

PASCAL E O AMOR-PRÓPRIO*

Jean-Robert Armogathe ¹
armogathe@wanadoo.fr

RESUMO *Uma abordagem lexicográfica do amor próprio nos escritos de Pascal: carta (1651) sobre a morte de seu pai, frag. La 978 e nove ocorrências nos Pensamentos. A partir dos diferentes “amores-próprios” enumerados pela tradição, o amor-próprio natural de Adão, anterior à Queda, que para Tomás de Aquino é indiferente, é identificado por Jansenius como pervertido em concupiscência. Em sua Apologia, Pascal segue a linha jansenista de um modo tão radical que os teólogos de Port-Royal julgaram preciso mitigar seus sentimentos a ponto de contradizê-lo, como fez Nicole, que descreveu o amor-próprio como um substituto hipocrítico do comportamento virtuoso.*

Palavras-Chave *Pascal; Jansenius; Amor-Próprio; Concupiscência*

ABSTRACT *A lexicological approach of self-love in Pascal's writings: letter (1651) about his father's death, frag. La 978 and nine occurrences in the Pensées. From the different “self-loves” enumerated by the tradition, Adam's natural self-love, before the Fall, which is indifferent for Thomas Aquinas, is identified by Jansenius as perverted into concupiscentia. In his Apology, Pascal follows the Jansenist line, in such a radical way that the Port-Royal theologians found necessary to mitigate his feelings, up to contradict him, like Nicole did, who described self-love as a hypocritical substitute to virtuous behaviour.*

Keywords *Pascal; Jansenius; Self-Love; Concupiscence*

* Artigo recebido entre 1º e 30 de abril de 2006 e aprovado entre 1º e 31 de maio de 2006.

¹ École Pratique des Hautes Études, Sorbonne (Paris, França).

Toda comunicação sobre Pascal freqüentemente parece nada mais ser que um meio de redizer coisas já ditas, contentando-se, na melhor das hipóteses, com uma nova disposição dos conteúdos (La 696). Pode parecer que assim ocorrerá com nosso tema. Vamos propor, modestamente, uma nova abordagem, atendo-nos aos textos, sem tentar interpretar outra coisa a não ser o que Pascal pôde ler e escrever.

O conceito de amor-próprio

Pascal é ao mesmo tempo bastante refinado e bastante instruído para deixar de conhecer o estatuto teológico do conceito de amor-próprio e sua maior ambigüidade: o amor-próprio é ao mesmo tempo o amor de si mesmo que é um mandamento divino (que mais tarde será nomeado amor de si) e o amor desviante (que mais tarde será chamado precisamente de amor-próprio). Jean-Pierre Camus, no *L'Esprit du bienheureux François de Sales* (1639-1641), sublinha a diferença entre *amor-próprio* e *amor nosso*, remetendo-se aos propósitos do santo bispo: “(...) ele freqüentemente me disse que da confusão destes termos, amor-próprio e amor nosso, nasceram muitas desordens nos pensamentos e nas ações dos homens” (t. III, p. 83).

A distinção não obteve sucesso imediato: foi preciso esperar que o teólogo protestante Jacques Abbadie a difundisse no *L'art de se connaître soi-même* (1692).

Os anos de 1640 conhecem o triunfo do termo *amor-próprio* e uma grande difusão dessa noção.² Pascal herda, desse ponto de vista, uma dupla tradição, filosófica e teológica.

Uma tradição filosófica, de tipo moral, renovada no humanismo do Renascimento

Para os trágicos gregos, no V século a. C., a prioridade do amor por si mesmo parecia evidente. Eurípides explica através de Medéia que é natural amar a si mesmo de preferência aos outros e que o amor de si é primordial (*Medéia*, 86). Mas a reflexão filosófica antiga não se contenta com uma tal intuição: o “conhece-te a ti mesmo” délfico (que é em seu ponto de partida uma declaração teológica: “saiba que tu és mortal”) adquirirá sucessivamente um sentido moral (Sócrates explica que aquele que se conhece reconhece

2 Ver: FUCHS (1977).

que nada sabe), depois metafísico (em Platão) e político (em Aristóteles). Aristóteles designa o verdadeiro *philautos*, o amante de si mesmo (*Et. Nic.* IX, 8, 1168a29-30) ao passo que o estoicismo reabilita esse amor doméstico que faz com que eu habite meu corpo. O paradoxo explicita-se, em Ovídio, no mito de Narciso: o divino Tirésias, consultado sobre o futuro da criança, havia profetizado uma longa vida *si se non noverit*, “desde que ele não se conheça”. Mas o jovem homem se enamora de sua própria imagem refletida numa fonte tranqüila; ele pensa tratar-se de um outro: não se pode a princípio falar de conhecimento de si mesmo. Narciso despende tempo para descobrir que é a ele mesmo que ama. Inicialmente, ele mesmo, no caso de Narciso, é um outro. Mas sua morte pavorosa é causada pela tomada de consciência do amor impossível que experimenta por ele mesmo: “Eu me ardo por mim mesmo e excito o fogo que me devora.”

