

INTRODUÇÃO

As interrogações e reflexões que desejamos desenvolver a respeito da Ciência e Teologia em Pascal pretendem mostrar que, embora não haja entrecruzamento entre elas, Ciência e Teologia se apresentam como contíguas. Sendo este o nosso objetivo, necessário se faz explicitar o modo como as idéias presentes em suas obras científicas amoldam-se com sua teologia, ou seja, o modo como Pascal amolda sua ciência a partir de um princípio teológico.

Para isso devemos percorrer uma via que explicita não somente aquela adaptação, mas também a maneira como o autor trata o homem segundo o mesmo princípio teológico. Esta via nos permite encontrar em nosso autor uma metafísica –a qual convencionamos chamar de uma metafísica da contingência- que, mesmo não se constituindo como base para sua ciência, decorre de sua visão teológica. E, percorrendo essa via encontramos também uma moral resultante dessa metafísica.

Nosso trabalho é, então, uma tentativa de compreender aquela contigüidade e, com isso, apontar para uma metafísica pascaliana. Além disso, procurar mostrar as saídas apresentadas pelo autor para que o homem –contingente, pois não é detentor de uma natureza como necessidade- enfrente sua contingência tanto com relação ao mundo como com relação a si mesmo.

Com esse propósito, procuramos desenvolver no primeiro capítulo o uso que Pascal faz do conceito de infinito. Contrariamente a Cantor (citado por Gardies), para quem Pascal enuncia nos *Pensamentos* a passagem do “duplo infinito” ao infinito atual, nós nos

apropriamos, em um certo sentido, da interpretação de Jean-Louis Gardies (1984) para mostrar que o nosso autor não manifesta nenhuma passagem daquela ordem, isto é, do duplo infinito ao infinito atual. Vimos que o emprego (geométrico) que Pascal faz do conceito de infinito não possibilita a ele, aplicando-o ao universo, conhecê-lo plenamente. Introduzindo esse conceito, o universo escapa à compreensão racional. Isto nos permitiu ver também que se, do universo, com qual temos alguma relação (a extensão), não temos um conhecimento pleno: 1) de Deus não temos nenhum conhecimento, pois “[...] não tendo partes nem limites, ele não tem nenhuma relação conosco” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418). Sem poder conhecer plenamente o mundo e não ter de Deus nenhum conhecimento; 2) da Geometria apreendemos a finitude humana.

O infinito que Pascal contribui para instaurar no universo é decorrente da geometria euclidiana: aquele que pode ser aumentado e diminuído infinitamente. Se todas as coisas podem ser aumentadas e diminuídas infinitamente, disso resulta que não se tem acesso à origem e à finalidade do mundo, isto é, não se tem um conhecimento pleno do mundo. Não tendo esse acesso, como também não tendo nenhum acesso a Deus pela razão (geométrica), a questão de um sustento para o mundo é problemática em nosso autor.

Nosso propósito, no segundo capítulo, foi desenvolver essa questão com o intuito de mostrar que Pascal desenvolve uma física mesmo não encontrando nenhum sustento para o mundo. Buscamos mostrar que a Geometria, empregada para conhecer o mundo, não propicia um conhecimento do princípio e do fim das coisas, nem sua ordem ao conhecimento de suas essências, mas somente uma leitura humana do universo que não o decifra nele mesmo, nem em sua causalidade divina. Como decorrência disso, vimos que o

universo pascaliano é comparável, conforme a imagem que ele mesmo utiliza, a uma “ilha deserta”. Como “ilha deserta”, há a possibilidade de determinar racionalmente algum vínculo entre Deus e o mundo, o mundo e o homem? E com a introdução do infinito no universo, via matemática, é possível determinar um centro para o mundo e um ponto fixo para o homem?

Sem poder decifrar, pela Geometria, o universo nele mesmo, o que equivale a dizer que, na visão pascaliana, a matemática não abrange o mundo dos corpos, nosso autor desenvolve uma outra via que permite a ele ter algum acesso aos segredos ocultos da Natureza. Esta via é a da ciência experimental.

Nosso objetivo, no terceiro capítulo, foi analisar as experiências pascalianas referentes ao vazio, procurando mostrar que as razões que se pode ter com relação ao mundo dos corpos são construídas a partir das experiências. Busquemos analisar também que a técnica local –aparelhagem na qual está inscrita a linguagem artificial que o observador decifra- apresentada pelo autor, não visa a provar a existência de coisa alguma, mas apenas mostrar que há razões de crer que a Natureza, infinitamente produtora, age de tal ou tal maneira. Assim sendo, as razões, construídas a partir das experiências, são da ordem do provável. É possível então ao homem ter um conhecimento seguro do mundo dos corpos? Procuramos mostrar, enfim, que as experiências, realidade trabalhada, é o meio que o autor encontra para enfrentar a impotência da razão. E, havendo a necessidade de interpor entre o observador e o objeto observado uma aparelhagem na qual se encontra a linguagem construída pelo observador e que permite a ele decifrar alguns efeitos da Natureza, uma questão se impõe: há em Pascal algum elo que ligue o mundo e o homem?

No quarto capítulo, nossa intenção foi examinar a distinção operada por Pascal entre dois estados da natureza humana. Com esta distinção, torna-se problemático ao homem ter acesso à sua natureza tal como ela é em sua essência. Decaído do seu estado primeiro, o homem atual (após a queda) apresenta-se a Pascal como portador de uma “natureza” que se revela apenas como costume. Assim, está impossibilitado de conhecer sua origem e sua finalidade. Assim como, com relação ao universo, também com relação a ele mesmo, o homem pode ter somente um conhecimento do meio (milieu). Sem poder conhecer a origem e a finalidade do mundo e de si mesmo, encontramos o homem pascaliano extraviado em um mundo que nada significa à sua razão. Este extravio deve-se, conforme pudemos constatar, à distância que ele se encontra de Deus. Procuramos mostrar ainda que o homem pascaliano não se encontra somente distante de Deus, ele também encontra-se distante de si mesmo. Conseqüência de uma queda incompleta, o homem atual conserva vestígios da grandeza de sua primeira natureza: aspira à verdade e busca incessantemente a felicidade, mas se mostra incapaz da certeza ou da felicidade. Distante de Deus, o que traduzimos por quebra de elos entre o homem e Deus, mas trazendo em si vestígios da grandeza de outrora, ressaltamos a comparação entre o que o homem era e não é mais, entre a positividade e a falta. O si do homem se apresenta como duplo: grandeza e miséria. Qualidades estas que se opõem e esta oposição provoca nele a angústia da falta sentida como nada. Este sentimento, associado à incapacidade humana de conhecer a si mesmo, traduz-se como problema para estabelecer algum vínculo que ligue o homem a si mesmo. Além disso, foi nosso propósito mostrar por que somente o Homem/Deus pode satisfazer à vontade humana; e por que Jesus Cristo só pode ser centro dinâmico e não

ponto de equilíbrio.

Se o si do homem apresenta-se como duplo, o que ele encontra ao voltar-se para si senão a dessemelhança de si com relação a si mesmo? Nosso objetivo, no quinto capítulo, foi desenvolver essa questão. E, a partir disso, procuramos mostrar que, embora Pascal não desenvolva uma especulação filosófica que busque o fundamento das coisas, nele encontramos desenvolvida, via impotência da razão, via contingência humana no interior do tempo, como também pela situação humana no duplo infinito do universo, uma metafísica da contingência. Desta é que decorre a questão moral do bem pensar para bem agir. No reino de um Deus escondido, o que cabe ao homem senão seu agir em um mundo cujo princípio e fim ele desconhece? Analisamos também a questão teológica em nosso autor, visando a mostrar que 1) ao assumir a teologia do Deus escondido, como é possível a Pascal sustentá-la como ciência, quais são os seus fundamentos, e de que modo pode o homem conhecê-la como ciência, se Deus é oculto às forças humanas? 2) o modo como a sua teologia apresenta o Homem/Deus, e o meio oferecido por ela para que o homem organize um novo mundo e situe-se com relação a ele; 3) quais os meios apresentados pelo autor para que o homem (decaído) volte a se comunicar com o divino. Enfim, analisamos a aposta pascaliana com o objetivo de encontrar, através dela, uma certa contigüidade entre a sua teologia e a sua filosofia, ou seja, como a aposta pascaliana se inscreve em sua filosofia.

Se pelas forças naturais é problemático estabelecer ligações entre Deus e o mundo, o mundo e o homem e o homem e Deus, bem como do homem com relação a si mesmo, qual é a concepção pascaliana de verdade? Em nossa conclusão desenvolvemos esta questão. Além disso, procuramos mostrar que nos *Pensamentos* –esboço de uma apologia

da religião cristã-, obra na qual o autor não busca demonstrar a verdade da religião, mas convencer o incrédulo de que ela é verdadeira, há o emprego de um método que visa a tal propósito; e até que ponto este método já é anunciado em suas obras científicas. Vimos, enfim, que o Deus escondido pascaliano permite o avanço das ciências, embora não ofereça sustento algum para elas.

CAPÍTULO 1

O INFINITO EM PASCAL

Segundo Gardies, Cantor insiste na possibilidade de Pascal enunciar a passagem do duplo infinito ao infinito atual, quando, no fragmento (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199) dos *Pensamentos*, o filósofo assevera que: “[...] por mais que ampliemos as nossas concepções e as projetemos além dos espaços imagináveis, concebemos tão somente átomos em comparação com a realidade das coisas” (GARDIES, 1984, p.65). O eixo principal deste fragmento intitulado “desproporção do homem” é o duplo infinito, no qual Pascal vê a característica principal do universo. Este duplo infinito, possibilidade de aumentar e diminuir infinitamente, está em consonância com o infinito potencial que Aristóteles caracteriza no livro III de sua *Física*: “[...] a possibilidade de ir sempre além” (ARISTÓTELES, 1926, p.106). Assim, se há referência ao infinito atual –aquele a que nada se acrescenta, no fragmento (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199), Pascal não enuncia a possibilidade de passar do infinito potencial ao infinito atual, tal como supõe Cantor. Se nossas concepções, que nada mais são do que a intenção de estabelecer relações

entre as coisas, por mais ampliadas que elas sejam, nada acrescentam à realidade (das coisas), isto implica que não se mede o infinito atual, ou seja, a realidade nos é desconhecida.

