

A noção pascaliana de *cœur*

Tiago Jorge Lucas Simões

**Dissertação
de Mestrado em Filosofia Geral**

Setembro de 2023

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção
do grau de Mestre em Filosofia Geral, realizada sob a orientação científica de
Professor Nuno Vieira da Rosa e Ferro.

Versão corrigida e melhorada após a sua defesa pública

Um simples obrigado.

Resumo

O presente estudo tenta focar os fenómenos designados pela determinação pascaliana de *cœur*. Tenta-se desambiguar a noção referida, em primeiro lugar, atentando a alguns dos sentidos mais predominantes da noção de coração no seu uso habitual. Num segundo momento perscruta-se o sentido da determinação pascaliana de *cœur* em referência ao fragmento Lafuma 110. Este fragmento abre do seguinte modo: «Nous connaissons la vérité non seulement par la raison, mais encore par le cœur; c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les principes et le raisonnement que n'y tome part essaie de les combattre inutilement». Tenta-se precisar que sentido de verdade pode estar aqui a ser pressuposto (verdade como certeza) e, concordantemente, principiar a demarcar o enquadramento que o estudo ganha à luz deste fragmento: o coração como tendo que ver com a verdade; o coração como tendo que ver com a noção de princípios; o coração como tendo que ver com o modo como está constituído o nosso acesso aos princípios sobre os quais tudo aquilo que tomamos por saber está edificado. Num terceiro momento tenta-se demarcar a noção pascaliana de *cœur* da noção aristotélica de *nous*. Na leitura que se propõe – e ao contrário da noção aristotélica de *nous* – a noção pascaliana de *cœur* não deve ser interpretada como um momento derivado da razão. Quer isso dizer que se giza uma interpretação da noção pascaliana de *cœur* que descobre como referente desse termo um âmbito de manifestação de verdade heterogéneo relativamente àquilo que é próprio da razão: a demonstração, a prova. Âmbito esse, todavia, aparentemente sempre passível de ser interpretado como não o sendo e envolto na confusão que se tenta identificar minimamente – mas, porventura, não menos efetivo por causa disso.

Conceitos-chave: *cœur*, natureza, sentimento, instinto, prova, dúvida, confusão, imediato, mediato.

Abstract

This study endeavours to focus the phenomena designated by Pascal's notion of *cœur*. Firstly, an attempt is made to clarify this notion by highlighting some of the predominant meanings of our customary notion of heart. Secondly, an attempt is made to unveil Pascal's notion of heart in light of the fragment Lafuma 110. Thus Lafuma 110 opens: «Nous connaissons la vérité non seulement par la raison, mais encore par le cœur; c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les principes et le raisonnement que n'y tome part essaie de les combattre inutilement». An effort is made to clarify the meaning of truth here presupposed (truth as certainty) and, thereby, to begin to highlight the framing this study then gains: heart as having something to do with truth; heart has having something to do with principles; heart has having something to do with our access to the first principles on which everything we take for knowledge rests on. Thirdly, an effort is made to distance Pascal's notion of heart from Aristoteles' notion of *nous*. In the reading here offered – and unlike Aristoteles' *nous* – Pascal's notion of heart ought not to be interpreted as something derived from reason. That is, the interpretation here offered understands Pascal's notion of *cœur* as pointing to a truth manifestation domain heterogeneous to that of reason: demonstration, proof. Truth manifestation domain, notwithstanding, seemingly always liable to not be taken as such and steeped in the confusion, the minimum of which an attempt is made to identify. A truth manifestation domain, nonetheless, perhaps not less effective for all that.

Key-concepts: *cœur*, nature, feeling, instinct, proof, doubt, confusion, immediacy, mediacy.

Índice

Introdução	1
Capítulo I	4
Capítulo II	11
Capítulo III	24
Capítulo IV	38
Conclusão	52
Bibliografia	55

Introdução

A presente tese resume-se a um único esforço: ao esforço de se tentar responder a uma pergunta, «A que corresponde a noção pascaliana de *cœur*?».

Nesse sentido e em coerência com o enquadramento desse esforço – a redação de uma tese de mestrado – procurou-se cumprir tal propósito dando especial relevância a *uma única* obra de Pascal, as *Pensées*. De qualquer modo, não será possível evitar fazer algumas referências ao opúsculo *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*, ainda que não tão detalhadas e aprofundadas como o problema o exigiria.

Dito isto – e apesar de tudo o que se acrescentará – deve já começar a ficar claro o intuito fundamentalmente limitado ou parcial deste texto. Não se pretenderá atender a todas as facetas que a determinação de *cœur* comporta nos vários textos que compõem o *corpus* pascaliano. Mais: não se pretenderá atender a todas as facetas que a determinação de *coeur* comporta somente nas *Pensées*, mas a apenas algumas das suas facetas fundamentais.

Como é sabido – e independentemente de se ver nelas outra coisa para além disso –, as *Pensées* correspondem a um conjunto minimamente extenso de fragmentos. Fragmentos estes em que alguns se encontram organizados em unidades temáticas, mas em que a maioria é alheia a essa organização ou catalogação.

Ora – e mais que não seja –, a divergência editorial a respeito dessa maioria de fragmentos deve pôr o leitor das *Pensées* em alerta a respeito do próprio caráter indefinido da obra enquanto tal e de cada uma das suas peças. No entanto, dizer isso é ainda ater-se a uma consideração superficial do problema para que aqui se está a tentar apontar – e em referência ao qual se está a sustentar que a presente tese não terá senão o caráter de uma investigação limitada, parcial, ainda por completar.

Consideradas as coisas de um outro ângulo (porventura *ligeiramente* mais agudo) a própria indefinição da obra e das suas partes diz respeito,

fundamentalmente, ao seu carácter fragmentário. Isto é, não somente ao facto de haver fragmentos cuja catalogação nas várias unidades temáticas já definidas não é evidente; não somente ao facto de haver que conciliar fragmentos que se desdizem uns aos outros nalgum ou num outro ponto; mas ao próprio facto de as várias peças a comporem as *Pensées* serem isso que são: fragmentos, i.e. elementos que remetem para fora de si, que remetem para um todo de que seriam parte.

No entanto, note-se: apesar de cada fragmento poder – e, porventura e pelo menos até certo ponto, dever – ser entendido como apontando para um todo correspondente ao todo que constituiria a obra enquanto tal, as *Pensées*, a verdade é que esse todo não está dado e, por essa mesma razão, terá sempre de ter um valor hipotético. Assim, é *possível*, por exemplo, que as *Pensées*, nos seus vários fragmentos, correspondam a qualquer coisa como um projeto de apologética que ficou a meio. No entanto e mesmo que isso seja verdade, o carácter final desse todo e as modificações que as *Pensées* teriam ou não que sofrer para aí chegar é algo que somente hipoteticamente se poderá definir.

Porém, em acréscimo à complexidade apontada, junta-se o facto de que as *Pensées* em vários dos seus momentos (e como se assinalará na medida em que for pertinente) procura apontar para a possibilidade de *perspetivas diferentes*. E tanto quer dizer: a própria obra procura apontar para diferentes possibilidades de *sentido total*, diferentes leituras do *encaminhamento vital* e, por corolário, para diferentes possibilidades de leitura das partes das *Pensées* e das suas respectivas integrações numa visão de conjunto.

Pelo que se disse – a indeterminação das *Pensées* derivada: da não catalogação da maioria dos fragmentos; da própria desautorização de certos fragmentos por outros fragmentos; do próprio carácter fragmentário da obra; da sugestão de diferentes possibilidades de *sentido total* – deve ficar minimamente claro o carácter “movediço” da obra que se elegeu como campo de exploração primário de onde se deverá extrair, portanto, uma resposta para a pergunta: «A que corresponde a noção pascaliana de *cœur?*». E essa é pois uma razão que, logo à partida, parece condenar o esforço declarado a um esforço parcial, a um esforço que reclamaria por sempre de novo

procurar “olhar com olhos de ver” para os vários fragmentos, perceber a sua relação ou não relação, a sua relação mais ou menos direta ou indireta e o devido valor dessas relações: em que medida comprometeriam o valor de verdade das teses avançadas, dos retratos desenhados.

Em virtude do âmbito em que esta tese se inscreve – uma tese de filosofia – também não se analisará uma faceta central no retrato da determinação pascaliana de *cœur*: a relevância desta determinação para o âmbito teológico do pensamento de Pascal.

Finalmente e para se encerrar esta introdução, não se poderá deixar de indicar que ficará por realizar uma investigação a todo um conjunto de momentos da tradição filosófica que potencialmente poderiam ser úteis à fixação dos traços fundamentais da noção pascaliana de *cœur*. Assim e por exemplo: seria necessário explorar em profundidade a difícil questão do modo como temos acesso aos “princípios” do que *assumimos* como *saber*, como *verdade*, desde Aristóteles, sobretudo, e na tradição posterior (alguma referência, necessariamente breve, terá contudo de ser feita); interessaria explorar a noção de *belief* em David Hume, a apropriação dessa noção por Jacobi em *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*, a obra *Über Gewißheit* de Wittgenstein, as análises de Kierkegaard e de Heidegger sobre a *situação* como fonte de saber; a lógica do coração, como Heidegger a interpretou. Não será possível senão fazer breves e sucintas alusões.

Se ficam por analisar as questões que a noção de *cœur* levantou na tradição, ficam igualmente por discutir (não se entra sequer na discussão) as várias interpretações que o comentário recente ao texto de Pascal suscitou, que são muitas. Na bibliografia dar-se-ão algumas referências que podem constituir uma introdução a alguns dos textos fundamentais da literatura secundária.

Ou seja, o que aqui se tenta é uma leitura possível de alguns fragmentos, com tudo o que isso acarreta de unilateralidade e incompletude. Assim, na conjugação de todos estes fatores, espera-se tão somente gizar uma resposta parcial e tentativa à pergunta que norteia esta tese: «A que corresponde a noção pascaliana de *cœur*?».

Capítulo I

Antes de nos adentrarmos na exploração referida – na exploração do sentido pascaliano da determinação de *cœur* – talvez importe realizar um primeiro momento de aproximação repartido em três partes: (1) uma focagem da nossa noção habitual de coração, (2) algumas indicações breves a respeito da tradição associada a esta noção e (3) uma focagem preliminar da amplitude e variações deste mesmo termo nos próprios textos de Pascal.

Comece-se, portanto, por focar a nossa compreensão habitual da determinação de coração.

Num primeiro ângulo de consideração, a determinação de coração surge-nos como uma determinação do campo da medicina. Trata-se de um órgão que nos constitui. E o que é mais, trata-se de um órgão central para que a vida se possa desenrolar. É justamente o órgão responsável pelo bombeamento do sangue para as várias partes do corpo; aquilo que, em certo sentido, é responsável por um dos aspetos centrais da manutenção da saúde dos vários membros e funcionalidades do corpo próprio. Nesse sentido, o coração é passível de ser tomado como símbolo da vida própria de cada um.

A este ângulo de consideração – e, possivelmente, sobre este ângulo de consideração – acresce um outro que diz respeito ao coração enquanto símbolo dessa palavra que parece sair tão facilmente da boca de toda a gente: o amor. “Sente-se o bater do coração quando se está na presença da pessoa por quem se está apaixonado”, “o coração é algo que se estaria disposto a dar à pessoa amada”, “o coração é algo que se deve escutar e seguir”, etc. E tende a ser também neste quadro de significados que a sentença pascaliana de que “o coração tem razões que a razão desconhece” é apropriada e esvaziada completamente do seu sentido, na medida, por exemplo, em que se põe de lado que, também no coração, há *razões*, e não meras inclinações sentimentais totalmente irracionais. Neste quadro semântico o coração parece ter de ver fundamentalmente com acontecimentos de paixão, de sentimento,

de momentos da afetividade – e, corolariamente, com todas as práticas mais ou menos comuns do que habitualmente e do exterior se refere com a expressão “perder a cabeça”.

Finalmente e num terceiro ângulo de consideração, a noção de coração infiltra-se implicitamente na nossa linguagem comum também quando nos referimos à possibilidade de se “saber algo de cor”. A correspondente expressão inglesa utiliza a determinação de coração de forma mais explícita: “to know something by heart”. Não obstante, em causa no uso habitual desta expressão está a possibilidade de se ter “decorado algo”. E são dois os aspetos relativos a esta faceta da compreensão habitual da determinação de coração que importa demarcar.

Em primeiro lugar – e ainda que não se tenda a atender a isso e à legitimidade de tal fixação –, o nosso uso habitual da expressão “saber algo de cor” associa a determinação de coração a uma *forma de saber*.

Em segundo lugar – e, de novo, ainda que não se tenda a atender a isso –, o nosso uso habitual da expressão “saber algo de cor” ou do verbo “decorar” tende a designar como que: um esforço de interiorização de um dado conteúdo; um esforço de tornar um dado conteúdo “sempre à mão de semear”; um esforço de constituir um acesso a um conteúdo que não dependa de um esforço de análise, ponderação, raciocínio.

É certo: para a nossa perspetiva habitual esse esforço de “interiorização de um conteúdo” correspondente à possibilidade de se “decorar algo” tende a verificar-se por meio de uma insistência, por meio da repetição. No entanto e no limite, isso poderia não ser assim. Seria possível e mais que não seja em abstrato decorar algo apenas com uma leitura. Como Mozart é representado no filme *Amadeus*: capaz de reproduzir exatamente a peça composta por Salieri após tê-la ouvido apenas uma vez ou, como consta na tradição, como “decorou” de facto, tendo ouvido uma única vez, o *Miserere*, de Allegri que era, na altura, uma peça de partitura reservada e secreta.

Não obstante, são estes os dois pontos que se queriam demarcar a respeito deste terceiro ângulo de consideração da nossa compreensão habitual da

determinação de coração: a sua associação implícita (1) à determinação de saber e (2) à constituição imediata – e poderá, porventura, dizer-se –, mecânica, automática de algo.

Talvez estes pontos bastem para este esboço da nossa compreensão habitual da determinação de coração. Interessará perceber a articulação desta nossa compreensão habitual da determinação de coração com o sentido pascaliano que se apurar dessa mesma determinação: na medida em que o despede ou inverte; na medida em que se lhe opõe ou modifica; na medida em que pretende visar o mesmo ou algo de diferente. Importará sempre ter essas questões em pano de fundo, pois, em última análise, a compreensão do sentido pascaliano da determinação de *cœur* terá sempre de acontecer nesta nossa perspectiva marcada pela compreensão habitual que se tem (que será mais ou menos inamovível ou revertível).

A este ângulo de aproximação impõe-se a demarcação de um outro ângulo de aproximação: a relação da noção pascaliana de coração com outras apresentações dessa mesma determinação na tradição filosófica, literária, teológica.

No entanto, julga-se que de pouco servirá estabelecer aqui qualquer relação definitiva ou particularmente vincada a este respeito. Isto, porque: por um lado, ainda se encontra por esclarecer a própria determinação pascaliana de coração; por outro lado, porque o apontar de qualquer relação implicaria, para ser feita de forma minimamente honesta, todo um outro trabalho de exploração do sentido desta mesma determinação nos referidos autores.

Assim e para este efeito cite-se uma passagem do *Dossier thématique: Le cœur*, redigido por Descotes e Proust, a fim de ficarem tão somente indicadas as relações histórico-filológicas mais imediatas que se teria de tentar perseguir:

«Pascal définit le cœur de manière large et plus compréhensive que la plupart des auteurs contemporains. Cœur est le plus souvent rapporté à l'affectivité seule. [...] Pascal étend ici le sens du mot au domaine de la pensée spéculative, sans pour autant exclure l'affectivité.

La notion de cœur a une origine non seulement augustinienne, mais biblique. Voir sur ce point Sellier Philippe, Pascal et saint Augustin, p. 117 sq. Le mot hébreu lèb est rendu par kardia dans le grec des Septante et par cor dans la Vulgate. Il désigne le principe de vie chez l'homme, et le centre de ses facultés spirituelles, aussi bien de l'activité intellectuelle que de l'activité de la volonté. La Bible parle du cœur mauvais de l'homme. Dans la Bible, le cœur représente donc « le dynamisme intérieur de la personne dans la multiplicité de ses actes, sans que soit établie de séparation claire entre le corporel et le spirituel ni entre les facultés » : *ibid.*, p. 120. Voir dans le même sens ce qu'écrit Russier Jeanne, *La foi selon Pascal*, I, p. 153 sq., sur la référence à la Bible pour définir le cœur : le cœur est le fond de l'être, ce qu'il y a en lui d'essentiel et d'intime, le fond de la volonté: p. 156-157.