Plotino vê nesse mito um convite a não se deter na imagem, mas considerar a realidade do alto a partir da qual as coisas daqui de baixo são apenas ícones: quem se inclina demasiadamente em direção às realidades visíveis cairá, como Narciso, nas torrentes da morte (*En.* I, 6, 8).

Em Sêneca, o *amor sui*, a *caritas sui* (trata-se da *oikeiosis* estoica, *philia heautou* em oposição à *philautia*) é valorizada em oposição à *philautia* (*De Ira* II, 31, 3). Como destaca o humanista John Case em seu *Speculum Moraliū Quaestionum* (1585), Aristóteles prova que um homem extremamente bom pode, sem nenhuma falta nem ofensa, amar a si mesmo. Essa tradição filosófica será recebida por François de Sales e os “devotos”, que lhe darão uma versão psicologizada. A crítica da tradição escolástica repousa largamente sobre uma proposição escolástica, mas não mais aquela de Tomás. Trata-se aqui de um agostinismo platonizante, no qual a função do amor-próprio permanece ambígua: por um lado, o *amor sui* é condenado na tradição agostiniana dos dois amores; por outro, o amor de si é primordial e todo amor dele provém: essa tradição platônica foi difundida por romances como *Astrée*, de Honoré d’Urfé, e por moralistas devotos, como Jean-Pierre Camus, discípulo de François de Sales.

Montaigne contribuirá para o rompimento da união entre o conhecimento de si e o amor de si, estabelecido de maneira estável pela tradição tomista: conhecer-se é o melhor meio de lutar contra a *presunção*. Em Agostinho, o amor desordenado de si provém de uma falta de conhecimento. Para Tomás, trata-se de um erro, de uma perversão da finalidade natural. Montaigne, por sua vez, foge das afecções inconsideradas (II, 17), “o amor indiscreto de si”. O que ele censura na *presunção* é o fato de “nós nos apresentarmos diferentes do que somos”. Assim ele escreve na *Apologia de Raimond Sebonde*: “A *presunção* é nossa doença natural e original”.

Para Montaigne, o amor de si é tão necessário quanto para os trágicos gregos e a tradição estoica.³ Ele recomenda o desprezo da morte. Além disso, como o mostram as longas adições manuscritas no II, 6 e II, 18, ao longo das redações dos *Ensaíos*, Montaigne adquire a certeza de que *se pintar* contribui para o *ensinamento público* [*publique instruction*]ⁱ e que o conhecimento de si mesmo permite que melhor se conheça a natureza humana em geral. No II, 6, ensaio *Do Exercício*, Montaigne reflete sobre a ascese filosófica, o “exercício”. Esse exercício permite a preparação para a morte. Mas que experiência nós temos da morte? Montaigne conta, a esse propósito, sua experiência de ter caído de um cavalo. Uma longa adição manuscrita sobre o exemplar dito “de Bordeaux” retorna ao que há de pessoal nesse ensaio: “O costume tornou vicioso o falar de si [primeiramente ele havia escrito “glorioso”] e proíbe-o obstinadamente por repúdio à jactância que parece estar sempre ligada aos depoimentos sobre si mesmo.”ⁱⁱ

Montaigne se levanta contra esse costume que compara a arrancar o nariz de uma criança em lugar de o assoar: “Eu encontro mais males que bens neste remédio.”

E, diz ele, mesmo se falar de si mesmo fosse “presunção”, esse não seria um motivo para não o fazer: “Não se pode abusar senão das coisas que são boas.”

É falando de si, isto é, escrevendo, traçando sua pintura, que Montaigne se conhece, e esse conhecimento singular é útil para “o ensinamento público”. O projeto de Montaigne evolui de uma edição a outra, passando de uma preocupação de melhor se conhecer à certeza de que ele contribui para um melhor conhecimento da natureza humana. Se a tradução francesa de Sebonde contribuiu para divulgar o termo *amor-próprio*, os *Ensaíos* iniciaram a reabilitação desse amor particular em direção ao conhecimento do universal.

A tradição teológica

As denúncias moralizantes do amor-próprio não devem, contudo, fazer esquecer a legitimidade que a “regra de ouro” lhe concede: *Tu amarás o teu*

3 Montaigne, nesse ponto, está próximo do protestante Pierre du Moulin, para quem o amor-próprio é “a afecção mais forte de todas e a mais natural... a grande mola que move as ações da vida humana”. Odiar-se é a maior das misérias (*La philosophie mise en françois, Physique*, livro 8, 1ª parte, cap. 40, p. 308-309).

i “*Publique instruction*” refere-se ao ensinamento ou à formação moral do leitor. (N. T.)

ii Segue-se, com eventuais modificações, a tradução de R. C. Abílio: MONTAIGNE. *Ensaíos*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (N.T.)

próximo como a ti mesmo, sicut teipsum. Há, portanto, uma destinação teológica do tema. O amor-próprio é a raiz de todo amor, o que se encontra expresso de modo claro em Tomás de Aquino na *Prima pars* da *Suma*, especialmente a propósito dos anjos (q. 60).