A não possibilidade dessa passagem está em que nada se pode relacionar entre o duplo infinito e o infinito atual. A ausência de relação resulta que, embora haja um “sentimento” do infinito, pois “[...] o coração sente [...] que os números são infinitos”, (PASCAL, 1988, B.282; PASCAL, 1963, L.110), ou seja, mesmo se temos uma consciência imediata do infinito, a razão (geométrica) não pode penetrá-lo. Pela razão, com a ajuda do raciocínio pelo absurdo, conforme veremos, consegue-se apenas chegar ao infinito atual. Este é então inapreensível. Mas qual é a concepção deste infinito atual que, segundo Pascal, a razão não consegue apreender?

O infinito atual, tal como o concebe Leibniz, “[...] encontra-se somente no absoluto, que é anterior a qualquer composição, e não é formado pela adição das partes” (LEIBNIZ, 1980, p. 109, L II, c. XXVII). À luz da concepção leibniziana de infinito atual resulta que, se Pascal considera a natureza (realidade das coisas) como atualmente infinita, isto supõe que podemos conhecer sua totalidade, ou em termos pascalianos, sua existência e natureza. Ora, nada é menos certo do que atribuir a Pascal o conhecimento da natureza do universo, como veremos nas páginas que se seguem.

Pascal não só faz referência ao infinito no fragmento (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199), como também e principalmente no fragmento (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418) intitulado “Infinito. Nada”. Mas estas referências não implicam que o filósofo adentre o infinito atual, pois, para isto, seria necessária uma via de

acesso a este infinito que permitisse conhecê-lo (existência e natureza) e atingir, com isso, a “realidade das coisas” em sua totalidade.

Esta via de acesso seria possível, se houvesse em Pascal a passagem da noção de duplo infinito, que ele atribui à característica principal do universo, àquela referência da “realidade das coisas” como atualmente infinita. Com efeito, a noção de duplo infinito, que aparece tanto no fragmento (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199) dos *Pensamentos* como no opúsculo *De l'esprit géométrique*, seria apenas um substrato do infinito que se chama atual.

No opúsculo *De l'esprit géométrique*, Pascal emprega a noção de duplo infinito ao universo: espaço, tempo, movimento, número são grandezas que podem ser aumentadas ou diminuídas infinitamente. Por mais que se aumente o infinitamente grande ou se diminua o infinitamente pequeno jamais se chega à totalidade ou ao nada. Sem poder ultrapassar estes limites: o nada e o todo, embora exista a possibilidade de ir sempre além, nossas concepções acerca do universo jamais se reúnem em uma totalidade. O infinito, tal como Pascal o emprega nesta obra, significa que há sempre qualquer coisa além, segundo a quantidade.

No fragmento (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199) dos *Pensamentos*, no qual o autor emprega a noção de duplo infinito, encontramos o mesmo significado do *De l'esprit géométrique*: a possibilidade de ir sempre além sem nunca atingir o todo e o nada.

Esta noção de duplo infinito corresponde ao infinito potencial de Aristóteles: “[...] o infinito é aquilo além do qual pode-se sempre continuar a tomar qualquer coisa

novamente.” (ARISTÓTELES, 1926, p.106,). A noção de infinito potencial permite continuar a conceber sempre além sem a possibilidade de deter este processo. “O infinito não é aquilo fora do qual não há nada, mas aquilo fora do qual há sempre qualquer coisa” (ARISTÓTELES, 1926, p.105,). A própria definição de infinito potencial, do modo como Aristóteles o concebe, impossibilita qualquer tentativa de se estabelecer uma passagem ao infinito atual.

No opúsculo *De l'esprit géométrique*, a noção de duplo infinito é empregada não só no estudo das grandezas geométricas, também é empregada nas coisas da natureza: “[...] existem as propriedades comuns a todas as coisas, cujo conhecimento abre o espírito às maiores maravilhas da natureza. A principal compreende os dois infinitos que se encontram nas coisas, um de grandeza e o outro de pequenez” (PASCAL, 1963, p.351b). No fragmento (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199) dos *Pensamentos* esta noção também é estendida às coisas da natureza: “[...] quando se estuda, compreende-se que, tendo a natureza gravada sua imagem e a de seu autor em todas as coisas, quase todas participam de seu duplo infinito.” (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199). Pascal mantém, neste fragmento, a mesma idéia presente naquele outro texto: a propriedade comum de todas as coisas, ou a característica principal do universo, é o duplo infinito. “Eis a admirável relação que a natureza tem estabelecido entre as coisas, e as duas maravilhosas infinitudes, que ela propõe aos homens, não a conceber, mas a admirar.” (PASCAL, 1963, p.354b). A Natureza se oferece ao homem somente como objeto de admiração e não como objeto de conhecimento. A dimensão estética que a própria Natureza propõe ao homem, admirar as maravilhas do duplamente infinito, indica a impossibilidade de uma concepção positiva do infinito (Natureza). O alvo da reflexão pascaliana, tanto em um texto como no outro, é a ausência

de proporção, isto é, igualdade de relações entre o sujeito e a “[...] realidade das coisas [...]”. A referência explícita (segundo Gardies) ao infinito atual, no fragmento (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199), marca exatamente o limite que o conhecimento humano não pode atingir. Tudo o que se pode conceber (estabelecer relações) do universo é tão somente uma ínfima parte em relação à possibilidade da existência das coisas.

A noção de duplo infinito decorre da interpretação pascaliana do axioma de Eudoxo. “Duas grandezas quaisquer, quando uma é multiplicada um número suficiente de vezes, poderá tornar-se maior que a outra.” (GARDIES, 1984, p.13). A proposição I do livro X de Euclides se fundamenta sobre este axioma. Também encontra-se no livro V dos *Elementos de Euclides* a definição 4, a qual corresponde a uma definição de Eudoxo: “[...] as grandezas são ditas ter razão uma para outra, quando essas grandezas, sendo multiplicadas, podem ultrapassar uma à outra.” (GARDIES, 1984, p.13). A interpretação pascaliana das proposições de Euclides encontra-se no opúsculo *De l’esprit géométrique*: “Euclides diz que [...] as grandezas são do mesmo gênero, quando uma sendo várias vezes multiplicada pode chegar a ultrapassar a outra.” (PASCAL, 1963, p.354a). O que equivale a afirmar que se duas grandezas são do mesmo gênero elas são homogêneas. Sendo homogêneas, elas não podem cessar de continuar em qualquer direção que seja. O espaço, por exemplo, não só pode ser multiplicado como também dividido infinitamente. Com efeito, o infinitamente pequeno é consequência da interpretação pascaliana da definição de Euclides (Eudoxo). A própria unidade, que Euclides não queria que fosse chamada de número, também pode ser aumentada ou diminuída ao infinito, pois: “[...] uma vez que a unidade pode, sendo multiplicada várias vezes, ultrapassar qualquer número que seja, ela é do mesmo gênero que os números precisamente por sua essência e por sua natureza

imutável.” (PASCAL, 1963, p.354a). De tudo aquilo que pode ser aumentado segue absolutamente que pode sempre ser diminuído, pois sendo homogêneas as grandezas, e uma vez que se pode aumentá-las infinitamente, conforme o axioma de Eudoxo, este aumento infinito encerra a divisão infinita. O infinitamente grande e o infinitamente pequeno, embora diferentes, são relativos um ao outro, exatamente por sua homogeneidade. “O conhecimento de um conduz necessariamente ao conhecimento do outro.” (PASCAL, 1963, p.354b). E, uma vez que a unidade é do mesmo gênero que os números, pode-se dividi-la infinitamente sem jamais chegar ao zero, exatamente por sua imutabilidade. Do mesmo modo, pode-se dividir o espaço sem jamais chegar a um indivisível; dividir o tempo sem chegar a um nada de tempo; um movimento sem chegar ao repouso. “Qualquer movimento, qualquer número, qualquer espaço, qualquer tempo que seja, há sempre um maior e um menor: de modo que estas grandezas se sustentam entre o nada e o infinito, estando sempre distantes desses extremos.”(PASCAL, 1963, p.352a). O duplo infinito, que Pascal concebe como propriedade comum de todas as coisas, é somente o infinito potencial, isto é, a possibilidade de ir sempre além em qualquer direção.

Pascal faz referências ao infinito não mais no sentido de duplo infinito quando afirma no fragmento (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418) dos *Pensamentos* que: “[...] a unidade acrescentada ao infinito em nada o aumenta, como não aumenta uma medida infinita um pé que a ela se acrescente.” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418). O infinito tomado neste fragmento implica que a ele nada se pode acrescentar. Também no fragmento (PASCAL, 1988, B.793; PASCAL, 1963, L.308) dos *Pensamentos*, no qual Pascal estabelece a distinção entre as três ordens, ordem do corpo, ordem do

espírito e ordem da caridade, encontra-se referência explícita ao infinito atual. Não há nenhuma relação entre as três ordens. A ordem da caridade não precisa das grandezas carnis nem das grandezas espirituais. Estas grandezas “[...] não acrescentam nem retiram nada [...]” (PASCAL, 1988, B.793; PASCAL, 1963, L.308) daquela. A distância infinita (ausência de relações) de uma ordem à outra, faz com que uma ordem não acrescente nem retire nada da outra.

O infinito ao qual Pascal faz referências naqueles fragmentos (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418 e PASCAL, 1988, B.793; PASCAL, 1963, L.308) opõe-se ao infinito aristotélico, tal como aparece na *Física*. Sempre tomando um conceito negativo do infinito, Aristóteles chega a uma conclusão contrária àquela corrente que considera o infinito como aquele fora do qual não existe nada. O que resulta em perfeito e total. Para Aristóteles, ao contrário, o infinito é aquele fora do qual há sempre algo, do qual se pode tomar sempre um outro em um desenvolvimento sem fim. O perfeito e o todo, diz Aristóteles, é aquilo fora do qual não existe nada; enquanto que aquilo fora do qual há sempre algo, não é um todo, isto é, não é completo. Não é perfeito aquilo que encerra uma incompletude. O infinito é, por sua essência, privação: “[...] seu ser é privação.” (ARISTÓTELES, 1926, p.108). O conceito negativo de infinito (incompletude) encerra, em si mesmo, o sentido de processo cujo desenvolvimento é sem término: “[...] a infinitude não é permanência, mas devir.” (ARISTÓTELES, 1926, p.107). Ora, uma vez que “[...] a unidade não acrescenta nada ao infinito, nem um pé a uma medida infinita” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418), como também as três ordens “[...] não acrescentam nem tiram nada” (PASCAL, 1988, B.793; PASCAL, 1963, L.308) uma da outra, parece ser

bem do infinito atual de que trata Pascal. Diferentemente do conceito negativo do infinito aristotélico, o infinito tomado por Pascal nos fragmentos (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418 e PASCAL, 1988, B.793; PASCAL, 1963, L.308) é sem privação. Considerando o processo de adição sempre contínuo, Pascal chega ao infinito que não é susceptível de acréscimo: a unidade nada acrescenta ao infinito.