Dans l'œuvre de saint Augustin, le mot cœur cesse de désigner l'activité physiologique de la nature humaine ; le mot prend un sens très nettement métaphorique, pour désigner le dynamisme spécifique de l'âme rationnelle, douée d'une orientation bonne ou mauvaise.

[...]

Pascal hérite de cette inspiration.»

Desenhados estes pontos sobre a nossa compreensão habitual da determinação de coração e da suas ramificações histórico-filológicas, interessa agora finalizar estes movimentos de aproximação focando, brevemente, a amplitude e variações do termo de coração nos próprios textos de Pascal. Isto de tal forma a que, pelo menos, se torne minimamente evidente porque é que qualquer uma das definições referidas por Descostes e Proust não admite ser tomada como uma resposta final para a pergunta orientadora deste trabalho de investigação – «A que corresponde a determinação pascaliana de *cœur*?».

O nome *cœur* é referido expressamente mais de cem vezes nas *Pensées*.

Algumas vezes a determinação de *cœur* surge explicitamente nos termos da terceira modalidade de compreensão habitual de coração identificada atrás: o “saber

algo de cor”. Veja-se o fragmento Lafuma 953: «... fable qu’il récita par cœur». Ou ainda, no fragmento Lafuma 436: «chacun la [l’ouvrage d’Homère] sait par cœur».

Por uma vez que a determinação *cœur* é referida para designar a realidade médica, física de coração: «Un homme est un suppôt, mais si on l’anatomise, que sera-ce ? la tête, le cœur, l’estomac, les veines, chaque veine, chaque portion de veine, le sang, chaque humeur du sang?» (Lafuma 65).

Algumas vezes surge em contraste com a determinação de *raison*. É exemplo a conhecida sentença: «Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point : on le sait en mille choses» (Lafuma 423). Mas também o é, para dar um outro exemplo, o fragmento Lafuma 110, em que se diz: «Nous connaissons la vérité non seulement par la raison mais encore par le cœur...».

Outras vezes surge em contraste com aquilo que se apresenta com a designação de *esprit*. Tenha-se presente o fragmento Lafuma 298: «Le cœur a son ordre. L’esprit a le sien qui est par principe et démonstration. Le cœur en a un autre.» . Ou ainda, tenha-se presente o fragmento Lafuma 382 em que se diz: «Ils en jugent par le cœur comme les autres en jugent par l’esprit».

Algumas vezes surge associada à determinação de *principes*. Veja-se, por exemplo, o fragmento Lafuma 155: «Cœur./Principes./Instinct». Ou tenha-se presente o fragmento já citado, Lafuma 110: «...c’est de cette dernière sorte [par le cœur] que nous connaissons les premiers principes».

Algumas vezes surge associada à determinação de *sentiment*. No fragmento Lafuma 110 fala-se expressamente de qualquer coisa como um «sentiment du cœur» e afirma-se que «Le cœur sent qu’il y a trois dimensions dans l’espace». No fragmento Lafuma 179 fala-se também da possibilidade de se crer «par un sentiment du cœur».

Algumas vezes ainda, a determinação de *cœur* surge explicitamente associada à determinação de *disposition*. Tenha-se presente, por exemplo, o fragmento Lafuma 381 em que se fala de qualquer coisa como uma «disposition intérieure», uma «disposition dans le cœur». Tenha-se presente, também, o fragmento Lafuma 978 em

que se afirma que todo um conjunto de «dispositions si éloignées de la justice et de la raison, ont une racine naturelle dans son [de l'homme] cœur».

Algumas vezes a determinação de *cœur* surge explicitamente associada à determinação de *inclination*. Tenha-se presente, por exemplo, o fragmento Lafuma 310 em que se diz: « Le cœur des hommes est étrangement penchant à la légèreté, au changement, aux promesses, aux biens...». Tenha-se presente, também e por exemplo, o fragmento Lafuma 380 em que se indica a necessidade de se produzir uma certa inclinação do coração: «Il incline leur cœur à croire [...] Inclina cor meum...».

Por uma vez que a determinação de *cœur* é apresentada explicitamente na sua relação com a determinação de *imagination*: Les hommes prennent souvent leur imagination pour leur cœur (Lafuma 975).

No entanto – e porventura mais importantemente – são várias as passagens em que se designa explicitamente a determinação de *cœur* na sua relação com as determinações de saber, certeza, conhecimento. Veja-se, por exemplo, o fragmento Lafuma 429 em que se diz: «Mon cœur tend tout entier à connaître où est le vrai bien, pour le suivre». Tenha-se presente aquilo que está dito no fragmento Lafuma 255: «Car l'intelligence des biens promis dépend du cœur qui appelle bien ce qu'il aime...». E tenha-se presente, finalmente e a título de exemplo, o já mencionado fragmento Lafuma 110 em que se diz (reitere-se): «Nous connaissons la vérité non seulement par la raison mais encore par le cœur [...] c'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie et qu'elle y fonde tout son discours [...] Les principes se sentent, les propositions se concluent et le tout avec certitude quoique par différentes voies».

Este esboço das referências explícitas à determinação de *cœur* nas *Pensées* deve bastar para se despedir qualquer resolução precipitada da questão orientadora deste trabalho – «A que corresponde a determinação pascaliana de *cœur*?». Somente no que diz respeito às referências explícitas desta determinação resulta evidente a variedade de facetas que esta determinação comporta a partir de si mesma. Quantas mais facetas não se acrescentam quando se tenta perscrutar a sério qualquer um dos termos que se sinalizou estarem postos explicitamente em referência com a

determinação de *cœur*! Quantas mais facetas não se acrescentam ao retrato da determinação pascalina de *cœur* quando se tenta seriamente perscrutar a articulação e o entrecruzamento dos desenvolvimentos de cada um dos fragmentos a compor as *Pensées*!

De qualquer modo, este conjunto de referências, por breves e lacônicas que sejam, permite, talvez, perceber porque é que Pascal recorreu ao termo *coeur* para tentar pensar o conjunto de fenómenos que refere. Isso é assim, pois por coração a tradição, e de modo especial a tradição bíblica (vetero e neotestamentária) entendeu muito mais do que a origem das inclinações afetivas, como se referiu anteriormente.

No entanto e porque para começar importa, talvez e acima de tudo, começar por algum lado, procurar-se-á começar a desfazer o novelo para que se apontou focando o retrato da determinação pascaliana de *cœur* que se desenha no já mencionado fragmento Lafuma 110.

Capítulo II

Como se procurou esboçar no capítulo anterior, a multiplicidade de contextos em que a determinação de *cœur* é explicitamente referida nas *Pensées* indicia uma multiplicidade de possíveis ângulos de análise dessa mesma determinação. O perscrutar desses vários ângulos de análise terá, porém, de se subordinar ao projeto desta tese: tentar produzir uma resposta que descubra o fundamental relativamente à interrogação «A que corresponde a noção pascaliana de *cœur*?». Para esse efeito – e como se dizia no final do capítulo anterior –, interessa agora focar o fragmento Lafuma 110. Aí lê-se:

«Nous connaissons la vérité non seulement par la raison mais encore par le cœur, c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes et c'est en vain que le raisonnement, qui n'y a point de part, essaie de les combattre. Les pyrrhoniens, qui n'ont que cela pour objet, y travaillent inutilement. Nous savons que nous ne rêvons point, quelque impuissance où nous soyons de le prouver par raison ; cette impuissance ne conclut autre chose que la faiblesse de notre raison, mais non pas l'incertitude de toutes nos connaissances, comme ils le prétendent.

Car la connaissance des premiers principes, comme qu'il y a espace, temps, mouvement, nombres, est aussi ferme qu'aucune de celles que nos raisonnements nous donnent et c'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie et qu'elle y fonde tout son discours - Le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace et que les nombres sont infinis et la raison démontre ensuite qu'il n'y a point deux nombres carrés dont l'un soit double de l'autre. Les principes se sentent, les propositions se concluent et le tout avec certitude quoique par différentes voies - et il est aussi inutile et aussi ridicule que la raison demande au cœur des preuves de ses premiers principes pour vouloir y consentir, qu'il serait ridicule que le cœur demandât à la raison un sentiment de toutes les propositions qu'elle démontre pour vouloir les recevoir.

Cette impuissance ne doit donc servir qu'à humilier la raison, qui voudrait juger de tout, mais non pas à combattre notre certitude, comme s'il n'y avait que la raison capable de nous instruire...».

São inúmeros os pontos desenhados neste fragmento. Procure-se – tão somente e por agora – acompanhar os principais pontos relativos à fixação da determinação de *cœur* neste fragmento. Tente-se proceder com um pouco de ordem.

O primeiro ponto parece ser o seguinte: Pascal começa o fragmento desta forma: «Nous connaissons la vérité». O que está em causa, na oposição entre coração e razão, é, pois, o *conhecimento da verdade*. O que significa que a possibilidade do conhecimento da verdade está dada por pressuposta, pois é dito que *nós conhecemos a verdade*. Em segundo lugar, este conhecimento da verdade está “posto”, por razões evidentes, por oposição aos céticos, aos pirrónicos: «Les pyrrhoniens, qui n'ont que cela pour objet, y travaillent inutilement». Tudo isto merece algum comentário, alguma tentativa de esclarecimento.

É sabido que Pascal admite perfeitamente a possibilidade de *todo o nosso ponto de vista* estar constituído como *ilusão*, como *fraude*, como *sonho*. Pascal admite expressamente que o acesso que temos ao que se nos apresenta pode não ser mais do que sonhos que sonham sonhos que sonham sonhos: um encadeamento de sonhos, sem qualquer critério para sair daí, pois qualquer critério seria dado sonhadamente (cfr. Lafuma 131)¹. Isto é, qualquer critério seria dado a uma perspetiva situada no interior dessa situação e, portanto, incapaz de considerar a sua situação “à margem” e livre dos condicionamentos inerentes a ver-se absorvida nessa situação. Do mesmo modo, Pascal assume a tese cartesiana do *malin génie*, com a honestidade de afirmar que *não há saída* para essa possibilidade: «Contre quoi les pyrrhoniens opposent, en un mot, l'incertitude de notre origine qui enferme celle de notre nature. A quoi les dogmatistes sont encore à répondre depuis que le monde dure» (Lafuma 131). O que significa, como a seguir se tentará indicar, que não temos nem critérios *formais* nem critérios *materiais* de *evidência* de “ser assim”. Dito de outro modo: não estamos em

¹ A ficção científica, como se sabe, explorou com gosto esta possibilidade. Em forma de referência cinematográfica mais recente, veja-se, por exemplo, *Inception*, de Christopher Nolan, em que precisamente se vislumbra a possibilidade de tudo não passar de sonhos sobre sonhos.

condições de determinar nem o estatuto nem a validade de *tudo* o que se passa conosco, no que diz respeito à “verdade”. E isso pela simples razão de que nos encontramos sempre e já lançados para o meio das coisas e de um determinado modo, de tal forma que o pensamento desse “determinado modo” é feito no interior dele mesmo, quer dizer, não tem qualquer validade efetiva. Isto é: não temos *nenhum critério* para saber se o que se passa conosco tem qualquer coisa a ver com o que *realmente é*. É bem de ver que não se trata, como dizia Montaigne, de afirmar que «nous n’avons aucune communication à l’estre» (Montaigne 601). Trata-se, mais precisamente, de que não estamos *de facto* (*de facto* e não *de iure*, pois isso seria saber algo *realmente*) em condições de saber se temos ou não. Em resumo, se se considerar a “verdade”, o “conhecimento”, no sentido habitual, como *adequação* com o que está para além das nossas representações, daquilo que se nos apresenta, a nossa situação é de total indecidibilidade. Sobre este assunto, não há qualquer hesitação da parte de Pascal. Nesta consideração das coisas, o nosso ponto de vista é meramente interrogativo.

E, todavia, apesar das suas próprias afirmações, o fragmento começa bem com: «nous connaissons la vérité». A verdade não pode estar, pois, a ser pensada ao modo habitual, pois esse está suspenso na indecidibilidade. Ora, o próprio fragmento põe o leitor na pista para o que se entende aqui por saber: «les principes se sentent, les propositions se concluent et le tout avec certitude quoique par différentes voies» (sublinhado acrescentado). A expressão central parece ser «et le tout avec certitude». Mais adiante, Pascal reitera a sua tese: «cette impuissance ne doit donc servir qu’à humilier la raison [...], mais non pas à combattre notre certitude» (Lafuma 110, sublinhado acrescentado). É assunto debatido entre o comentário recente (provavelmente através da interpretação que Heidegger faz de Pascal a este propósito) saber se Pascal assume a noção de verdade a partir da noção cartesiana de *certeza*. Em qualquer dos casos, parece ser isso que se passa neste fragmento: nós estamos *certos* de muitas coisas, não estamos em condições de duvidar dessas coisas de que estamos *certos*, há determinações que se nos apresentam como *absolutamente indubitáveis*, de tal forma que todas as objeções a essas assunções não têm poder nenhum do ponto de vista da *certeza* e da *indubitabilidade*. Em certo sentido, as objeções dos pirrónicos

nem são sequer objeções (é isso que parece significar que os pirrónicos «travaillent inutilement») porque não afetam de maneira nenhuma o seu alvo. Isto é, permanecem a uma *infinita distância* das teses a que objetam. Quer dizer: as objeções dos pirrónicos *não têm qualquer forma de possibilidade contrária* às nossas assunções *certas*. Uma objeção tem como propósito mostrar que uma determinada tese, ou uma determinada assunção, não é senão uma possibilidade (no melhor dos casos), o que normalmente se faz expondo possibilidades contrárias ou, então, expondo a ausência de fundamento para elas. Se a objeção é *eficaz* (isto é, se é de facto uma objeção real), a tese ou assunção perde o seu valor de tese *fixada* e passa a estar constituída em forma de dúvida. Ora, o que Pascal faz ver é que as objeções dos cétricos relativamente às nossas assunções básicas, não são *eficazes*, não suscitam *nenhuma forma de dúvida*, não *valem nada*, isto é, não são propriamente objeções (no sentido indicado). Este é o ponto, parece, de Pascal: *sabemos* algumas coisas (já se tentará indicar *quais*), não porque saibamos que isso “é assim” independentemente do modo como tais coisas nos são dadas, mas porque nos são *dadas como sendo assim*, como *não podendo senão ser assim*, sem qualquer possibilidade de *variação*. E isso significa, então, que *saber* corresponde, não a uma eventual adequação com “o que é”, mas com a *certeza absoluta* de *ser assim*.

O segundo ponto a ter em conta (para se proceder com ordem) é o seguinte: Pascal apresenta uma dupla fonte no acesso à verdade e uma dupla fonte de determinações heterogéneas, *cœur* e *raison*: «Nous connaissons la vérité non seulement par la raison mais encore par le cœur, c’est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes et c’est en vain que le raisonnement, qui n’y a point de part, essaie de les combattre» (sublinhado acrescentado). Como o indica o fragmento, conheceríamos os primeiros princípios “por meio do coração” e as proposições – entenda-se: tudo o mais que não sejam os primeiros princípios – “por meio da razão”. Reitere-se: «Les principes se sentent, les propositions se concluent et le tout avec certitude quoique par différentes voies». Um dos pontos centrais deste fragmento é, portanto, o conhecimento dos *princípios*. Ou seja, Pascal enfrenta aqui um espinhoso problema filosófico muito antigo: como é que nós conhecemos os princípios de todas as coisas que conhecemos através deles?