A) Para Tomás, é exemplar o caso do anjo, uma criatura totalmente espiritual, desprovida de matéria, mas dotada de inteligência. Tanto no anjo quanto no homem, distingue-se um amor natural e um amor eletivo: o anjo ama a si mesmo natural e eletivamente. O mesmo vale para o homem. Tomás distingue amor de amizade e amor de concupiscência somente a partir do estatuto metafísico de seu objeto: ama-se de amor de amizade, isto é, por eles mesmos, os bens subsistentes, e de amor de concupiscência os bens acidentais (ama-se os bens acidentais pelos bens de amizade e deseja-se os bens acidentais em função dos bens de amizade).⁴ “O anjo, como o homem, ama naturalmente a ele mesmo na medida em que deseja um bem para si por seu apetite natural ao passo que, na medida em que ele deseja um bem por escolha, ele se ama de amor eletivo.” (q. 60)

Centralizando as objeções sobre o egocentrismo e sobre o solipsismo afetivo que a primazia do amor de si pode gerar, Tomás insiste sobre a necessidade dessa primazia que torna os outros amores possíveis: o anjo ama os outros anjos, que são seus próximos, “como a si mesmo”, graças às mediações da *similitudo* e da *proximitas*, do ser-com (*convenire cum*), como se ama a própria espécie e seus parentes. Podemos também nos perguntar se o anjo ama a Deus mais que a si mesmo.

No art. 5, Tomás aborda alguns pontos importantes. Que significa amar a Deus, que existe na mais total alteridade? Pôde-se nomear esta questão 60 de *compendium amoris sui*.⁵ O amor de si, explica um comentador, garante a autonomia do sujeito ao mesmo tempo que assegura a inserção desse sujeito nas diversas totalidades das quais ele participa, e a naturalidade desse amor significa que ele é constitutivo da própria vontade.

B) Jansenius traçará um caminho diferente das perspectivas de Tomás. Para Agostinho, eu me amo porque me conheço, para Tomás, eu me conheço porque me amo. Enquanto Tomás, fiel à sua problemática da relação, considera o amor em relação a seu fim (que pode ser Deus, o próximo ou ele mesmo) e sustenta como um só e mesmo amor dirigido à caridade, Jansenius segue o caminho oposto: em seu itinerário agostiniano, ele considera, como origem do amor, o desejo. Um texto pseudo-agostiniano, provavelmente da lavra de

4 WEISS (1977).

5 *Ibidem*, p. 22.

Hugues de Saint-Victor, acentua radicalmente a posição do doutor africano: “*Unus fons dilectionis intus saliens, duos rivos effundit: alter est amor mundi, cupiditas; alter est amor Dei, charitas*”.⁶

Jansenius reconhece de bom grado que, enquanto o mandamento de amar a Deus é prescrito de todo coração, aquele de amar o próximo não implica o dever de amar a si mesmo (*Augustinus. “De statu naturae lapsae”*). Mas como se pode amar o próximo? Se é para dele fruir, *ad fruendum*, isso não é permitido (trata-se de uma criatura), se é para dele fazer uso, *ad utendum*, isso convém menos ainda. A questão, diz ele, é delicada, mas pode ser resolvida da seguinte maneira: “O que é amar a si mesmo, senão querer seu próprio bem? Mas que bem é preferível ao bem supremo?” Amar-se-á, portanto, ao próximo como se ama a si mesmo, isto é, somente por Deus. O amor é totalmente identificado à caridade.

Jansenius, todavia, percebe que o amor de si resiste à banalização. Ele lhe reconhece a origem natural determinante, comum a todos os seres criados, aí incluídos os animais e as plantas. Esse amor de conservação, de sobrevivência, torna-se em Adão, criatura racional, um amor exclusivo por Deus: “*Hic est verus et purus ille amor, quo jubetur diligere Dominum Deum suum ex toto corde et anima et viribus. Hic idem est verus et solus amor, quo homo seipsum utiliter diligit*”⁷ (p. 172, C dir.).

