

# **OBSERVAÇÕES SOBRE A SEGUNDA ANTROPOLOGIA: O PENSAMENTO COMO ALIENAÇÃO**

Vincent Carraud  
vincent.carraud@unicaen.fr

**RESUMO** *Em Pascal et la philosophie, qualificamos de primeira antropologia aquela que Pascal emprega na “Conferência a Port-Royal” e que faz o projeto da Apologia. Fundamentada na oposição agostiniana da grandeza e da miséria, essa antropologia é “abstrata” no sentido em que considera uma natureza humana dada de maneira puramente teórica. Por segunda antropologia, entendemos designar o conjunto das reflexões pascalianas que não poderiam entrar na problemática secular da verdadeira religião. Fazendo aí uma obra absolutamente original, Pascal expõe os conceitos fundamentais de imaginação, de justiça e de força, de divertimento ou de glória. Com eles, a segunda antropologia está des-teologizada: a teologia não está nem em seu princípio, nem em seu fim como apologética. Pascal considera nela não apenas o homem, mas os homens em suas determinações concretas, existenciais, e não somente em função de uma natureza humana, ainda que contraditória. O pensamento do homem como paradoxo foi substituído pelo do homem em sua finitude. A partir da leitura dos fragmentos La 620, 470 e 806 e do tema existencial da glória, o presente artigo esboça uma caracterização positiva da segunda antropologia: ela revela que o homem se descobre habitado por um outro sujeito, a imaginação. Por aí mesmo, a segunda antropologia revela-se um pensamento da alienação, um pensamento do pensamento como alienação.*

**Palavras-chave** *Antropologia; Pensamento; Imaginação; Alienação*

\* Universidade de Caen (França). Artigo recebido entre 1º e 30 de abril de 2006 e aprovado entre 1º e 31 de maio de 2006.

**RÉSUMÉ** Dans Pascal et la philosophie, nous avons qualifié de première anthropologie l'anthropologie que Pascal met en œuvre dans la "Conférence à Port-Royal" et qui fait le projet de l'Apologie. Fondée sur l'opposition augustinienne de la grandeur et de la misère, cette anthropologie est "abstraite", au sens où elle envisage une nature humaine donnée de façon purement théorique. Par seconde anthropologie, nous entendons désigner l'ensemble des réflexions pascaliennes qui ne sauraient entrer dans la problématique séculaire de la vraie religion: y faisant œuvre absolument originale, Pascal met au jour les concepts fondamentaux d'imagination, de justice et de force, de divertissement ou de gloire. Avec eux, la seconde anthropologie est dé-théologisée: la théologie n'est ni à son principe ni à sa fin, comme apologétique. Pascal y envisage non seulement l'homme pour lui-même, mais les hommes dans leurs déterminations concrètes, existentielles, et non seulement en fonction d'une nature humaine, fût-elle contradictoire. A la pensée de l'homme comme paradoxe s'est alors substituée celle de l'homme dans sa finitude. A partir de la lecture des fragments La 620, 470 et 806 et du thème existentiel de la gloire, le présent article esquisse une caractérisation positive de la seconde anthropologie: elle révèle que l'homme se découvre habité par un autre sujet en lui, l'imagination. Par là même, la seconde anthropologie s'avère être une pensée de l'aliénation, une pensée de la pensée comme aliénation.

**Mots clés** Anthropologie; Pensée; Imagination; Aliénation

O título deste estudo – "Observações sobre a *segunda* antropologia" – pressupõe que os *Pensamentos* nos oferecem não um, mas dois *pensamentos acerca do homem*. Considerados do ponto de vista de uma história da antropologia na perspectiva da longa duração, esses dois pensamentos sobre o homem, se os descobrimos juntos nesse livro único que há muito tempo chamamos de *Pensamentos*, aparecem como um *Janus bifrons* teórico. O primeiro cumpre – no duplo sentido em que tanto leva à sua realização quanto lhe coloca um ponto final – uma tradição apologética milenar e está, portanto, voltado para o passado, o da história da espiritualidade, assim como o da história da filosofia. O outro pensamento sobre o homem, o segundo, pelo contrário, ao considerá-lo em sua existência e em sua *finitude*, antecipa com genialidade as análises filosóficas posteriores a Pascal. Em termos mais rigorosos, o primeiro pensamento pascaliano sobre o homem só merece o nome de antropologia se entendermos com isso o neologismo que a *Schulphilosophie*

inventa mais ou menos simultaneamente ao de *psicologia*, para designar considerações na realidade antigas sobre a *dignidade* do homem e sobre sua *natureza*.<sup>1</sup> Na verdade, tal palavra só qualificará uma verdadeira disciplina no século XVIII; a tradição que ela cobre é muito mais a que as épocas medieval e renascentista chamavam de *quaestio de homine*, enquanto pertencente ao comentário da *Ia pars* da *Summa theologiae*, e seu tratamento está incluído naquele, mais geral, das questões *de creaturis*.<sup>2</sup> Por outro lado, se entendemos por antropologia a observação, a descrição e a análise do comportamento ou dos comportamentos humanos, dos homens em sua existência concreta, ou do homem que faz a experiência de sua finitude, então o segundo pensamento do homem pascaliano merece plenamente o nome de antropologia. Mais ainda, ele constitui sem dúvida o primeiro ensaio de antropologia (filosófica) da história da filosofia. Se Pascal é considerado com justeza como o pensador do homem,<sup>3</sup> é à sua segunda antropologia que ele o deve.<sup>4</sup> A presente análise ilustrará essa afirmação, dirigindo-se ao conceito de *pensamento*, mais exatamente, à tese pascaliana, comum a todos os textos que se originam da segunda antropologia, do *pensamento como alienação*. Antes, porém, de poder analisar