Como se sabe, Aristóteles enfrentou este problema em vários passos, sobretudo nos *Segundos Analíticos* (II, 19, 99b15 e ss) e também na *Ética a Nicómaco* (1140b31 e ss), por exemplo. É impossível fazer aqui uma análise dos textos de Aristóteles. Em qualquer dos casos, parece claro (é até evidente) que Pascal se debate exatamente com o mesmo problema. Aristóteles, também como se sabe, afirma que o nosso ponto de vista tem acesso à verdade de vários modos, tendo em conta a variedade dos objetos com que se depara. Tanto nos *Segundos Analíticos* como na *Ética a Nicómaco*, Aristóteles enumera cinco *hábitos*, ou *disposições* da alma (“virtudes”), que tornam possível o contacto com o que se passa, a saber: *sophia*, *phronesis*, *techné*, *epistémé*, *nous* (por exemplo, *Ética a Nicómaco* 1139b14-17). Para o caso presente, importam apenas os dois últimos: ciência e intelecto². A ciência procede por via de demonstração, de prova, nos termos de Pascal. Ora, toda a demonstração deriva de princípios, que a tornam possível. Não parece possível argumentar, provar, demonstrar, sem se ter assumido certos princípios. Ou seja, a diferença entre ciência e intelecto (*nous*) é, do ponto de vista do seu objeto, a *diferença entre prova e princípios*. Ora é exatamente isso de que se fala no fragmento de Pascal, que vale a pena recordar: «Car la connaissance des premiers principes [...] est aussi ferme qu’aucune de celles que nos raisonnements nous donnent et c’est sur ces connaissances du cœur et de l’instinct qu’il faut que la raison s’appuie et qu’elle y fonde tout son discours - Le cœur sent qu’il y a trois dimensions dans l’espace et que les nombres sont infinis et la raison démontre ensuite qu’il n’y a point deux nombres carrés dont l’un soit double de l’autre. Les principes se sentent, les propositions se concluent et le tout avec certitude quoique par différentes voies - et il est aussi inutile et aussi ridicule que la raison demande au cœur des preuves de ses premiers principes pour vouloir y consentir, qu’il serait ridicule que le cœur demandât à la raison un sentiment de toutes les propositions qu’elle démontre pour vouloir les recevoir». O problema é exatamente o mesmo. E a conclusão de Aristóteles é aquela que não podia deixar de ser: *não temos conhecimento científico dos princípios* (*Segundos Analíticos* 100b11), pela simples razão de que não estamos em condições de os *provar*, dado que toda a prova pressupõe necessariamente os princípios. Assim sendo, tem de haver uma *capacidade* qualquer na alma, na *razão*, que dê conta do *acesso aos princípios*, no

² Traduz-se “nous” por “intelecto” por razões de comodidade.

sentido estrito do termo: aqueles que *não derivam* de nenhuma outra tese ou assunção³. Essa capacidade da alma não é aquela que nos habilita a deduzir ou a provar (pois a cada função da razão corresponde uma capacidade). Será, portanto, outra. A essa outra, Aristóteles chamou, como se disse, *nous*. É claro que Aristóteles se apressa a dizer que nada há de mais verdadeiro que os princípios a que o intelecto tem acesso: «Ora, uma vez que, de entre os estados intelectuais pelos quais dizemos a verdade, uns são sempre verdadeiros, enquanto outros admitem a falsidade (por exemplo, a opinião e o cálculo), mas o conhecimento científico e a inteligência [*nous*] são sempre verdadeiros, e nenhum outro género, senão a inteligência, é mais preciso do que o conhecimento científico, e os princípios são mais cognoscíveis do que as demonstrações, e todo o conhecimento científico é com raciocínio, então, não haverá conhecimento científico dos princípios» (*Segundos Analíticos* 100b8-11)⁴. E isso só pode ser assim: se os princípios não fossem verdadeiros, não seríamos capazes de verdade, no sentido absoluto. “Logo”, são verdadeiros. É claro que o leitor pode suspeitar de estar perante uma petição de princípio, pois Aristóteles não diz que *temos* princípios (o que parece mais ou menos claro), nem que são certos e indubitáveis (o que pode muito bem ser o caso), mas, num sentido muito mais alargado, que são, de facto, *verdadeiros*, quer dizer, que as coisas *são como nós pensamos que são*. Dito de outro modo, Aristóteles *afirma* que o nosso ponto de vista *não é um sonho*.

É neste ponto que a análise de Pascal se afasta da de Aristóteles e em pontos decisivos, apesar de ser ainda Aristóteles que aponta para o problema. O nosso saber das coisas possui vários tipos de princípios. Há princípios que se aplicam à totalidade do nosso ponto de vista, como o de contradição e o de identidade. São, portanto, *formais*. Mas possuímos também princípios materiais, como os da física, por exemplo. E estes não se deduzem daqueles. São, portanto, princípios *materiais*, pois dizem respeito a um determinado âmbito da realidade, âmbito que não se aplica a outros. Assim sendo, parece claro que não temos acesso a estes como temos acesso àqueles. E não é nada claro como é que temos acesso aos princípios materiais. Se for por

³ Não é relevante, para o que aqui se trata, distinguir *agora e já* entre princípios próprios de cada ciência e princípios comuns. Basta apenas referir que é necessário que haja, de alguma maneira, *acesso a princípios*.

⁴ O tradutor chama a atenção para o facto de que o que se traduziu por “preciso” deve ser entendido como “certo”.

indução, nada assegura que sejam de facto princípios *verdadeiros*, porque não há, parece, nada de infalível no processo de indução. Dito de outro modo, não possuímos *evidência* dos princípios materiais do mesmo modo como possuímos *evidência* dos formais. Estes parecem ser, de facto, indubitáveis. Daqueles é permitida a dúvida, pois são passíveis de *revisão*. Assim, se a razão pode *demonstrativamente* chegar a conclusões verdadeiras, tem de possuir princípios *materiais* evidentes. Mas, como se disse, a existência de tais princípios *materiais* evidentes não parece nada clara. De facto, tanto quanto parece, só os princípios formais referidos são indubitáveis, pois não podemos *pensar* sem eles. Mas podemos bem pensar outros princípios da física, por exemplo, e nada melhor do que a *Física* de Aristóteles para perceber que assim é.

O assunto pode, talvez, ficar mais claro, se se apelar para Leibniz, que se debateu, muitas vezes e de muitos modos, com o problema dos princípios do saber. Num pequeno texto intitulado precisamente *De principiis*⁵, Leibniz confronta-se com a tese de um «homem engenhoso», Bispo de Thina, que afirmava que todo o raciocínio se baseia na autoridade e no consenso dos homens, precisamente porque toda a prova pressupõe princípios que ou não são evidentes, e nesse caso requerem prova, ou são evidentes, e nesse caso e na melhor das hipóteses, parecem somente poder ser identificados no consenso geral dos homens. Assim sendo, nada resta senão o consenso geral dos homens, a saber o facto de haver certos princípios que são recebidos por todos. A isto Leibniz objeta que há princípios evidentes, mas apenas os *formais*, a saber, o de contradição e o de identidade. É, aliás, assim que começa o texto: «Duo illa prima principia : unum rationis: *Identica sunt vera, et contradictionem implicantia sunt falsa, alterum experientiae: quod varia a me percipiuntur*» (*Opuscules et fragments inédits de Leibniz* 183)⁶. Mas, assim sendo, não se pode provar nada de *positivo* a partir do princípio da razão, pois a prova terminaria necessariamente numa tautologia, $A=A$, em que não se aprenderia nada acerca do que se passa. O que implica que a única coisa que podemos “saber” é que alguém está errado, se afirmar proposições de que se pode concluir que implicam contradição. Quer dizer, do ponto de vista *material* apenas poderíamos saber que algumas teses estão erradas porque

⁵ Confronte-se (Leibniz, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz* 183–84). Citar-se-á pelo original. Dispõe-se de uma tradução castelhana em (Leibniz, *Escritos Filosóficos* 252–54).

⁶ O segundo princípio não é, naturalmente, relevante para o caso presente.

violam os princípios formais. Mas isso não pode ser feito *a priori*: requer-se que alguém “introduza teses”. E a conclusão de Leibniz é clara: «unde quodammodo omnis demonstratio est ad hominem» (*Opuscules et fragments inédits de Leibniz* 183). Dito de outro modo: não podemos saber senão que algumas teses são impensáveis. É claro que um cético ousado poderia ainda perguntar de onde decorre a evidência do princípio da razão referido. E Leibniz é bem sensível a essa questão. Ora, a sua resposta não pode deixar de criar perplexidade: «Respondeo ea per se evidentia esse, quibus sublatis omnibus sublata est veritas» (*Opuscules et fragments inédits de Leibniz* 185). Quer dizer, também Leibniz *afirma* que temos algum (neste caso, muito reduzido) contato efetivo com a realidade. De facto, a evidência decorre da *tese* de que há alguma verdade no nosso ponto de vista. Mas o que importa realçar, e Leibniz é claro a esse respeito, é que a evidência *não pertence*, por assim dizer, ao evidente; de facto, nós só sabemos que *x* é evidente *não pela forma da sua apresentação*, mas porque, *se não o for*, toda a verdade, isto é, todo o contato com a realidade se desfaz. E isso, note-se bem, não a respeito de princípios materiais, mas sim a respeito dos próprios princípios formais da razão! Dito de outro modo: não temos apresentações racionalmente evidentes, *per se notae*.

A esta mesma conclusão tinha chegado Pascal no opúsculo *De L'Esprit Géométrique*. Neste texto, Pascal diz que só se saberia algo se se pudessem demonstrar todas as proposições e definir todos os termos (*Œuvres complètes* 349). Ou seja, a tese parece não ser outra do que: não estamos em condições de *saber*, de modo absoluto; o nosso saber assenta sempre em pressuposições não evidentes racionalmente.

Todavia, o opúsculo de Pascal é instrutivo, de mais de um ponto de vista. O que primeiro salta à vista é que Pascal apenas admite como tarefa *racional*, no sentido estrito do termo, a *prova*, a *demonstração*. Do ponto de vista do *saber*, do conhecimento, a razão tem apenas uma operação: *provar*. E demonstrar, provar, concluir são também os três verbos a que o fragmento Lafuma 110 recorre para descrever, em oposição à forma de acesso a que caberia a designação de coração, a forma de acesso designada por razão. Tenha-se presente: «quelque impuissance où nous soyons de le prover par raison...», «Le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans

l'espace et que les nombres sont infinis et la raison démontre ensuite...», «Les principes se sentent, les propositions se concluent...», «la raison demande au cœur des preuves...», «toutes les propositions qu'elle [la raison] démontre...» (sublinhados acrescentados)⁷. O que significa que *desaparece completamente do âmbito da razão* o que Aristóteles chamava *nous*. De facto, assumir uma capacidade da *razão* para conhecer princípios que não são *em si mesmos* evidentes (a não ser pelo facto de serem indubitáveis ou inescapáveis ao processo de pensar, o que não constitui evidência) e de que, todavia, se afirma serem verdadeiros, seria o mesmo que introduzir uma capacidade mítica, vinda de uma muito mal fundamentada vontade de verdade.

Mas, e ainda no âmbito do *De L'Esprit Géométrique*, isso de modo nenhum significa que não haja «choses claires et entendues de tous les hommes» (*Œuvres complètes* 349), conceitos que se obscurecem quando se tenta esclarecê-los, quer dizer, determinações do nosso ponto de vista que são, de facto, *princípios*, porque não admitem esclarecimento a partir de outros que lhes sejam *anteriores e mais claros*. E tais princípios são conceitos tão ou tão pouco evidentes como “movimento”, “espaço”, “tempo”, “igualdade”, “homem”... Tais “evidências”, diz Pascal, são-nos fornecidas pela *natureza* «au défaut du discours» (*Œuvres complètes* 349). Dito de outro modo, os princípios do nosso ponto de vista não são determinações *materiais* evidentes ao modo do *cogito* cartesiano (não há, como se sabe, nenhuma referência positiva ao *cogito* na obra de Pascal), mas são determinações que têm a forma tão celebrenemente exposta por St. Agostinho a propósito do tempo, mas que, como é evidente, possui um âmbito extraordinariamente mais alargado: «si nemo ex me quaerat, scio, si quarenti explicare velim, nescio» (*Confessions* XI, 14, 17). O texto não pode ser mais claro: trata-se, de facto, de princípios, no sentido mais estrito do termo, pois não podemos pensar esses termos a partir de outros mais “evidentes” do que eles. Ou melhor: são de facto *princípios*, mas não possuem evidência racional, isto é, não estão *provados, demonstrados*. Pascal é muito claro sobre este aspeto: os princípios não possuem evidência *neles mesmos*; não são, portanto, evidentes de maneira nenhuma, pois a

⁷ Em rigor, teria de se acrescentar também a determinação de discurso. Veja-se, também em Lafuma 110: «c'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie et qu'elle y fonde tout son discours» (sublinhado acrescentado).

certeza e a clareza que lhes corresponde não pertence ao próprio objeto, mas decorre, como ele diz, de que todos os homens se orientam, se relacionam da mesma maneira para o objeto (relacionando o termo com a coisa), que, todavia, em si mesmo não é claro: «Car, par exemple, le *temps* est de cette sorte. Qui le pourra définir? Et pourquoi l'entreprendre, puisque tous les hommes conçoivent ce qu'on veut dire en parlant de temps, sans qu'on le désigne davantage? Cependant il y a bien de différentes opinions touchant l'essence du temps. Les uns disent que c'est le mouvement d'une chose créée; les autres, la mesure du mouvement, etc. Aussi ce n'est pas la nature de ces choses que je dis qui est connue de tous: ce n'est simplement que le rapport entre le nom et la chose; en sorte qu'à cette expression, *temps*, tous portent la pensée vers le même objet: ce qui suffit pour faire que ce terme n'ait pas besoin d'être défini, quoique ensuite, en examinant ce que c'est que le temps, on vienne à différer de sentiment après s'être mis à y penser; car les définitions ne sont faites que pour désigner les choses que l'on nomme, et non pas pour en montrer la nature» (Œuvres complètes 349, sublinhados acrescentados).

O ponto a reter aqui é, pois, este. Já no *De L'Esprit Géométrique* Pascal elimina a capacidade intelectual de aceder aos princípios e agradece-os à natureza: «On voit assez de là qu'il y a des mots incapables d'être définis; et si la nature n'avait suppléé à ce défaut par une idée pareille qu'elle a donnée à tous les hommes, toutes nos expressions seraient confuses; au lieu qu'on en use avec la même assurance et la même certitude que s'ils étaient expliqués d'une manière parfaitement exempte d'équivoques; parce que la nature nous en a elle-même donné, sans paroles, une intelligence plus nette que celle que l'art nous acquiert par nos explications» (Œuvres complètes 350). À razão pertence o que é próprio da razão e não mais: *provar*. Nas *Pensées* a tarefa de *posição* dos princípios é atribuída ao coração. E daqui podem ainda retirar-se algumas conclusões.

A primeira diz respeito à natureza e elenco dos princípios. É fácil de perceber, pelo que fica dito, que por princípios, ou primeiros princípios, Pascal não se está a referir às leis da lógica. Está a referir-se a todas as posições do nosso ponto de vista (de que ele prescinde um levantamento exaustivo) a partir do qual pensamos, tomando pensar num sentido alargado. Não se trata, apenas, de princípios, por assim dizer,

científicos, mas sim de teses que configuram a nossa compreensão do mundo. Assim, são princípios do nosso ponto de vista: a existência de um mundo exterior a nós, que já “cá” estava antes de nós e que continuará depois de nós morreremos; a existência de outras pessoas; a permanência dos objetos quando não olhamos para eles; a permanência da nossa identidade ao longo do tempo (e a dos objetos em geral), etc. Ou seja, Pascal alarga indefinidamente o campo do que chamamos princípios.

Veja-se, por exemplo: «Car la connaissance des premiers principes: espace, temps, mouvement, nombres...» (Lafuma 110). Ou ainda: «Nous savons que nous ne rêvons point quelque impuissance où nous soyons de le prouver par raison» (Lafuma 110; sublinhado acrescentado). Todos os exemplos apresentados apontam para elementos basilares da conformação do nosso quadro de realidade: o facto da nossa realidade estar determinada quanto ao seu estatuto de vigília e matizada em determinações espaciais, temporais, cinéticas, quantitativas. E, se se está a ler bem, os exemplos de primeiros princípios apresentados em Lafuma 110 não pretendem, de maneira nenhuma, corresponder a uma lista completa de todos os primeiros princípios. Pretendem simplesmente fixar *qualitativamente* aquilo que é apontado por essa designação.