O infinito a que chega Pascal estaria em concordância com o infinito que, em sua III *Meditação Metafísica*, Descartes atribui a Deus: “[...] concebo Deus atualmente infinito em tão alto grau que nada se pode acrescentar à soberana perfeição que ele possui.” (DESCARTES, 1973, p.117, III). Ao infinito atual nada se pode acrescentar. Correspondendo assim ao infinito de que fala Leibniz:

[...] Deus é absolutamente perfeito, pois a perfeição é, apenas, a grandeza da realidade positiva tomada rigorosamente, excluídos os limites ou restrições nas coisas em que os há. E onde não houver quaisquer limites, quer dizer, em Deus, a perfeição é absolutamente infinita. (LEIBNIZ, 1983, p.109).

A perfeição e a infinitude são termos que se relacionam um ao outro. A perfeição, para Leibniz, não é outra coisa que a infinitude, assim como para Descartes. Ao que é perfeito nada pode faltar. A própria noção de perfeição implica então a abolição de limite. Ora, é esta ausência de limite que assevera Pascal quando diz, no fragmento (PASCAL, 1988, B. 233; PASCAL, 1963, L.418), que “[...] não conhecemos a natureza do infinito porque este não tem limite.” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418). Assim se a noção de infinito implica a ausência de limite, a natureza do infinito nos é desconhecida.

Ao contrário do infinito potencial, que é um processo inesgotável, portanto, por

mais que se acrescente ou que se diminua não se chega a seu término, o infinito, tal como Pascal o toma nos fragmentos (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418 e PASCAL, 1988, B. 793; PASCAL, 1963, L.308), é caracterizado pela ausência de limite. Mas, é possível pensar em grandezas abolindo a noção de limite? Como poderíamos conceber uma tal grandeza?

As três ordens são definidas por Pascal como grandezas heterogêneas: as grandezas carnis não têm qualquer relação com as grandezas espirituais; as grandezas da caridade não têm nenhuma relação com as grandezas carnis e espirituais, pois não acrescentam nem retiram nada. A distinção dessas três ordens é de ser “diferentes de gênero”, uma vez que não há relação entre elas (PASCAL, 1988, B.793; PASCAL, 1963, L.308). Assim, a definição das três ordens resulta da interpretação pascaliana da definição de Eudoxo. Uma grandeza, sendo multiplicada, pode ultrapassar uma outra somente se houver razão entre elas, ou seja, se elas forem do mesmo gênero (homogêneas). A própria definição de coisas do mesmo gênero (homogêneas) permite ao filósofo definir as três ordens como heterogêneas. “Um indivisível, multiplicado tantas vezes quanto se queira, não fará jamais uma extensão. Portanto ele não é do mesmo gênero da extensão, pela definição de coisas do mesmo gênero” (PASCAL, 1963, p.354a).

Do mesmo modo é a relação entre “[...] o zero e o número, entre o repouso e o movimento, entre um instante e o tempo.”; como também a relação entre “[...] o ponto e a linha, a linha e a superfície, a superfície e o sólido.”. “Todas essas coisas são heterogêneas às suas grandezas, porque, sendo infinitamente multiplicadas, elas não fazem outra coisa que os indivisíveis em relação à extensão, pela mesma razão.” (PASCAL, 1963, p.354b;138a).

Em contrapartida, embora Euclides tenha recusado definir a unidade como número, ela é do mesmo gênero dos números, uma vez que, sendo multiplicada pode ultrapassar qualquer número. Com efeito, as três ordens “não acrescentam nem retiram nada” uma da outra, porque não há razão entre elas, isto é, não são do mesmo gênero.

Se, por um lado, o uso que faz Pascal do axioma de Eudoxo (Euclides) permite a ele estabelecer relações ou encontrar as razões entre as grandezas, e isso por uma extrema clareza natural,

[...] pois de que os números podem sempre ser aumentados segue-se absolutamente que eles podem sempre ser diminuídos, e isto claramente: pois se pode multiplicar um número até a 100.000, por exemplo, pode-se também tomar uma cem mil parte dividindo-a pelo mesmo número que a multiplica, e assim todo termo de aumento torna-se termo de divisão, mudando o inteiro em fração. De sorte que o aumento infinito encerra necessariamente também a divisão infinita. (PASCAL, 1963, p.354b).

Do mesmo modo se dá com o tempo, movimento e o espaço. As reflexões pascalianas sobre os dois infinitos, utilizando-se do axioma de Eudoxo, não lhe permite ir, conforme aponta Gardies, “[...] além do infinito potencial da tradição aristotélica” (GARDIES, 1984, p.82). Por outro lado, o uso que o filósofo faz da definição de Eudoxo, aplicado à distinção das três ordens (as grandezas heterogêneas) permite a ele chegar ao infinito. Assim, Pascal chega ao infinito não somente por uma evidência natural, mas pela via indireta da definição. Esta via indireta encontra-se no fragmento (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418).

Neste fragmento, o filósofo chega, conforme vimos, ao infinito: aquele que não é susceptível de acréscimo. Esta concepção de infinito estaria em concordância com o infinito atual de Descartes e de Leibniz? Não cremos, pois enquanto a unidade é composta de

partes, uma vez que, sendo multiplicada várias vezes pode ultrapassar qualquer número, o infinito (atual) não tem partes. O absoluto (infinito atual) é anterior a toda composição, conforme a visão leibniziana e também a cartesiana. Ele se caracteriza por uma extrema simplicidade. Com efeito, não se mede o infinito (atual) com a razão geométrica. Os princípios geométricos e todas as conseqüências que deles decorrem, não oferecem uma via de acesso direta à concepção do infinito atual. Não se pode conceber (estabelecer relações) entre a unidade e o infinito (atual), pois a unidade e o infinito atual são grandezas heterogêneas.

Neste fragmento (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418) Pascal trabalha com as grandezas do mesmo gênero, isto é, o número e a unidade. Aplicando a estas grandezas o processo sempre contínuo da adição, afirma que: “[...] sabemos que é falso que os números sejam finitos, logo é verdade que há um infinito em número. Mas não sabemos o que ele é: é falso que seja par, é falso que seja ímpar, pois acrescentando-lhe a unidade ele não muda de natureza” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418). Pascal chega ao infinito do número não por um raciocínio direto, isto é, pelo encadeamento de idéias claras e distintas como propõe Descartes, mas utilizando-se do raciocínio pelo absurdo: “[...] sabemos que é falso que os números sejam finitos, logo é verdade que há um infinito em número.” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418). Embora cada número seja finito, o conjunto dos números não é. E isto resulta da própria definição de número proposta por Euclides: “multidão de unidades” (COUTURAT, 1973, p.348), uma vez que a unidade, sendo multiplicada várias vezes, pode ultrapassar qualquer número, o conjunto destes não é finito. Isto está em consonância com o que assevera Santo Agostinho acerca dos números: “[...] os números, em particular, são finitos; todos juntos são infinitos.”

(AGOSTINHO, 1990, p.83). A isto não se pode chegar por uma inferência direta, mas somente através de uma prova pelo absurdo. Pois, como podemos conceber, sem cair em contradição, que a união de finitos engendra um infinito? Eis a razão da utilização, por Pascal, do raciocínio pelo absurdo.

Do número infinito não se conhece sua natureza, pois acrescentando-lhe a unidade ele não muda de natureza. Definem-se os números finitos como par e ímpar. Esta definição, específica dos números finitos, não se aplica ao número infinito. Ao acrescentar ao número infinito (n) a unidade (1) ele não muda de natureza. Paridade e imparidade que têm sentido no finito cessam de ter no infinito. Tomando-se que todo número é par ou ímpar, o número infinito será, ao mesmo tempo, par e ímpar. O que é uma contradição manifesta. Com efeito, não sabemos o que é o número infinito. Nossas concepções permitem conhecer (existência e natureza) o finito, por ser desta natureza, possui proporção, isto é, relação conosco: “[...] conhecemos a existência e a natureza do finito, porque somos finitos e extensos como ele.” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418). Ignoramos a natureza do infinito, porque não temos (no que se refere à natureza) nenhuma relação com ele: “[...] conhecemos a existência do infinito e ignoramos a sua natureza, porque tem extensão como nós, mas não limite como nós.” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418). A ausência de limite, que caracteriza o infinito interdita qualquer tentativa de conhecê-lo positivamente. A razão (geométrica), que conhece estabelecendo relações, diante do infinito (sem limite) e o finito (limitado) não tem meios para ligar um ao outro. Do mesmo modo que há uma “distância infinita” entre as três ordens, há também entre o finito e o infinito (atual). Se há meios para conhecer a existência do infinito (conjunto dos números) é porque o número finito tem proporção com o infinito

em número: a extensão. A extensão, portanto, é o meio que a razão encontra para estabelecer relações entre o finito e o infinito. E se podemos assim conhecer a existência do infinito é porque não há contradição entre o finito e o infinito. Ora, é bem esta a idéia geral em Matemática de existência: significa coerência (não contradição) (HILBERT apud RADICE, 1981, p.110).

A descoberta da existência do infinito não oferece segurança alguma. Por isso mesmo Pascal hesita: “[...] entretanto, é um número” (o número infinito), “e todo número é par ou ímpar (é verdade que isso se refere a todo número finito)” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418). Por mais contraditório que possa parecer, o número infinito não é nem par nem ímpar e ao mesmo tempo é par e ímpar; admiti-lo é uma necessidade que decorre da própria possibilidade de aplicar a analogia entre a unidade e o infinito (em número), posto que há razão entre ambos: a extensão. Através da analogia (proporção, igualdade de relações) a finitude nos faz admitir a existência do infinito, mas sem poder compreendê-lo. Assim, uma vez que podemos conhecer a existência do infinito mesmo não compreendendo sua natureza, “[...] pode-se, pois, conhecer que há um Deus sem se saber o que é” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 196, L.418). Mas é possível conhecer, pelas luzes naturais, a existência de Deus?