- 1 Após a determinação principalmente psicológica da palavra para M. Hundt, *Anthropologium de hominis dignitate, natura et proprietatibus*, 1501, ver principalmente os autores do final do século XVI citados por O. Marquard no artigo "Antropologia" do *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Para *psychologia* e *ontologia*, ver nosso "L'ontologie peut-elle être cartésienne? L'exemple de l'Ontosophia de Clauberg, de 1647 à 1664: de l'ens à la mens", em *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, 1999, p. 13-38.
- 2 É por esta razão que escolhemos como título para o caderno que a revista *XVII<sup>e</sup> siècle* (1994, n.185, v. 4) nos confiou em 1994 não "*Pascal et l'anthropologie*" mas "*Pascal et la question de l'homme*". Contribuições de Pierre Magnard, Jean-Luc Marion, Martine Pécherman, Emmanuel Martineau, Gilles Olivo e Vincent Carraud. A respeito do final do projeto de uma definição do homem, ver em particular o estudo de Martine Pécherman, "*Pascal et la définition de l'homme*".
- 3 Ver Emmanuel Martineau, "Deux clés de la chronologie des discours pascaliens", *XVII<sup>e</sup> siècle*, p. 711: "(...) tão poderosa, tão sonora será a monossílaba: 'o homem' (*l'homme*) no fragmento 199, que nós nos acostumamos a reconhecer em Pascal o pensador do homem".
- 4 Podemos mencionar três outros sentidos de antropologia, que não levaremos em conta: a) um primeiro sentido da palavra no século XVII como maneira humana de falar de Deus; b) uma doutrina do homem como composto de alma e corpo, ou seja, um tratado das paixões no sentido cartesiano (*Traité de l'homme, Passions de l'âme*, título da primeira parte: "Des passions en général et par occasion de toute la nature de l'homme"). Mas esse sentido pode ou ser atribuído à primeira antropologia, ou, para Pascal, se distribuir segundo as duas antropologias; c) o sentido inventado no século XVIII que designa a doutrina das constantes e das variantes da humanidade e remete-as a uma geografia (sentido etnográfico). Segundo W. E. Mühlmann, *Geschichte der Anthropologie* (Segunda edição 1968), é Blumenbach, com seu *De generis humani varietate nativa* (1775) que estaria na origem desse sentido que se tomará dominante e para o qual devemos evocar pelo menos uma vez Kant, *Von den verschiedenen Rassen der Menschen* (1775). O conceito kantiano de antropologia tal qual o elabora a *Anthropologie d'un point de vue pragmatique* estuda o homem do ponto de vista de suas características empíricas (que reúne o sentido 'b' das considerações sobre as paixões e a ele acrescenta o da constituição histórico-geográfica do espírito dos povos).

a segunda antropologia, devemos começar por uma breve evocação daquilo que podemos chamar de primeira antropologia.<sup>5</sup>

### A primeira antropologia

Em *Pascal et la philosophie*,<sup>6</sup> chamamos de primeira antropologia a que Pascal emprega na “Conferência a Port-Royal” (principalmente os fragmentos La 149, ou seja, o bloco “A.P.R.” e La 131, no bloco “Contrariedades”)<sup>7</sup> e sobre a qual fundamenta o projeto da *Apologia* no qual trabalha depois da interrupção das *Provinciais*. Naturalmente, esta primeira antropologia pode ser encontrada antes da “Conferência”, em particular na *Entrevista com M. De Sacy*. Ela se caracteriza essencialmente pela retomada da oposição da *dignitas* e da *miseria hominis*, oposição herdada de uma tradição<sup>8</sup> muito vasta e rica, na qual Santo Agostinho ocupa um lugar eminente, em especial com o *De vera religione*.<sup>9</sup> Essa primeira antropologia é não somente empregada na “Conferência a Port-Royal”, mas ela culmina aí e, culminando com Pascal, leva a seu auge a antropologia tradicional da *miseria* e da *dignitas hominis*. Entretanto, como veremos, o que constitui um auge para essa tradição inteira, considerada na longa história da *quaestio hominis*, talvez seja apenas uma etapa para o próprio Pascal.<sup>10</sup> Nessa primeira antropologia, o homem aparece como um *paradoxo*,<sup>11</sup> ou um “motivo de contradições” [*sujet de contradictions*]<sup>12</sup>: nele se encontram ao mesmo tempo grandeza e miséria. O fragmento La 131 fixou a expressão mais forte: “Que espécie de quimera é então o homem? Que

5 As citações dos *Pensamentos* serão feitas segundo a numeração Lafuma [seguindo, com eventuais modificações, a tradução para o português de Mário Laranjeira, na edição dos *Pensamentos* publicada pela Editora Martins Fontes, 2001 – (N.T.)]. Além disto, este estudo é devedor da edição de Emmanuel Martineau (1992) dos *Discours sur la religion et sur quelques autres sujets*, (doravante *Discours*).

6 (1992) ver p. 92, por exemplo.

7 Mas também todos os fragmentos que a problemática destes dois “fragmentos longos” governa, relativos à razão (sua submissão e seu uso), à grandeza do homem, ao soberano bem e ao fracasso das filosofias, ou seja, toda a primeira parte da “Conferência” tal qual a restitui Emmanuel Martineau em *Discours*, p. 67-85, com o título *De la vraie religion*, <Primeiro movimento>.

8 Que seja suficiente aqui nos remetermos ao livro-mestre de Pierre Courcelle, *Connais-toi-toi même de Socrate à saint Bernard*, 1974-1975. Toda a segunda parte (t. II e III) é consagrada às “visões platônicas e cristãs sobre a miséria e a grandeza do homem”. Para Pascal e o homem-paradoxo, ver a conclusão, p. 732-735.

9 Ver este outro livro-mestre: *Pascal et saint Augustin*, de Philippe Sellier, Paris, Armand Colin, 1970, Segunda edição Paris, Albin Michel, 1995, em particular p. 518.

10 Emmanuel Martineau (1992) escreve com muita justeza: “(...) se *A.P.R.* é o pivô, o ápice da apologética pascaliana, é também e sobretudo o limite que a meditação pascaliana, ao longo dos últimos anos, terá como tarefa ultrapassar”, nota aos *Discours* X e XI, p. 235.

11 La 131b: “Conhececi, pois, soberbo, que paradoxo sois para vós mesmos”.

12 O termo “sujet” pode ser traduzido tanto por “sujeito” quanto por “assunto”, “tema” ou, de forma similar aos dois últimos sentidos, por “motivo” (N.T.).

novidade, que monstro, que caos, que motivo de contradições, que prodígio? Juiz de todas as coisas, verme imbecil; depositário da verdade, cloaca de incerteza e de erro, glória e escória do universo.” E frente à constatação desse oxímoro transformado em *pessoa*, La 131 também lançou aos filósofos e às religiões um desafio à explicação: “Quem deslindará esse emaranhado?” Não se pode colocar mais claramente o homem como *quaestio*.

