

ANTÍTESE E ISOSTHÉNEIA EM PASCAL

BERNARD SÈVE

(Louis-Le-Grand, Paris) *E-mail*: bernard.seve@wanadoo.fr

Tradução: Paulo Jonas de Lima Piva

(Universidade São Judas Tadeu) *E-mail*: pjlpiva@hotmail.com

O uso da antítese é um dos traços característicos do Pascal escritor. Não falamos aqui do mal procedimento "daqueles que fazem as antíteses forçando as palavras", cuja "regra não é falar com precisão, mas produzir figuras precisas" (*Pensamentos*, L. 559, L.G. 480, B. 27)¹; no número desses últimos se encontra o P. Noel, de quem Pascal zomba em sua carta a Le Pailleur por suas "antíteses opostas com tanta exatidão que é fácil ver que ele é bem mais estudado a tornar seus termos contrários uns aos outros do que conformes à razão e à verdade" (fevereiro de 1648, edição Mesnard, t. II, p. 564). O uso correto da antítese supõe portanto não somente que os termos sejam contrários ou opostos (é a definição mínima da antítese), mas que sejam "conformes à razão e à verdade". Para Pascal, a antítese não é um simples procedimento de ornamentação ou de literatura, mas sim um meio de expressão adequada do verdadeiro.

Podemos, por consequência, supor que o uso pascaliano desta figura de retórica não é apenas retórica; que pelo menos é sempre natural, que não força nem as palavras, nem a verdade; e que tem talvez um valor teórico e filosófico próprio. Esta última hipótese é a que eu defendo neste artigo.

Poderíamos certamente defender que o uso da antítese exprime a princípio um temperamento (como em Nietzsche ou, num sentido diferente, em Hugo), e mais exatamente um temperamento combativo ou polêmico. Por sua brutalidade binária, a antítese é uma arma de combate, e Pascal, essencialmente, é um militante; "é um fato", escreve Gouhier, "que o cristianismo de Blaise Pascal é espontaneamente agressivo" (1974, p. 107). A antítese sublinha e denuncia, ela acusa o traço, e, por vezes,

Este artigo foi originalmente publicado em *Hermès* 15, 1995, p. 105-118.

¹ L. remete à edição Lafuma, L.G. à edição Le Guern, B. à edição Brunschvicg.

simplifica. Um bom exemplo disso é dado no final da *Duodécima Provincial*: "É uma estranha e longa guerra aquela na qual a violência tenta oprimir a verdade. Todos os esforços da violência não podem enfraquecer a verdade, e servem apenas para fortalecê-la ainda mais. Todas as luzes da verdade nada podem para deter a violência, e não fazem senão irritá-la ainda mais" (1992, p. 234).

Além da expressão de um temperamento, a antítese é também uma ferramenta da arte de persuadir. O gênero muito pascaliano da "carta" (não somente as *Cartas escritas a um provincial*, mas as cartas que Pascal projetava escrever, como testemunham sobre isso muitos fragmentos dos *Pensamentos*) é particularmente favorável ao uso da antítese. Fundamentalmente, essas cartas têm sempre a significação de um gesto apologético e de uma incitação à conversão; ora a conversão é, num primeiro momento, uma cesura temporal, opondo um antes e um depois. A apologética e a exortação à conversão chamam pois a antítese como sua expressão mais adequada. Como assinala precisamente Philippe Sellier, o mais importante aqui é "o gesto do talhar (*découpage*). Pascal não é de modo algum o homem das gradações insensíveis, dos sombreamentos progressivos, das franjas indecisas: os cortes que ele pratica brilham de um estado mineral" (1988, p. 121). Assim, grandes antíteses entre luzes e trevas, justiça e força, razão e imaginação, grandezas naturais e grandezas de instituição, etc. Essas antíteses são essencialmente desequilibradas, elas procedem por contraste e têm por função "promover" um dos dois termos (luzes, força, imaginação, grandezas naturais) em detrimento do outro (trevas, justiça, razão, grandezas de instituição), o estatuto e os motivos desta promoção sendo a cada vez singulares.

Tudo isso é verdadeiro, mas não me parece de modo algum esgotar o uso pascaliano da antítese. Esses usos são muito diversos, e há um entre eles que me parece investido de um sentido teórico ou, se preferirmos, extremamente preciso.

Seja a célebre passagem seguinte (L. 131, L.G. 122, B. 434): "Que espécie de quimera é pois o homem? Que novidade, que monstro, que caos, que fonte de contradições, que prodígio? Juiz de todas as coisas, imbecil verme da terra, depositário do verdadeiro, cloaca da incerteza e do erro, glória e refugio do universo". A última frase é a justaposição de três antíteses fortes (juiz de tudo/imbecil verme da terra, depositário do verdadeiro/cloaca do erro, glória/refugio); mas essas antíteses não têm de forma alguma por objetivo promover um dos termos, de dizer, por exemplo, que o homem é antes glória do que refugio, ou antes refugio do que glória. Elas têm, ao contrário, por função, dizer que o homem é tanto refugio quanto glória, ou, se preferirmos esta

formulação, que ele não é mais refugio do que glória, não mais glória do que refugio. O tema da passagem é, com efeito, que a condição do homem é dupla (esse termo reaparece três vezes sucessivamente nas passagens dos fragmentos suprimidos em seguida por Pascal), e que esta dualidade não pode ser desfeita num dos dois termos opostos; eis porque o mesmo fragmento fala de "complicação", de "paradoxo", de caráter "inconcebível" da natureza humana. Se há contradição da natureza humana, é porque os elementos antitéticos se equilibram e se respondem exatamente. Para retomar uma velha palavra da língua cética, é que há *isosthéneia*, o que significa literalmente: força igual de dois elementos. Minha hipótese é que a antítese pascaliana tem muito frequentemente por função exprimir uma isosthéneia².

