 2. ed. Paris: Honoré Champion, 2010.
- THIROUIN, L. “Le hasard et les règles: le modele du jeu dans la pensée de Pascal”. 2. ed. augmentée. Paris: Vrin, 2011.
- _____. “Depuis quand Pascal a-t-il écrit une “apologie”?” In: L. Thirouin, 2023, pp. 341-357.
- _____. “Pascal ou le défaut de la méthode: lectures des Pensées selon leur ordre”. Nouvelle édition augmentée. Préface de Dominique Descotes. Paris: Honoré Champion, 2023.
- WETSEL, D. “Pascal and disbelief: catechesis and conversion in the Pensées”. Washington: The Catholic University of America Press, 1994.
- ZARKA, Y. C., LESSAY, F., ROGERS, J. (dir.). “Les fondements philosophiques de la tolérance”. Paris: PUF, 2002, Tome I.