O que ocorre com a queda? O homem não é privado dessa força, que vai se desnaturalizar, o amor de Deus tornando-se amor de si. Jansenius introduz aqui uma distinção entre *finis cui* e *finis qui*. O “fim para o qual” é o fim verdadeiro, último, em direção ao qual deve tender a pessoa, enquanto o “fim que” permanece um fim mediano e mediato, o instrumento que leva ao *finis cui*. Após a queda, o amor de si passou de *finis qui* a *finis cui*, constituindo-se num fim em si por usurpação e não numa passagem, ou num instrumento em direção ao amor de Deus. Jansenius parece aqui radicalizar Agostinho. Para Agostinho, o amor é sempre *finis qui*, o meio que coloca a alma em movimento para a conduzir à fruição divina. A distinção jansenista entre *amor cui* e *amor qui* acaba por produzir após a queda um amor *desnaturalizado*, que parece ausente em Agostinho. Tendo-se tornado *amor cui*, o amor de si perdeu sua identidade de amor.

6 “Uma só fonte de amor jorra do interior e se derrama em dois rios: um é o do amor do mundo, a cupidez; o outro é o amor de Deus, a caridade.” (AGOSTINHO. *Opera*, ed. Louvain, t. 4, p. 510; Patrologia Latina Minge t. 40, col. 843. Tradução nossa).

7 “O amor puro e verdadeiro é aquele pelo qual ele é obrigado a amar o Senhor seu Deus de todo seu coração, de toda sua alma e com todas as suas forças. É por este mesmo amor puro e verdadeiro que o homem ama a ele mesmo utilmente.” (Tradução nossa)

Esse descentramento produz um movimento pendular, expresso em termos físicos por Jansenius:

*Fracto igitur illo vinculo divini amoris, quo mens hominis tanquam summus apex hominis, cum omnibus naturaliter insertis amoribus sive corporis sui, sive animae, sive conjunctionis utriusque arctissime religabatur et suspendebatur ex Deo, ne quicquam in toto homine ad aliquid appetendum aut fugiendum, ea nolente, moveretur; statim illa pondera amorum naturaliter quasi sua gravitate deorsum lapsa abrupto retinaculo ceciderunt, et voluntatem secum rapiendo, magno impetu ad sua quaeque objecta properarunt.*⁸

O amor que era, na natureza pura, absoluta caridade torna-se, no homem decaído, absoluta concupiscência. Esse movimento pendular engendra três conseqüências: em primeiro lugar, a natureza age brutalmente sobre a vontade, e o homem procura não somente o contentamento legítimo ou a segurança de seu coração, mas também – e primeiramente – as volúpias mais vergonhosas; em segundo lugar, tendo transformado em *finis cui* o amor de si, o homem não mais ama senão a si, a amizade não é mais que uma extensão desse amor (*Extensio et effigies amoris sui*, p. 173, B dir.): “*Nam amissa verae dilectionis regula et fine, quidquid homini bonum videntur, istud ex illo amore concuscipitur, sive animi solius bona (ut a Stoici factum est), sive corporis (ut ab Epicureis), sive utriusque (ut a Peripateticis).*”⁹

Em terceiro lugar, o homem experimenta o vazio e a pobreza, estando privado dos três bens maiores que foram seus no Paraíso: a) a grandeza incomparável daquele que tinha somente Deus como mestre; b) o conhecimento luminoso das criaturas e de suas ações; c) a volúpia extrema, enfim, que o conhecimento e o amor do bem lhe forneciam. A perda desses bens deixou alguns traços que inculcam no homem decaído três desejos dos quais procedem todos os vícios: a) a vaidade; b) uma curiosidade inquieta que se chama ciência, c) a busca das volúpias (reconhecem-se os três rios de fogo, *libido dominandi, libido sciendi, libido sentiendi* do pensamento La 545, inspirado no *Discours*

8 “O espírito humano, enquanto ápice do homem, estava muito estreitamente ligado a todos os amores inseridos em seu corpo, em sua alma ou na conjunção dos dois, e estava atado a Deus de modo que, sem este espírito, nada pudesse ser movido para buscar ou fugir do que quer que seja; mas quando este vínculo do amor divino foi rompido, o peso dos amores naturalmente tombou para baixo como que por seu peso natural e, levando consigo a vontade, precipitou-os com uma grande força em direção a seus próprios objetos.” (p. 173, C esq.).

9 “Pois tendo perdido a regra e o fim do amor verdadeiro, tudo que o homem achará bom será o fruto concupiscente deste amor, seja somente os bens da alma (nos estóicos), seja aqueles do corpo (nos epicuristas), seja os dois (nos peripatéticos).”

de la réformation de l'homme intérieur de Jansenius, segundo a tradução de Arnauld d'Andilly, 1644¹⁰).

O tema do amor-próprio é muito presente em Saint-Cyran, nas *Lettres chrétiennes et spirituelles* publicadas em 1645 como *amor de si mesmo e das criaturas, amor que nós temos por nós mesmos* nas Cartas (inéditas) publicadas em 1962.

Em resumo, a tradição teológica distingue três modos diferentes do amor de si: o de Adão; um amor de si por Deus, que é bom; um amor de si por si, que é mau. Enquanto em Tomás de Aquino o amor natural de Adão é indiferente, é esse amor que, pervertido pela queda, torna-se particularmente perverso e se identifica facilmente à concupiscência em Jansenius.