As antíteses isostênicas são, portanto, inteiramente outra coisa do que as antíteses visando a promover um termo, como aquela da *Duodécima Provincial* evocada mais acima; nesse último texto, após ter desenvolvida a antítese verdade/violência, Pascal acrescenta ainda: "Que não se pretenda daí entretanto que as coisas sejam iguais: pois há esta extrema diferença..." (1992, p. 234). Se Pascal experimenta a necessidade de rejeitar tão explicitamente o contrassenso (que tomaria por iguais em força a violência e a verdade), não é que o alcance isostênico da antítese lhe pareça natural nesse ponto que ele teme um desprezo do leitor? Para destruir o possível "contrassenso isostênico", é preciso produzir a diferença restabelecendo a desigualdade, a anisosthéneia (*anisosthénie*) dos dois termos antitéticos.

O uso da isosthéneia na *Conversa* e nos *Pensamentos*

Há isosthéneia entre dois elementos quando se coloca de uma parte que existe entre eles uma disjunção exclusiva, e de outra parte que a escolha entre os dois elementos em questão é impossível, não havendo nenhuma razão para escolher mais um do que o outro, porque há exatamente tanta razão para escolher tanto um quanto outro. O asno de Buridan, entre o vaso de água e o vaso de aveia, está numa situação tipicamente isostênica, visto que ele se coloca igualmente inclinado tanto para água quanto para a aveia³. Mas o conceito de isosthéneia pode se aplicar a todos os tipos de

² Poderíamos encontrar na atividade científica de Pascal o equivalente deste interesse pela isosthéneia: pensemos no *Tratado do equilíbrio dos líquidos* (edição Mesnard, t. II, p. 1036-1061), ou ainda nas reflexões sobre a balança contidas na grande carta a Carcavy de 1658, *ibid.*, t. IV, p. 413 sq. Mas o estabelecimento de relações precisas entre o pensamento científico de Pascal e seu pensamento, digamos, "filosófico", parece-nos uma empreitada tão arriscada, e frequentemente tão enganosa, que ela é sedutora.

³ O coração da noção cética de isosthéneia é seguramente a igualdade, tanto quanto a ideia de simetria. Em contraposição ao ceticismo, o princípio da razão suficiente exclui *a priori* que situações isostênicas

elementos: conceitos, teses, discursos, argumentos, percepções, atitudes morais ou políticas.

O texto pascaliano mais notável a esse respeito é *Conversa com o Senhor de Sacy sobre a leitura de Epiteto e Montaigne*. Sigo o texto, que se pode dizer definitivo, já que é o mesmo do original de Fontaine, muito felizmente descoberto e publicado em 1994, por Pascale Mengotti e Jean Mesnard; as referências aqui remeterão às páginas desta edição, bem como, pela comodidade, aos parágrafos da edição Mesnard de 1991 (tome III, p. 124-157)⁴. A marcação textual das ocorrências da noção de isosthéneia (pois a palavra jamais aparecia) obedece às duas condições seguintes: a menção expressa de dois elementos opostos, exclusivos um de outro, e a menção não menos expressa de sua igualdade. É preciso além disso distinguir os casos em que Pascal faz menção à isosthéneia praticada por Montaigne (p. 99-110 - § 16-22; e p. 118-120 - § 28) e os casos em que ele mesmo a pratica (p. 125-126 - § 34; e p. 130-131 - § 38, e a estrutura do conjunto da *Conversa*, como veremos mais adiante).

Salvo engano, as ocorrências são, para o primeiro caso, as seguintes: p. 100-101 - § 16 ("opondo-se igualmente a aqueles que [...] e a aqueles que"; "sob balanças que, pesando os contraditórios, os encontram num perfeito equilíbrio⁵"); p. 101 - § 17 ("as aparências sendo iguais de uma parte e de outra"); p. 103 - § 19 ("Ihe é inteiramente igual de prevalecer ou não na disputa"; "fortifica-se igualmente por seu triunfo e por sua derrota"); p. 110 - § 22 ("o que é tão fácil quanto o contrário"); p. 120 - § 28 ("as verossimilhanças sendo parecidas de um e outro lado"). Para o segundo caso: p. 125 - §

sejam possíveis: cada vez que Leibniz evoca o asno de Buridan, ele indica que é impossível que duas forças de sentido oposto sejam rigorosamente iguais: "Pois o universo não poderia ser bipartido por um plano que passasse pelo meio do asno, cortado verticalmente seguindo seu comprimento, de modo que tudo fosse igual e semelhante de uma parte e de outro [...]: pois nem as partes do universo nem as vísceras do animal não são semelhantes nem igualmente situadas dos dois lados desse plano vertical" (*Teodicéia*, § 49; ver também § 46, 303, 307; o § 35 estende a recusa desta pretensa indiferença de equilíbrio aos casos compostos de mais de dois elementos).

⁴ Concretamente, a referência "p. 110 - § 22" significa: p. 110 da edição Mengotti-Mesnard de 1994, e § 22 da edição Mesnard de 1991. O essencial da bibliografia concernente a esse texto é sempre constituído das obras de P. Courcelle e de H. Gouhier indicadas mais abaixo, do tomo I de J. Mesnard, p. 236-250, de seu tomo III, p. 76-122, assim como seguramente sua apresentação do texto definitivo, *Pascal, Entretien avec M. de Sacy*, original inédito apresentado por Pascale Mengotti e Jean Mesnard (Desclée de Brouwer, 1994, p. 7-77). J. Mesnard fornece-nos uma boa bibliografia (t. III, p. 123), na qual faz falta entretanto o texto de M. Guérault, indicado adiante. Desde a aparição desse tomo III, as obras de V. Carraud (1992, p. 71-87) e de Descotes (1993, p. 424-442) forneceram novas iluminações à *Conversa*. Ninguém a encarou à luz da questão da isosthéneia. Sobre a história filologicamente complexa da *Conversa*, nós nos reportamos aos textos mencionados de P. Courcelle e de J. Mesnard.

⁵ É um dos pontos onde o original modifica a lição recebida até o presente: "os encontram" no lugar de "se encontram". Parece-me que a lição original é mais isostênica do que a lição tradicional: não são os pratos da balança que são equilibrados, mas sim as próprias coisas, os "contraditórios", que estão "em perfeito equilíbrio". O instrumento de medida encontra uma isosthéneia que já estava lá, uma isosthéneia objetiva.