Assinalamos a substituição cartesiana que troca a grandeza dos deveres conhecidos do homem, exaltada na *Entrevista* à maneira do estoicismo, por aquela do pensamento humano, da dignidade do homem segundo a “Conferência A.P.R.”<sup>13</sup> O conhecimento dos deveres foi substituído pelo conhecimento (simplesmente).<sup>14</sup> Essa substituição é particularmente evidente no bloco 6, “Grandeza”. De toda forma, é uma mesma constituição antropológica que está presente nos dois casos, a das contrariedades (segundo o bloco 7) que resultam da contradição fundamental entre miséria ou baixeza e grandeza do homem, contradição que define propriamente a dupla natureza. O homem é esse *hypokeimenon* – suporte, sujeito<sup>15</sup> – que assume tanto a baixeza quanto a grandeza. Ou melhor, a natureza una do homem é o suporte de dois “sujeitos”,<sup>16</sup> miséria e grandeza, natureza e graça – o que Emmanuel Martineau chamou de “difisismo antropológico”<sup>17</sup> de Pascal. O título, ou antes a dupla rubrica<sup>18</sup> do fragmento La 122 resume essa constituição antropológica de maneira tão clara quanto lacônica: “A.P.R. Grandeza e Miséria”. Ora, essa constituição antropológica fundamental tem um interesse primeiro e essencial para Pascal: colocar em evidência a parcialidade das filosofias, que são capazes de ver apenas ou a grandeza ou a miséria, mas não podem pensar as duas ao mesmo tempo: elas são, necessariamente, discurso da identidade<sup>19</sup> – pelo menos as filosofias antigas ou sua reapropriação moderna; é preciso, evidentemente, excetuar Descartes dessa análise. A primeira antropologia admite uma entrada imediatamente apologética: mostrar a impotência das filosofias para explicar o homem e, conseqüentemente, liberar a única solução: a verdadeira religião. A própria estrutura da apologética pascaliana se assenta sobre a constatação do fracasso das filosofias e sobre o maior poder teórico da verdadeira religião,

13 Ver *Pascal et la philosophie*, § 7, a, p. 88-93.

14 Ver por exemplo La 114: “A grandeza do homem é grande por ele conhecer-se miserável”. A miséria é, pois, a partir de então, o objeto do conhecimento, através do qual há grandeza. Não era esse o caso na *Entrevista*, que se contentava com a oposição entre grandeza e miséria.

15 Ver *Pascal et la philosophie*, § 8, b, p. 112-119.

16 No original: “la nature une de l'homme est le sujet de deux ‘sujets’” (N. T.).

17 *Discours*, p. 234.

18 *Discours*, p. 78.

19 Ver *Pascal et la philosophie*, *ibidem*.

única capaz de dar razão – ou seja, de dar razão da dupla natureza humana – lá onde a filosofia fracassa, não sendo capaz senão de um discurso parcial, o que explica a diversidade de suas seitas: “A partir deste princípio que vos abro [é verdadeiramente uma abertura para a verdadeira religião] podeis reconhecer a causa de tantas contrariedades que causaram espanto a todos os homens e que os repartiram em tão diversos sentimentos” (La 149). É a admirável prosopopéia da sabedoria de La 149. Em resumo, o incompreensível se explica.<sup>20</sup> Para o agostino-cartesiano Pascal, a verdadeira religião exhibe os princípios. Há um princípio de grandeza e um princípio de miséria:

As grandezas e as misérias do homem são tão visíveis que é absolutamente necessário que a verdadeira religião nos ensine tanto que existe um grande princípio de grandeza no homem quanto que há nele um grande princípio de miséria. É também necessário que ela nos explique a razão dessas espantosas contrariedades.

Não são as filosofias que assumem o princípio da razão – elas só têm acesso a uma razão insuficiente; não falsa, parcial –, mas, sim, a verdadeira religião – e por isso ela é verdadeira.

Concluimos essa síntese acentuando cinco pontos:

1. A primeira antropologia é a da oposição constitutiva da grandeza e da miséria.
2. Tal oposição tem uma origem teológica – cristianização ou agostinização do *nosce te ipsum* antigo. Ela dá a conhecer o homem como um paradoxo.
3. A oposição entre grandeza e miséria é totalmente tradicional; Pascal a leva sem dúvida a seu ápice, mas, por isso mesmo, a seu último momento. Em todo caso, mesmo se ele realiza uma obra poderosa, de forma alguma é uma obra original. Muito pelo contrário, Pascal (não) pretende (senão) reatualizar o *De vera religione* de Agostinho,<sup>21</sup> seu modelo.
4. A primeira antropologia não constitui o fim da análise pascaliana. Ela não é, por ela mesma, o objeto da reflexão e do discurso de Pascal, mas o meio e o instrumento para um outro fim, o de promover a verdadeira religião contra as filosofias. Trata-se, propriamente, de um uso apologético da antropologia. A primeira antropologia é de origem teológica e de finalidade apologética.
5. A primeira antropologia é uma antropologia “abstrata”, não tanto no sentido em que é abstrata a espiritualidade da Escola francesa, influenciada por

20 La 149: “A.P.R. Começo, depois de explicado o incompreensível”.

21 Que ele parafraseia em várias passagens, como o indica Philippe Sellier, *Pascal et saint Augustin*, p. 88 (La 148).

Benoît de Canfeld (de onde advêm os conceitos, que nós não podemos senão invocar aqui, de estado [*status*], de condição,<sup>22</sup> etc. – mas a antropologia pascaliana sempre foi cristológica), quanto no sentido mais comum, no qual ela considera a natureza humana de maneira puramente teórica e não concreta, um homem sem determinação existencial.

O conceito de segunda antropologia pode, então, ser introduzido pela diferença rigorosa com esses cinco critérios característicos da primeira antropologia. Em *Pascal et la philosophie*, cujo objeto era a relação que o pensamento pascaliano mantém com a filosofia, desenvolvemos longamente a primeira antropologia, apenas apontando o que seria no entanto preciso dizer de uma segunda antropologia. A propósito do fragmento La 136 (o divertimento), falávamos de uma “análise completamente original de Pascal”, que não pode mais ser entendida “dentro da problemática binária das contrariedades”.<sup>23</sup> Nas notas de sua edição, estritamente contemporânea a nosso próprio trabalho, mais exatamente em sua nota sobre o discurso XIII, “Da glória”, Emmanuel Martineau afirmava de maneira precisa e justa o que parece agora evidente graças a ele, mas que nunca tinha sido trazido à luz: a diferença de princípio entre a antropologia da “Conferência A.P.R.” e “o grupo dos grandes discursos pascalianos sobre a glória, a imaginação, a justiça e o divertimento”. A “Conferência A.P.R.”