O corpus pascaliano

O uso pascaliano do termo e de seu conceito é marcado ao mesmo tempo pela tradição devota e pela estrutura agostiniana de pensamento que lhe confere o ambiente de Port-Royal. A palavra *amor-próprio* aparece em três momentos diferentes:

- a) a carta de 17 de outubro de 1651 sobre a morte de seu pai, endereçada ao Sr. e à Sra. Périer;
- b) o longo fragmento La 978 conhecido pelo manuscrito Périer e que parece ser uma peça autônoma;
- c) nove ocorrências nos *Pensamentos*.

A carta de 1651

Esse texto pertence ao gênero literário da carta de consolação e compreende um certo número de *considerações*: para explicar o horror da morte, Pascal é obrigado a “dizer em geral qual é a fonte de todos os vícios e de todos os pecados”; ele recorda o que apreendeu de “dois muito grandes e muito santos personagens”, provavelmente santo Agostinho e São Próspero: “Deus criou o homem com dois amores, um por Deus, outro por si mesmo.” Mas desses dois amores um é infinito, isto é, sem outro fim senão o próprio Deus, outro é finito “e relacionado a Deus”. “O homem neste estado não somente se amava sem pecado, mas não podia não se amar sem pecado.”

Tendo sido perdido o amor por Deus, com o primeiro pecado, a alma humana, “capaz de um amor infinito”, viu-se encher de amor-próprio, que

“se estendeu e transbordou no vazio que o amor de Deus tinha deixado”. “O homem amou somente a si e todas as coisas por si, isto é, infinitamente.” Qualquer que seja o rebaixamento desse amor, ele permanece “aquele que a natureza nos deu para a vida, que nós recebemos de Deus”.

O manuscrito Périer

A carta de 1651 está perfeitamente conforme à tradição; o fragmento La 978, extremamente severo, poder-se-ia dizer que ele está mais próximo de La Rochefoucauld que do Pascal dos *Pensamentos*.

“A natureza do amor-próprio e desse eu humano está em não amar senão a si e em não considerar senão a si. Mas que fará ele?”ⁱⁱⁱ As duas expressões não são equivalentes: o amor-próprio tem como função amar (a si mesmo) enquanto o eu humano se considera. A edição de Port-Royal acreditar-se-á obrigada a precisar a equivalência entre *eu* e *amor próprio* (XX, 26) a fim de enfraquecer o fragmento La 597. Toda a passagem, que parece constituir um pedaço distinto, estranho à *Apologia* (“Reflexões sobre o amor-próprio e seus efeitos”¹¹) constitui uma exposição deveras clássica¹² que conclui: “O homem não é portanto senão disfarce, mentira e hipocrisia, tanto em si mesmo como para os outros.¹³ Não quer que lhe digam a verdade. Evita dizê-la aos outros; e todas essas disposições, tão afastadas da justiça e da razão, têm uma raiz natural em seu coração.”

O amor-próprio encontra-se, então, enraizado na natureza humana e se abriga no *fomes concupiscentiae* do coração do homem decaído.

Os Pensamentos

Que uso Pascal fará, na perspectiva apologética que é a sua, do amor-próprio? Desejoso de mostrar que a cada instante o homem é movido pela concupiscência, ele vai decompor a antropologia recebida reutilizando para seus fins a primazia do amor-próprio, identificado à concupiscência. Esse uso redutor lhe é cômodo para descrever a miséria e a dignidade do homem. A consequência é o desaparecimento de toda referência ao amor ao próximo (a palavra *próximo* aparece apenas uma vez nos *Pensamentos* por intermédio de

iii Segue-se, com eventuais modificações, a tradução de M. Laranjeira: PASCAL. *Pensamentos*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (N.T.)

11 É assim que Dom Clémentet e o Pe. Desmolets o apresentam.

12 Encontramos em L. Brunschvicg (*Œuvres*, t. 13, 1904, parcialmente retomados na ed. *minor*) aproximações com La Rochefoucauld, Bossuet e Nicole.

13 Comparado por L. Brunschvicg com La Rochefoucauld (*Máximas*, 119): “Nós estamos tão acostumados a nos disfarçar aos outros que enfim nós nos disfarçamos a nós mesmos.”

uma citação de Jeremias 31, 34¹⁴). O homem dos *Pensamentos* está só perante seu criador. A radicalização pascaliana do amor-próprio irá, aliás, provocar algumas correções significativas por parte dos editores de Port-Royal.

O homem perdeu, em razão da queda, sua familiaridade com Deus: “Desde a corrupção da natureza, ele [Deus] deixou-os [os homens] numa cegueira da qual não podem sair senão por Jesus Cristo, fora de quem toda comunicação com Deus é retirada” (*Prefácio da segunda parte*, La 781).