Também deve ficar claro, pelo que fica dito – e como já se mencionava em passagem –, que a noção pascaliana de primeiros princípios se distancia de uma possível identificação estrita de tal noção com princípios lógicos (princípio de identidade, princípio de contradição). Também estes – os princípios lógicos – podem comportar princípios no nosso ponto de vista. Todavia, a noção pascaliana de primeiros princípios refere-se a algo de uma ordem diferente da ordem dos princípios da razão como comumente entendida. Os primeiros princípios parecem, assim, ter de corresponder: a tudo isso a que se tenha um acesso imediato; a tudo isso cuja presença não dependa de um qualquer movimento de análise, de ponderação, mas que precisamente se encontre pressuposto em toda a análise e ponderação. E isso parece implicar: os primeiros princípios parecem ter de corresponder a tudo isso que vigore tendencialmente não só de forma tácita e silenciosa na nossa perspetiva, mas que, mais fundamentalmente, a constitui, lhe dá forma.

Numa primeira conclusão preliminar, o texto de Pascal deixa, portanto, claro que a tarefa da razão é exclusivamente a de raciocinar, demonstrar, provar. Ou seja, tem uma tarefa puramente *formal*. E isso implica que os princípios, as determinações materiais, a partir dos quais raciocina, demonstra, prova têm uma origem não racional, no sentido estrito de racional, quer dizer, não estão provados nem demonstrados. A sua origem é, portanto, estranha à razão.

Porém, o que está em causa na “origem” dos primeiros princípios é, também e especialmente, a *forma* como estão constituídos em nós. A diferença de *forma* entre coração e razão é vincada na associação a duas determinações: *sentiment*⁸ e *raisonnement*, respetivamente. Ora, se pela determinação de coração se aponta para o modo como os princípios e a forma do quadro do nosso ponto de vista está posto, pode não resultar particularmente evidente a escolha da determinação de *sentiment* para dar conta da *forma específica* dessa operação. De forma muito concreta, pode não resultar evidente o porquê da seleção deste termo, *sentiment*, termo comumente associado a fixações instáveis, temporárias, mutáveis, acessórias para dar conta disso que por natureza parece ter de ser de uma natureza muito diferente: isso que parece ter de constituir o teor das determinações de certeza e de saber; fixações inamovíveis, inarredáveis, permanentes. E o mesmo ocorre com o recurso à noção de instinto, que parece ainda mais deslocada do âmbito da constituição dos primeiros princípios.

Deve ter-se em conta, para finalizar este capítulo e antes de entrar na tentativa de análise da *forma* do saber do coração, da sua estrutura, etc., que, *neste momento da análise*, está apenas sob inspeção a posição dos *primeiros princípios*, e apenas isso, pois é apenas a esse aspeto que o fragmento até agora em análise se refere, e todo o conhecimento que assenta nos princípios se deve, depois, à atividade *autónoma* da razão. Ou seja, está ainda fora de consideração (o que não significa que não seja pertinente recorrer a ela mais adiante) a análise da tese segundo a qual o que Pascal está a dizer é que a constituição de *todo* o conhecimento se apoia em determinações

⁸ Em rigor, *sentiment* e *instinct*. Tenha-se presente relativamente à determinação de *instinct*: «c'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie» e «nous connaissons toutes choses par instinct et par sentiment» (Lafuma 110).

afetivas, por assim dizer, no sentimento ou no instinto: no coração. Quer dizer, neste momento está ainda por analisar se o que Pascal afirma é apenas uma versão do agostiniano «caritas novit eam [a verdade]» (*Confessions* VII, 10, 16), de tal forma que *todo* o acesso a qualquer coisa que se tenha por verdade dependeria sempre de determinações “não racionais” (para além dos princípios, como se percebe). Aliás, os exemplos que Pascal apresenta (espaço, tempo, número, que significa homem, etc.) parecem estar fora dessa tese. Não se percebe, de facto, que é que poderia significar dizer que “só se conhece o que se ama” se o que está em causa é, por exemplo, demonstrar o teorema de Pitágoras, a natureza do número infinito, a impossibilidade da quadratura do círculo, etc. O que não significa que a tese agostiniana não seja pertinente para a análise da noção de coração. Mas isso terá de ser analisado noutro contexto.

Capítulo III

Tendo-se apurado no capítulo anterior que, por meio da determinação de *cœur*, os textos de Pascal estariam a gesticular para a possibilidade de haver uma *forma de conhecer a verdade* heterogênea e fundadora daquela a que corresponderia a designação de *raison*. E tendo-se perscrutado minimamente isso que seria conhecido “por meio do coração” – os primeiros princípios –, interessa agora tentar olhar com um pouco de mais cuidado para a *forma* de conhecer a verdade para que a determinação pascaliana de coração parece remeter.

No entanto, não se pode fazer isso sem de novo voltar a focar a demarcação entre *cœur* e *raison*. Lê-se a este respeito – e já não no fragmento Lafuma 110, mas em Lafuma 821:

«La raison agit avec lenteur et avec tant de vues sur tant de principes, lesquels il faut qu’ils soient toujours présents, qu’à toute heure elle s’assoupit ou s’égare, manque d’avoir tous ses principes présents. Le sentiment n’agit pas ainsi, il agit en un instant et toujours est prêt à agir.»

Percebe-se que o fragmento Lafuma 821 oferece um outro ângulo de focagem da diferença entre *cœur* e *raison* – entre essas duas *formas de conhecer a verdade* como o indica o fragmento Lafuma 110. E, no fundamental, este outro ângulo de focagem da diferença entre *cœur* e *raison* parece ter que ver com uma questão de “rapidez” relativa à peculiar natureza de cada uma destas formas de acesso.

A forma de conhecer a verdade a que corresponderia a designação de *raison* caracterizar-se-ia pela lentidão, quer dizer, por ter de proceder passo a passo, de uma premissa para outra, voltando atrás quando ela (ou elas) parece ter-se perdido de vista, recomeçando uma e outra vez o trabalho de dedução e prova, revendo as conclusões e as formas de dedução para apurar se houve ou não erro no *discurso*, e isso de tal forma que, como Pascal diz, a razão tende a atrapalhar-se, a confundir-se, a embarçar-se e a ficar trôpega, meio adormecida: «La raison agit avec lenteur et avec tant de vues sur tant de principes, lesquels il faut qu’ils soient toujours présents, qu’à

toute heure elle s'assoupit ou s'égare manque d'avoir tous ses principes présent» (Lafuma 821). Por sua vez, a forma de conhecer a verdade a que corresponderia a designação de *cœur* caracterizar-se-ia pela brevidade, pela imediatez: «Le sentiment n'agit pas ainsi; il agit en un instant et toujours est prêt à agir» (Lafuma 821). E isto de tal modo que – parecem estar a indicar os textos de Pascal – isso que seria conhecido de forma imediata constituiria o princípio de todo e qualquer desenvolvimento racional – e talvez se possa dizer: mediato.

Acontece, porém, que há formas e formas de se compreender este retrato do nosso acontecimento. Um acontecimento composto por duas formas de acesso: uma forma de acesso que disponibilizaria conteúdos “sempre-já-prontos”, “prêt-à-porter”, não dependentes – pelo menos no momento da solicitação – de qualquer movimento discursivo ou ponderativo; e outra, pelo contrário, que disponibilizaria conteúdos derivados de movimentos raciocinativos, ponderativos.

Todavia, em certo sentido, tudo isto é mais ou menos óbvio: se o coração/sentimento é o “órgão” dos princípios, ele só pode “agir” com rapidez e de modo imediato, pois os princípios, os primeiros princípios, não são objeto de discurso. Aliás, é isso mesmo que está em causa na terminologia: o “sentimento” é “rápido”, não requer exploração para ocorrer, dá-se de modo imediato. E isso significa que, sendo um aspeto importante (e que não se aplica apenas aos princípios, mas a todas as determinações “sentimentais”), não é o aspeto essencial.

O que está em causa na forma do fenómeno de *cœur* pode, num primeiro momento (que pode não ser ainda o fundamental), receber um esclarecimento mais cabal se se recorrer a outro termo que lhe está associado: *instinct*. O *Dictionnaire Historique de la Langue Française* diz, entre outras coisas, a propósito do instinto: «le mot reprend d'abord [...] l'acception latine d'«instigation»; *par instinct (sic) de nature* signifiait «selon son penchant naturel» (1512). Il désigne ensuite (*instinct*, 1560, Ronsard) une tendance innée contre laquelle on ne peut lutter...» (Rey 1826). Este é também, com certas variações, o modo como usualmente se usa a expressão em português. São vários os aspetos a ter em conta: trata-se de uma a) tendência ou inclinação; b) inata, c) natural (portanto), e, o que parece aqui essencial, d) *contra a*

qual não se pode lutar. Ou seja, instinto significa uma *inclinação* que encontramos em nós sempre já dada, que é *absolutamente inelutável*, isto é, incontestável, invencível e fatal. Ora, são precisamente estes predicados que correspondem aos *princípios*: eles “estão cá”, e estão cá de tal forma que a própria possibilidade de pensar que poderiam não estar, de que tudo poderia *não ser assim*, é *ainda e sempre* pensada a partir deles, isto é, mantém o *é assim*, não altera *absolutamente nada*.

No entanto, o facto de se tratar de uma *inclinação* é igualmente um aspeto decisivo. Uma *inclinação* é algo que desfaz a indeterminação entre contrários, e o que parece estar aqui em causa é que o nosso ponto de vista está posto de tal modo que não há, à partida, nenhuma indeterminação quanto ao modo como vemos as coisas: não vemos o que se passa à nossa frente como podendo ser de qualquer modo; não estamos perante o mundo como se ele pudesse ser exterior a nós ou não, sem qualquer *inclinação* para pensar de uma maneira ou de outra, por exemplo. Nós olhamos o mundo *já de uma determinada forma*, e isso é assim não em virtude de uma qualquer investigação. Ou seja, somos levados a assentir, e a assentir de tal forma que *não pode ser de outro modo*, a um conjunto de *teses* (pois são *teses, razões*), que, em si mesmas, não se recomendam a si próprias em virtude de uma qualquer evidência intrínseca (poderíamos bem “pensar”, “ficcionar”, que *tudo poderia ser de outro modo*), mas de que não estamos em condições de suspender *quanto à sua validade*. Ou seja, os princípios estão dados em nós como *inclinações naturais para pensar*, para *ver assim*. Ou seja, precisamente em forma de instinto. Não tendo aqui, note-se, a noção de instinto, qualquer natureza reativa, como ocorre eventualmente com as pulsões naturais. Os instintos “racionais” (os do coração, que são “racionais”, porque põem *teses*) são absolutamente *originais*, prévios a qualquer afeção, e *põem o mundo a ser assim*. São, por isso, absolutamente *naturais*. É neste sentido que se pode dizer, com toda a propriedade, que nós *sentimos* que as coisas são assim, não no sentido em que se trata de uma afeção sobreveniente, mas de uma tendência, de um “penchant”, quer dizer, de um *movimento de simpatia* a respeito de qualquer coisa. Originalmente o mundo é-nos dado *assim*, e num *assim* que possui muitas formas; e de tal modo que “não há nada a fazer” a respeito disso quanto à *fixação e validade* efetiva desse *assim*. Já se examinará, mais adiante, a peculiar natureza inelutável dos princípios. Aqui

importa apenas vincar que se trata de determinações instintivas e, nesse sentido, sentimentais.

O que, por outro lado, parece claro. Ponha-se, por exemplo, o caso da existência dos objetos independentemente da nossa percepção deles. É claro que nós não podemos “saber” que eles existem quando não os percebemos; nem podemos, parece, *demonstrar* que eles existem fora da nossa percepção deles, pela simples razão de que não os temos quando não os percebemos. Mas isso não significa que não haja em nós a *certeza* de que eles estão “lá”. Essa certeza não é racional, na linguagem de Pascal; mas não é menos certa do que isso. E Pascal não pode senão dizer que nós *sentimos* que eles estão “lá” mesmo quando não os vemos. E isso aplica-se a um sem número de assunções. Nós *sentimos* que somos “os mesmos que existimos ontem”, mas obviamente é possível “pensar” alternativas ficcionadas a esse sentimento. E se se nos perguntarem como é que nós “sabemos” isso, como é que “provamos” que isso é assim *mesmo*, não podemos senão responder que – *sabemos*. Ou seja: *sentimos*. Podemos até dizer que isso é “óbvio”, mas não estamos a dizer mais de que é *certo*, quer dizer, que está fixado e é vitalmente *efetivo*. Pode dizer-se, se assim se preferir, que se trata de uma crença, de uma assunção não provada mas certa, o que é certamente o caso. Mas não se trata de uma crença de que se reconheça a possibilidade *efetiva* de alternativas, como ocorre em todas as crenças reconhecidas como tais, como se a nossa crença fosse uma possibilidade *a que se acrescentasse livremente a sua fixação efetiva* através, por exemplo, da vontade ou de qualquer outra faculdade. Não há nenhum acrescento livre; não há, para dizer com rigor, *acrescento* nenhum do que quer que seja: tudo isso (de que fica por fazer o elenco) está, pelo contrário, originalmente *posto assim*.

Este aspeto é, pois, muito mais decisivo do que o da “rapidez” e é, aliás, o que a justifica. Todavia, ele levanta alguns problemas, entre os quais o mais significativo é o de saber qual a origem desse sentimento, desse instinto. Pascal pôs de parte o *nous* aristotélico, porque: ele corresponde (talvez) à posição de uma faculdade a modo de *deus ex machina* para resolver um problema grave; e ainda porque os princípios, como Pascal bem viu, são *sentidos* e estão constituídos *instintivamente*, e não racionalmente (isto é, não temos *evidência* deles). Mas parece que a introdução do termo *cœur*

corresponde exatamente à mesma solução de recurso. O coração “faz” o que faz o *nous* de Aristóteles, só que de outra forma. Ou seja, parece que Pascal põe também uma *faculdade* da alma que percebe os princípios. E o comentário tende a querer pensar dessa forma, como se o coração tivesse algo a ver com a vontade ou com a afetividade, por exemplo. Ora, não parece ser, de facto, essa a ideia de Pascal. Trata-se, aqui, de um assunto espinhoso e difícil, e tudo o que segue é apenas uma interpretação possível, derivada até de análises filosóficas historicamente posteriores a Pascal, mas que, no entanto, parecem poder rever-se nos textos das *Pensées*.

O recurso a um fragmento misterioso das *Pensées* pode eventualmente abrir uma pista de análise, o fragmento Lafuma 983:

«M. de Roannez disait : “Les raisons me viennent après, mais d’abord la chose m’agrée ou me choque, sans en savoir la raison, et cependant cela me choque par cette raison que je ne découvre qu’ensuite.”

Mais je crois, non pas que cela choquait par ces raisons qu’on trouve après, mais qu’on ne trouve ces raisons que parce que cela choque.»

O fragmento Lafuma 983 compõe-se de dois momentos fundamentais. Em primeiro lugar, a descrição de uma perspectiva – que se vê atribuída ao duque de Roannez – relativa aos fenómenos de choque e agrado. E em segundo lugar, o desenhar de uma cláusula adversativa que sugere a indicação de uma perspectiva contrária àquela atribuída ao duque de Roannez.

Procure-se acompanhar estes dois momentos de forma mais cuidada.

Em atenção à perspectiva atribuída ao duque de Roannez, todo o acontecimento de choque ou de agrado seria um acontecimento de natureza fundamentalmente racional, não obstante a possível sugestão de algo de contrário. Algo chocaria ou agradaria imediatamente e, portanto, aparentemente, sem qualquer intervenção dessa forma de acesso discursiva e morosa a que se tem vindo a associar a determinação de *raison*. No entanto, a tese desta perspectiva possível seria: que esse algo dado imediatamente encontraria a sua razão de ser e aconteceria tão somente na

medida em que essas razões – que, possivelmente, só “viriam a claro” depois do facto – estivessem já a operar silenciosamente, tacitamente e como condição de possibilidade disso que se verificaria imediatamente. Paradoxalmente, segundo esta perspectiva e em última análise, o imediato seria mediato – quer dizer: constituiria sempre já um resultado derivado de “fórmulas e equações” de que só se teria notícia por via do contacto com o resultado.