34 ("um tem a verdade da qual o outro tem o erro"⁶, "eles arruinam as verdades tanto quanto as falsidades um do outro"); p. 131 - § 38 ("uma [leitura] se opõe ao mal da outra").

Notemos a variedade dos elementos isostênicos: as aparências (no sentido de "fenômenos", p. 101 - § 17 e p. 120 - § 28), os adversários combatidos (p. 100 - § 16), os sistemas filosóficos (p. 125 - § 34), nós mesmos de um lado e todos os adversários em conjunto do outro (p. 103 - § 19), o efeito moral das leituras filosóficas (p. 131 - § 38), os contraditórios em geral (p. 100 - § 16). Mas esse não é o ponto que nos reterá aqui.

O conjunto da *Conversa* deve na realidade ser lido como uma gigantesca isosthéneia; além das ocorrências explícitas, há a estrutura própria do texto, o tão espetacular exame paralelo das filosofias de Epiteto e de Montaigne, o que H. Gouhier chama de sua "antítese simbólica" (1971, p. 93). Todos os comentadores ficaram impressionados com esta construção⁷. A antítese da p. 121 - § 29 (oposição da "virtude estoica que se pinta com um semblante severo, um olhar bravo, cabelos eriçados [...] e da virtude montaigniana "ingênuo, familiar, agradável, alegre e, por assim dizer, brincalhona") é como a *pars totalis* de toda a porção: esta antítese vale por uma isosthéneia, esta descrição retoricamente eficaz das duas "virtudes" contrárias de Epiteto e de Montaigne significa que nenhuma das duas seja a virtude, que elas erram todas as duas, e que elas erram igualmente. Até onde sei, aliás, nenhuma palavra da *Conversa* indica que, na falta de ser cristão, melhor valeria (ou menos mal valeria) ser estoico do que cético ou cético do que estoico: não dar razão mais a uma do que a outra das filosofias rivais é a consequência, ao mesmo tempo que o indício, da rigorosa isosthéneia que governa esse texto.

⁶ Esta fórmula surpreendente ficou conhecida depois da descoberta do original: "Ela coloca em destaque a audácia do estilo de Pascal, e um sentido da brevidade significativo que vai até às fronteiras da incorreção", diz precisamente J. Mesnard (*Entretien avec M. de Sacy*, 1994, p. 140).

⁷ H. Gouhier fala assim do "esquema dualista" (1986, p. 160 sq.); J. Mesnard fala de "ciência do ritmo em dois tempos, em sua dupla função de paralelismo e de contraste, com retomadas e superposições", *Entretien avec M. de Sacy*, 1994, p. 46. Podemos entretanto concordar com H. Gouhier, seguido nesse ponto por V. Carraud, que escreveu (1971, p. 90) que Pascal critica não a filosofia cética de Montaigne, mas apenas a conduta prática do autor dos Ensaíes. Percebemos ao contrário que as p. 118-119 - § 28 mencionam três vezes o "verdadeiro"; simetricamente, Epiteto é também atacado do ponto de vista moral ("perde-se na presunção" e "soberba diabólica", p. 97-98 - § 14, e mais ainda p. 121 - § 29). Esse ponto não é menor: a diferença de tom no tratamento do estoicismo e do ceticismo, de fato sensível, não altera a simetria e não debilita a isosthéneia. Não obstante, V. Carraud multiplica as fórmulas em torno da noção de isosthéneia: "inversas, contrárias e complementares" (1992, p. 74), "paralelismo retórico" (p. 75), "dupla simetria" (p. 79), "equilíbrios dos contraditórios/contrapesos" (p. 80), "filosofias contrabalançadas" (p. 82), "equilíbrio de oposição" (p. 91), etc.

Esta estrutura isosthênica da *Conversa com o Senhor de Sacy* encontra sua equivalente em diversos textos paralelos dos *Pensamentos*, numerosos no maço de papéis VII ("*Contrariedades*"), IX ("*Filósofos*"), X ("*O soberano bem*"), XI ("*APR*") e XVI ("*Falsidades das outras religiões*"), e, por exemplo, no fragmento L. 131, L.G. 122, B. 434. Pascal neles fala explicitamente a linguagem da força (dos argumentos, dos discursos, das filosofias): "A principal força dos pirrônicos", "Atenho-me ao único ponto forte dos dogmáticos", "Eis as principais forças de uma parte e da outra". E essas forças colocadas uma diante da outra se equilibram exatamente: "Contra o que os pirrônicos opõem, numa palavra, a incerteza da nossa origem que inclui a da nossa natureza. Ao que os dogmáticos ainda estão a responder desde que o mundo dura". Esse cuidado pascaliano de colocar uma isosthéneia parece evidente no fragmento L. 124, L.G. 115, B. 125, onde as antíteses falam de si mesmas: "Contrariedades. O homem é naturalmente crédulo, incrédulo, tímido, temerário".

Parece-me igualmente governar os textos em que Pascal utiliza a figura cética do círculo vicioso, como no fragmento L. 122, L.G. 113, B. 416: "A miséria sendo concluída da grandeza e a grandeza da miséria, alguns concluíram tanto mais a miséria quanto mais tomaram por prova a grandeza, e outros concluíram a grandeza com tanto mais força quanto mais a concluíram da própria miséria; tudo o que uns puderam dizer para mostrar a grandeza não serviu senão de argumento aos outros para concluir a miséria, já que se é tanto mais miserável quando se cai do mais alto, e os outros ao contrário. Atiraram-se uns sobre os outros para um círculo sem fim, estando certos de que, à medida que os homens têm luzes, eles encontram tanto grandeza quanto miséria no homem".

O mais notável não me parece ser aqui a ideia (seguramente presente) da circularidade e da imobilidade da história da filosofia, mas o alcance isostênico da passagem: Pascal fala de "força" de argumentação, e a estrutura circular e paradoxal (concluir a grandeza da miséria do seu contrário, e vice-versa) da argumentação descrita por Pascal implica, ou antes supõe, a isosthéneia. Isosthéneia e círculo estão muito estreitamente ligados, em Pascal como no ceticismo antigo, mas parece-me que aqui o círculo serve mais para estabelecer a isosthéneia do que a isosthéneia serve para estabelecer o círculo: cada vez que um campo reforça sua argumentação ("tudo o que alguns puderam dizer para mostrar a grandeza..."), ele reforça *ipso facto*, e nas mesmas proporções, a argumentação do campo adverso ("... não serviu senão de um argumento

aos outros para concluir a miséria"). A isosthéneia é garantia ao mesmo tempo que é mantida pela estrutura circular do debate.