inteiramente orientada pela tradicional dicotomia antropológica da grandeza e da miséria (...) se abstém, na maioria das vezes, de evocar qualquer tema “existencial”, e, pelo menos, nunca nos fala nem de “glória”, nem de “imaginação”, nem de “injustiça”, nem de “divertimento”! Filha da *Entrevista com M. de Sacy*, a “A.P.R.” herdou dela a tendência “abstrata”: nunca avança mais longe no terreno da vida concreta do que tinha feito Epiteto, e, de Montaigne, só retém a crítica cética das filosofias. Qualquer que seja sua novidade, ela permanece apologética em um sentido estrito e tradicional (agostiniano). Podemos dizer o mesmo dos textos que vamos reler? Pelo contrário: “apologéticos”, eles o são na verdade tão pouco, que esta é, antes, uma das primeiras vezes na história do pensamento ocidental que a existência humana é tomada em vista dela mesma e por ela mesma!<sup>24</sup>

Essas linhas são de uma perfeita exatidão e caracterizam indiscutivelmente a diferença fundamental entre as duas antropologias. Como conclusão, ainda sobre o divertimento, observaríamos que “a antropologia do divertimento e as análises novas e decisivas que a ela estão ligadas constituem uma reflexão

22 Ver *Pascal et la philosophie*, § 8, d, p. 126-136, e *Discours*, p. 234.

23 *Pascal et la philosophie*, p. 229; ver também p. 97 e 226.

24 *Discours*, p. 247.

propriamente original e totalmente elaborada (...)”<sup>25</sup> Consideraríamos, enfim, a possibilidade de ir além, esboçando uma eventual tensão, ou até mesmo uma verdadeira incompatibilidade entre o projeto apologético, tal qual a primeira antropologia o autoriza, e outras reflexões antropológicas de um “último” Pascal:

(...) não é certo que o projeto apologético inicial de Pascal, fundamentado na oposição das filosofias à verdadeira religião e na antropologia da dualidade grandeza e miséria tenha sido capaz de integrar, sem dificuldades problemáticas maiores, as reflexões bem diferentes nascidas (...) da constituição de uma antropologia fenomenológica bem mais original.<sup>26</sup>

Que reflexões? Elas correspondem ao que Emmanuel Martineau chamou de “discursos da existência humana”, ou o “quarteto da existência humana”, quarteto dos conceitos fundamentais pelos quais Pascal começa a pensar pela primeira vez em filosofia a existência humana em sua finitude: glória, imaginação, justiça e força, divertimento. Que nos seja permitido, pelo menos provisoriamente, empregar um conceito heideggeriano para nomear o trabalho filosófico – antropológico – novo que se realiza nesses textos: Pascal elabora nada menos que uma analítica existencial. “*A miseria e dignitas hominis acaba verdadeiramente*”, diz Emmanuel Martineau, “assim que o olhar filosófico se apodera, mais que de sua ‘dialética’ ou de seu ‘paradoxo’ (A.P.R. A 131b), de seu co-pertencimento ao seio de uma finitude.”<sup>27</sup>

Em *Pascal et la philosophie* – que nos seja permitido citarmo-nos uma última vez – propúnhamos, pois, uma caracterização negativa da hipótese de uma segunda antropologia, que visava designar as reflexões pascalianas que não poderiam entrar na problemática secular da verdadeira religião, por mais renovada que fosse sua expressão em Pascal. Os cinco critérios da primeira antropologia que acabamos de expor permitem simplesmente sistematizar a caracterização negativa da segunda antropologia. Sustentamos, com efeito,

25 *Pascal et la philosophie*, p. 452.

26 *Ibidem*, p. 453. Sem o saber, essa observação vai, então, ao encontro da que formulava Emmanuel Martineau: “Pascal, ulteriormente, ainda tentará domesticá-los [estes textos do quarteto da existência humana] colocando-os em seus blocos, e mesmo criando para alguns dentre eles blocos particulares como ‘razão dos efeitos’ ou ‘divertimento’; será, se podemos dizer, tarde demais: por sua penetração existencial, por sua intimidade de tom, por seu esplendor eufórico, esses textos oporão aos esforços ‘normalizadores’ de seu próprio autor a resistência de uma irredutível autonomia *objetiva* [objectal]”. Nota sobre o discurso XIII, *Discours*, p. 247-248.

27 *Discours*, p. 248. Ver p. 234: “É justamente esta curiosa síntese do homem a partir de dois *estados* simultâneos (...) que veremos com frequência realizada em A.P.R. que, desde então, parece aparentar-se mais ainda com a *Entrevista*, ou seja, com o passado, do que com a analítica pascaliana da finitude humana, ou seja, com o *futuro*.”



que não poderíamos encontrar nenhum dos cinco critérios nas análises que Pascal consagra aos conceitos fundamentais que acabamos de indicar.

Com efeito,

1. O desaparecimento da consideração da grandeza salta aos olhos. Ao mesmo tempo, desaparece a miséria no sentido da primeira antropologia. Quando dois conceitos formam um par, o desaparecimento de um deles acarreta necessariamente o do outro. O divertimento, por exemplo, não poderia ser subsumido sem precaução sob o antigo conceito de miséria. Observaremos ainda, a título de simples indicador terminológico, que La 136, esse longo fragmento sobre o divertimento, não fornece nenhuma ocorrência de “miséria” (no singular). Observaremos também que o título inicial de La 136, “Miséria do homem”, foi rasurado por Pascal em proveito justamente de “divertimento”.<sup>28</sup> Para supor que o divertimento pudesse ser concebido como miséria, ou subsumido sob o conceito de miséria, seria preciso pensar uma miséria sem grandeza, o que, com relação ao tópico da primeira antropologia, é desprovido de sentido.<sup>29</sup> A análise do divertimento é fascinante na medida em que não obedece mais a pares conceituais: miséria sem grandeza (na ambivalência de que o que nos consola de nossas misérias é a maior miséria, La 414) ou – ainda retornaremos a esse ponto – divertimento sem conversão. Enfim, ela não obedece mais ao conceito de paradoxo. A razão está justamente na análise puramente fenomenal que Pascal opera.
2. A segunda antropologia não é governada por qualquer princípio teológico. Observaremos assim que o fragmento La 136, para conservar o mesmo exemplo decisivo, não opõe nunca o divertimento à busca por Deus, ou seja, à conversão: a antiga oposição – etimológica e agostiniana – *conversio/aversio* (mais do que *diversio*, aliás), converter-se/divertir-se, não tem mais lugar.<sup>30</sup> O divertimento é analisado por ele mesmo, não é mais oposto à conversão, o mundo não é mais oposto a Deus. A consideração de Deus é totalmente ausente do bloco “Divertimento”. Os próprios temas da segunda antropologia, começando por “Da glória”, são totalmente profanos. Ela não tem outro fundamento além da pertinência de suas próprias descrições.