Se se está a ver bem, esta perspectiva atribuída ao duque de Roannez inscreve-se numa longa cadeia de movimentos indagatórios na tradição filosófica em torno do fenómeno da *confusão*. Se se está a ver bem, nos seus traços fundamentais, o fenómeno da confusão aponta para a possibilidade de um qualquer dado constituir uma identidade intrinsecamente complexa e, no entanto, apresentar-se-nos como algo simples. É isso mesmo, por exemplo, que Aristóteles indica no começo da *Física*: «aquilo que para nós se apresenta evidente e claro consiste principalmente num amálgama algo confuso; depois, a partir dessa mescla indistinta, os princípios e os elementos tornam-se perceptíveis e dão-se a conhecer através da análise» (*Física* 184a22 e ss). Este texto admite ser reconhecido como um desdobramento e explicitação disso para que a perspectiva atribuída ao duque de Roannez parece estar a apontar. A possibilidade de um qualquer acontecimento imediato – o facto de algo chocar ou agradar – ser, na verdade, o resultado de todo um conjunto de “fórmulas e equações” de que, na melhor das hipóteses, parece só se poder acompanhar indiretamente. E mesmo isto, na medida em que se constitua um ângulo na nossa perspectiva para atender ao “resultado como resultado” e não como isso que nos tende a aparecer: um simples dado, a “realidade, ponto final”.

É esta também a tese de Leibniz: o que tomamos como *sentimento* não é senão a *constituição indistinta* de determinações racionais, em si mesmas racionais, que estão em nós de modo confuso e que são passíveis de análise, de modo a reconstituir os elementos de que tal sentimento está constituído. Ou seja, quer a tese de Aristóteles quer a de Leibniz (e a de muitos outros), a este respeito, afirma a *homogeneidade formal* entre sentimento e razão, de tal forma que o *sentimento* não é senão o *conceito* confuso. E é por isso que é possível, depois do choque, revelar que esse choque é um choque entre *teses com a mesma forma e da mesma natureza*.

Assim e tentando perscrutar uma relação mais concreta entre a perspectiva atribuída ao duque de Roannez e a perspectiva aristotélica/leibniziana, parece poder-se dizer: que esta perspectiva secundária o diagnóstico realizado pela perspectiva atribuída ao duque de Roannez, na medida e por exemplo, em que o acontecimento de choque parece ter de ver, ao menos possivelmente, com a fixação de algo reconhecido como causa desse choque (e.g. um palhaço assustador). Ora, na perspectiva aristotélica/leibniziana, esse algo reconhecido como causa do choque seria uma identidade intrinsecamente complexa na medida (e pelo menos) em que constituiria uma contração de uma qualquer identidade universal. Quer dizer, esse algo causador de choque seria sempre já um algo reconhecido na sua relação com todo um outro conjunto de identidades possíveis – um palhaço assustador é, bem vistas as coisas, uma identidade que remete sempre já para lá de si: pelo menos, para a multiplicidade total de palhaços assustadores. Nesse sentido não seria “somente isso” que se reconheceria como causa do choque. Seria sempre já algo de uma natureza mais complexa do que o mero e simples dado, como comumente reconhecido.

Ora, a razão da *perspetiva da confusão* parece ser muito clara: dado que se trata de um choque entre *teses*, entre *assunções teóricas*, a natureza e a forma das determinações em choque terão de ser idênticas, pois de outra forma não se explicaria a razão do choque: se uma tese choca com outra tese, então as teses serão precisamente isso: teses, e de forma alguma afeições sentimentais. E se uma tese choca com um sentimento, então o sentimento terá necessariamente de ser um amálgama de teses que operam de modo imediato, isto é, como se não fosse um amálgama mas sim, pelo contrário, um acontecimento simples.

Recorde-se, porém, o propósito com que se dirigiu o foco de atenção para o fragmento Lafuma 983: a exploração da possível ambiguidade do reconhecimento do nosso acontecimento como um acontecimento composto por duas formas de acesso, uma de natureza imediata e outra de natureza mediata. Espera-se que nos parágrafos anteriores – a exploração liminar da perspectiva atribuída ao duque de Roannez – tenha ficado remotamente esboçada *uma* possibilidade de leitura desse retrato do nosso acontecimento.

Acontece, todavia, que a cláusula adversativa que marca o segundo momento central do fragmento Lafuma 983 sugere a possibilidade de uma outra leitura desse mesmo retrato. Recorde-se o que é dito nesse segundo momento central do fragmento Lafuma 983 e no imediato seguimento da exposição da perspectiva atribuída ao duque de Roannez:

«Mais je crois, non pas que cela choquait par ces raisons qu'on trouve après, mais qu'on ne trouve ces raisons que parce que cela choque.»

À possibilidade de o acontecimento de choque corresponder, bem vistas as coisas, ao resultado de razões a operar tacitamente, silenciosamente e confusamente na nossa perspectiva, o fragmento Lafuma 983 parece oferecer uma outra perspectiva. Uma outra perspectiva que defende explicitamente duas coisas: (1) algo não chocaria pelas razões que apenas se encontrariam depois e (2) que não se encontrariam essas razões senão porque isso choca.

A definição desta segunda perspectiva relativa ao acontecimento de choque(/agrado) dificilmente poderia ser mais enigmática. Por um lado, não parece negar que se possam encontrar as razões por que algo choca. É isso que propriamente parece indicar quando aí se diz: «... [on] ne trouve ces raisons que parce que cela choque» (Lafuma 983). Por outro lado, afirma que isso não chocaria *pelas razões* que parece poderem ser encontradas para justificar e explicar esse acontecimento de choque: «...je crois, non pas que cela choquait par ces raisons qu'on trouve après...» (Lafuma 983). E a questão parece ser: como é que estas duas afirmações podem ser conciliadas de forma legítima numa única perspectiva? Como é que se pode afirmar, por um lado, que é possível encontrar as razões por que algo chocaria e, por outro lado, que isso não chocaria por essas mesmas razões?

Ora, tudo parece conduzir a um único ponto: a possibilidade do acontecimento de choque(/agrado) encontrar a sua fundamental razão de ser *não* nas razões que se poderiam encontrar depois, mas *antes disso*. Ora, este é o ponto decisivo, que terá de ser examinado ainda que de modo breve, pois trata-se, como é fácil de ver, de um assunto complexo.

Para, de algum modo, interpretar a possibilidade de sentido da tese de Pascal, pode recorrer-se a um outro fragmento, igualmente difícil: «Notre âme est jetée dans le corps où elle trouve nombre, temps, dimensions, elle raisonne là-dessus et appelle cela nature, nécessité, et ne peut croire autre chose» (Lafuma 418).

O que imediatamente chama a atenção é que, se por um lado se trata da constituição de determinações “evidentes” (naturais, necessárias), e determinações que, noutros passos, os textos de Pascal identificam como princípios (tempo, número, espaço), por outro lado não há nenhuma referência ao coração, mas sim ao *corpo*. Algo que é certamente estranho, pois não é imediatamente óbvio que é que o coração, no sentido até agora exposto, tenha a ver com o corpo. Isto é, não é claro que o corpo seja o “órgão” dos princípios. Ora, é exatamente isso que Pascal afirma aqui.

O fragmento admite uma leitura mais pacífica: se tivéssemos outro corpo, com outra conformação, pensaríamos o tempo, o espaço (mas também o *número*, a álgebra) de outra forma. E possivelmente seria assim. Mas não parece claro que significa aqui o «jetée dans le corps où elle trouve...». É no corpo, é *porque foi atirada para o corpo*, que a alma encontra as determinações naturais, e de tal forma naturais que são necessárias; que, por isso mesmo, não admitem contrário *lógico efetivo*: «ne peut croire autre chose». O texto de Pascal exclui totalmente a possibilidade de pensar o corpo como *um momento da posição confusa da alma*. A questão central parece ser: que é que significa *para a alma ser atirada para o corpo*? Significa, parece, duas coisas: (1) ela *adquiriu*, em *virtude disso*, um conjunto de *determinações teóricas* (de *teses*: tempo, espaço, número; a lista é evidentemente incompleta) e (2) que estão postas de modo necessário sem admitir alternativa *efetiva* (Pascal utiliza aqui, de modo claro, a noção de *crença*, quer dizer: a alma poderia “pensar” alternativas, mas não poderia *crer* nelas). Ora, independentemente de se poder pensar o corpo como *este* corpo (com outro corpo, teríamos eventualmente crenças de outras coisas na mesma forma ou talvez noutra forma), o que é certo é que é em virtude do *corpo* (seja ele qual for: neste caso, é *este*, mas isso parece ser indiferente para a análise do problema) que se adquirem essas teses e nessa forma. Que é então o corpo para ter estes efeitos?

O que parece claro é que o corpo é *coisa entre as coisas*, é algo dado na *relação* à vida, ao mundo. É por ele que nos *relacionamos com o que se passa*, que tocamos, que vemos, que temos algum *acesso* (pressuposto, como se percebe) ao que se passa “fora de nós”. Pascal já determinou que a tarefa da alma, da razão (que é apenas o que está em causa aqui) é *formal*. O que significa que todas as determinações materiais são dadas pelo corpo, isto é, pelo *acontecimento de estarmos entre as coisas*. Nós *sabemos* alguma coisa das coisas por estarmos *entre elas*, em contacto com elas, *postos no meio delas*. Montaigne dizia, como se citou atrás, que não temos nenhum contacto *com o que é*, com o ser. Ora, se isso parece ser assim no que diz respeito à verdade considerada como adequação, não parece ser assim de modo absoluto: temos certamente um contacto “com o que é”, precisamente porque estamos no meio “disso”, postos “nisso”, em contacto com “isso”. Esse contacto é certamente apenas *um* e depende totalmente da sua peculiaridade. Mas é um contacto com qualquer coisa, por mais deformada que possa ser, e é devido a ele que a alma pode *depois* pensar o que quer que seja. Sem contacto, sem estar no meio das coisas, relacionado com elas, a alma não pensaria *nada*, nem tempo, nem espaço, nem número (volta a vincar-se a introdução do “número” no elenco: não haveria sequer álgebra sem contacto com o mundo; a própria álgebra não *deriva* da alma).

Assim, o que Pascal aqui atribui ao *corpo*, e noutros textos ao coração, e noutros ao *instinto* e noutros ao *sentimento*, não parece ser uma faculdade da alma. Parece ser, sim, o acontecimento de se estar “entre as coisas”, “posto nelas e tudo isso de modo original, pois o acontecimento original do nosso ponto de vista é o de se encontrar, sempre, já e desde o início, “no meio das coisas”⁹. Este parece ser, então, o ponto central da perspectiva pascaliana a este respeito: sabemos das coisas não mediante uma *faculdade* qualquer, mas porque estamos *postos nelas*. E o saber que essa posição produz é anterior a quaisquer razões que se possam aduzir a seu respeito. Todas as razões vêm *depois*.

⁹ O modo como se está aqui a utilizar a expressão “meio das coisas” é diferente, como se percebe, da célebre análise pascaliana do fenómeno do “milieu”, ainda que haja alguma relação entre eles: é porque estamos no “meio das coisas” que temos algum contacto com elas; e é porque o “meio” tem a forma que tem que o que sabemos delas é apenas «quelque apparence du milieu des choses» (Lafuma 199).

É bem de ver que Pascal não se está a referir apenas ao *teor* racional, ao conteúdo do saber, à peculiaridade das *teses* que configuram o nosso ponto de vista. Esse é certamente um aspeto e um aspeto central, mas não é o único. Pascal está a dizer também que esse teor está originalmente afetado por um índice de realidade, de *ser assim*, de *certeza de ser assim*. Nós não dispomos apenas de um conjunto de teses *acerca* do que se passa. Temos essas teses como sendo teses *do* que se passa, como teses *reais*, como assunções de natureza estritamente metafísica. Tais teses têm *peso de ser*; têm aliás, *o peso do ser*. Não são, por isso, interpretações possíveis da realidade, versões a admitir alternativa.

Há, assim, *dois aspetos* nas teses que configuram o âmago do nosso ponto de vista: são *teses* e são teses *que são* (passe a expressão). E isso explica a réplica de Pascal ao duque. O choque dá-se entre teses, mas as teses originais estão postas pela *situação* do homem no meio do mundo, entre as coisas. Mas porque são teses, teses de natureza metafísica, admitem *reprodução em forma racional*, de tal forma que é possível exprimi-las logicamente. Como se verá no capítulo seguinte, muito se perde na *passagem* da tese *posta na situação* para a tese *posta na argumentação*: perde-se a forma, o *poder do ser assim*; mas o que não se perde é o *teor* da tese, o seu conteúdo, que será passível (ou eventualmente não) de justificação puramente racional. Ou seja, a passagem não é, como pretendia o duque (se é que essa era a tese do duque), de confuso para distinto, mas de *ser para pensar*. Mas, e esse é o ponto que permite a passagem, o *ser* possui uma estrutura, um teor, um conteúdo, e por isso pode pensar-se isso que está a ser, ainda que nesse caso as teses estejam meramente a ser pensadas e, então, *já não* a vigorar.

Ou seja, no sentido mais rigoroso do termo, *tudo* o que nós sabemos (o facto de as coisas serem assim e não de outro modo) *decorre, deriva*, tem *origem* no facto de nos encontrarmos *atirados* para o *meio das coisas*, num corpo, sendo que por corpo se entende, aqui, justamente o acontecimento de estar no meio das coisas. A alma, a razão, tirará, depois, as conclusões que puder; poderá até reproduzir, no seu âmbito, esse saber original. Mas, no início, e de modo automático, instintivo, sentimental, há

um saber natural¹⁰ que possui certamente a pretensão de saber (isto é, assume essa forma) e o peso efetivo da realidade. E é exatamente neste sentido que se pode falar numa “lógica do coração”¹¹, quer dizer, num sentido preciso, em «*raisons du cœur*», que a razão desconhece completamente.

Pode agora recuperar-se a nota atrás referida sobre as relações entre o saber do coração, o sentimento, e o «*caritas novit eam [a verdade]*» de St. Agostinho. É, em primeiro lugar, claro que podemos saber muitas coisas que não decorrem do coração: todas aquelas que a razão deduz e conclui. Em segundo lugar, o que está em causa não é a dimensão de “amor”, mas algo muito mais alargado: a da nossa posição original entre as coisas, ainda que se poderia também compreender que, em última análise, isso depende do “amor”, pois o amor é a forma de qualquer fixação. Ou seja, a análise de Pascal sobre o coração admitiria ser interpretada no modo do «*amor meus, pondus meum*», com a condição de que se reconhecesse que o âmbito do *peso* da alma (e, portanto, do amor, neste sentido muito geral) seria algo que se aplica igualmente às teses ou assunções *teóricas* ou metafísicas do nosso ponto de vista. Dito de outro modo, se *pondus* se interpretar como *inclinação para...*, então a tese agostiniana é, do ponto de vista de Pascal, universal e formal, pois não se aplica somente a um aspeto regional do nosso ponto de vista, no sentido em que apenas se vê aquilo que se ama, mas à sua totalidade, no sentido em que apenas se vê aquilo para que original, natural e necessariamente se está *inclinado a ver*. Mas não é nada claro se é a isto que S. Agostinho se estaria a referir. Entre outras coisas, porque a noção agostiniana de *pondus* parece admitir nele (no *peso*) variação (e formas muito latas de variação)

¹⁰ A noção, o fenómeno de “saber natural” é, como se sabe, muito antiga, e foi analisada com cuidado pelo pensamento estoico, que chamou a atenção para o facto de o nosso ponto de vista (e, pelos vistos, o de todos os animais) dispor originalmente de um *património original de saber*, sem o qual a vida seria totalmente inviável. Veja-se, por exemplo, «*Nemo aegre molitur artus suos, nemo in usu sui haesitat. Hoc edita protinus faciunt. Cum hac scientia prodeunt; instituta nascuntur*» (Seneca 121.6) ou «*hoc nos natura docere non potuit; semina nobis scientiae dedit, scientiam non dedit*» (Seneca 120.4).

A análise de Pascal do coração deveria, pois (se a interpretação que aqui se avança tem algum cabimento), ser interpretada a partir daí e não, como se insistirá a seguir, da análise tradicional das *faculdades* da alma.

¹¹ Que é, como se sabe uma das expressões através das quais Heidegger “importa” as conclusões de Pascal. É evidentemente impossível fazer aqui a análise das atribuladas relações entre Heidegger e Pascal. Encontra-se um apanhado de alguns textos fundamentais em (Guest, «*Pascal - et Heidegger. Heidegger lecteur de Pascal*»).

enquanto a noção de inclinação de Pascal parece ser, nesta ordem de consideração das coisas, invariável.