1.1 O Deus incompreensível

Pelo fato de nosso entendimento ser finito, não podemos conceber positivamente

o conjunto infinito dos números. Todavia, uma vez que é falso que este conjunto seja finito, nosso entendimento, ainda que finito, deve deduzir a infinitude desse conjunto. Assim, pode-se supor, com a ajuda do raciocínio pelo absurdo, que Pascal introduz, conforme aponta Gardies, o tema fundamental: podemos conhecer a existência de qualquer coisa da qual nós ignoramos a natureza. Por conseqüência, podemos conhecer a existência de Deus sem saber o que é ele.

É ilusório imaginar que pela razão (geométrica) pode-se chegar ao conhecimento, pelo menos, da existência de Deus. “Se há um Deus, ele é infinitamente incompreensível” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418). A possibilidade de se chegar à existência do infinito resulta da homogeneidade entre a unidade e a infinitude, pois sendo dada a unidade (grandeza que pode ser aumentada ou ser diminuída infinitamente) há um número infinito de objetos parecidos, de modo que a unidade e a infinitude parece, às vezes, ser equivalentes. De tal modo que, considerando a série dos números, não há razão para deter-se num tal número da série, mas, ao contrário, há sempre razão para avançar infinitamente. A semelhança (razão) entre a unidade e o infinito (dos números) permite chegar à sua existência. Ora, entre Deus (infinito) e o homem (finito) não há semelhança (razão) alguma: pois, (Deus), “[...] não tendo partes nem limites, não tem nenhuma relação conosco” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418). Não havendo razão entre o homem e Deus, sua existência ou sua não existência não podem ser determinadas pela razão: “[...] há um caos infinito que nos separa” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418). O infinito (Deus) “sem partes nem limites” não equivale ao infinito em número. A possibilidade de estabelecer analogia entre a unidade e o infinito (em número) decorre, conforme vimos, da própria característica (homogeneidade) do espaço euclidiano: a existência de figuras

semelhantes. Entre o homem (finito) e Deus (infinito) não é possível estabelecer analogia alguma, e por via de consequência, a existência ou não de Deus não se impõe à razão. Não tendo nenhuma relação conosco Deus está fora da captura da razão. O Deus pascaliano não é identificado às verdades geométricas. O conhecimento destas não redundava no conhecimento de Deus. Com efeito, nenhum discurso é possível sobre ele. Diante da divindade só cabe à razão o silêncio.

Assim, se Pascal faz referência explícita ao infinito atual no fragmento (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199 e PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418), conforme aponta Cantor interpretado por Gardies, este infinito não equivale ao infinito atual de que tratam Descartes e Leibniz. Identificando perfeição e infinitude, ambos os filósofos asseveram que o infinito (atual) por ser perfeito (ao qual nada pode faltar) corresponde a Deus.

Se bem que Descartes, assim como Pascal, afirma a incompreensibilidade do infinito - “[...] ainda que eu não compreenda o infinito” (DESCARTES, 1973, p.116) - a concepção do infinito é muito clara e distinta; “[...] pois é da natureza do infinito que minha natureza, que é finita e limitada, não possa compreendê-lo.” (DESCARTES, 1973, p.116). Mesmo não compreendendo, Descartes estabelece a correspondência entre a idéia de perfeição (infinitude), concebida pela luz natural, e Deus. Assim, o filósofo chega, pela razão, à infinitude (Deus). É impossível a Pascal uma tal correspondência, pois, enquanto para Descartes a luz natural é ligada à razão, para Pascal é ligada ao coração. Pascal chama esta luz natural de sentimento natural que, por sua vez, pode ser traduzida como consciência imediata. É por esta consciência imediata (sentimento) que se chega a infinitude (Deus):

[...] sinto que posso não ter existido; pois o eu consiste no meu pensamento: portanto, eu, que penso, não teria existido se minha mãe tivesse morrido antes de eu ter sido animado: portanto, não sou um ser necessário. Não sou também eterno, nem infinito; mas vejo bem que há na natureza, um ser necessário, eterno e infinito. (PASCAL, 1988, B.469; PASCAL, 1963, L.135).

A referência à infinitude divina que faz Pascal decorre da consciência imediata, isto é, do sentimento do coração. Atribuindo a consciência imediata ao coração, e não à razão como faz Descartes, permite a Pascal referir-se à infinitude divina mesmo que esta, ao contrário do infinito em número que tem relação com o número finito, não tenha nenhuma relação (razão) com a finitude humana. Na possibilidade que Descartes vê de poder encadear a partir do eu penso à idéia de Deus e, com isso, estabelecer a sua existência, Pascal vê a impossibilidade: a finitude do eu penso, contingente no interior do tempo, não pode passar à idéia da infinitude (Deus). Da não necessidade do eu, “que pensa”, não há possibilidade de deduzir a necessidade de Deus. Do sentimento da existência de Deus, ou seja, desse princípio primeiro não há meios de determinar objetivamente a existência de Deus.

Ao contrário de Pascal e Descartes, o infinito para Leibniz é compreensível. A infinitude não é atribuída somente a Deus; o filósofo a atribui também às substâncias (mônadas). Todas as substâncias (mônadas) percebem o infinito e são distinguidas por ele: cada substância representa o infinito através das idéias claras e distintas que dele têm. Perceber “[...] é representar a multiplicidade na unidade ou na substância simples” (LEIBNIZ, 1983, p.106, §14). Disso resulta a relação ao infinito: “[...] cada mônada, cuja natureza é representativa nada consegue limitar à representação de uma só parte das coisas[...]. Todas tendem confusamente para o infinito, para o todo [...]” (LEIBNIZ, 1983, p.110, §60). Ao invés de opor, como Pascal e Descartes, seres finitos (criatura) ao ser infinito (Deus), Leibniz considera as substâncias como seres, a seu modo, infinitos:

[...] toda substância é como um mundo completo e como um espelho de Deus, ou melhor, de todo o universo, expresso por cada uma à sua maneira, pouco mais ou menos como uma mesma cidade é representada diversamente conforme as diferentes situações daquele que a olha.

(LEIBNIZ, 1983, p.125, §9).

As substâncias, fechadas sobre si mesmas “sem portas nem janelas”, são como um mundo, nada lhes é exterior. A interioridade das substâncias é abertura para o infinito.

Leibniz chega a comparar as substâncias a Deus: uma “[...] divindade diminutiva” (BURBAGE; COUCHAN, 1993, p.117-119). Com a diferença que, enquanto as substâncias “[...] sentem tudo confusamente [...]” (BURBAGE; COUCHAN, 1993, p.117-119), Deus “[...] sabe tudo distintamente [...]” (BURBAGE; COUCHAN, 1993, p.117-119), ou seja, “[...] o infinito é percebido pelas substâncias nos limites de um certo ponto de vista, enquanto Deus é liberado de todo ponto de vista”. (BURBAGE; COUCHAN, 1993, p.117-119).

Se para Leibniz é uma heresia Espinosa fazer do centro de sua filosofia a identificação de Deus à Natureza, não menos heresia é, aos olhos de Pascal, tomar as substâncias como se fossem um Deus em miniatura. É impossível a comparação entre as substâncias e Deus pretendida por Leibniz, uma vez que, para Pascal, só podemos conhecer aquilo com que temos relações (proporção). Não havendo nenhuma relação entre o homem e Deus, a semelhança é um delírio.

Se a razão, esta faculdade discursiva, só pode tratar das coisas com as quais tem relação, tratar do infinito (atual) é um não sentido. Como nós homens somos a mistura de alma e corpo, conforme Pascal expõe no fragmento (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199), não concebemos as naturezas simples. O infinito é sempre relacionado com o finito. Assim, longe de ser idêntico ao infinito (atual), o infinito em número a que chega Pascal, com a ajuda do raciocínio pelo absurdo, é a infinita possibilidade coerente de sempre acrescentar a unidade ao número sem jamais encontrar uma razão que detenha este

processo. Porque não tem um último termo, o conjunto dos números é infinito. Diferentemente do infinito potencial, cuja característica é o limite, ou seja, tende para um limite sem jamais atingi-lo, o infinito, ao qual Pascal se refere, não tem limite. Longe de ser uma carência, tal como julga Aristóteles, a infinita possibilidade de lhe acrescentar algo é marca de sua infinitude, uma vez que acrescentando-lhe algo ele não muda de natureza. E, por não mudar de natureza com o acréscimo da unidade, o infinito não reclama acréscimo algum.

Mesmo não tendo limite, Pascal não atribui ao infinito a simplicidade. Aquele não é decorrência desta. A razão pela qual o filósofo não atribui ao infinito a simplicidade deve-se, por um lado, à composição do nosso ser; e por outro, a que a idéia do infinito não é uma evidência que se encontra em nosso espírito. A idéia do infinito surge na relação que se opera nas matemáticas. Não é, portanto, uma idéia anterior da qual se usa para conhecer as coisas, mas surge exatamente no conhecimento, ou nas relações que se procura estabelecer entre as coisas. O filósofo distancia-se assim de Descartes e Leibniz.

Tanto Descartes como Leibniz partilham da concepção de que a idéia do infinito (atual) está presente em nós. Para o primeiro, a idéia de perfeição (infinitude) está presente em nós como sementes de verdade. A idéia do infinito (perfeição), que corresponde a Deus, esta idéia “[...] como a idéia de mim mesmo, ela nasceu e foi produzida comigo desde o momento em que fui criado[...]. É como a marca do operário impressa em sua obra.” (DESCARTES, 1973, p.120). Leibniz, por sua vez, concebe a idéia do infinito, “[...] o infinito propriamente dito [...]” (LEIBNIZ, 1980, p.110), como presente em nosso interior assim como a idéia do ser. Esta idéia, segundo o autor, “[...] é do mesmo gênero que as

verdades universais e necessárias” (LEIBNIZ, 1980, p.110). Sua demonstração só pode provir da própria razão (LEIBNIZ, 1980, p.9). Por encontrar-se em nosso interior (razão), a idéia do infinito atual (Deus) permitirá a ambos os filósofos chegar a este infinito e, conseqüentemente, desenvolver, pela via racional, suas implicações. Em Descartes, o encontro desta idéia garante a verdade do “eu penso”. Em Leibniz, as substâncias percebem, embora de maneira confusa, o infinito. Além disso, esta idéia presente em nosso interior, possibilita aos dois filósofos chegarem ao conhecimento da existência de Deus. Com efeito, de um princípio (a idéia do infinito presente no interior do eu que pensa) os dois autores chegam à sua conclusão: Deus existe.