28 O bloco VIII (“Divertimento”) não fornece nenhuma ocorrência de “miséria”, mas somente, em um sentido diferente, “misérias” (no plural), no fragmento La 134 (a “miséria” tratada em La 133 é menos ainda a do divertimento, pela razão de que ela é aquela que o divertimento está suposto curar). Ver também La 414. Ver enfim nosso estudo “Evidence, jouissance et représentation de la mort. Remarques sur l’anthropologie pascalienne du divertissement”, *XVII<sup>e</sup> Siècle*, 1992, n. 175, v. 2, p. 141-156.

29 Observaremos igualmente *infra* que a grandeza de La 411 não poderia ser entendida segundo o par grandeza e miséria.

30 *Contra* Philippe Sellier, *Pascal et Saint Augustin*, p. 214, nota 1.

O pensamento do homem como paradoxo foi substituído pelo do homem em sua *finitude*.

3. Pascal faz aí uma obra absolutamente original.<sup>31</sup>
4. A antropologia não é mais colocada a serviço explícito de uma apologética, mas ela é o fim mesmo da análise pascaliana. A segunda antropologia é, pois, inteiramente des-teologizada: a teologia não está nem em seu princípio, nem em seu fim como apologética. Como teria dito Montaigne, Pascal não escreve mais “teologalmente”. Seu propósito é bem outro.
5. Pascal considera aí não somente o homem, mas os homens em suas determinações concretas, existenciais, propriamente em sua existência e não somente em função de uma natureza humana, ainda que contraditória. Por isso também a segunda antropologia poderia legitimamente gabar-se de estar na origem da sociologia, já que ela coloca no princípio de alguns parágrafos um sistema de diferenças entre os homens.<sup>32</sup>

Naturalmente, porém, uma caracterização positiva da segunda antropologia se impõe. Cada um dos conceitos fundamentais da segunda antropologia requer um estudo preciso. Parece-nos que tais estudos só poderiam ser feitos de um ponto de vista fenomenológico, o mesmo que Pascal impõe, sem o que estaremos impossibilitados de apreender tanto a força quanto a novidade de seu propósito, no que ele tem de mais decisivo. Tal estudo foi tentado, por exemplo, por Jean-Luc Marion<sup>33</sup> a respeito do conceito de tédio<sup>34</sup> como o que determina originalmente a condição mundana do homem, a partir da análise heideggeriana do tédio em seu curso do semestre do inverno de 1929-1930, *Die Grundbegriff der Metaphysik*,<sup>35</sup> em particular o capítulo IV da primeira parte, “Der dritte Form der Langweile: die tiefe Langweile als das ‘es ist einem langweilig’”. Está bastante claro que as análises heideggerianas permitem, enfim, *ler* o que, no entanto, se encontrava já em Pascal, mas que não conseguíamos ver. Isso não é menos verdadeiro também para o próprio conceito de mundo, que não abordarei. Não nos interessaremos senão pelo conceito de pensamento. Em vez de tratarmos aqui de um dos temas da

31 Ver *Discours*, p. 235: “(...) o Pascal mais completo, o mais moderno, é por definição, se posso dizer, o que um dia conseguirá reduzir a ‘evidência’ e assim balançar o jugo da antropologia dualista da *miseria* e da *dignitas hominis*”.

32 Ver nosso artigo “Pascal”, no *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, sob a direção de M. Canto-Sperber, 1996, p. 1075-1081 (segunda edição 1998).

33 *Réduction et donation*, Paris, 1989, p. 280-289.

34 Observamos que o bloco “Tédio” compreendia muito poucos fragmentos, três no total. Isso parece significativo da dificuldade de Pascal em distribuir em blocos as análises não primeiramente apologéticas derivadas do quarteto da existência humana.

35 GA, 29/30.

segunda antropologia (glória, imaginação, justiça e força, divertimento) por ele mesmo, o que excederia os limites da presente comunicação, gostaríamos de tomar dois exemplos da maneira pela qual se inicia a segunda antropologia. Entendamos bem “se inicia”: gostaríamos de tentar colocar em evidência como, a partir de começos cartesianos (e montaignianos) idênticos ou análogos, a segunda antropologia toma seu próprio impulso. Interessar-nos-emos, pois, pela segunda antropologia *in statu nascendi*, no preciso momento em que o pensamento pascaliano se emancipa de seu *incipit* cartesiano ou montaigniano, não mais por um efeito de deslocamento ou de subversão conceitual, mas para deixar desenvolver-se uma análise descritiva, propriamente existencial. Contudo, sobre essa própria análise existencial, a presente comunicação permanecerá essencialmente programática.

Feito isso, poderemos entrever como as análises pascalianas da glória, do divertimento, da imaginação etc. são governadas por uma problemática comum. A segunda antropologia se elabora a partir de um mesmo tipo de trabalho sobre a exterioridade e sobre a intersubjetividade imaginária. Que é ser fora de si? Que é ser em outrem? As reflexões da segunda antropologia fazem aparecer o pensamento como alienação voluntária.

### **Pensar, ou os começos da segunda antropologia**

Só nos interessaremos aqui por um único tema: o do pensamento ou da razão, enquanto nela consiste justamente a dignidade do homem, segundo o que sabemos da “Conferência A.P.R.” – e do bloco “Grandeza” –, ou pelo menos de sua *pars destruens*, antifilosófica. Privilegiamos esse tema para colocar em evidência a diferença radical de problemática entre as duas antropologias, que partem de um mesmo ponto cartesiano, o pensamento de si.

#### *Um começo cartesiano: o pensamento do homem e o divertimento*

O fragmento La 620 manifesta de maneira surpreendente a mudança radical de problemática que desejamos acentuar. Como outros fragmentos, começa de maneira literalmente cartesiana. Mas, à diferença dos fragmentos textualmente vizinhos, faz sobressair a novíssima reflexão sobre o divertimento. Demonstremos esse ponto.