Pode, agora, abordar-se um problema tradicional na interpretação da noção de coração em Pascal: a articulação entre as determinações de *cœur* e de *volonté*. Num dos momentos finais do terceiro capítulo («Définition du cœur») do livro de Jean Laporte, *Le cœur et la raison selon Pascal*, lê-se: «Si donc il se trouve parmi les *Pensées* fragments où la croyance religieuse, pratique, ou scientifique, soit attribuée directement au cœur, il faut que, pour Pascal, le cœur désigne autre chose que la volonté. Ou plutôt il faut qu'on puisse discerner deux acceptions du mot cœur : l'une qui identifie le cœur à la volonté de la façon que nous avons dite ; l'autre qui fasse du cœur une faculté de connaissance» (100-101).

Na secção em que se integra a citação realizada – de título «A. – Le cœur est-il identique à la volonté?» – Jean Laporte procura conciliar a ambiguidade que os textos de Pascal parecem comportar relativamente a esta pergunta. Como aí se indica – e, por um lado – são vários aspetos que parecem sugerir uma identidade sem mais entre os termos *cœur* e *volonté*: surgem como sinónimos no texto *De l'Art de Persuader*, o próprio facto da determinação de *cœur* ser apresentada em direto contraponto com as determinações de *raison*, de *esprit* (Laporte 86, 88)... No entanto – e como Laporte também faz questão de frisar (90) –, os fragmentos Lafuma 661 e Lafuma 539 parecem indicar algo de contrário.

No fragmento Lafuma 661 diz-se: «L'esprit croit naturellement et la volonté aime naturellement». Este fragmento parece distanciar a determinação de *volonté* da determinação de *cœur*, na medida em que a parece afastar de qualquer ato de ordem cognitiva. Segundo este fragmento, a tal ordem de atos mais corretamente corresponderia a designação de *esprit*.

E no fragmento Lafuma 539 diz-se terminantemente: «La volonté est un des principaux organes de la créance, non qu'elle forme la créance, mais parce que les choses sont vraies ou fausses selon la face par où on les regarde». E, de novo, este fragmento parece distanciar a determinação de *volonté* da determinação de *cœur*, na medida em que parece estar somente a indicar que «la croyance, qui en droit ne

relève que de l'intelligence pure, obéit en fait à des influences extra-intellectuelles» (Laporte 93). Algo que depõe as coisas num ângulo significativamente diferente daquele fornecido pelo fragmento Lafuma 110: a possibilidade da determinação pascaliana de *cœur* não somente apontar para algo de outra ordem que a ordem “intelectual”, mas apontar para a possibilidade de estarmos constituídos por uma *forma de acesso* (uma *forma de manifestação de verdade*) heterogénea relativamente àquela de ordem intelectual. Quer dizer, o que está em causa na noção de coração em Pascal não é, por um lado, a forma da constituição das nossas crenças, em geral, mas sim a de uma peculiar forma de saber, a do património original e invariável de saber do nosso ponto de vista. E, por outro lado, a noção de “vontade”, tal como aqui se apresenta, corresponde ao modo como somos levados a assentir a teses ou determinações em si mesmas *variáveis*, isto é, não universais, não comuns ao “género humano”; e, neste sentido, parece bem assemelhar-se à interpretação tradicional do passo agostiniano atrás referido. Dito de outro modo, a noção de coração de Pascal não parece (e não parece *de modo nenhum*) ser apenas uma exposição torcida e confusa e atrapalhada do tão célebre como verdadeiro “facile credimus quod uolumus”. Isso é certamente assim; e é igualmente certo, parece, que a vontade produz uma espécie de evidência, pois *força-nos a ver* alguma coisa, fechando a possibilidade de ver a(s) contrária(s), ao ponto de que aquilo que nos força a ver não possa senão ser visto como *verdade* (o que é, de facto, *nesse ponto de vista*: é assim, pois o que se vê, vê-se de facto).

Mas a diferença mais fundamental entre coração e vontade deriva, pelo que fica dito, de que o coração “não pode” ser interpretado como uma faculdade, como um hábito da alma, no sentido tradicional do termo. Ainda que Pascal não possa deixar de falar dele como se disso se tratasse, pois não dispõe de outra linguagem para além da tradicional, pese embora o recurso a termos abstrusos, no contexto tradicional, como instinto e sentimento.

Capítulo IV

Neste capítulo propõe-se atender a um conjunto de problemas diferentes entre si que tornará ligeiramente mais completo o retrato dos traços fundamentais da determinação pascaliana de *cœur* até aqui desenvolvido.

O primeiro problema que interessa focar talvez possa ser enunciado como o caráter aparentemente desprotegido do saber do coração relativamente à dúvida.

Recorde-se, a este respeito, um dos traços fundamentais do que se apurou em referência ao fragmento Lafuma 110. O saber do coração manifestar-se-ia em simultaneidade com uma incapacidade de provar isso mesmo que se “saberia por meio do coração”.

Ora, parece ser a nossa tendência natural – e injustificada, pelo menos do ponto de vista do fragmento Lafuma 110 – igualar, por um lado, a *prova* de algo a *saber* isso e, por outro lado, a *ausência de prova* a *ignorância*. Pelo que aquilo que é apontado no fragmento Lafuma 110 por meio da determinação de *cœur* parece admitir sempre poder ser reconhecido como: um gesticular para coisas não verdadeiramente conhecidas; meros condicionamentos inerentes à nossa perspetiva, no nosso estado atual, que deveriam ser alvos de uma contínua tentativa de superação, se conhecimento for aquilo que verdadeiramente se deseja.

Pois bem, não outra temática, não outra explanação desta possível divergência a respeito do que é designado pela determinação de *cœur* parece estar em causa no fragmento Lafuma 131.

No fragmento Lafuma 131 esboça-se um confronto entre duas perspetivas possíveis. Por um lado, aquilo que se poderá designar como a perspetiva pirrónica. Perspetiva esta que sustentaria, centralmente que:

«... nous n'avons aucune certitude de la vérité de ces principes [...] sinon en [ce] que nous les sentons naturellement en nous. Or ce sentiment naturel n'est pas une preuve convaincante de leur vérité...» (Lafuma 131)

Para dizer tudo numa palavra, a perspetiva pirrónica caraterizar-se-ia por uma atenção à possibilidade de os nossos primeiros princípios, na verdade, poderem não ser outra coisa do que meras ilusões. Tal e qual como reconheceríamos, na linguagem dos textos de Pascal, que os nossos sentimentos, a fixação dos primeiros princípios da nossa perspetiva o são durante momentos de sonho¹².

Por outro lado, o fragmento Lafuma 131 demarca aquilo que se poderá designar como a perspetiva dogmática. Perspetiva esta que, no seu âmago, teria a tese de que: «en parlant de bonne foi et sincèrement on ne peut douter des principes naturels» (Lafuma 131).

Eis pois que, num outro contexto, surgem os dois traços definitórios daquilo que no fragmento Lafuma 110 se apresenta como o “saber do coração”.

Em primeiro lugar, a incapacidade de duvidar dos primeiros princípios, disso que seria conhecido “por meio do coração”. Entenda-se e frise-se a nuance apresentada no fragmento Lafuma 131: a incapacidade de duvidar *sinceramente*, verdadeiramente, de facto e não somente “de palavra”¹³. Detenhamo-nos brevemente neste aspeto.

¹² Veja-se no fragmento Lafuma 131: «De plus, que personne n’a d’assurance [...] s’il veille ou s’il dort, vu que durant le sommeil on croit veiller aussi fermement que nous faisons. On croit voir les espaces, les figures, les mouvements. On sent couler le temps, on le mesure, et enfin on agit de même qu’éveillé. De sorte que la moitié de la vie se passant en sommeil, par notre propre aveu ou quoi qu’il nous en paraisse, nous n’avons aucune idée du vrai, tous nos sentiments étant alors des illusions» (sublinhado acrescentado).

¹³ Não cuidando de considerar a especificidade da perspetiva de Nicole e de Arnauld, a seguinte passagem da *Logique ou L’art de bien penser* pode constituir um catalisador para um enfrentamento com aquilo para que se está a apontar:

«Tout le monde demeure d’accord qu’il y a des propositions si claires et si évidentes d’elles-mêmes, qu’elles n’ont pas besoin d’être démontrées ; et que toutes celles qu’on ne démontre point doivent être telles pour être principes d’une véritable démonstration : car si elles sont tant soit peu incertaines, il est clair qu’elles ne peuvent être le fondement d’une conclusion tout à fait certaine.

Mais plusieurs ne comprennent pas assez en quoi consiste cette clarté et cette évidence d’une proposition, car, premièrement, il ne faut pas s’imaginer qu’une proposition ne soit claire et certaine, que lorsque personne ne la contredit ; et qu’elle doive passer pour douteuse, ou qu’au moins on soit obligé de la prouver, lorsqu’il se trouve quelqu’un qui la nie. Si cela était, il n’y aurait rien de certain ni de clair, puisqu’il s’est trouvé des philosophes qui ont fait profession de douter généralement de tout, et qu’il y en a même qui ont prétendu qu’il n’y avait aucune proposition qui fût plus vraisemblable que sa contraire. Ce n’est donc point par les contestations des hommes qu’on doit juger de la certitude ni de la clarté ; car il n’y a rien qu’on ne puisse contester, surtout de parole : mais il faut tenir pour clair ce qui paraît tel à tous ceux qui veulent prendre la peine de considérer les choses avec attention, et qui sont sincères à dire ce qu’ils en pensent intérieurement. C’est pourquoi il y a une parole de très-grand sens

Se se está a ver bem, a dúvida, no sentido estrito do termo, não corresponde a outra coisa do que a um acontecimento de paralaxe no sentido kantiano do termo. Isto é: um estar-se de posto numa incapacidade de fixar algo decorrente da pressão real e efetiva de versões alternativas concorrentes a esse respeito (Carvalho, «A Further Point of View on Points of View» 32–34).

E, nesse sentido, o acontecimento de dúvida não tem nada que ver com uma consideração desinteressada, desafogada e relaxada da possibilidade de algo poder ser de outro modo. Dúvida, no sentido estrito do termo, parece exigir paralaxe e, nessa medida: indecisão, perturbação na orientação vital; não saber se algo corresponde a isto ou aquilo, não saber como e/ou o que se deve fazer.

Mas recupere-se a linha de pensamento que se estava a tentar estabelecer ligeiramente mais atrás. No fragmento Lafuma 131 surgem, num diferente contexto – e, por conseguinte, numa diferente formulação –, os dois traços definitórios daquilo que no fragmento Lafuma 110 se apresenta como o “saber do coração”. Em primeiro lugar, o que ficou visto: a incapacidade de duvidar *sinceramente* dos primeiros princípios da nossa perspetiva. Em segundo lugar, algo que se extrai da perspetiva pirrónica atrás apresentada: a ausência de prova relativa a essas fixações.

Pelo que esta parece ser a pergunta central apresentada pelo fragmento Lafuma 131: São os primeiros princípios verdadeiros elementos do nosso património de conhecimento – algo que verdadeiramente conhecemos – ou serão tão somente fixações inerentes à nossa perspetiva, no seu estado atual – que oferecem resistência à sua infirmação, à sua “derrocada” –, sem que, todavia, traduzam fixações verdadeiramente conhecidas? Talvez a questão fundamental, vistas bem as coisas, nem seja bem essa. Talvez seja sim, se a discriminação tão somente *pro tempore* de fixações inamovíveis como efetivos elementos do nosso património cognitivo não é, por isso mesmo, uma discriminação que se desqualifica do estatuto de conhecimento. Dito por outras palavras: admitindo a possibilidade de conhecermos efetivamente

dans Aristote, qui est que la démonstration ne regarde proprement que le discours intérieur, et non pas le discours extérieur, parce qu’il n’y a rien de si bien démontré qui ne puisse être nié par un homme opiniâtre, qui s’engage à contester de paroles les choses mêmes dont il est intérieurement persuadé, ce qui est une très-mauvaise disposition, et très-indigne d’un esprit bien fait ...» (297).

aquilo que está a ser “atribuído ao domínio do coração”, não implicaria a impossibilidade de provar isso – entenda-se: a impossibilidade de, a ver, discernirmos esses conteúdos conhecidos de conteúdos não conhecidos – uma destituição do estatuto de *conhecimento* desses mesmos conteúdos? Dito ainda por outras palavras: mesmo dando-se o caso de os nossos primeiros princípios acertarem *materialmente* com a verdade, não será o caso que a *forma* como estas fixações se encontram produzidas inibe a sua categorização como elementos verdadeiramente conhecidos?

Esta é uma preocupação central da perspectiva kantiana: «Na origem do projecto crítico, tal como foi desenvolvido por Kant (e tanto quer dizer, na origem de todos os seus desenvolvimentos), está a identificação de um conjunto de requisitos ou princípios de exigência quanto à perfeição formal na adoção dos juízos. Esta perfeição corresponde à correção na forma como os juízos são adoptados. Ela não tem que ver com (e não garante) a verdade material dos juízos. Consiste pura e simplesmente numa forma de adoção dos juízos (ou de relação com os juízos a adoptar) que não abra o flanco à possibilidade de erro – e isso quer dizer: que não envolva qualquer transgressão, não contenha nada de indevido ou mal formado no modo como se produz. Por outras palavras, no seu núcleo de base, a crítica tem que ver com a verificação da ausência (e, caso se encontre algum, com a total eliminação) daquilo a que Kant algumas vezes chama *vitium cognitionis formale* – um vício formal do conhecimento, um vício que compromete, por razões de *forma*, a perspectiva que se tem, impedindo-a de constituir efectivamente conhecimento» (Carvalho, «O egoísmo lógico e a sua superação - um aspecto fundamental do projeto crítico de Kant» 229).

E não é para algo, em termos semelhantes a estes, que o final do texto *De L'Art de Persuader, mutatis mutandis*, aponta: « Et sur cela je fais le même jugement de ceux qui disent que les géomètres ne leur donnent rien de nouveau par ces règles, parce qu'ils les avaient en effet, mais confondues parmi une multitude d'autres inutiles ou fausses dont ils ne pouvaient pas les discerner, que de ceux qui cherchant un diamant de grand prix parmi un grand nombre de faux, mais qu'ils n'en sauraient pas distinguer, se vanteraient, en les tenant tous ensemble, de posséder le véritable aussi bien que celui qui, sans s'arrêter à ce vil amas, porte la main sur la pierre choisie que l'on recherche, et pour laquelle on ne jetait pas tout le reste» (Œuvres complètes 358).

E é esta ambivalência que o fragmento Lafuma 131 tão contundentemente põe a descoberto nas seguintes passagens: «La nature confond les pyrrhoniens et la raison confond les dogmatiques. Que deviendrez-vous, donc, ô homme qui cherchez qu'elle est votre véritable condition [...] ? Vous ne pouvez fuir une de ces sectes ni subsister dans aucune». Ou: «Dira-t-il donc [...] qu'il possède certainement la vérité, lui qui, si peu qu'on le pousse, ne peut, en montrer aucun titre et est forcé de lâcher prise ?». Dito de outra forma: a impossibilidade de assegurar formalmente a validade das nossas assunções arrasta a perda da sua validade como eventuais *conhecimentos*, como *saber*.

Sobre este assunto, a análise de Pascal, é, por assim dizer, “clara”. Em primeiro lugar, admite-se que o nosso ponto de vista é, *na sua totalidade*, incerto: «nous souhaitons la vérité et ne trouvons en nous qu'incertitude» (Lafuma 401); o nosso ponto de vista apoia-se na areia movediça e, por mais que fite o céu, cai: «on dirige sa vue en haut, mais on s'appuie sur le sable: et la terre fondra, et on tombera en regardant le ciel» (Lafuma 988). Este assunto é claro, e Pascal insiste sucessivas vezes nele. Mas, *por outro lado* (“contrariétés”), Pascal insiste também que a exigência de *rigor formal absoluto* para a totalidade do nosso património de saber assenta, em primeiro lugar, na tese da homogeneidade do nosso ponto de vista e, em segundo lugar, corresponde a uma *presunção* que, do seu ponto de vista, é faustiana. É neste sentido em que diz que a dependência do coração serve para humilhar a razão, «qui voudrait juger de tout» (Lafuma 110). Há, pelo menos, um ponto claro: a razão quer julgar de tudo, isto é, quer saber ao seu modo, com perfeição formal total.