Port-Royal (XX, 1) conservou essa frase num fragmento, destaque-se, fortemente retocado: enquanto Pascal opõe radicalmente a ignorância de Deus na qual o homem foi lançado em razão da queda à revelação que lhe é dada em Jesus Cristo, os editores lembram que, “na Escritura, a beleza das criaturas faz conhecer aquele que delas é o autor”. E quando Pascal opõe a revelação divina à obscuridade natural, os editores corrigem seu “ao contrário” (“ela [a Escritura] nos diz ao contrário...”) por “geralmente” (“ela nos diz geralmente...”).

Nessa segunda natureza, marcada pelas misérias da cegueira e da concupiscência (La 149), o homem conservou “um vago instinto impotente da felicidade de sua primeira natureza”, o que pode, nesse texto da A. P. R., ainda marcar uma distinção entre amor-próprio e concupiscência. Mas essa distinção rapidamente cederá lugar à necessidade da dominação da concupiscência: num texto posterior ao verão de 1659, uma nota sobre o *Epigrammatum delectus*, de Marcial, publicada com dificuldade por Nicole,¹⁵ Pascal declara que “a concupiscência é a fonte de todos os nossos movimentos e a humanidade etc.” (La 798, suprimido de PR XXXI, 44).

La 97 (PR XXIX, 9): “A concupiscência [é a fonte de] e a força são as fontes de todas as nossas ações [PR acrescenta: *puramente humanas*]. A concupiscência faz as voluntárias; a força, as involuntárias.”

A omissão do La 798 e a correção (“nossas ações *puramente humanas*”) mostram que os editores não podiam aceitar que nenhuma ação escapasse à concupiscência. Para eles resta um *vestigium* do antigo desejo adâmico cujo uso é neutro e aceitável.¹⁶

O Deus dos cristãos é um Deus que faz sentir à alma que ele é o seu único bem; que todo seu repouso está nele, que ela só terá alegria em amá-lo; e que a faz ao mesmo tempo abominar os obstáculos que a retêm e a impedem de amar a Deus com todas as

14 Salvo talvez La 376 (“Duas leis bastam para reger toda a República cristã...”), se admitirmos que esse pensamento refere-se a Mt. 22, 37-40.

15 Ver MARTINEAU, 1992, p. 265 e TOURNEUR, 1933, p. 133 *et seq.* (texto latino e tradução da dissertação preliminar de Nicole).

16 Entretanto, reconhecendo, bem entendido, que ela é a fonte de todos os vícios; La 208, PR III, 14: “Eles não puderam fugir nem do orgulho nem da preguiça que são as duas fontes de todos os vícios.”

suas forças. O amor-próprio e a concupiscência, que a retêm, são-lhe insuportáveis. Esse Deus fá-la sentir que ela tem esse fundo de amor-próprio que a perde, e que só ele a pode curar (La 460).

A expressão *fundo de amor-próprio* é muito interessante, e nossa atenção é atraída para esse ponto pela correção da edição de Port-Royal: “Este Deus fá-la sentir que ela tem este fundo de amor-próprio e que só ele pode curar.”

Port-Royal suprime a proposição relativa “que a perde”, atenuando consideravelmente o sentido de Pascal. Numa exposição em que Martineau (1992, p. 81) reuniu o fragmento La 460 com o La 618, vemos como esse fundo de amor-próprio *que perde a alma* leva a afirmar a necessidade de se odiar a si mesmo. Essas simplificações teológicas são necessárias à intenção apologética de Pascal: a condenação do amor-próprio não é somente de tipo moralizante. Há uma dinâmica argumentativa do amor-próprio nos *Pensamentos*.

“Para se regular o amor que se deve a si mesmo é preciso imaginar que se tem um corpo cheio (PR: *composto*) de membros pensantes, pois somos membros do todo, e ver como cada membro deveria amar-se etc.” (La 368; PR XXIX, 4 1678). Colocados por Port-Royal nos *Pensamentos Morais* (cap. XIX), os fragmentos sobre os membros pensantes constituem um grupo importante: aquele que aparece em 1670 (La 372d) é curiosamente reescrito (“a alma ama a mão” em lugar de “o corpo ama a mão”), os outros fragmentos são introduzidos na edição de 1678 (cap. XIX, 4 a 8, “o corpo” é reintroduzido no La 372d, mas ele substitui também “a alma” na segunda parte da frase: “da mesma maneira que o corpo o ama”).

Esse apólogo dos membros pensantes, que aparece pela mão de Pascal na coletânea original, retoma sob uma forma imagética, retirada da Escritura (1 Cor. 12, 12-27), o discurso teológico precedente. “O conhecimento e o amor de si” (La 373) é a realidade natural, ao passo que a vontade particular introduz a desordem quando ela não se submete à “vontade primeira que governa o corpo inteiro” (La 374).