Essas análises me parecem indicar que a prática pascaliana da isosthéneia é perfeitamente consciente e dominada. Podemos observar, aliás, que Pascal, nos seus momentos isostênicos, não fala em termos de verdade ou de erro, mas em termos de força maior ou menor do discurso (*Conversa*, p. 101 - § 17, p. 103 a 110 - § 19 a 22; textos paralelos dos *Pensamentos*); um outro indício disto é que o primeiro tempo da exposição sobre Montaigne na *Conversa* (p. 99-103 - § 16-19) é inteiramente dominado pelo tema da isosthéneia, e que ocorre apenas após o incidente apologético da p. 103 - § 20, que Pascal expõe em desordem os argumentos céticos usuais ou recentes⁸, como se ele fosse mais sensível à força cética da isosthéneia do que à força dos tropos de Enesidemo ou de Agripa. Podemos notar enfim o uso sintomático de uma argumentação *in utramque partem*, já que Pascal justapõe uma exposição desfavorável a uma exposição favorável do estoicismo (p. 93-96 - § 11-13/p. 96-99 - § 14) como do ceticismo (p. 99-110 - § 15-22/p. 117-122 - § 27-29).

Se admitirmos o que precede, cinco questões se colocam: como estabelecer a isosthéneia, isto é, como mostrar que efetivamente os elementos opostos são de força igual? A isosthéneia é ela constatada ou buscada? Quais luzes esse conceito lança sobre a concepção pascaliana da história da filosofia esboçada na *Conversa*? Como sair da isosthéneia, supondo que se quer, como Pascal, sair? Como compreender a isosthéneia hipercética da *Conversa*?

Problemas teóricos levantados pela noção de isosthéneia

A primeira questão (como podemos mostrar que dois argumentos ou dois discursos são de força igual?) é sem solução no quadro do ceticismo. O ceticismo não dispõe e não pode dispor de um critério de avaliação da força dos argumentos: se ele

⁸ Os intérpretes se perguntam frequentemente por que Pascal mistura aos temas herdados da tradição temas mais recentes, emprestados de Descartes (a hipótese do Deus enganador) ou a... si mesmo (o ser indefinível). Mas não é preciso superinterpretar a "presença clandestina" (V. Carraud, 1992, p. 82-87) de Descartes no seio de uma exposição do ceticismo: o ceticismo é um arsenal de argumentos de força desigual e de proveniência heteróclita; mas esse lado brechó (*bric-à-brac*) está explicitamente fundado no próprio projeto cético, como explica Sexto Empírico no último capítulo das *Hipotiposes Pirrônicas* (1976, p. 510-513), e como Montaigne usa isso na *Apologia de Raymond Sebond*, à qual a *Conversa* deve muito. Pascal reencontra espontaneamente a prática de Montaigne, ela mesma conforme os princípios de Sexto. É faltar à coerência cética da passagem querer dar um destino particular a tal ou qual argumento de proveniência cartesiana: tirando o argumento do seu contexto o cético modifica a significação no mesmo tempo que o usa.

dispusesse de um tal critério, ele seria dogmático⁹. Nos seus textos céticos, Pascal sofre as mesmas tribulações: ele não pode senão pôr sem prova que os discursos "de uma parte e de outra" (L. 131) são de força igual. A medida efetiva da força dos discursos não é feita jamais, e não pode ser feita no quadro do ceticismo. Esta igualdade é sempre suposta, é preciso pois torná-la plausível. É aqui que a retórica da antítese vai manifestar sua utilidade argumentativa: em vez de poder provar a isosthéneia, vai colocá-la em cena, fazê-la valer, impô-la à consciência do leitor. As "antíteses [que] brotam umas das outras num trecho de um deslumbramento retórico" (H. Gouhier, 1971, p. 94) não são somente a expressão adequada da isosthéneia; elas são disso uma peça essencial, visto que elas lhe dão crédito. Mencionamos, entre muitos outros exemplos possíveis, o brilhante e peremptório pensamento L. 148, L.G. 138, B. 425, construído em torno da antítese avidez/impotência ("Todos os homens procuram ser felizes"/"Jamais alguém, sem a fé, chegou a esse ponto a que todos visam continuamente"), e no qual Pascal entende mostrar que nossa avidez iguala nossa impotência (ou que nossa impotência iguala nossa avidez). Isosthéneia insuportável do desejo e da impotência de satisfazê-lo.

A segunda questão (a isosthéneia é constatada ou buscada pelo cético?) já é colocada por Sexto Empírico (*Hipotiposes Pirrônicas*, I, 202-205; 1976, p. 118-121) que, aliás, deixa-a aberta. Não posso aqui tratar dela mesma esta questão tão importante para a compreensão do, ou melhor, dos, ceticismo(s) antigo(s). No que concerne a Pascal, é muito marcante que ele adote sucessivamente as duas posições. Logo a força igual dos discursos é objeto de uma simples constatação: assim todo a *Conversa* descreve a isosthéneia de Montaigne e de Epiteto como um fato objetivo. É também o caso de numerosos fragmentos dos *Pensamentos*¹⁰, aqueles que descrevem as contradições do homem partido entre grandeza e miséria. Mas outros fragmentos fazem da isosthéneia um alvo visado, um objetivo a realizar numa visão apologética: "Que o homem agora se estime em seu preço. Que ele se ame, pois há nele uma natureza capaz de bem; mas que ele não ame por isso as baixezas que nele estão. Que ele se despreze, porque essa capacidade é vazia; mas que ele não despreze por isso esta capacidade natural" (L. 119, L.G. 110, B. 423).