Ora, a este propósito, Pascal vinca dois pontos. O primeiro, que já foi referido, é que a impotência da razão não anula «notre certitude, comme s'il n'y avait que la raison capable de nous instruire...» (Lafuma 110). Mais ainda, como se indicará mais adiante, a tentativa de reduzir o saber do coração ao saber formal da razão faz desaparecer *toda a certeza* do nosso ponto de vista, porque o depõe perante coisa nenhuma: retira-lhe todos os princípios do “saber” (que se admite bem ser, do ponto de vista formal, não-saber). Mas, em segundo lugar (e é o ponto decisivo), o que está em causa é que o nosso ponto de vista é *intrinsecamente heterogéneo*, por mais escandaloso que isso seja – *para a razão*: «Instinct et raison, marques de deux

natures» (Lafuma 112)¹⁴. Ou seja: nós estamos constituídos por duas *naturezas* e esse é um dado original do nosso acontecimento. E do ponto de vista de Pascal, deve começar-se por aí: pelo reconhecimento de que o nosso acontecimento é estruturalmente desencontrado, constituído por perspectivas com *requisitos que se anulam, que se excluem*: aquilo que uma *natureza* pede é negada pela outra e vice-versa. É bem possível que a ausência de rigor formal signifique a bancarrota da nossa razão (no sentido estrito de razão). Mas esse é um bom ponto de partida para pensar a nossa condição: o nosso ponto de vista não é, *de facto*, homogêneo.

Isso implica também que o que se entende por *conhecimento, saber*, é equívoco. Nós podemos “saber” *por uma natureza* o que ignoramos completamente *por outra* e vice-versa. E quando dizemos que “não sabemos”, referindo-nos aos princípios do nosso conhecimento, estamos, afinal, a aplicar os requisitos de uma natureza às determinações da outra. É claro que o nosso ponto de vista pode *exigir* uma única forma de saber, como, aliás, o faz com frequência; mas também é claro que importaria saber de onde decorre essa exigência, qual o seu estatuto e significado, etc. Em qualquer dos casos, a questão de Pascal não é *aqui* essa. A questão é somente a da *dupla natureza* do que chamamos “homem”. E Pascal pode apelar para uma para contrariar a outra e inverter os papéis e as acusações com facilidade (até com gosto, como por vezes parece), pois nós somos tanto uma natureza como a outra e não mais uma do que a outra e as duas ao mesmo tempo, em guerra aberta, em conflito permanente.

Pode então agora, e é o segundo dos problemas a estudar neste capítulo, analisar-se brevemente a *conformidade* entre razão e coração.

Como fica claro pelo fragmento em que se discute a tese atribuída ao duque de Roannez, a razão pode bem *depois* (ficará por determinar se *sempre*) traduzir, transferir as teses do nosso saber natural, do coração, para o seu âmbito. Isto é, é possível formular racionalmente, em forma proposicional, *que* teses são essas; poderá também, eventualmente tentar justificá-las ou até, talvez, *prová-las*. Mas importa

¹⁴ Ou Lafuma 406: «Instinct, raison. Nous avons une impuissance de prouver invincible à tout le dogmatisme. Nous avons une idée de vérité invincible à tout le pyrrhonisme».

agora ver que é que significa essa “tradução” e “transferência”. A razão poderá *provar* ou justificar as teses do coração apenas na medida em que permanecer *ancorada* nas teses do coração, na forma que essas teses possuem no coração. Dito de outro modo, a *efetividade* das suas conclusões, a sua validade real, dependerá ainda do saber natural. E isso parece ser assim por razões de vária ordem.

O âmbito da razão é o da prova. Isso significa que a ela pertencem, por direito próprio, as regras formais de dedução. Admite-se, todavia, que também essas regras sejam naturais, pois não é possível deduzir as regras de dedução a não ser a partir delas próprias. Ou seja, há, parece, também na razão formas de saber natural: todas aquelas que dispomos para deduzir. Quer dizer, a possibilidade do *malin génie*, porque diz respeito à *incerteza da nossa origem*, da origem da razão, abarca também a própria estrutura formal da razão, o que significa que também nelas recai a incerteza. Este é o primeiro aspeto, mas não é, talvez, o decisivo.

O decisivo parece ser este: a razão é capaz de apresentações; é, aliás, isso de que ela é capaz. Mas todas as apresentações da razão, enquanto que são da razão, são *possibilidades*, e são possibilidades porque os seus princípios são naturais ou então não são. Poderiam não o ser se, eventualmente, possuíssemos prova deles ou *evidência autêntica* deles, quer dizer, se fossem determinações *puramente analíticas*. Ora, como se viu, não possuímos nem são. Isso implica que todas as apresentações da razão são passíveis de dúvida, precisamente porque são *possibilidades de ser assim*, e neste sentido não excluem a possibilidade de serem de outro modo.

Pode bem haver possibilidades impossíveis, para utilizar a linguagem de Leibniz, possibilidades que excluem outras possibilidades, isto é, possibilidades que não podem incluir outras. De facto, é isso que parece acontecer: as coisas não podem, pelos princípios de razão, serem *assim* e serem ao mesmo tempo de *outro modo*. Ou seja, o nosso modo de consideração das coisas admite, *do ponto de vista puramente racional*, axiomáticas alternativas, por assim dizer. E essa é a tese *invencível* dos pirrónicos. Não podemos excluir essa *possibilidade*, de modo racional; não podemos excluir a *possibilidade de tudo ser de outro modo*; não podemos excluir a possibilidade

de “tudo isto” não passar de sonho e ilusão. É precisamente por isso que a dúvida é, em abstrato, *sempre possível*.

Mas importa, agora, voltar a focar com um pouco mais de cuidado que significa a possibilidade de duvidar. Há dúvida não apenas quando há possibilidades alternativas, mas sim quando essas possibilidades alternativas estão postas *em relação ao que se passa*, à realidade. De outro modo, trata-se apenas de um jogo formal, de uma pura ficção, que não levanta dúvida nenhuma quanto ao *ser assim*.

Ocorre que a dúvida sobre se é assim ou não, não se relaciona com a realidade como se esta fosse um acontecimento *bruto* e não *estruturado*. Se assim fosse não haveria dúvida precisamente porque não haveria nenhum modo determinado de relação ao que se passa. Se, de facto, o que chamamos realidade, não só pudesse ser de qualquer forma, mas, mais ainda, fosse em si mesma indeterminada, a pergunta sobre *se é assim ou não*, não teria cabimento algum. Quer dizer, não sabemos se “é assim ou de outra forma” porque à realidade compete uma estrutura *teórica e metafísica* qualquer. Este é o primeiro ponto.

Ocorre, todavia, que a dúvida é, como se disse, sempre possível, pois a tradução de qualquer tese, em qualquer forma, para a forma estritamente racional assumirá a natureza de *possibilidade*, o que é um modo de dizer que (1) a única forma de reconhecer, de “saber” que teses vigoram no nosso ponto de vista é a estritamente racional e (2) que apenas podemos “saber” isso como *possibilidade*. Ou seja, em forma estritamente racional podemos ver bem “como é que pensamos”, mas não podemos deixar de pensar que poderíamos pensar de outro modo, que há outras axiomáticas, isto é, que o pensamento admite sempre alternativas, mesmo que não esteja em condições de as reconhecer. É bem possível que não surja ao nosso pensamento *outros modos de ser* para além daqueles que a razão vê. Mas isso não tem qualquer valor, pois trata-se ou pode tratar-se de uma limitação do nosso ponto de vista que pode ser *pro tempore* ou, mesmo que seja inultrapassável não tem mais valor do que a

da incapacidade da razão. Em resumo os pirrônicos têm razão e se há “gente” verdadeiramente racional são os céticos¹⁵.

Deve ainda, porém, analisar-se com um pouco mais de pormenor que é que significa dizer que “a dúvida é sempre possível”. *De iure* assim parece ser, pelo que fica apontado. Outra questão é se é assim *de facto*. É claro que é sempre possível *formular* uma dúvida. Mas também é claro que isso não é, por si só, duvidar efetivamente.

Há dúvida efetiva quando se reconhece o estado de possibilidade das teses que estão a vigorar efetivamente. Isso significa que há dúvida quando essas teses deixam de vigorar, se suspende a sua efetividade, pois de outra forma tudo não passa de um jogo de palavras. Ou seja, para que uma possibilidade alternativa seja posta como dúvida ela tem de poder *interferir* efetivamente com a tese originalmente posta. Mas essa interferência não pode ser (porque não haveria nenhum tipo de interferência) entre uma tese *possível* e uma tese *real*, mas sim entre *duas (ou mais) teses possíveis na sua relação à realidade*, que tem de se encontrar no estado de indeterminação.

Ponhamos um caso fácil.

Um filósofo pode, num momento de exasperação racional, dizer que tem dúvidas sobre a realidade do seu próprio corpo. Isso é fácil de dizer em abstrato: o próprio corpo é, *para e na razão*, uma mera apresentação da razão, e, nessa medida, nada assegura a sua realidade para além dessa apresentação. Aqui surgem duas questões: se essa dúvida é real, o filósofo enquanto a formula tem de alterar radicalmente uma série de coisas, como tossir, espirrar e assoar-se, espreguiçar-se, cofiar o bigode, coçar a cabeça, beber o café, etc., pois tudo isso é o que é *na* assunção da realidade do corpo. Não sabemos que significa, por exemplo, *tossir* na dúvida do corpo, mas sabemos que será muito, muito diferente do que entendemos por tossir, *pois isso está absolutamente assumido por um sentimento de realidade*. Talvez seja possível duvidar do corpo próprio, mas não sabemos bem que tipo de apresentação *dele* se possuiria então. Nem sabemos bem que compreensão de *si* o filósofo possuirá

¹⁵ Este é um aspeto em que Pascal é claro e que vai contra o modo comum de pensar o ceticismo. O ceticismo é apenas a “conclusão não conclusiva” da razão e, enquanto não se for cético, não se será verdadeiramente *racional*; ser-se-á sempre, como ele, diz *dogmático*.

então. É fácil duvidar “da boca para fora”; é aliás extremamente fácil porque não *se fez* nada, nada se *modificou*, tudo fica exatamente na mesma. Dito de outro modo: este tipo de dúvidas é puramente *simbólico* e tudo não passa de um jogo, de um espantalho epistemológico que, de facto, não afasta os pardais *reais*.

Ora, se isso é assim, parece, com *uma dúvida*, que significaria duvidar *efetivamente de tudo?* Ou, noutra formulação, que significa exigir uma *prova* de todo o apresentado? Significaria reduzir a *totalidade do apresentado* à forma da possibilidade. Mas nesse preciso momento desapareceria a própria possibilidade da dúvida, porque se desvaneceria totalmente a *realidade*. E é exata e expressamente isso que Pascal diz: «c’est être malheureux que de vouloir et ne pouvoir. Or il veut être heureux et assuré de quelque vérité. Et cependant il ne peut ni savoir ni ne désirer point de savoir. Il ne peut même douter» (Lafuma 75; sublinhado acrescentado).

A dúvida é possível por *relação* a uma realidade *dada* e *mantida* enquanto realidade. A supressão dessa realidade transformaria *tudo* em possibilidade e nesse momento nem haverá sequer possibilidade, pois a modalidade de possibilidade parece ser *parasitária* da de realidade – uma vez que um possível é possível por relação à realidade efetiva. Não temos, pois, a *mínima ideia* do que poderia ser tal coisa.

Não parece ser, assim, possível ser *totalmente racional*, quer dizer, prescindir do instinto e do sentimento, que estão *sempre* lá e se imiscuem secreta e tacitamente no momento em que se tenta reduzi-los à razão. É justamente isso que Pascal alega (e volta a citar-se o mesmo fragmento dada a sua centralidade para a questão em análise): «Voilà la guerre ouverte entre les hommes, où il faut que chacun prenne parti, et se range nécessairement ou au dogmatisme ou au pyrrhonisme, car qui pensera demeurer neutre sera pyrrhonien par excellence. [...] Que fera donc l’homme en cet état? douterà(-t)-il de tout, douterà(-t)-il s’il veille, si on le pince, si on le brûle, douterà(-t)-il s’il doute, douterà(-t)-il s’il est ? On n’en peut venir là, et je mets en fait qu’il n’y a jamais eu de pyrrhonien effectif parfait. La nature soutient la raison impuissante et l’empêche d’extravaguer jusqu’à ce point» (Lafuma 131; sublinhados acrescentados). E, por isso, Pascal conclui: «N’est-il donc pas clair comme le jour que la condition de l’homme est double?» (Lafuma 131; sublinhados acrescentado).

Parece, pois, completamente justificada a afirmação taxativa de Leibniz a propósito de Descartes, numa carta a Bernoulli: «et ille dupliciter peccavit nimis dubitando et nimis facile a dubitatione discedendo» («Meditatione de Cognitione, Veritate et Ideis» 81).

Podem retirar-se daqui as seguintes conclusões: (1) que a razão, para além das regras formais de dedução, é *apenas* capaz de possibilidades, quer dizer, *pode sempre duvidar (de iure)*; (2) que toda a tarefa da razão (e, portanto, a da dúvida) pressupõe a *ancoragem* na realidade; (3) que, portanto, a realidade e a possibilidade decorrem, em nós, de duas naturezas heterogêneas. Quer dizer, ser e pensar são *estruturalmente* diferentes, exceto, eventualmente, quanto ao *teor conceptual*.

Há, assim, e não há, homogeneidade entre razão e saber do coração, mas essa homogeneidade é apenas do *teor*, e essa não é a questão decisiva, pelo que fica dito.

Um problema final tem ainda de ser analisado, ainda que muito brevemente: como sabemos nós *que* determinações são realmente do coração?

Ora, também a este respeito Pascal é claro: não possuímos critério claro para decidir tal problema. De modo muito sucinto (extraordinariamente sucinto) podem indicar-se dois âmbitos de indeterminação a este respeito.

O primeiro é referido, por exemplo, em Lafuma 646: «La mémoire, la joie sont des sentiments, et même les propositions géométriques deviennent sentiments...» (sublinhado acrescentado). Pascal parece apontar aqui para a possibilidade de uma incorporação de teses racionais que, devido a essa incorporação, passam a assumir a forma de instinto. Dito de outro modo, neste aspeto Pascal admite bem a tese da *confusão* atrás referida. As proposições geométricas pertencem à razão, mas é perfeitamente possível que, devido a um contacto prolongado, se produza uma incorporação no sujeito, de tal forma que se constituem como *sentimento*.

Neste caso, será difícil distinguir se se trata de determinações que admitem prova ou se são efetivamente sentimentais. Isso pode ocorrer numa enorme multiplicidade de determinações: um especialista em arte reconhecerá “sentimentalmente” que está perante um quadro de Monet, por exemplo, mas esse sentimento não é propriamente um conhecimento do coração. Ele deriva de um

contacto prolongado com o estilo, a técnica, o gesto do pintor, a paleta, etc., de tal forma que, em última análise, ele poderá dar conta “não sentimentalmente” do seu instinto. Ou talvez não, porque “perdeu” a origem das determinações que incorporou. Mas trata-se, todavia, neste caso, de uma dificuldade empírica, que não afeta a distinção original de âmbitos.

É bem possível, em última análise (e Pascal, com frequência alude a esse aspeto) que o que chamamos natural tenha uma origem não natural. A mais normal é precisamente a do costume: «Qu’est-ce que nos principes naturels sinon nos principes accoutumés ? Et dans les enfants ceux qu’ils ont reçus de la coutume de leurs pères, comme la chasse dans les animaux. Une différente coutume en donnera d’autres principes naturels» (Lafuma 125). Ou seja, provavelmente não estamos em condições de determinar com precisão que é que de facto é em nós *efeito da natureza*.

Assim, a possível alteração no “domínio do sentimento” parece ter de ver, então e antes de mais, com a possível alteração no conjunto de determinações possuídas na forma de “sentimento” e que não corresponderiam, portanto, aos primeiros princípios da nossa perspetiva. E isso, a ver, não só parece ser possível como parece, como se disse, ser algo que acontece com frequência. O que não parece ser tão claro é a possibilidade de alteração do “domínio do coração”, no sentido estrito do termo: o domínio referente ao conjunto de primeiros princípios a conformar a nossa perspetiva. E isto em virtude de: (1) aparentemente os primeiros princípios não serem passíveis de serem facilmente identificados por nós e (2) o próprio estatuto desses primeiros princípios – e tanto quer dizer: a possibilidade da sua “derrocada” – ser algo ambíguo, consoante estes sejam considerados de uma perspetiva pirrónica ou de uma perspetiva dogmática.