Em Pascal, o que está presente em nosso interior são as “noções primitivas” ou “nomes primeiros” que são conhecidos por todos. Estas “noções primitivas” não se encontram na razão, mas no coração:

[...] o conhecimento [...] da existência de espaço, tempo, movimento, número, é mais firme que nenhum dos que nos proporcionam os nossos raciocínios. E sobre esses conhecimentos do coração [...] é que a razão deve apoiar-se e basear todo o seu discurso. (PASCAL, 1988, B.282; PASCAL, 1963, L.110).

Estas “noções primitivas”, cuja existência é conhecida pelo coração, não podem ser demonstradas. O que delas todos conhecem não são suas essências, mas a “[...] relação entre o nome e a coisa”. “Não é a natureza dessas coisas que eu digo que é conhecida por todos; é simplesmente a relação entre o nome e a coisa.” (PASCAL, 1963, p.350b). Por causa disso é que as “noções primitivas” não necessitam de definições, pois estas “[...] são feitas somente para designar as coisas que se nomeiam, e não para mostrar a natureza.” (PASCAL, 1963, p. 350b).

O que Pascal chama, no opúsculo *De l’esprit géométrique*, de luz natural, nos

Pensamentos ele vai empregar um outro termo para designá-la: coração. Isto se justifica principalmente no fragmento (PASCAL, 1988, B.282; PASCAL, 1963, L.110): “[...] o coração sente que há três dimensões no espaço e que os números são infinitos.” (PASCAL, 1988, B.282; PASCAL, 1963, L.110). Como também no fragmento (PASCAL, 1988, B.469; PASCAL, 1963, L.135) no qual Pascal se refere à consciência imediata do infinito: a “[...] existência de um ser necessário, eterno e infinito.” (PASCAL, 1988, B.469; PASCAL, 1963, L.135). Assim, o conhecimento (consciência imediata) do infinito é apreendido pelo coração. Todavia, dessa consciência imediata, primeira, não há possibilidade de chegar à sua outra conseqüência. Pelo fato de que temos uma consciência imediata do infinito, não podemos provar a existência de um ser infinito. Isto se verifica no caso dos números. Se sentimos que os números são infinitos; e se podemos chegar à infinitude dos números com a ajuda do raciocínio pelo absurdo, não podemos conhecer (existência e natureza) do número infinito positivamente. Ou melhor, se Pascal chega ao número infinito (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418) ele aponta a não possibilidade de intelecção da idéia de número infinito: “não sabemos o que ele é”. Com respeito a Deus, não é possível chegar nem mesmo à sua existência, pois não há, tal com se depreende do fragmento (PASCAL, 1988, B.469; PASCAL, 1963, L.135), consistência no eu: a contingência do eu no interior do tempo - “[...] não teria existido se minha mãe tivesse morrido antes de eu ter sido animado” (PASCAL, 1988, B.469; PASCAL, 1963, L.135)- não se liga à necessidade divina vinculada à eternidade. Assim, se é possível chegar à existência do número infinito, dado que há homogeneidade entre unidade e número, entre o eu e Deus não há nenhuma homogeneidade. Tempo e eternidade são heterogêneos. A luz natural (sentimento natural)

não oferece meios de estabelecer nenhum vínculo entre a idéia e a existência das coisas de que se tem à idéia.

Enquanto em Descartes e em Leibniz há um saber do infinito, pois há no homem a idéia do infinito (Deus), as noções primitivas o coração apenas as sente. E uma vez que elas não necessitam de definições, não são conhecidas pela razão. São estas “noções primitivas” que o coração fornece à razão e que são as bases para que esta, estabelecendo relações, empreenda seu discurso. O trabalho da razão é exatamente este: estabelecer relações entre as noções primitivas e outros objetos. Ora, com a idéia do infinito atual, a razão não pode estabelecer relação alguma, pois não há nada que se relacione a ele. Por isso mesmo que Deus, infinito atual, não tem partes nem limites, é incompreensível. Embora Deus seja sentido (consciência imediata) pelo coração, a razão nada tem a fazer com este sentimento. Deus é objeto de crença, não de especulação racional. “Mesmo que as proporções dos números sejam verdades imateriais, eternas e dependentes de uma primeira verdade em que subsistem.” (PASCAL, 1988, B.556; PASCAL, 1963, L.449), e por isso pode-se chegar à existência do número infinito, no conhecimento de Deus não há nenhuma primeira verdade que se possa, estabelecendo um encadeamento racional, determinar sua existência. Com efeito, o conhecimento que se pode ter das matemáticas, não se aplica ao conhecimento de Deus. Julgar que com o conhecimento matemático pode-se atingir o conhecimento divino é mera presunção dos filósofos. O Deus que julgam atingir é “[...] um Deus simplesmente autor de verdades matemáticas e da ordem dos elementos.” (PASCAL, 1988, B.556; PASCAL, 1963, L.449). É, portanto, uma ilusão, não o verdadeiro Deus.

A ausência de limite do infinito pascaliano não decorre da simplicidade absoluta

como em Leibniz; decorre da ausência de uma razão que detenha o processo de sempre acrescentar a unidade ao infinito como é o caso dos números. O infinito é pensado não a partir da idéia de infinito (atual), o que implica tal idéia presente em nosso interior, mas da própria “ordem da geometria”:

[...] que é a verdade inferior naquilo que ela é menos convincente, mas não naquilo que ela é menos certa (...), ela supõe somente as coisas claras e constantes pela luz natural, e porque ela é perfeitamente verdadeira, a natureza sustenta em lugar do discurso. (PASCAL, 1963, p.350a).

A ordem da geometria repousa então sobre a luz natural, “[...] as coisas claras e entendidas por todos os homens [...]”(PASCAL, 1963, p.350b-351b), a “[...] inteligência nítida sem palavras que a natureza deu aos homens [...]”(PASCAL, 1963, p.350b-351b), “a extrema evidência” (PASCAL, 1963, p.350b-351b). Esta ordem da geometria, que não conduz ao conhecimento da natureza das coisas, mas apenas ao conhecimento da relação que há entre elas, permite encontrar o infinito. Com efeito, se o infinito é pensado pela luz natural, tal como concebe Descartes, em Pascal, o infinito é pensado como operação e não como objeto (CHEVALLEY, 1995, p.31).

Pela possibilidade de acrescentar a unidade aos números, uma vez que ambos são homogêneos, Pascal chega, conforme vimos, ao infinito em número. O que vai arrancar de Cantor a felicitação ao filósofo moderno de “[...] pronunciar-se em favor dos números infinitos atuais.” (GARDIES, 1984, p.117). Porém, Pascal não adentra o universo dos números infinitos atuais. Embora haja sempre a possibilidade de acrescentar a unidade ao número infinito, o que tem por consequência, que o número infinito não é o maior de todos os números – e isso é correto quanto aos números infinitos atuais- há também a questão de saber se os números infinitos atuais são iguais. Pascal hesita: o número infinito não muda de

natureza acrescentando-lhe a unidade, “[...] entretanto é um número e todo número é par ou ímpar (é bem verdade que isso se refere a todo número finito)” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418). Ora, é um princípio errôneo supor que “[...] todos os números infinitos são iguais” (COUTURAT, 1973, p.424). A indecisão pascaliana é nítida na última frase: a definição par, ímpar, não tem sentido para o número infinito. Este número que não se pode definir foge à ordem da geometria, que consiste em tudo definir (com exceção das noções primitivas) e tudo provar. Um passo faltou a Pascal, o de considerar o número infinito como uma totalidade, que nada mais é do que “a unidade de uma pluralidade”, a totalidade da “série natural dos números” (COUTURAT, 1973, p.424) que, por sua vez, é uma pluralidade. A ordem da geometria não permite a Pascal compreender os números infinitos atuais, mas apenas fazer referência explícita ao infinito atual. Entretanto ela permite a ele trazer às claras os paradoxos do infinito, que no caso do fragmento (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418), trata-se do número infinito: o número infinito é ao mesmo tempo par e ímpar. Permite também explicitar os limites de nossa capacidade de conhecimento: concebemos a existência do infinito, mas não sua natureza; e, como consequência de nossa incapacidade, não concebemos naturalmente nem a existência, nem a natureza de Deus.

A conclusão a que chega Pascal: “Deus é absolutamente incompreensível” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418), decorre assim de sua própria concepção de ordem da geometria, ou seja, do próprio método geométrico. Este método, que permite conhecer a relação entre as coisas, mas não sua natureza, não nos leva ao conhecimento de Deus, uma vez que não temos nenhuma relação com ele. Com efeito, se Deus é absolutamente incompreensível, isto não está posto previamente como objetivo do raciocínio pascaliano desenvolvido no

fragmento (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418). Este raciocínio não visa, como julga Gardies, a nos conduzir àquela conclusão.

É pela ordem da geometria que o filósofo mostra a impossibilidade de conhecer Deus pelas matemáticas. É exatamente isto que encontramos no fragmento em questão. Assim, a ordem da geometria, concebida por Pascal, está em consonância com um outro tema constante do filósofo, o Deus escondido: um Deus cuja existência só pode ser atingida “pela fé” e sua natureza “pela glória”, isto é, um Deus a que se chega, não pelas luzes naturais, mas somente pela luz sobrenatural.

Do mesmo modo, é pela ordem da geometria que o filósofo chega ao infinito somente como operação e não como objeto, pois se pode sempre adicionar ao infinito a unidade sem que ele mude de natureza. A própria utilização do raciocínio pelo absurdo mostra que ao infinito não se pode chegar por uma concepção positiva, mas apenas manipulá-lo pelas matemáticas.