Esse texto, é verdade, indica mais a necessidade de procurar um bom equilíbrio (estimar-se "em seu preço") do que uma exata isosthéneia; ele se inscreve num contexto

⁹ "Eles não sabem se há verdade ou falsidade na coisa, nem se há força ou fraqueza nas provas" (L. 428, L.G. 399, B. 195).

¹⁰ Por exemplo, L. 102, 104, 105, 106, 109, 110, 111, 113, 399, 619; L.G. 111, 113, 114, 115, 118, 119, 120, 122, 194, 378, 526; B. 51, 15, 479, 61, 608, 592, 473, 662, 438, 394. Lista não exaustiva.

de direção espiritual. O texto seguinte, ao contrário, diz claramente que é preciso, se podemos dizer, colocar o homem em estado de isosthéneia: "É perigoso demais fazer crer ao homem o quanto ele é igual às bestas, sem lhe mostrar sua grandeza. É ainda muito perigoso lhe fazer ver sua grandeza sem sua baixeza. É ainda mais perigoso deixá-lo ignorar uma e outra coisa, mas é muito mais vantajoso representar-lhe um e outro" (L. 121, L.G. 112, B. 418; notaremos a exata simetria das fórmulas "é perigoso"/"é ainda perigoso", em diferença com "é ainda mais perigoso"). Ideia resumida com brutalidade no marcante fragmento seguinte: "Se ele se gaba, eu o rebaixo; se ele se rebaixa, eu o gabo, e o contradigo sempre, até que ele compreenda que ele é um monstro incompreensível" (L. 130, L.G. 121, B. 420). A isosthéneia da grandeza e da baixeza é a contradição própria do homem, e é preciso colocar o homem na prova concreta desta contradição para lhe dar o desejo de se desarraigar dela pela conversão. Nesse sentido, aliás, mesmo os textos descritivos, como a *Conversa*, têm, por sua força retórica, um efeito prático de isosthéneia no leitor.

A terceira questão concerne à história da filosofia. Pascal apresenta de fato o afrontamento Epiteto/Montaigne como o conflito dos "dois mais ilustres defensores das duas mais célebres seitas do mundo, e as únicas conformes à razão" (p. 122 - § 30: quando se sustenta que Deus existe, dogmatismo; quando se coloca que é incerto, ceticismo); se há outras seitas como essas duas, elas não são conformes à razão e não devem ser levadas em conta numa história da filosofia. Epiteto e Montaigne resumem, portanto, em suas pessoas, o conjunto das possibilidades da filosofia, eles são "chefes de tropas (*chefs de bandes*)" ou "coordenadores (*chefs de file*) de duas séries que, levadas às últimas consequências, reúnem com efeito todos os filósofos" (Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. I, p. 882; Saint-Beuve vê bem e diz bem como essas séries podem ser estendidas aos filósofos posteriores a Pascal, p. 822-823)¹¹.

Ora, esta história é imóvel, ou melhor, bloqueada: nem os dogmáticos podem vencer os céticos, nem os céticos podem vencer os dogmáticos. As razões desse bloqueio são muito conhecidas para que devamos nelas insistir: a dualidade das filosofias exprime, na sua ordem, a dualidade da natureza humana (natureza perfeita originária/natureza corrompida). Uma outra fórmula poderosamente antitética diz com clareza: "Nós temos uma impotência de provar, invencível para todo o dogmatismo.

¹¹ O que conta é a dualidade, o "esquema dualista". Importa, portanto, pouco, que Pascal oponha estoicos a pirrônicos, como ele faz muito frequentemente, ou estoicos a epicuristas, ou teísmo a ateísmo, como ele faz algumas vezes. No fundo, toda oposição ao mesmo tempo binária e exclusiva é boa.

Nós temos uma ideia da verdade, invencível para todo o pirronismo" (L. 406, L.G. 385, B 395); esta dupla invencibilidade (ainda o vocabulário da força) faz uma isosthéneia perfeita. Jamais o ceticismo será vencido, jamais o dogmatismo será vencido. A história da filosofia torna-se "um jogo intemporal de antinomias imanentes" (Gueroult, 1994, p. 203). Esse jogo pode ser pensado como repetição, círculo vicioso ou oscilação (no qual um dos dois campos parece adquirir vantagem sobre o outro, antes que a situação se inverta), pouco importa. A isosthéneia das atitudes fundamentais proíbe à história da filosofia ser uma verdadeira história da filosofia; ela é sem progresso nem regressão, sem inovação verdadeira.

Como então, e é nossa quarta questão, sair da isosthéneia das doutrinas filosóficas? Iguais em força, incapazes de serem vencidas, elas são do mesmo modo incapazes de vencer. Esta paralisia produzida pela isosthéneia é descrita na p. 125 - § 34 da *Conversa*. "Um tem a verdade da qual o outro tem o erro", diz, energicamente, mas um pouco obscuramente, o texto¹²; o mais surpreendente é a estrutura fortemente isosthênica desta fórmula: verdade de um e erro do outro são solidários como o anverso e o reverso de uma medalha. Cada um vê, e vê bem, uma meia verdade; Epiteto vê a grandeza sem ver a fraqueza, Montaigne vê a fraqueza sem ver a grandeza. Juntar uma a outra essas duas meias verdades é tentador, mas "não conseguiria no seu conjunto senão uma guerra e uma destruição geral: pois um estabelecendo a certeza e o outro a dúvida, um a grandeza do homem e o outro a sua fraqueza, eles arruinariam tanto as verdades quanto as falsidades de um e do outro" (ibid.). Convenhamos que a expressão "tanto as verdades quanto as falsidades" coloca aqui um problema. Compreende-se que a verdade montaigniana (o homem é fraco) arruína a falsidade estoica (o homem teria a potência de cumprir sozinho seus deveres). Mas em que a verdade ou a falsidade montaignianas poderiam elas arruinar a verdade estoica?