A reescrita que Port-Royal opera sobre a exposição sublinha a intenção de Pascal: primeiramente, uma dimensão retórica, uma prosopopéia indireta da sinédoque (é o próprio membro que está em questão, ao passo que Port-Royal utiliza “se” [*on*]); em seguida, a afirmação de que se ama a si mesmo acima de tudo:

Finalmente, quando vem a conhecer-se, está como se regressasse a si mesmo e não mais se ama a não ser pelo corpo. Lamenta os seus extravios passados. Ele não poderia, por natureza, amar outra coisa senão por si mesmo e para submetê-la a si porque cada coisa se ama mais do que a tudo. Mas ao amar o corpo, ama a si mesmo, porque só tem existência nele, por ele e para ele. (La 372)

(Texto revisado de 1670: “Finalmente, quando se começa a se conhecer, é como se se regressasse a si mesmo; que assim não se deve amar-se senão por este corpo ou, sobretudo, que não se deve amar senão a ele porque, amando-o, ama-se a si mesmo, dado que não se tem existência senão nele, por ele e para ele”.)

“Dependência, desejo de independência, necessidade” (La 78): um hábil comentador¹⁷ notou que essa “descrição do homem” nos dá aqui três estados: dependência, no estado de natureza (conforme o vocabulário berulliano), onde o amor próprio é legítimo; desejo de independência, após a queda provocada por um mau uso do amor-próprio; e o homem na necessidade, esse “movimento de amor em direção a Deus e uma santa afecção de caridade que Deus forma nos nossos corações pelos quais ele nos retira do pecado” (Saint-Cyran).¹⁸

Enfim, Pascal recusa explicitamente tomar o que ele chama de concupiscência como um valor positivo *par default*:^{iv} é significativo que os dois fragmentos onde ele exprime esse pensamento tenham sido omitidos da edição de Port-Royal.

“Usou-se como se pôde da concupiscência para fazê-la servir ao bem público, mas isso não passa de fingimento e de uma falsa imagem de caridade, pois no fundo não é mais do que ódio.” (La 210, omitido por PR, publicado por Desmolets)

“Foram fundamentadas e tiradas da concupiscência regras admiráveis de governo, de moral e de justiça. Mas, no fundo, esse feio fundo do homem, esse *figmentum malum*¹⁹ está apenas encoberto. Não está suprimido.” (La 211, omitido por PR, publicado por Desmolets)

Esse último pensamento parece criticar o que Nicole escreverá nos seus *Essais de morale* (1678). O amor de si é para Nicole algo natural (*De la civilité chrétienne*, t. II, p. 116) e o amor-próprio constitui um tipo de caridade *par default*:

Para reformar inteiramente o mundo, isto é, para dele banir todos os vícios e todas as desordens grosseiras, e para tornar os homens felizes nesta vida mesma, seria preciso, na falta da caridade, dar a todos um amor-próprio esclarecido, que soubesse discernir seus verdadeiros interesses e para eles se dirigir pelas vias que a reta razão descobriria (t. III, p. 176).

17 WESTGATE, 1971, p. 10-20.

18 ORCIBAL (Ed.), 1962, p. 234.

iv *Par default*: por substituição (N. T.).

19 A referência bíblica é difícil de estabelecer: pode-se aproximá-la do Salmo 102, 14 (tradução latina de Jerônimo a partir do grego): “Ele se lembrou que nós nada somos senão pó”, mas não *malum*. Ou também a Efésios 2, 10, em Agostinho (mas ausente na *Vulgata*), sem *malum*. *Figmentum malum* parece ser uma criação de Pascal.

Assim, aliviando nos grandes a impotência da caridade pelo sentimento de amor-próprio, eles seriam conduzidos a se comportar de acordo com as aparências da caridade. (La Rochefoucauld escreveu: “A educação que ordinariamente dá-se aos jovens é um segundo amor-próprio.”) Orientados para essa *civilidade humana* [*honnêteté humaine*], os príncipes seriam melhores para seus súditos e não teriam que modificar senão o fim de seu amor para conhecer a caridade verdadeira. Nicole reencontra a tradição tomista, mas inverte seus termos: ele liga o conhecimento de si ao amor de si (Montaigne e Pascal os haviam separado), mas enquanto o conhecimento, na tradição tomista, conduzia ao amor, aqui é o amor próprio (de fato, a “concupiscência”) que torna o conhecimento possível:

O amor-próprio serve-se dos objetos exteriores para contentar as duas inclinações naturais ao homem, conhecer-se e não se conhecer, não lhe permitindo, de um lado, que ele se veja senão por meio de uma idéia confusa, que não lhe mostra qualquer defeito, e, de outro, acrescentando-lhe tudo o que pode das coisas exteriores, que lhe fornecem um meio de a ele vincular uma imagem fantástica de grandeza (“Do conhecimento de si mesmo”, *Essais de Morale*, t. III, 1678, p. 14-15).