Eis a primeira parte de La 620: “O homem é visivelmente feito para pensar. É toda a sua dignidade e todo o seu mérito; e todo o seu dever está em pensar como deve [*comme il faut*]. Ora, a ordem do pensamento é começar por si, e por seu autor e fim.” Nada é mais cartesiano: o pensamento como essência do homem, sua dignidade e seu mérito. E seu dever: pensar *como deve*; isto

é, segundo a ordem, ou seja, o método, “ordem” que chega imediatamente: *a ordem do pensamento*. A ordem do pensamento é pensar segundo a ordem. Como Descartes diz a Mersenne em suas *Meditationes* em novembro de 1640: trato aqui “de todas as primeiras coisas que podemos conhecer filosofando com ordem”. E a ordem prescreve começar por si (*Meditatio* II), por seu autor (*Meditatio* III) e seu fim.<sup>36</sup> A primeira parte de La 620 poderia perfeitamente estar no bloco “Grandeza”. Pensemos no fragmento La 113: “Não é do espaço que devo procurar minha dignidade [entendamos rigorosamente o homem como *res extensa*], mas da ordenação do meu pensamento.” Ela poderia também ser aproximada de La 200 (o segundo fragmento sobre o “caniço pensante”): “Toda nossa dignidade consiste pois no pensamento. É daí que temos que nos elevar (...). Trabalhemos, pois, para pensar bem: eis o princípio da moral.” Entendamos: temos o dever de pensar como se deve: a moral também está submetida à jurisdição da ordem.<sup>37</sup> Dito de outra forma, a primeira parte de La 620 poderia perfeitamente pertencer à primeira antropologia. Ela é também muito próxima de La 756, intitulado “Pensamento”: “Toda a dignidade do homem está no pensamento.” Mas tão logo a dignidade era reconhecida, La 756 acionava a contrariedade característica da primeira antropologia, marcando a própria ambivalência do pensamento, admirável e tolo, grande e baixo:

Toda a dignidade do homem está no pensamento. Mas que é o pensamento? Que tolo! O pensamento é, pois, uma coisa admirável e incomparável por sua natureza. Seria preciso que tivesse estranhos defeitos para ser desprezível, mas os tem tais que nada é mais ridículo. Como é grande por sua natureza! Como é baixo por seus defeitos!

Eis uma reflexão típica da primeira antropologia: grandeza e baixeza em um mesmo sujeito. Comparemos agora com La 620. Veremos que o mesmo começo cartesiano conduz a uma outra coisa. Não a uma desvalorização do pensamento, ao mesmo tempo grande e baixo, mas à oposição com o pensamento do mundo – esse mundo tão ausente da primeira antropologia (e *a fortiori*, o tema da “ vaidade do mundo ”): “Ora, em que pensa o mundo?” Donde o surgimento do divertimento como pensamento mundano: “Nunca nisso, mas em dançar, tocar alaúde, cantar, fazer versos, passar o anel etc... e em combater, fazer-se rei, sem pensar no que é ser rei e ser homem.” Pascal articula então, opondo-os, o pensamento de si (segundo uma marca cartesiana

<sup>36</sup> A consideração de Deus como fim é raríssima em Pascal, como em Descartes: ela pode vir da *Lettre à Chanut* de 6 de junho de 1647, AT V, 54, 1-3.

<sup>37</sup> Ver também La 683.

tanto literal quanto rigorosa) e o pensamento do mundo (que não tem mais nada de cartesiano).

“Pensar no que é ser rei e no que é ser homem”: eis exatamente o começo da segunda antropologia. Pensar no que é ser rei e no que é ser homem é, para o rei, um mesmo e único pensamento. Para nós, o pensar em si mesmo como rei é divertir de pensar a si como homem: por isso podemos nos divertir “tornando-nos rei” quando não somos rei. Para o rei, porém, que não se diverte pensando em se tornar rei, mas a quem “as pessoas” procuram divertir porque ele é rei, “pensar nele”, é pensar nele enquanto rei, ou seja, “considerar e fazer uma reflexão sobre o que ele é”, e desse modo pensar nele enquanto homem: “O rei está cercado de pessoas que só pensam em diverti-lo e em impedi-lo de pensar em si mesmo. Porque ele fica infeliz, embora seja rei, se pensar em si”, ou seja, se ele pensa em si como rei (revoltas, mortes, doenças inevitáveis) e como homem, em razão das “mil causas essenciais de tédio” que lhe valem “o estado próprio de sua compleição”. Vemos imediatamente que essa nova antropologia não é “abstrata”. Trata-se do rei em sua diferença em relação com “as pessoas comuns”, somente porque o modelo real permite universalizar a instabilidade sentida pelas pessoas comuns, na diversidade de sua “busca pelas coisas”.<sup>38</sup> O modelo real não tem outra função a não ser assegurar a universalidade da instabilidade do divertimento.

Sobretudo, porém, assistimos aqui a um novo sentido de pensar em si. Pensar em si não é mais pensar no conceito de si (*res cogitans*), em Deus como seu autor e seu fim, mas em si socialmente e existencialmente, em si como rei e como homem que, não se divertindo, seca-se de tédio. Não se trata mais de si como *ordem* do pensamento (o si como primeira coisa que podemos conhecer filosofando com ordem), mas de si como de um novo *objeto* de pensamento e, por isso mesmo, segundo um novo sentido de *pensar*. É por isso que Pascal multiplica os sinônimos de *pensar*. Pensar em si para o homem é “considerar-se”, “considerar e fazer uma reflexão sobre o que ele é”, ver [pela visão de] “o que ele é”, “pensar em nós” etc. Mas esse “o que ele é” não se refere mais à essência e sim à existência: pensar o que se é é pensar seu presente (e não mais estar “no pensamento do futuro”, La 36), é pensar sua finitude. Pois, pensar sua existência é “sentir [seu] nada” (La 36). Em outros termos, Pascal conserva o conceito cartesiano de evidência (pensar em si é pensar dentro da evidência),<sup>39</sup> mas a evidência é a de um infortúnio, um tédio, um nada. É por isso que acreditamos poder mostrar que era uma contradição e não uma

38 “Seja qual for a condição que se imagine...”, La 136. Ver La 773.

39 Ver, por exemplo, La 622: “Incontinenti o tédio sairá de sua alma” etc.

substituição que se encontrava no princípio do divertimento: o divertimento decorre de uma contradição entre a evidência e o gozo. É preciso pensar uma verdade que não traga gozo e um gozo que não seja verdadeiro.<sup>40</sup>

Podemos ver que essa análise e o novo sentido de *pensar* que dela emana não podem mais decorrer da primeira antropologia, assim como não podem decorrer do conceito cartesiano estrito de pensamento do qual partia, no entanto, a reflexão pascaliana. *Pensar em si* definitivamente não é mais *se pensar*: a evidência do pensamento de si faz ter acesso ao tédio.