A manipulação do infinito pelas matemáticas, mais especificamente, a utilização do conceito de “ponto no infinito” como operação, encontramos na *Génération des Sections Coniques*. Na geometria projetiva, todas as curvas: elipse (ou antábole), parábola e hipérbole podem ser consideradas como as secções planas de um cone cuja base é circular, ou em outros termos, são chamadas “secções cônicas”, ou simplesmente “cônicas” as figuras obtidas por secção de um cone por um plano. No início da *Génération des Sections Coniques*, Pascal procura mostrar que essas figuras são engendradas pela rotação de um plano secante do cone. Obtendo, com isto, “[...] seis espécie de secções cônicas[...]” (PASCAL, 1963, p.40a): ponto, reta e ângulo são secções cônicas obtidas, quando “[...] o

plano secante passar pelo cume do cone [...]” (PASCAL, 1963, p40a); e elipse, parábola e hipérbole são secções obtidas, quando “[...] o plano secante não passar pelo cume do cone[...]” (PASCAL, 1963, p. 39b). Com efeito, estas figuras são obtidas como perspectivas de um círculo. É exatamente isto o que assevera Pascal no corolário da definição VI:

[...] se o olho estiver no cume do cone, e se o que se apresenta for a circunferência do círculo que está na base do cone, e se o quadro for o plano encontrando-se de uma parte e da outra à superfície do cone, então a secção cônica que é engendrada por este plano na superfície cônica, que ela seja um ponto, uma reta, um ângulo, uma elipse (ou antábole), uma parábola ou uma hipérbole, será a imagem da circunferência do círculo. (PASCAL, 1963, p.40a).

Sob este lugar determinado (o olhar situado no cume do cone) é então possível estabelecer a relação entre as figuras.

O interesse pascaliano assenta-se em uma geometria da situação das figuras, isto é, das relações entre as figuras compreendidas sob um lugar determinado. A tomada simultânea de várias figuras na mesma situação (lugar do olho) é possível, pois Pascal considera as propriedades comuns das diferentes cônicas como propriedades do círculo conservadas por projeção: “[...] são as imagens da circunferência do círculo.” (PASCAL, 1963, p.40a).

A imagem, posto que é a projeção sobre o plano secante de cada ponto da circunferência, a parábola e a hipérbole são imagens do círculo somente se compreendermos que um ou dois pontos são lançados ao infinito:

[...] se o plano do quadro é paralelo a duas das geratrizes, e engendra por consequência uma hipérbole, é manifesto que todos os pontos da circunferência projetam suas imagens sobre o plano de visão, isto é, sobre o quadro, à distância finita, exceto dois pontos em que as imagens, por causa do paralelismo, não se encontram em nenhuma parte, se este não estiver à distância infinita [...]. (PASCAL, 1963, p.40b).

O conceito de ponto no infinito é concebido somente como operação. É o instrumento que permite tomar a diversidade das figuras na unidade da imagem. Assim, o conceito de ponto no infinito tem como função unificar todas as secções cônicas como imagem do círculo de base, ou seja, como projeção do círculo sobre o plano secante. Seu único sentido é de estabelecer uma equivalência entre objetos aparentemente distintos. Sua função é, portanto, operacional. Por conseqüência, a Geometria aparece em Pascal como abertura para o infinito: um infinito que ela não compreende, uma vez que o ponto no infinito, longe de ser concebido claro e distintamente, é utilizado apenas como operação (BRÁS; CLÉRO, 1994, p.96-126).

Esta manipulação do conceito de “ponto no infinito” encontra-se no célebre pensamento pascaliano do universo: “[...] esta é uma esfera infinita cujo centro se encontra em toda parte e cuja circunferência não se acha em nenhuma[...]”(PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199). Tomado como uma esfera infinita, o centro do universo “encontra-se em toda parte”, pois sendo infinita a esfera, seu centro é posto arbitrariamente no finito do plano. Sua circunferência “não se encontra em parte alguma”, uma vez que é infinita a esfera. Centro e circunferência se assemelham, pois em uma esfera infinita o centro é análogo a um ponto inextenso (zero de extensão) e a circunferência análoga a um “ponto imenso”. Cada um constitui uma unidade: centro (sem extensão), circunferência (totalidade) (COUTURAT, 1973, p.299).

Da geometria projetiva pode-se concluir que os limites do pensamento geométrico são o ponto indivisível (zero de extensão) e o infinito. O mundo das formas imagináveis evolui entre esses limites. Entre o ponto indivisível e o infinito, isto é, entre os

limites, todas as figuras se confundem e se dissipam. Com efeito, no duplo infinito perde-se toda a forma geométrica. Ela só existe no finito. O infinito não pode ser representado. A imaginação não pode abarcá-lo.

Enquanto no fragmento (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418) vemos Pascal mostrar a impossibilidade de a razão compreender a natureza do infinito, no fragmento (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199), mais especificamente, no pensamento acerca do universo, é a imaginação que não pode abrangê-lo. O infinito, portanto, é sem representação. Entretanto, é por sua não representação que Pascal o introduz na natureza, ou seja, por ser operação, pois o infinito surge, na geometria projetiva, nas relações projetivas das figuras, e não como objeto que o filósofo introduz na Natureza, pela via matemática.

Esta via, que permite atribuir ao universo a infinitude, não permite encontrar seus fundamentos. Centro em toda parte equivale a ausência de centro, pois qualquer ponto que se tome equivale a qualquer outro. Este ponto (centro) qualquer, tomado à vontade, depende do ponto de vista. O ponto de vista em Pascal, diferente do de Leibniz, que nada mais é do que a expressão de cada substância, longe de ser um meio de confirmar a verdade de uma coisa ou proposição, é o meio de fazer surgir uma relação diferente (CHEVALLEY, 1995, p.74). “As diferentes proposições [...] sendo olhadas de um outro lado, dão outras aberturas [...]” (PASCAL, 1963, p.64b).

Pois se não soubermos revirar as proposições em todos os sentidos, e se nos servirmos somente do primeiro viés que considerarmos nunca iremos muito longe: são essas diferentes rotas que abrem conseqüências novas, e que, pelas enunciações adequadas ao assunto, ligam as proposições que pareciam não ter nenhuma relação nos termos em que elas eram concebidas de início. (PASCAL, 1963, p.65b).

São as mudanças dos pontos de vista que fazem surgir diferentes relações.

São desses diferentes pontos de vista que trata Pascal no fragmento (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199), quando, em um primeiro momento, parece que o autor assume posições antagônicas: copernicano e anti-copernicano. Pode-se inferir que Pascal é um anti-copernicano, uma vez que afirma a órbita ampla que o sol descreve e “[...] os astros que se espalham pelo firmamento [...]” (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199), em torno de uma Terra representada como um ponto imóvel. Esse geocentrismo é logo desmentido quando, mais adiante, Pascal qualifica a Terra como “[...] um canto afastado da natureza [...] um ponto insignificante na órbita ampla desse astro [...]” (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199) (o sol). Estas duas proposições antagônicas são esclarecidas através de um outro texto. Na *Lettre ao Pe. Noël, 29 de outubro 1647*, Pascal sustenta que:

[...] quando se discute humanamente sobre o movimento, a estabilidade da terra, todos os fenômenos dos movimentos e retrogradações dos planetas seguem-se das hipóteses de Ptolomeu, de Ticho, de Copérnico e de muitas outras que se pode fazer, de todas as quais uma só pode ser verdadeira. Mas quem ousará fazer um tão grande discernimento, e quem poderá, sem perigo de errar, sustentar uma em prejuízo das outras, sem se tornar ridículo. (PASCAL, 1963, p.202b, p.203a).

A diversidade de hipóteses, surgidas de diferentes pontos de vista, impede de discerni-las. Não há um ponto de vista único, ou um ponto fixo que se possa agarrar para afirmar qual é a verdadeira, e isto devido à sua própria diversidade.

Ora, se é a mudança de ponto de vista que faz surgir novas relações e isto, decorrente da própria Matemática: modelo para o verdadeiro conhecimento do universo, ela

(a Matemática) nada permite concluir acerca do universo. Sua finitude ou infinitude dependerá do ponto de vista que se toma. Considerando sua circunferência atirada ao infinito, esta não se acha em parte alguma. O universo é, portanto, infinito. Todavia, desse infinito só conhecemos sua existência, dada a existência de figuras semelhantes (COUNOT apud COUTURAT, 1973, p.565-566), (as propriedades comuns das diferentes cônicas que são, por sua vez, propriedades do círculo conservadas por projeção), e não sua origem. “É igualmente incompreensível [...] que o mundo tenha sido criado e que não o tenha [...]” (PASCAL, 1988, B.230; PASCAL, 1963, L.809). O universo pascaliano não tem sustentação. A Geometria, que se abre ao infinito, desemboca na ausência da possibilidade de uma cosmologia racional. Os horizontes do universo são sempre provisórios.

A visão matemática do universo não o esgota: “[...] nossa imaginação mais rapidamente se cansará de conceber que a natureza de revelar” (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199). O mesmo tema da revelação da natureza encontra-se também no *Préface sur le traité du vide*: “[...] os segredos da natureza estão escondidos; ainda que ela agisse sempre, não se descobre sempre seus efeitos: o tempo os revela de época em época, e ainda que sempre igual em si mesma, ela não é sempre igualmente conhecida [...]” (PASCAL, 1963, p.231b). Assim, se a Natureza revela seus segredos em diferentes épocas, embora sempre igual em si mesma, “[...] ela não é sempre igualmente conhecida [...]” (PASCAL, 1963, p.231b), pois tudo o que dela se afirma com certeza hoje, poderá não ser tão certo amanhã. Não há verdades eternas como deseja Descartes. A certeza é sempre mesclada com a incerteza, a verdade com a falsidade. O que procura mostrar o filósofo é a distância que há entre nossas concepções e a “realidade das coisas”. Se podemos estabelecer

relações entre as coisas, e isso corretamente, pois “[...] o conhecimento de uma coisa liga-se ao conhecimento de outra [...]” (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199), não podemos determinar o vínculo entre nossas concepções e a natureza (realidade das coisas), isto é, sua realidade. O mundo é o que nos aparece, e isto resulta do nosso ponto de vista.

Se não podemos determinar a realidade da natureza, disso segue que, “[...] por mais que ampliemos as nossas concepções [...]” (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199), concebemos “[...] tão-somente átomos em comparação com a realidade das coisas” (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199). Nossas concepções são como que um ponto indivisível diante da realidade das coisas. Este ponto nada acrescenta: “[...] todo esse mundo visível é apenas um traço imperceptível na amplidão da natureza, que nem sequer nos é dado conhecer mesmo de um modo vago [...]” (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199). Nossas concepções, portanto, não abarcam a natureza infinita. Procurar aplicar as idéias matemáticas à realidade é mero artifício, uma tentativa de apoderar-se da realidade, “[...] determinando-a pelos nossos conceitos e resumindo-a em nossas fórmulas” (COUTURAT, 1973, p.535-536). A visão infinitista do universo, oriunda das matemáticas, não se vincula à realidade. A Geometria não sustenta o mundo físico.