Pascal herda uma dupla tradição, nós o sabemos: a de Agostinho, revisada por Saint-Cyran e Jansenius,²⁰ e a de Montaigne. O que havia de claro na síntese agostiniana foi obscurecido pelo paradoxo janseniano: o amor-próprio é de agora em diante *amor qui*, aquele em direção ao qual o homem decaído dirigirá todos os seus esforços, uma impostura do amor. E o conhecimento de si nada pode senão reconhecer que esse amor desnaturalizado nos habita e deveria então nos conduzir ao ódio de nós mesmos. O inverso se produz em Montaigne, para quem esse amor protagonista está desvinculado de todo conhecimento de si.

“É necessário amar só a Deus e odiar só a si mesmo” (La 381), mas isso é possível apenas porque chego a me amar verdadeiramente, como convém. Enquanto o amor-próprio jansenista é definitivamente desnaturalizado, a parábola dos membros pensantes nos mostra que um legítimo amor de nós mesmos nos torna necessário amar a Deus e ao próximo. As correções e omissões realizadas pela revisão de Port-Royal são instrutivas: Pascal teria podido utilizar o amor-próprio apenas em termos moralizantes clássicos ou em conformidade com a antropologia jansenista. De certa maneira, é o que encontramos na carta de 1651. Mas seu gênio próprio (e a leitura de Montaigne) o conduziu a dotar sua *Apologia* de uma tipologia do amor-próprio, consciente ao mesmo tempo de sua depravação e de seu dinamismo: “Tudo tende para si. Isso é contra toda ordem.” (La 421)

20 SELLIER, 1995, p. 144-146.

À grandeza e ao rebaixamento do Messias correspondem a grandeza e a miséria do homem. O amor-próprio não está submetido a uma regulação de finalidade, de relação ou de instituição, como nas diferentes definições da tradição escolástica. Ele próprio é um desregulador da pessoa e o paradoxo se manifesta nessa disjunção, que é a fonte de toda a *Apologia* e que assegura “a dignidade de nossa condição”: “O homem não é digno de Deus, mas não é incapaz de ser tornado digno dele” (La 239, omitido por Port-Royal, publicado por Desmolets). O ensinamento de Pascal sobre o amor-próprio sustenta-se numa questão, que se apóia sobre uma exposição clássica (“O coração ama o ser universal naturalmente e a si mesmo naturalmente, conforme ao que se dedica” (La 423)) para dele tirar a conclusão desviada para os fins da apologética: “será pela razão que vós vos amais?”

Referências Bibliográficas

- CAMUS, J.-P. *L'Esprit du Bienheureux François de Sales représenté en plusieurs de ses actions et paroles remarquables, recueillies de quelques sermons, exhortations, conférences, conversations, livres et lettres*. Paris: [s.n.], 1639.
- FUCHS, H. J. *Entfremdung und Narzissimus: semantische Untersuchungen zur Geschichte der “Selbstbezogenheit” als Vorgeschichte von französisch “amourpropre”*. Stuttgart: J. B. Metzler, 1977.
- MARTINEAU, E. *Discours sur la religion et sur quelques autres sujets*. Paris: Fayard/Armand Colin, 1992.
- MESNARD, J. Le thème des trois ordres dans les *Pensées*. In: HELLER, L. M.; RICHMOND, I. M. (Ed.). *Pascal*. Thématique des *Pensées*. Paris: J. Vrin, 1988.
- MOULIN, Pierre Du. *La Philosophie mise en françois et divisée en 3 parties, sçavoir: éléments de la logique, la physique ou science naturelle, l'éthique ou science morale*. Paris: T. Blaise, 1644. (3 parties en 1 v.)
- NICOLE. De la civilité chrétienne. In: *Essais de morale* contenant. [s.L.]: [s.n.], 1678-1679. t. 2 et 3.
- ORCIBAL, J. (Ed.). *La spiritualité de Saint-Cyran*. Paris: J. Vrin, 1962.
- RODIS-LEWIS, G. Les trois concupiscences. In: MAURIAC, F. et al. (Ed.). *Pascal*. Textes du Tricentenaire. Paris: A. Fayard, 1963.
- SELLIER, Ph. *Pascal et Saint Augustin*. 2. ed. Paris: Albin Michel, 1995.
- TOURNEUR, Z. *Beauté poétique*. Melun: R. Rozelle, 1933.
- WEISS, R. *Amor sui sens et fonction de l'amour de soi dans l'ontologie de Thomas d'Aquin*. (Tese) - Universidade de Fribourg, Genebra, 1977.
- WESTGATE, D. The Augustinian concept of amour-propre and Pascal's. *Pensées Nottingham French Studies*, v. 10, n. 1, 1971.

Tradução: Flávio Fontenelle Loque

Revisão de Tradução: Ydernéa de Souza Birchall e Telma de Souza Birchall