Uma primeira resposta seria dizer que Pascal tem uma concepção orgânica e sistemática dos sistemas filosóficos, os quais não se deixam desmembrar sem que suas próprias verdades se percam. No sentido dessa resposta vão as passagens da *Conversa* sublinhando a coerência das duas doutrinas expostas (p. 112 - § 24, "encadeamento tão preciso"; p. 128 - § 36): a destruição da parte "soberba" do estoicismo destruiria também sua justa teoria dos deveres e sua teologia. Uma segunda resposta, mais

¹² A filologia dessa passagem tem sido controvertida (Courcelle p. 57 e 144; Mesnard, 1991, t. III, p. 153) até a descoberta do original. V. Carraud observa precisamente que "a filosofia tem a mesma estrutura formal que a heresia: elas não são falíveis no que elas afirmam mas no que elas desconhecem" (1992, p. 80).

complexa, leva a precisar o conceito de "arruinar" aqui utilizado por Pascal. De qual ponto de vista o cético arruína o estoicismo? Certamente não do ponto de vista estoico, que não se reconhece vencido; simplesmente do ponto de vista do cético - o qual exagera sua vitória e crê que ele o tem inteiramente arruinado. O estoico se crê invicto, o cético se crê vencedor, dupla ilusão simétrica. Do seu ponto de vista, o cético arruína inteiramente o estoicismo, no qual ele vê apenas falsidade: em sua própria vitória ele já se engana, visto que ele a crê total, ainda que ela seja apenas parcial (ele despreza a parte da verdade contida no estoicismo). O cético vence o estoicismo por um princípio parcial e, portanto, falso, incapaz de destruir a falsidade da doutrina do seu adversário e salvaguardar a sua verdade. É nesse sentido que ele disse arruína "tanto as verdades quanto as falsidades". Eis porque esta "destruição" está sempre para recomeçar, e que há uma "história" das doutrinas. Na plana imanência do combate filosófico, é tudo ou nada, vitória ou derrota; para desembaraçar o misto de verdade e erro que é o estoicismo, é preciso mudar de plano, elevar-se inteiramente a um outro ponto de vista¹³.

As oposições isostênicas, "incompatíveis nessas doutrinas humanas" (p. 126 - § 34), não podem ser compatibilizadas senão no plano teológico, e sob a (pesada) pressuposição do dogma do pecado original. Apesar do seu grande interesse, não insisto nessa argumentação muito conhecida. Mas é preciso sublinhar que é somente com base nessa argumentação pressuposta que Pascal pode escrever: "eles se despedaçam e se aniquilam para dar lugar à verdade do Evangelho" (ibid.). O combate das duas forças iguais não conduz a um aniquilamento recíproco efetivo (a história empírica da filosofia mostra, ao contrário, uma permanência das duas seitas inimigas), mas a uma guerra perpétua sem verdadeiro vencedor nem verdadeiro vencido. Não saímos da imanência para a imanência; é o que a fé nos "ensina", o que Deus nos "explica" (ibid.), que não nos permite dar razão a uma nem a outra das filosofias na sua essencial *iso-asthenia* (*iso-asthénie*), se me é permitida essa palavra.

O niilismo como verdade da isosthénia?

A quinta questão é a mais interessante. Até este momento falei da isosthénia praticada por Pascal na *Conversa* e nos textos paralelos dos *Pensamentos* como se tratasse da mesma isosthénia praticada por Sexto Empírico ou Montaigne. Evidentemente não se trata da mesma. Formalmente é o mesmo conceito: os dois

¹³ As mesmas observações valem seguramente para a "refutação" simétrica do ceticismo pelo estoicismo.

termos de uma disjunção exclusiva são declarados detentores da mesma força. Mas, argumentativamente, esse não pode mais ser o mesmo conceito, pois, em Pascal, um dos dois termos exclusivos e excluídos é precisamente o próprio ceticismo isosthênico. Esta situação altamente paradoxal parece ter escapado aos comentadores¹⁴. Ela merece entretanto ser analisada: está relacionada a esse problema a questão do "ceticismo" de Pascal.

A isosthéneia está de fato no coração do ceticismo antigo, como ressalta com justeza Carlos Lévy em *Cícero Acadêmico*: além da tradicional e difícil questão das relações entre Pirronismo e Nova Academia¹⁵, há uma "cultura cética" constituída de três elementos: "o conceito de isosthéneia, de igualdade dos contrários; o tópico do caráter enganador dos sentidos e da razão; a evocação dos precursores, mais precisamente de Demócrito" (1992, p. 6)¹⁶. À exceção do último elemento, sem pertinência aqui, esses caracteres permitem ligar Pascal (e Montaigne) à problemática do ceticismo antigo¹⁷. Decidir o sentido que tem a prática da isosthéneia para Pascal é decidir o sentido do seu ceticismo. Ora, esse sentido é eminentemente ambíguo. Pascal sublinhava em abundância a ambiguidade "da cabala pirrônica que consiste nesta ambiguidade ambígua, e numa certa obscuridade duvidosa da qual nossas dúvidas não podem tirar toda a claridade nem nossas luzes naturais dissipar todas as trevas" (L. 109, L.G. 100, B. 392). Isso vale também para o pirronismo de Pascal.

A estrutura lógica da isosthéneia pascaliana a torna, com efeito, totalmente instável. Enquanto ela é isostênica e, portanto, cética (não se pode decidir por razões simplesmente humanas, aquelas das seitas estoica e cética, ambas "conformes à razão", é a melhor) a posição pascaliana passa do lado de Montaigne. Nesse sentido, ela é efetivamente um ceticismo, mas um hiperceticismo construído sobre a rejeição simultânea do ceticismo ordinário e do dogmatismo, um "ceticismo absoluto" (Guérout,

¹⁴ À exceção de Martial Guerout, que fala disso, entretanto brevemente, e sem empregar o conceito de isosthéneia (1984, p. 201-202). Ver também Léon Robin (1944, p. 235-238), até onde sei, o único comentador a falar da isosthéneia a propósito de Pascal.

¹⁵ Questão que não abordaremos aqui, visto que, de um lado, Pascal se atém à interpretação montaigniana desse debate (os neoacadêmicos asseguraram que tudo é incerto, e os pirrônicos não asseguram isso; além disso, os neoacadêmicos admitem a categoria do provável, rejeitada pelos pirrônicos; cf. *Entretien*, p. 99-101 - § 16), e que, por outro lado, esta distinção não joga nenhum papel efetivo na argumentação.