Dentro deste âmbito de confusão relativamente aos “verdadeiros” princípios do coração, não pode deixar de se fazer uma referência ao problema da imaginação¹⁶. De facto, em aparente incremento à ambiguidade apontada, surge o fragmento Lafuma 975 em que se sentencia: «Les hommes prennent souvent leur imagination par le cœur et ils croient être convertis dès qu’ils pensent à se convertir».

¹⁶ O problema da imaginação em Pascal, e a sua eventual dependência de Montaigne, é vasto e complexo. Não é possível aqui fazer mais do que uma referência. Veja-se, todavia, o estudo aturado do assunto em (Ferreyyrolles, «Les reines du monde: l’imagination et la coutume chez Pascal»).

Pascal indica que há uma tendência da nossa parte para confundir aquilo a que teríamos acesso “por meio do coração” com aquilo que seria “posto pela imaginação”. Assim sendo, a possível confusão entre coração e imaginação – entre “saber do coração” e “produção da imaginação” –, no concreto, parece ter de ver com isto: a possível confusão entre um estado de si pensado, neste caso, meramente ficcionado, e um estado de si efetivo.

Ora, este ponto parece admitir ser reconhecido como um ponto “a favor” de qualquer uma das duas perspetivas – pirrónica e dogmática – esboçadas anteriormente.

Recorde-se: a perspetiva pirrónica, no seu âmago, sustentaria a *possibilidade* de os nossos primeiros princípios não serem, de facto, conhecidos, mas constituírem, tão somente, meros condicionamentos subjetivos em virtude de não se possuir confirmação racional deles.

A perspetiva dogmática, por outro lado e no seu âmago, sustentaria a impossibilidade de duvidar *sinceramente* de os nossos primeiros princípios: eles estariam postos pela natureza.

E o que se está agora a indicar é que a possível confusão entre um estado de si pensado e um estado de si efetivo pode traduzir um desenvolvimento “a favor” tanto da perspetiva pirrónica como da perspetiva dogmática. Tente-se explicar.

Por um lado, porque a perspetiva pirrónica estaria inclinada a perscrutar a *possibilidade* de o estado de alegado saber do coração não corresponder a outra coisa do que a uma fabulação imputável – pelo menos em parte e possivelmente – a uma confusão entre condicionamentos subjetivos e efetiva posse de conhecimento relativo a essas determinações.

Por outro lado, porque a perspetiva dogmática, se se está a ver bem, inclinar-se-ia a sustentar que a perspetiva pirrónica nunca conseguiria efetivamente conformar o quadro de realidade (e, nesse sentido e centralmente, o “âmbito do coração”) de

acordo com a total indefinição que parece constituir, pelo menos em parte, o seu objetivo.

De qualquer forma, parece que neste caso a perspectiva pirrónica é a que prevalece, pois a imaginação não diz quando é verdadeira e quando é falsa, não apresenta marcas do seu valor, e, mais gravemente, apresenta tudo como sendo verdadeiro: a imaginação é, de facto, «cette partie dominante dans l’homme, cette maîtresse d’erreur et de fausseté, et d’autant plus fourbe qu’elle ne l’est pas toujours, car elle serait règle infaillible de vérité, si elle l’était infaillible du mensonge. [...] Mais, étant le plus souvent fausse elle ne donne aucune marque de sa qualité marquant du même caractère le vrai et le faux» (Lafuma 44; sublinhados acrescentados). E devido a ser “parte dominante” *confunde* completamente o ponto de vista, de modo que, em última análise, não estamos em condições de saber se imaginamos, se sabemos, se sentimos; isto é: *onde* é que, de facto, estamos.

Mas, em certo sentido, esse é um argumento “contra” a inspeção racional, pois significa que a razão não pode determinar com clareza se sabe ou se ficciona. Quer dizer, não dispomos de *critérios racionais* (nem, por motivos óbvios, sentimentais) para distinguir o que é que nos *nossos sentimentos* deriva do – ou é – costume, da imaginação ou da natureza. E é por isso que Pascal conclui a parte do fragmento acima citado com esta declaração, bem ao seu estilo: «La raison a beau crier, elle ne peut mettre le prix aux choses». Trata-se, precisamente disso: de saber quanto *valem* as coisas, que peso têm, que efetividades possuem. E isso nós não *sabemos*. No melhor dos casos, e mesmo nestes tudo envolto em confusão, *sentimos*.

Conclusão

Nesta última secção deseja-se tão somente “atar uma ponta solta” relativa ao percurso trilhado na tentativa de responder à pergunta: «A que corresponde a noção pascaliana de coração?».

Tendo-se tentado ressaltar, na introdução, a complexidade, a multiplicidade de facetas para que a anterior pergunta aponta, procurou-se tomar como ponto de partida, por assim dizer, o fim: isso que de algum modo permite que não se esteja numa situação de completa ignorância a respeito do que poderá significar a noção de coração e, até ver, a noção pascaliana de coração: a carga de sentidos comumente reconhecidos nessa determinação. Aí demarcaram-se três âmbitos de sentido comumente associados à determinação habitual de coração.

Em primeiro lugar, o coração como uma realidade médica, como um órgão central para o funcionamento do organismo. Em segundo lugar, o coração como símbolo dessa palavra que parece sair tão facilmente da boca de toda a gente: o amor. E tanto quer dizer: a associação da determinação de coração ao âmbito do sentimento como mais ou menos comumente reconhecido. E em terceiro lugar, a relação da determinação de coração com a possibilidade de saber “algo de cor”. E tanto quer dizer: a relação da determinação de coração com a possibilidade de interiorização, de apropriação de certas determinações.

Ora, pelo menos de certo ângulo, parece poder dizer-se que a determinação pascaliana de coração – possuindo uma carga de sentido e visando algo radicalmente diferente de qualquer uma das vertentes da nossa compreensão habitual dessa determinação – parece recuperar e integrar em si essas várias vertentes.

Em primeiro lugar, porque talvez de um modo similar ao modo como o órgão do coração desempenha um papel central no funcionamento do nosso organismo, a determinação pascaliana de coração apontaria para um momento central do nosso acesso à realidade.

Em segundo lugar, porque – ainda que se afastando radicalmente do sentido comumente reconhecido no conceito de sentimento e adicionando a determinação

de instinto (e tudo o mais que ficou visto) à mistura – não deixa de ser o termo de sentimento a ser empregue para tentar dar conta da forma específica do acesso à realidade que a determinação pascaliana de coração designaria.

E em terceiro lugar – ainda que excedendo marcadamente a mera possibilidade de se “saber algo de memória” e com toda a radicalidade de tal proposta –, porque a determinação pascaliana de coração, bem vistas as coisas, não apontaria senão para uma forma de saber. Uma forma de saber com todas as peculiaridades que se procurou pôr em evidência e que talvez importe, aqui e de novo, sublinhar alguns traços fundamentais.

Em suma e em atenção ao trilho percorrido, parece poder-se dizer que à determinação pascaliana de coração corresponde essa forma de acesso peculiar que, a ver, nos constitui e “por meio da qual e na qual” os dados mais elementares da fixação do nosso quadro de realidade estão garantidos na qualidade de certeza. Simultaneamente, a determinação pascaliana de coração aponta também para a possibilidade do nosso acontecimento corresponder a um composto de naturezas heterogêneas e, nesse sentido, afigura poder ser tomado como uma interpelação a uma possível necessidade de reconfiguração do nosso conceito habitual de conhecimento, de saber, de verdade – e, por conseguinte, do nosso modo de relação com “tudo isso”. Reconfiguração essa que permita que se produza um reconhecimento da verdade tanto da sentença «Qu’*on* accorde donc aux pyrrhoniens ce qu’ils ont tant crié, que la vérité n’est pas de notre portée ni de notre gibier...» (Lafuma 131) como de uma das afirmações finais do opúsculo *De l’Art de Persuader* «On s’élève pour y arriver, et on s’en éloigne : il faut le plus souvent s’abaisser» (Œuvres complètes 358).

Como uma última nota, deseja-se tão somente frisar que não se esgotou, com o presente estudo, a pluralidade semântica que a noção de coração comporta nos textos de Pascal. Ateve-se, fundamentalmente, ao coração como forma de acesso aos princípios da nossa perspectiva e a isso apenas. Isso não impede, porém – e se se está a ver bem – que o que se tentou descobrir não seja decisivo para a compreensão dos demais âmbitos semânticos: o coração como essa forma peculiar de contacto com a realidade; o coração como tendo por referente esse peculiar acontecimento de

determinadas razões na nossa perspectiva estarem afetadas, em oposição a todo o tipo de razões, por um índice de realidade.

Bibliografia

Não se limitou a presente bibliografia às obras citadas ou lidas, em parte ou na íntegra. Procurou-se fazer aqui um apanhado de algumas obras que surgem como relevantes para o assunto estudado. Encontra-se uma bibliografia ainda mais extensa no já mencionado *Dossier thématique: Le cœur* elaborado por Descotes e Proust.

A presente bibliografia foi produzida em atenção às normas de citação MLA (9th Ed.).

Aristóteles. *Física*. Edições 70, 2023.

---. *Segundos Analíticos*. INCM, 2022.

Arnauld, Antoine, e Pierre Nicole. *La logique ou l'art de penser*. Éditions Gallimard, 1992.

Augustine. *Confessions*. Traduzido por Carolyn J.-B. Hammond, vol. I, Harvard University Press.

www.loebclassics.com, <https://www.loebclassics.com/view/LCL026/2014/volume.xml>.

Acedido 9 de agosto de 2023.

---. *Confessions*. Traduzido por Carolyn J.-B. Hammond, vol. II, Harvard University Press.

www.loebclassics.com, <https://www.loebclassics.com/view/LCL027/2016/volume.xml>.

Acedido 9 de agosto de 2023.

Carvalho, Mário Jorge de. «A Further Point of View on Points of View». *Proceedings of the European Society for Aesthetics*, vol. 4, 2012, pp. 1–40.

---. «Gedachtes Denken/Wirkliches Denken. A Strictly Philosophical Problem in Fichte's

Reden». *Fichte's Addresses to the German People Reconsidered*, editado por Daniel

Breazeale e Tom Rockmore, SUNY Press, 2016.

---. «Methodos e hypothesis - o problema do pressuposto na fundação platónica da filosofia».

Método e métodos do pensamento filosófico, editado por Diogo Ferrer, Imprensa da

Universidade de Coimbra, 2007, pp. 9–69, <http://books.uc.pt/chapter?chapter=73130>.

- . «O caso do cogito no Filebo de Platão». *Incursões no Filebo. Estudos sobre Platão*, editado por António de Castro Caeiro e Mário Jorge de Carvalho, Fundação Eng. António de Almeida, 2012, pp. 179–318.
- . «O egoísmo lógico e a sua superação - um aspecto fundamental do projeto crítico de Kant». *Kant: Posteridade e Actualidade*, editado por Leonel Ribeiro dos Santos, CFUL, 2006.
- Descotes, Dominique, e Gilles Proust. *Pensées de Blaise Pascal*.
<http://www.penseesdepascal.fr>. Acedido 9 de agosto de 2023.
- Ferreyrolles, Gérard. *Les reines du monde : l'imagination et la coutume chez Pascal*. Honoré Champion, 1995. *Internet Archive*,
<http://archive.org/details/lesreinesdumonde0000ferr>.
- Ferro, Nuno. *Déguisement e duperie nas máximas de la Rochefoucauld*. n.º 55, 2019. *digitalis-dsp.uc.pt*, https://doi.org/10.14195/0872-0851_55_6.
- Francis, Raymond. *Les Pensées de Pascal en France, de 1842 à 1942: Essai d'étude historique et critique*. Nizet, 1959.
- Gouhier, Henri. *Blaise Pascal: Conversion et apologétique*. Vrin, 1986.
- Guardini, Romano. *Pascal: A Study in Christian Consciousness*. Traduzido por Brian Thompson, Cluny Media, 2022.
- Guest, Gérard. «Pascal — et Heidegger. Heidegger lecteur de Pascal». *Les Études philosophiques*, n.º 1, 2011, pp. 41–60.
- Hildebrand, Dietrich von, et al. *The Heart: An Analysis of Human and Divine Affectivity*. Editado por John Henry Crosby, St. Augustines Press, 2007.
- Jewett, Robert. *Paul's Anthropological Terms: A Study of Their Use in Conflict Settings*. Brill Archive, 1971.
- La Rochefoucauld, François. *Collected Maxims and Other Reflections*. Traduzido por A. M. Blackmore et al., Oxford University Press, 2007.

- Lafuma, Louis. «L'ordre de l'esprit et l'ordre du cœur». *Recherches des sciences religieuses*, vol. XLVI, n.º n° 3, 1958, pp. 416–20.
- Laporte, Jean. *Le Cœur et La Raison Selon Pascal*. Éd. Elzévir, 1950. *gallica.bnf.fr*,
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k3413648n>.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Escritos Filosóficos*. Editado por Ezequiel de Olaso, Charcas, 1982.
- . «Meditatione de Cognitione, Veritate et Ideis». *Opera Philosophica*, editado por J. E. Erdmann, Scientia, 1959.
- . *Opuscules et fragments inédits de Leibniz : Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*. F. Alcan, 1903. *Internet Archive*,
<http://archive.org/details/opusculesetfrag00coutgoog>.
- McKenna, Antony. «Pascal et le cœur». *Courrier du Centre International Blaise-Pascal*, n.º 16, 16, abril de 1994, pp. 3–8. *journals.openedition.org*,
<https://doi.org/10.4000/ccibp.588>.
- . «Pascal : le cœur et les passions». *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle*, vol. 4, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2000, pp. 209–17.
- Mesnard, Jean, et al. «Le thème des trois ordres dans l'organisation des Pensées». *Pascal. Thématique des Pensées*, Vrin, 1988, p. 50.
- . *Les Pensées de Pascal*. 2e édition, SEDES-CDU, 1993.
- Michon, Hélène. «Les raisons du cœur». *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 93, n.º 1, 2009, pp. 47–58. *Cairn.info*, <https://doi.org/10.3917/rspt.931.0047>.
- . *L'Ordre du cœur (philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal)*. 1996. Champion.
- Montaigne, Michel Eyquem de. *Les Essais*. Editado por P. Villey et al., University of Chicago,
<https://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/montaigne/>. Acedido 9 de agosto de 2023.

- Oliveira, Sara Filipa Matias Carvalhais de. *O sentido do espírito no humano: Estudo sobre a determinação antropológica na obra de Kierkegaard*. 2016. Tese de Doutoramento. run.unl.pt, <https://run.unl.pt/handle/10362/20198>.
- Ostrowiecki, Hélène Bah. *Pascal et l'expérience du corps*. Classiques Garnier, 2016.
- Pascal, Blaise. *Pascal: Œuvres complètes*. Editado por Louis Lafuma, Seuil, 1963.
- Prigent, Jean. «La réflexion pascalienne sur les principes». *Mélanges de littérature française offerts à M. René Pintard*, Centre de Philologie et de littérature romanes, 1975, pp. 117–28.
- Rey, Alain. «INSTINCT». *Dictionnaire Historique de la Langue Française*, vol. II, Le Robert, 2019, p. 1826.
- Scheler, Max. *Ordo amoris*. Der Neue Geist Verlag, 1933.
- Sellier, Philippe. *Essais sur l'imaginaire classique : Pascal, Racine, Précieuses et Moralistes, Fénelon*. Honoré Champion, 2003.
- . «Imaginaire et théologie : le “ cœur ” chez Pascal». *Cahiers de l'AIEF*, vol. 40, n.º 1, 1988, pp. 285–95. www.persee.fr, <https://doi.org/10.3406/caief.1988.1694>.
- . *Pascal et saint Augustin*. Albin Michel, 1995.
- Seneca. *Epistles*. Traduzido por Richard M. Gummere, vol. III, Harvard University Press, 1925. www.loebclassics.com, <https://www.loebclassics.com/view/LCL077/1925/volume.xml>.
- Shiokawa, Tetsuya. «Justus ex fide vivit et fides ex auditu: deux aspects de la foi dans l'apologétique pascalienne». *Revue des sciences humaines*, 1996.
- Venturinha, Nuno. «The Epistemic Value of Holding for True». *Journal of Philosophical Research*, vol. 40, janeiro de 2015, pp. 155–70. *ResearchGate*, <https://doi.org/10.5840/jpr2015111046>.
- Wolff, Hans Walter. *Anthropology of the Old Testament*. Fortress Press, 1974.