*A glória: a razão do homem como alienação de seu pensamento*

No fragmento La 411, intitulado “Grandeza do homem” – sem, no entanto, classificá-lo no bloco “Grandeza” –, Pascal faz sua inovação cartesiana que consiste em chamar de “idéia” alguns de meus pensamentos (segundo um vocabulário ainda cartesiano). Eis o fragmento La 411: “Temos uma *idéia* tão grande da alma do homem [grifamos *idéia*, mas a expressão técnica *idéia* da alma não é menos notável] que não podemos tolerar ser desprezados por ela e não gozar da estima de uma outra alma. E toda a felicidade dos homens consiste nesta estima”. O que faz então com que esse fragmento não conste no bloco “Grandeza”? Como podemos ver imediatamente, trata-se da prova dada da própria grandeza: “não podemos tolerar (...) não gozar da estima de uma alma” –, que antecipa o fragmento La 470: o homem “não fica satisfeito se não tiver a estima dos homens”. A qualificação repetida “tão grande” é igualmente notável: “Temos uma *idéia tão grande* da alma do homem (...)”, “ele estima *tão grande* a razão do homem (...)”. Com efeito, La 470 descreve a estima que o homem tem pela razão do homem. Entendamos: não a estima que tenho por minha própria razão, mas a que tenho pela dos outros homens. Ou seja, a estima que tenho pela razão dos homens enquanto podem ter-me em estima, ou ainda, a estima que tenho pela razão de outrem enquanto pode ter-me em estima. O ponto de partida aqui é Montaigne (*Ensaaios*, I, XVI – “Da Glória”), ou Montaigne logo substituído por Descartes. Encontramos até mesmo o par baixeza e excelência, mas desta vez não vale mais por ele mesmo e tem como simples função dar início à análise da admiração e da glória. Podemos agora ler o fragmento La 470:

A maior baixeza do homem está na busca da glória, mas é nisso mesmo que está a maior marca de sua excelência [a saber, a razão do homem]; pois qualquer que seja a posse que ele tenha sobre a terra, qualquer que seja a saúde e a comodidade essencial

40 Ver de novo, assim como para as páginas que precedem, “Évidence, jouissance et représentation de la mort”, p. 142.

que tenha [“essencial” retoma os “efetivos” e “substanciais” de Montaigne],<sup>41</sup> não fica satisfeito se não tiver a estima dos homens. Considera tão grande a razão do homem [acentuamos novamente o redobro tipicamente pascaliano: o homem *estima* a razão do homem onde possivelmente ele é tido em *estima*] que, qualquer que seja a vantagem que tenha na *terra*, se não estiver também colocado vantajosamente também na razão do homem, ele não fica contente. É o mais belo lugar do *mundo*, nada pode desviá-lo desse desejo, e é a qualidade mais indelével do coração do homem.

O homem estima, pois, a razão do homem, porque aí ele pode ser estimado, e a estima mais que o próprio real; esse lugar imaginário é o “mais belo lugar do mundo”. O *mundo* imaginário que é a razão de um outro homem tem mais ser para o pensamento do homem do que seu ser real. Essa hierarquia é marcada até na distinção entre a terra (o mundo real) e o conceito propriamente pascaliano de mundo: qualquer vantagem que o homem tiver sobre a *terra* (ainda que seja rei), seu *mundo* é imaginariamente constituído pela razão de um outro homem. Para falar a linguagem dos escolásticos ou do Descartes da *Meditatio* III, o ser objetivo, ou seja, o ser por representação na idéia, cessa de ser nada (*nihil*, os escolásticos) ou de não ser inteiramente nada (*non plane nihil*, Descartes) para ser o mais real, o mais ente. Pelo pensamento o homem se desapropria de seu ser por querer ser na razão de outrem. A razão de um outro homem é o lugar onde quero ser, onde quer ser meu pensamento, onde ele quer se alienar. Meu pensamento se aliena na razão de outrem. A razão do homem é o lugar da alienação do pensamento do homem. Vemos, enfim, plenamente, o que significa pensar; não pensar em si, mas *o pensamento*, se posso dizê-lo, *de si do mundo*: *pensar* significa *imaginar-se*. Com efeito, somente a imaginação pode autorizar esse processo, propriamente derivado de uma projeção imaginativa, que consiste em *me* pensar no pensamento de outrem. Vemos então a singularidade dessa suposta grandeza – que, se nós a lêssemos segundo o plano da primeira antropologia, assinalaria antes uma miséria, uma forma de dependência ou de decadência. Lembremo-nos de que a grandeza é aí determinada como pensamento da miséria. Singularmente, a grandeza não é mais aqui a da relação do pensamento consigo mesmo, pela qual a pequenez do corpo é, por assim dizer, recuperada porque anulada pela multiplicação que lhe oferece o pensamento que o considera e absorve. A grandeza é, aqui, a do próprio pensamento – que deve recuperar a baixeza de nossa vida (início de La 806), que quer a glória (La 470) – e que, por isso, se pensa – não a si mesmo –, mas a si mesmo descentrado no pensamento de outrem. Termo a termo, as duas (supostas) modalidades da grandeza se oporiam. No primeiro caso,

41 *Essais* I, XVI, edição Villey, p. 225.

a grandeza provém da inclusão de sua própria miséria que o homem realiza pelo pensamento. Aqui, em compensação, a grandeza do pensamento não se manifesta em um movimento de englobamento, mas no fato de procurarmos ser um centro para outrem. Aquilo que nos torna grandes na primeira antropologia não seria suficiente para fazer aqui nossa grandeza, já que a da primeira antropologia deve ser confirmada por outrem: ela se descentra, portanto.