¹⁶ O *Cícero Academicus* de Carlos Lévy é um estudo extremamente rico, preciso e importante de um dos autores antigos que mais importância tem na transmissão e, antes de tudo, na recepção, dos temas do ceticismo antigo. Cícero foi muito mais lido do que Sexto Empírico, por Hume por exemplo, mas também por Leibniz (que seria a *Teodicéia* sem suas alusões aos debates trazidos por Cícero?)

¹⁷ Por oposição ao ceticismo empirista (e não mais dialético) do século XVIII, representado por Hume. Para dizê-lo brevemente, o ceticismo antigo é uma doutrina da isosthéneia; o ceticismo moderno é uma doutrina da dúvida e, como me fez ver Alain Boyer, do *challenge*.

1984, p. 202). Mas como a força deste hiperceticismo é esta mesma isosthéneia que anima o ceticismo ordinário, o hiperceticismo recai de fato no campo desse ceticismo ordinário, e Pascal decai da posição de desvio que ele queria ocupar diante do par estoicismo/ceticismo. Pascal é assim constrangido a apelar para um dogmatismo superior, o dogmatismo religioso do pecado original, dogmatismo "escondido" pelo ceticismo absoluto (ibid.). Poderíamos dizer, não sem forçar um pouco o traço, que o dogmatismo agostiniano é, no seu modelo, diferente do dogmatismo estoico, que nesse momento Pascal resvala para o lado do dogmatismo que ele queria ultrapassar. O hiperceticismo se transforma em hiperdogmatismo. Não podemos nos livrar da disjunção com os meios de uma das doutrinas separadas. O próprio Pascal sublinhou a respeito: "É preciso que cada um tome partido, e se submeta necessariamente ou ao dogmatismo ou ao pirronismo. Pois quem pensar em permanecer neutro será pirrônico por excelência. Esta neutralidade é a essência da cabala. Quem não é contra eles é perfeitamente por eles; eles não são nem por si mesmos; eles são neutros e indiferentes, suspensos a tudo, sem se excetuar" (L.131, L.G. 122, B. 434)¹⁸.

A *Conversa* (com a qual esse fragmento sustenta, contudo, as relações as mais estreitas, notamos na sequência de P. Courcelle e J. Mesnard) não ensina, entretanto, ficar "neutro" entre Epiteto e Montaigne? Não podemos dizer certamente que Pascal, na *Conversa*, não seja "contra" o pirronismo, visto que ele o ataca; mas ele se declara também o inimigo de seu inimigo estoico; e numa estrita lógica binária, o inimigo de meu inimigo é, senão meu amigo, ao menos meu aliado, na verdade, meu cúmplice. Em outros termos, a estrutura (isostênica) da problemática pascaliana contradiz seu conteúdo (anticético, portanto, anti-isostênico). Pascal conforta o ceticismo no mesmo gesto com o qual ele o rejeita. Ou ainda: para que a dupla rejeição simultânea do ceticismo e do estoicismo seja válida, será preciso que a balança seja igual para as duas doutrinas. Ora, esse não é o caso, visto que o tipo de argumentação (isostênico) utilizado está no coração de uma das doutrinas (o ceticismo) e constitui, de um certo ponto de vista, o seu conteúdo principal, ainda que ele seja estranho ao outro (o estoicismo). Esta falta de simetria inconfessada desestabiliza a isosthéneia da *Conversa*: a estrutura confessa que Montaigne tem mais razão do que Epiteto, visto que ela lhe empresta seu modo de argumentação. E mesmo se a simetria fosse perfeita, ela daria

¹⁸ Esta descrição é compatível com a p. 103 - § 19 da *Conversa*, onde Pascal pinta um Montaigne indiferente em perder ou ganhar na disputa filosófica, "colocando-se com tanta vantagem nessa dúvida universal que ele se fortifica igualmente por seu triunfo e por sua derrota". ver também L. 33 & 34, L.G. 31, B. 374 & 376.

ainda, por um outro viés, razão a Montaigne. Poderíamos multiplicar ao infinito as formulações desse gênero. O pirronismo é, nesse contexto, um discurso mais forte do que o dogmatismo: se ele é falso ele é verdadeiro, portanto ele é verdadeiro.

Parece-me pois que a meta-isosthéneia (*meta-isosthénie*) da *Conversa* é tão retoricamente brilhante (ela apresenta a forte sedução dos paradoxos lógicos e dos objetos impossíveis) quanto intelectualmente insustentável. Enquanto isosthéneia, sua verdade está do lado do ceticismo; enquanto ela recusa esta verdade, ela deve se abolir no dogmatismo religioso - e que dogmatismo! Aquele do pecado original interpretado com toda a brutalidade da qual faz prova o fragmento L. 131. Ela não encontra seu verdadeiro lugar e seu verdadeiro momento senão no breve instante que separa a rejeição das doutrinas humanas da escuta da palavra de Deus: "Escutai a Deus", diz o mesmo fragmento L. 131. O fulgor das antíteses "com grande efeito" (Gouhier, 1986, p. 161) não deve mascarar para nós a fragilidade desta isosthéneia de segundo grau.

O que permite a Pascal denunciar a igual fraqueza do ceticismo e do dogmatismo é "a união inefável de duas naturezas numa única pessoa do Homem-Deus" (*Conversa*, p. 126 - § 34), que permite em troca reforçar o que há de verdade nessas duas doutrinas rejeitadas: o homem é ainda mais miserável do que creem os cétricos, e ainda maior que creem os dogmáticos, e "assim todos aí encontram mais do que desejavam; e, o que é admirável, encontram-se unidos, eles que não podiam se aliar num plano infinitamente inferior" (p. 127 - § 34). A solução das aporias (da antropologia como da história imóvel da filosofia¹⁹), se encontra em Jesus Cristo²⁰. Mas, na verdade, a isosthéneia Epiteto/Montaigne é somente retrospectiva, e aparece apenas do ponto de vista do cristão. Como diz precisamente Brunschvicg expondo a problematização pascaliana da questão da morte, "é que, na realidade, para sermos capazes de abordar o problema nos seus termos exatos, é preciso que já possuamos a solução" (1945, p. 161). Mas como então não pensar que o problema seja construído em função da solução da qual se crê dispor, e a partir dela?