Assim, se Pascal faz referência ao infinito atual nesta passagem do fragmento (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199): “[...] por mais que ampliemos as nossas concepções [...]”, tal como sustenta Cantor interpretado por Gardies, desse infinito atual (realidade das coisas) nada podemos conhecer, posto que nossas concepções (geométricas) não o abarca. Diferentemente do infinito que encontramos no fragmento (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418): a possibilidade infinita de sempre acrescentar a unidade ao número sem jamais encontrar um termo que detenha esse processo, uma vez que unidade e número são

homogêneos; no fragmento (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199), a natureza concebida matematicamente e a realidade são heterogêneas: “[...] as idéias matemáticas não representam as coisas reais”. Assim como as três ordens são autônomas por serem heterogêneas, do mesmo modo a realidade tem sua autonomia em relação à natureza concebida matematicamente; e, do mesmo modo que é impossível estabelecer uma passagem de uma ordem à outra, por haver uma “distância infinita” entre elas, não podemos medir a realidade com nossas concepções matemáticas. Não há passagem do possível ao real. E o que esgota a impossibilidade de conhecer o infinito atual é que se a Natureza é infinita, desse infinito da Natureza só conhecemos sua existência e não sua natureza. Sem esse conhecimento nenhuma passagem é possível do duplo infinito ao infinito atual.

Sempre é a partir do homem que o filósofo refere-se ao infinito. Sempre é o homem que ocupa o lugar central em suas especulações acerca do infinito. Todavia, é a própria concepção pascaliana de matemática que permite a ele situar o homem no centro de suas especulações: ciência de relações. As lições de geometria, duplo infinito presente na natureza, ensinam o lugar do homem: situado entre o nada e o infinito. Encontramos também as lições de geometria no fragmento (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418) dos *Pensamentos*: conhecemos a existência do infinito e não sua natureza, “[...] porque tem extensão como nós, mas não limite como nós”. É esta ignorância do infinito, porque não tem nenhuma proporção com o homem que vai dar, inclusive, o título do fragmento (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199): “desproporção do homem”. Com efeito, se a Geometria ensina o lugar do homem, ela fornece a chave para que o homem compreenda a si mesmo. No fragmento (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199) o homem é levado a descobrir sua desproporção diante do infinito. No fragmento (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418) é levado a sentir sua finitude:

“[...] o finito se aniquila na presença do infinito e torna-se um puro nada”.

Sempre é em relação a nós que o infinito é tomado. Isto implica que, não encontramos em Pascal um conceito positivo do infinito. Mesmo a ausência de limite do infinito, que afirma o filósofo, não é sacada da idéia do infinito, mas da relação com o homem. É por este viés que Pascal inverte o pensamento de Arquimedes. Para Arquimedes “a potência do intelecto transcende infinitamente a realidade física”. Assim, Arquimedes resiste a passar da idéia à sua objetividade, pois a idéia ultrapassa a realidade. Pascal, embora considere Arquimedes o “príncipe dos geômetras”, contrasta com seu pensamento. Segundo o filósofo, ao procurarmos captar a infinita realidade da natureza nossa imaginação antes se “[...] cansará de conceber do que a natureza de revelar” (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199). Nenhuma idéia se aproxima da amplitude da realidade. O infinito não se deixa conceber. Nossas concepções ampliadas são como um átomo em comparação com a realidade das coisas. Assim, mesmo tendo Arquimedes como o príncipe dos geômetras, Pascal inverte seus pensamentos. O infinito nos é incompreensível.

Nesse conceito incompreensível é que Pascal faz desembocar a Geometria. Para conservar as propriedades do círculo por projeção nas diferentes secções cônicas, é necessário supor os “[...] encontros que se situam no infinito” (GARDIES, 1984, p.102). E para encontrar a razão das diferentes secções cônicas, isto é, sua geração, é preciso escolher uma situação privilegiada que é o cume do cone de base circular: “[...] se o olho estiver situado no cume do cone, e se o quadro é o plano secante, então toda secção cônica, qualquer que ela seja, é a imagem da circunferência do círculo” (SERRES, 1968, p.690). É então a situação do olhar que vai possibilitar encontrar a razão das diferentes secções cônicas. Isto que é impossível à razão conceber, ela é obrigada a admitir como, por

exemplo, que a parábola “[...] se estende ao infinito e engendra um espaço infinito, embora ela seja a imagem da circunferência do círculo que é finita e que rodeia um espaço finito” (PASCAL, 1963, p.40b).

Esse mesmo tema: o que à razão é impossível conceber, ela é obrigada a admitir, encontramos no fragmento (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418): a razão é obrigada a admitir a existência do número infinito, embora seja impossível a ela concebê-lo, uma vez que nossas definições, quando aplicadas a esse número, perdem todo seu sentido: do mesmo modo que as formas geométricas se dissolvem no infinito. Assim, se Pascal chega ao infinito atual dos números, ele não o adentra: o infinito atual nos é incompreensível.

É essa mesma incompreensibilidade do atualmente infinito que encontramos nos textos em que o filósofo trata do duplamente infinito. Tanto no opúsculo *De l'esprit géométrique* como no fragmento (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199) dos *Pensamentos*, o que falta ao homem é um lugar privilegiado do qual ele possa compreender a “realidade das coisas”. Sempre situado distante dos extremos (princípio e fim) do universo, não há nenhuma possibilidade de o homem estabelecer no duplo infinito que caracteriza a natureza, um “corte objetivo” que o leve a compreender sua realidade. Sem um lugar privilegiado a experiência humana do duplo infinito da natureza é a possibilidade de sempre conceber um maior ou um menor sem encontrar limite a este poder. É precisamente isto que ensina a Geometria. Com efeito, deste poder do homem resulta que sua experiência da natureza só pode ser a do infinito potencial. E como consequência do universo tomado como duplamente infinito, a impossibilidade de um lugar privilegiado para conceber objetivamente a “realidade das coisas”, ou seja, compreender o infinito interdita toda

tentativa de encontrar o infinito atual.

A Geometria, porque Pascal a faz desembocar no infinito, nos conduz àquilo que ela não compreende. Utilizada como modelo para o verdadeiro conhecimento do universo, com ela, o mundo físico pascaliano não tem sustentação. Este mundo sem fundamento será o objeto do nosso próximo capítulo.

CAPÍTULO 2

O UNIVERSO SILENCIOSO DE PASCAL

As razões que levam Pascal a assumir a dupla infinitude do espaço são provenientes, conforme aponta Jean-Louis Gardies, tanto das matemáticas como da Física (GARDIES, 1984, p.70).

As razões de ordem matemática são colhidas da concepção euclidiana da Geometria. A hipótese da infinitude do espaço, assumida por Pascal, é uma consequência necessária da geometria euclidiana. Todavia, do fato que além de uma porção de espaço há sempre outro, ou do fato de que podemos sempre aumentar e diminuir um espaço sem jamais chegar a um todo ou a um nada de espaço, não se segue que o espaço seja infinito, mas somente que é ilimitado. Assim, a hipótese pascaliana da infinitude do espaço como aquele que pode sempre ser aumentado e diminuído não se sustenta por si mesma, uma vez que, segundo Hilbert, “[...] ilimitado e finito são qualidades compatíveis” (HILBERT, 1926, p.94-95 apud GARDIES, 1984, p.70-71).

Mas oposto ao espaço ilimitado, encontramos no segundo princípio que constitui a base da Geometria no *Extrait d'un fragment de L'Introduction a la Géométrie*: “[...] o espaço é infinito segundo todas as dimensões” (PASCAL, 1963, p.359a), proposição esta que não necessita de demonstração, uma vez que estamos diante de uma das “[...] primeiras verdades conhecidas de todos” (PASCAL, 1963, p.350b). A certeza da geometria euclidiana e de seus fundamentos, segundo Pascal, decorre da luz natural. Diante da evidência dos princípios da geometria euclidiana, só nos resta concordar ou não, já que não podemos demonstrar as primeiras verdades.

No mesmo *Extrait*, Pascal ajunta, como terceiro princípio da Geometria, que o espaço infinito “[...] é imóvel em toda e em cada uma de suas partes” (PASCAL, 1963, p.359a). Estes dois princípios fundamentais da Geometria ganham sustentação nas experiências físicas do filósofo.

Não identificando espaço vazio com o nada –o que é indispensável à cosmologia racional aristotélica- Pascal parte da idéia que “[...] há tanta diferença entre o nada e o espaço vazio, como do espaço vazio aos corpos materiais; e que assim o espaço vazio tem o meio entre a matéria e o nada” (PASCAL, 1963, p.203b). Esta mesma idéia que se encontra na *Lettre ao Pe. Noël, 29 de Outubro 1647*, Pascal a emprega também na *Lettre ao M. Le Pailleur*:

[...] a coisa que nós concebemos e que nós exprimimos pelo nome de espaço vazio, tem o meio entre a matéria e o nada, sem participar nem de um nem do outro; e que ele difere do nada por suas dimensões; e que sua não resistência e sua imobilidade o distinguem da matéria: de tal modo que ele se mantém entre esses dois extremos, sem se confundir com nenhum dos dois. (PASCAL, 1963, p.210b).

Esta porção de espaço (espaço vazio), sendo ela também imóvel, possui as mesmas propriedades que o espaço infinito. Tendo dimensões –o que o difere do nada- possui as mesmas propriedades que o espaço geométrico:

[...] o que nós chamamos de espaço vazio, é um espaço tendo comprimento, largura e profundidade, imóvel e capaz de receber e conter um corpo de igual comprimento e largura; e é isso que se chama sólido em Geometria, na qual se considera apenas as coisas abstratas e imateriais. (PASCAL, 1963, p.203b).