O fragmento La 806 explicita esse pensamento ou imaginação concebidos por Pascal como alienação. Para fazê-lo, define a vida imaginária como interiorização de uma identidade substitutiva. O imaginário é sempre o efeito de um jogo intersubjetivo, ele é sempre pensado por Pascal na relação do interior com o exterior. Como unir interior e exterior? O interior é vazio. A riqueza está no exterior, fora – acentuamos de passagem a que ponto essa reflexão é paradoxal no século XVII, que oferece sempre doutrinas da riqueza interior, da interioridade como riqueza. Na falta de um bem verdadeiro, o homem deve apropriar-se da exterioridade, ou seja, identificar-se com o exterior. A imaginação toma emprestado do exterior algo que lhe permite organizar o vazio interior do homem. Ela é, então, algo em mim que me habita, um poder que seria como um sujeito dentro do sujeito. A imaginação é o análogo do eu no próprio eu, um sujeito no sujeito, que organiza a presença, no próprio sujeito, de uma exterioridade. Eis exatamente a função do imaginário: identificar-se a exteriores diferentes e instáveis. O imaginário é o âmbito da instabilidade. Compreendemos então que o divertimento será um caso particular desta estrutura de identificação com a exterioridade, ou seja, dessa estrutura de alienação do pensamento do homem. O fragmento La 806 descreve, com efeito, um tal processo de relação com o exterior, no qual este se torna o lugar de um outro eu, onde outrem se torna o lugar onde quero viver. Leiamos o La 806:

Não nos contentamos com a vida que temos em nós e em nosso próprio ser. Queremos viver uma vida imaginária na idéia dos outros, e para isso fazemos esforço para aparecer. Trabalhamos constantemente para embelezar e conservar nosso ser imaginário e negligenciamos o verdadeiro. E se possuímos quer a tranquilidade, quer a generosidade, quer a fidelidade, apressamo-nos em mostrá-lo a fim de ligar essas virtudes ao nosso outro ser e as desligariamos até de nós para juntá-las ao outro; seríamos de bom grado poltrões para adquirir a reputação de ser valentes. Grande marca do nada de nosso próprio ser não se satisfazer com um sem o outro, e trocar com freqüência um pelo outro. Pois infame seria quem não morresse para conservar a honra.

Queremos viver na idéia dos outros. O eu imaginário não está em mim, mas no outro. O que me satisfaz é preencher o vazio do eu com as representações que o outro tem de mim. La 806 dissocia o pensamento de si do trabalho do eu



(“Trabalhamos constantemente para embelezar e conservar nosso ser imaginário e negligenciamos o verdadeiro”), fazendo da representação que o outro tem de mim a finalidade do trabalho do eu. Outrem é o mestre de minha identidade. Temos então que tratar aqui de uma situação inversa e simétrica do bom amor de si (os membros pensantes): amar-se de um amor justo, é amar-se como outrem – Deus – nos ama, é interiorizar sua diferença.<sup>42</sup> Aqui também Pascal elabora a teoria de uma capacidade de ser fora de si, mas inversa: necessito do outro, enquanto ele fantasia as imagens de meu eu.<sup>43</sup> O eu é o efeito desta imaginação. O imaginário<sup>44</sup> é pura ficção intersubjetiva, da qual o eu é um efeito.

Podemos concluir brevemente, sublinhando, a partir da análise que precede, certos pontos pelos quais caracterizávamos acima a segunda antropologia:

- Na segunda antropologia, Pascal não exhibe o homem sem Deus, mas o homem sem o eu, no sentido exato de que meu eu pertence ao outro (amar-se é, então, imaginar-se agradando ao outro); o que chamamos de *alienação*. Confirma-se, nesse sentido preciso, que a segunda antropologia não é previamente teológica.
- Uma mesma lógica governa o conjunto das análises da segunda antropologia sobre a glória, a imaginação, a justiça ou o divertimento. Com o tema existencial da glória, acabamos de verificar que uma das constantes – pois isso não é exposto somente no fragmento sobre a imaginação – que a segunda antropologia revela é que o homem se descobre habitado por um outro sujeito, a imaginação. Por aí mesmo a segunda antropologia mostra ser um pensamento da alienação, um pensamento do pensamento como alienação.

### Referências Bibliográficas

CARRAUD, V. *Pascal et la Philosophie*. Paris: PUF, 1992.

\_\_\_\_\_. Evidence, jouissance et représentation de la mort. Remarques sur l’anthropologie pascalienne du divertissement. *XVII<sup>e</sup> Siècle*, v. 2, n. 175, p.141-156. 1992.

\_\_\_\_\_. L’ontologie peut-elle être cartésienne? L’exemple de l’Ontosophia de Clauberg, de 1647 à 1664: de l’*ens* à la *mens* In: Verbeek, T. (Ed.). *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999. p. 13-38.

42 Ver *Pascal et la philosophie*, § 22, c.

43 Pensemos no caso da sedução (La 805): se quero agradar, ofereço ao outro as fantasias que ele busca, elaboro as imagens do eu que lhe convêm.

44 Pascal insiste no eu imaginário mais que imaginando. A questão não é mais a da imaginação como faculdade, enquanto produz imagens, mas a do imaginário como pensamento da alienação.

- CARRAUD, V. Pascal. In: CANTO-SPERBER, M. (Org.). *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris: PUF, 1996. (2. ed.1998)
- COURCELLE, P. *Connais-toi-toi même de Socrate à saint Bernard*. Paris: Études Augustiniennes, 1974-1975. 3 t.
- DESCARTES, R. *Œuvres*. Ed. C. Adam, P. Tannery; nouvelle présentation par B. Rochot e P. Costabel. Paris: Vrin-CNRS, 1964-1974.
- HEIDEGGER, M. Die Grundbegriffe der Metaphysik. In: \_\_\_\_\_. *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983. Band 29/30.
- MARION, J.-L. *Réduction et Donation*. Paris: PUF, 1989.
- MARQUARD, O. Anthropologie. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel; Stuttgart: Schwabe, 1971-2004.
- MARTINEAU, E. (Ed.). *Discours sur la religion et sur quelques autres sujets*. Paris: Fayard/Armand Colin, 1992.
- \_\_\_\_\_. Deux clés de la chronologie des discours pascaliens. *XVII<sup>e</sup> Siècle*, v. 4, n. 185, p. 695-729, 1994.
- MONTAIGNE, M. *Essais*. Ed. P. Villey et V.-L. Saulnier. 3. ed. Paris: PUF, 1999. (Quadrige)
- MÜHLMANN, W. E. *Geschichte der Anthropologie*. 2. Aufl. Bonn: Universitäts-Verlag, 1968.
- PECHARMAN, M. Pascal et la définition de l'homme. *XVII<sup>e</sup> Siècle: Pascal et la Question de l'Homme*, v. 4, n.185, p. 657-667, 1994.
- SELLIER, Ph. *Pascal et Saint Augustin* 2. ed. Paris: Albin Michel, 1995.

*Tradução: Maria Célia Veiga França*

*Revisão de tradução: Ydernéa de Souza Birchall e Telma Birchall*