Se, portanto, a solução precede o problema e prescreve a estrutura, a isosthéneia pascaliana muda uma última vez de sentido para tornar sua figura definitiva: ela

¹⁹ Gueroult tem razão de escrever que "a história da filosofia é, como a natureza humana, uma revelação parcial de Deus" (1984, p. 201), visto que a história da filosofia sobretudo não faz senão refletir a estrutura dupla da natureza humana (p. 200).

²⁰ Como diz V. Carraud, numa intenção manifestamente não crítica, "a instância teológica" está no princípio da autodestruição da filosofia (1992, p. 80), e portanto inevitavelmente, eu acrescentaria, da construção por Pascal do próprio problema. Em sentido parecido, D. Descotes assinala que "a ordem das etapas não é determinada por uma necessidade interna, mas por uma simples consideração tática" (1993, p. 437)

significa o niilismo entendido no sentido usual do termo, isto é, a anulação das diferenças de valor. A alma convertida "considera as coisas perecíveis como moribundas e mesmo já mortas", "ela começa a considerar como um nada tudo o que deve retornar ao nada, o céu, a terra, seu espírito, seu corpo, seus pais, seus amigos, seus inimigos, os bens, a pobreza, a desgraça, a prosperidade, a honra, a ignomínia, a estima, o desprezo, a autoridade, a indignância, a saúde, a doença e a própria vida" (*Sobre a conversão do pecador*, edição Mesnard, t. IV, p. 40-41). As antíteses, por contraste, não-isosthênicas (*an-isosthéniques*) portanto (honra/ignomínia, estima/desprezo, saúde/doença, amigo/inimigo), tornam-se isosthênicas sob a pressão da antítese por excelência, que não aparece tal como ao olhar do convertido, aquela do finito e do infinito: "No olhar desses infinitos, todos os finitos são iguais" (L. 199, L.G. 185, B. 72). Esta igualdade, isosthênica portanto, é aquela do nada: a antítese das antíteses é "Infinito nada": "O finito se aniquila na presença do infinito e torna-se um puro nada" (L. 418, L.G. 397, B. 233)²¹.

O niilismo, a in-diferença (*in-différence*) das coisas, dos valores e dos discursos, é um dos destinos possíveis da isosthéneia²². Mas em Pascal esta orientação da isosthéneia é secundária, ela depende de uma asserção dogmática (religiosa) pondo uma antítese maior, aquela da vida terrena e da vida eterna, aquela do finito e do infinito.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Brochard, Victor, *Les sceptiques grecs*. Paris, Vrin, 1986.

Brunschvigg, Léon, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*. La Baconnière, 1945.

Carraud, Vincent, *Pascal et la philosophie*. Paris, PUF, 1992.

Conche, Marcel, *Pyrrhon ou l'apparence*. Paris, PUF, 1994.

Courcelle, Pierre, *L'Entretien de Pascal et Sacy, ses sources et ses énigmes*. Paris, Vrin, 1981.

²¹ Esse fragmento da *Aposta* será relido à luz do conceito de isosthéneia: uma aposta equitativa é, por definição, isosthênica; explorando o desequilíbrio entre infinidade do ganho e a finitude do jogo, Pascal torna a *Aposta* ainda mais vantajosa; mas, ao final da argumentação, o desequilíbrio infinito entre jogo e probabilidade de ganho vai, por consequência, introduzir uma isosthéneia ou indiferença radical na vida terrena, onde tudo vale e onde nada vale: "Vós vereis tanta certeza de ganho, e tanto de nada, nisso que vós arriscais, que vós conhecereis ao fim que vós apostais numa coisa certa, infinita, pela qual vós nada destes". L. Thirouin analisa bem a retórica deste movimento aos extremos (1991, cap. VII).

²² Ver, por exemplo, a figura de Pirro tal como ela é interpretada por V. Brochard (1986) [1887], p. 68-76), L. Robin (1944, p. 24) ou M. Conche (1973 e 1994, *passim*). A isosthéneia metriopática de Sexto Empírico, que se interpreta como boa medida dos afetos ou como equilíbrio entre os estados da alma, ressalta no geral um outro destino.

- Descotes, Dominique, *L'argumentation chez Pascal*. Paris, PUF, 1993.
- Goldmann, Lucien, *Le Dieu caché*. Paris, Gallimard, 1993.
- Gouhier, Henri, *Blaise Pascal, commentaires*. Paris, Vrin, 1975.
- _____ *Pascal et les humanistes chrétiens, l'affaire Saint-Ange*. Paris, Vrin, 1974.
- _____ *Blaise Pascal, conversion et apologétique*. Paris, Vrin, 1986.
- Gounelle, André, *L'Entretien de Pascal avec M. de Sacy, étude et commentaire*. Paris, PUF, 1966.
- Gueroult, Martial, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, tome I. Paris, Aubier, 1984.
- Levy, Carlos, *Cícero Academicus*. Paris, Diffusion de Boccard, 1992.
- Pascal, Blaise, *Les Provinciales*. Paris, Bordas, 1992.
- _____ *Oeuvres complètes*. Paris, ed. Jean Mesnard.
- _____ *Oeuvres complètes*. Paris, ed. Louis Lafuma.
- _____ *Pensées*. Paris, Gallimard, ed. Michel Le Guern.
- _____ *Entretien avec M. de Sacy*. Paris, Desclée de Brouwer, 1994.
- _____ *Pensées et opuscules*. Paris, Hachette, ed. Léon Brunschvicg.
- Robin, Léon, *Pyrrhon et le scepticisme grec*. Paris, PUF, 1944.
- Sainte-Beuve, Charles-Augustin, *Port-Royal*. Paris, Gallimard.
- Sellier, Philippe, "Imaginaire et rhétorique dans les Pensées", in *Pascal, thématique des Pensées*. Paris, Vrin, 1988, p. 115-135.
- Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*. Loeb Classical library, 1976.
- Thirouin, Laurent, *Le hasard et les règles, le modèle du jeu dans la pensée de Pascal*. Paris, Vrin, 1991.