Esta concepção de espaço vazio, Pascal procura torná-la evidente, expondo ao M. Le Pailleur seu pensamento acerca do espaço em geral:

[...] o espaço em geral, compreende todos os corpos da natureza, em que cada um em particular ocupa uma certa parte; mas ainda que eles sejam todos móveis, o espaço que eles preenchem não é; pois, quando um corpo é movido de um lugar a outro, ele não faz senão trocar de lugar, sem levar consigo aquele que ele ocupava no tempo de seu repouso. Com efeito, o que ele faz senão deixar seu primeiro lugar imóvel, para tomar sucessivamente outros também imóveis? Mas aquele que ele deixou, permanece sempre firme e inabalável: se bem que ele se torna, ou pleno de um outro corpo se algum lhe sucede, ou vazio se nenhum se oferece para lhe suceder; mas seja vazio ou pleno, sempre em um igual repouso, esse vasto espaço, cuja amplitude abraça tudo, é também estável e imóvel em cada uma de suas partes como ele é em seu total. (PASCAL, 1963, p.211a).

As experiências físicas pascalianas, amoldada à Geometria, trazem à luz a idéia de um espaço fisicamente neutro, “espaço imóvel” de todos os corpos, em que os diferentes lugares são equivalentes uns aos outros, não havendo mais nem “lugares naturais”, nem “direções privilegiadas”, o que equivale dizer, “o espaço isótropo e homogêneo” da geometria euclidiana. Estas experiências, levando ao reconhecimento do vazio, demolem a possibilidade de um universo finito, sustentando a hipótese da infinitude do espaço.

Este novo modelo do espaço físico se opõe à cosmologia racional de Aristóteles. No livro IV da *Física*, Aristóteles estabelece as bases necessárias para se conceber um universo

limitado, finito. A concepção de um universo limitado só é possível, para o filósofo, se admitirmos que não há “[...] nenhuma extensão fora dos corpos [...]” (ARISTÓTELES, 1926, p.136); uma extensão na qual “[...] não se encontra nenhum corpo sensível [...]” (ARISTÓTELES, 1926, p.136); uma extensão que “[...] rompe a continuidade dos corpos sensíveis [...]” (ARISTÓTELES, 1926, p.136); uma extensão “[...] externa ao conjunto da natureza corporal que permanece contínua” (ARISTÓTELES, 1926, p.136).

É esta concepção física de um universo limitado à esfera das estrelas fixas, que leva Aristóteles a identificar o vazio com o nada. Somente com esta identificação o universo aristotélico mantém sua coerência. Assim, o reconhecimento do vazio, ao qual conduz as experiências físicas de Pascal, atinge mais profundamente as bases daquele universo do que a simples transferência de centro operada por Copérnico (GARDIES, 1984, p.72). Pois ela rasga, como se expressa Pierre Guenancia, “[...] o tecido homogêneo do ser” (GUENANCIA, 1976, p.168).

Aristóteles não pode, a rigor, admitir um universo infinito, pois em um tal universo não haveria nem centro nem periferia e, conseqüentemente, “lugares naturais”, “[...] como uma parte do infinito seria ela uma alta, a outra baixa, extremidade centro?” (ARISTÓTELES, 1926, p.103). Com efeito, em um universo infinito, cujos espaços são isótropo e homogêneo, não há alto, baixo, frente, atrás, direito, esquerdo. Todos os lugares se equivalem. A parte é da mesma natureza que o todo. O espaço vazio, assim como o espaço em geral, é imóvel. Não havendo nem centro nem extremidade, já não há mais direção para o que é pesado (para o centro) nem para o que é leve (para a extremidade). Admitir o espaço homogêneo implica romper a divisão aristotélica entre “mundo sublunar”, distante da “esfera extrema” e “mundo supralunar”, próximo do limite do universo (ARISTÓTELES, 1926, p.134). Não tem mais sentido tratar de

distâncias nem de proximidades, pois em um universo infinito já não há mais referências.

Sem fixidez (ausência de referências), sem lugares naturais, sem centro e sem extremidades, o novo modelo de espaço físico pascaliano não obedece às mesmas leis e ordens da cosmologia racional aristotélica. Referência, lugar, centro, extremidade –indispensáveis para que se possa pensar um universo ordenado e regido por leis, segundo o modelo cosmológico aristotélico- se esvaem considerando-se a hipótese da infinitude do espaço.

Considerar a hipótese da infinitude do espaço, o qual se pode aumentar e diminuir infinitamente resulta que não se pode chegar, como veremos adiante, nem ao seu todo nem ao seu nada, isto é, não se pode atingir o princípio gerador do universo. Com efeito, o novo modelo de espaço físico pascaliano não só se opõe ao antigo modelo cosmológico aristotélico, mas também se opõe à física cartesiana.

2.1 Pascal e Descartes

Com a metáfora da árvore da filosofia, Descartes vincula a Física à metafísica. Esta ligação é necessária em Descartes, pois sem ela, sua física não teria sustentação. “É uma característica decisiva de sua física que ela seja fundada em Deus e, sem essa fundação, não haveria a física cartesiana”. (GARBER, 1999, p.438).

Na teoria da criação contínua, apresentada no final da terceira *Meditação Metafísica*, Descartes sustenta que:

[...] é uma coisa muito clara e muito evidente (para todos os que consideram com atenção a natureza do tempo) que uma substância, para ser conservada em todos os momentos de sua duração, precisa do mesmo poder e da mesma ação, que seria necessário para produzi-la e criá-la de novo, caso não existisse ainda. (DESCARTES, 1973, p.118).

O Deus cartesiano conserva continuamente o mundo. Cada instante da

duração das substâncias pode ser considerado como o começo de uma nova criação. Esse princípio metafísico implica que Deus sustenta sua criação e, tirando seu sustento, o mundo deixaria de existir. O princípio de conservação –o qual decorre do fato que uma vez que Deus engendra o movimento no mundo, pelo viés de sua imutabilidade, ele deve conservar o movimento que criou- e as leis do movimento são deduzidas da imutabilidade divina. Sendo Deus imutável, ele opera de um modo constante. Sustenta sua criação e a impulsão inicial que ele confere aos corpos. Assim, os movimentos dos corpos no mundo são incessantes.

Quando Pascal, no fragmento (PASCAL, 1988, B.77; PASCAL, 1963, L.1001) dos *Pensamentos* afirma que “[...] não pode perdoar Descartes”, é dessa necessidade que Descartes tem de Deus para pôr o seu mundo em movimento de que fala Pascal: “Não posso perdoar Descartes; bem quisera ele, em toda a sua filosofia, passar sem Deus, mas não pôde evitar de fazê-lo dar um piparote para pôr o mundo em movimento; depois do que, não precisa mais de Deus” (PASCAL, 1988, B.77; PASCAL, 1963, L.1001). Para Pascal, se Deus é o princípio do mundo, ele deve ser seu fim.

No *Le Monde*, Descartes representa um mundo nos “espaços imaginários”, isto é, um mundo pensado, ideal. “Permitis então por um pouco de tempo a vosso pensamento de sair fora desse Mundo para ver um novo que eu farei nascer em sua presença nos espaços imaginários” (DESCARTES, 1986, p.31). Nesse novo mundo, Descartes supõe que Deus “[...] cria de novo em torno de nós tanto de matéria que, de qualquer lado que nossa imaginação possa se estender, ela não percebe mais nenhum lugar que seja vazio” (DESCARTES, 1986, p.32). Esta matéria que preenche o “novo mundo”, o filósofo estabelece hipoteticamente que ela seja inteiramente concebível e divisível “[...] em todas as

partes e segundo todas as figuras que nós podemos imaginar” (DESCARTES, 1986, p.31). Cada uma das partes da matéria pode receber “[...] todos os movimentos que nós podemos conceber” (DESCARTES, 1986, p.34). A matéria, nesse “novo mundo”, é então antes de tudo geométrica, ela é “[...] como um verdadeiro corpo perfeitamente sólido que preenche igualmente todos os comprimentos, larguras e profundidades” (DESCARTES, 1986, p.33) do espaço. Mas os corpos -idênticos à extensão, em que o espaço e o lugar não são mais realidades em si mesmos, mas simplesmente abstrações dos corpos- não se movem por si mesmos. Se então é possível conceber geometricamente os corpos, não é possível conceber seus movimentos unicamente pela Geometria. No mundo pleno da Geometria, faz falta um princípio que mova esse mundo. Descartes, “[...] em sua filosofia não pode passar sem Deus” (PASCAL, 1988, B.77; PASCAL, 1963, L.1001). Supomos que Deus “divide verdadeiramente a matéria e que toda a distinção que ele emprega consiste na diversidade dos movimentos que ele lhe dá” (DESCARTES, 1986, p.34). As partes da matéria continuam seus movimentos “[...] seguindo as leis ordinárias da natureza [...]” (DESCARTES, 1986, p.34) que “Deus estabeleceu” (CHEVALLEY, 1995, p.23). Em um mundo em que a matéria é concebida geometricamente e diferenciada conforme as figuras –uma vez que a figura pressupõe a extensão- e provida de uma diversidade de movimentos, pois Deus ao criar o mundo corporal o criou com movimento “[...] fazendo com que, desde o instante que eles (os corpos) são criados, uns comecem a se mover de um lado, outros de um outro; uns mais velozes, outros mais lentos” (DESCARTES, 1986, p.34), supõe-se um “caos inicial”. É exatamente isso o que diz Descartes:

[...] Deus tem tão maravilhosamente estabelecido essas leis (as leis ordinárias da Natureza as quais os corpos obedecem em suas diversas mudanças) que ainda que nós suponhamos que ele não criou nada mais

que isso que eu disse e mesmo que ele não ponha nisso nenhuma ordem nem proporção, mas mesmo que ele compõem um caos o mais confuso e o mais desordenado [...] elas são suficientes para fazer com que as partes desse caos se distingam por si mesmas e se disponham em tão boa ordem que elas têm a forma de um Mundo perfeito no qual se poderá ver não somente a luz, mas também todas as coisas, tão gerais como particulares, que aparecem nesse Verdadeiro Mundo. (DESCARTES, 1986, p.34-35).

Pelas leis da Natureza, o “caos inicial” vai se distinguir por si mesmo e se tornar o mundo tal como nós o conhecemos e que vemos em torno de nós. A distinção das partes do caos inicial restitui o mundo que é nosso verdadeiro mundo (CHEVALLEY, 1995, p.23). É a partir do caos inicial que Descartes vai deduzir a ordem do mundo fazendo apelo as leis da Natureza, isto é, “[...] as leis que regem a mudança em um mundo em que as únicas mudanças são os movimentos de lugar” (GARBER, 1999, p.305). Compreende-se o porquê de Pascal afirmar que depois do “piparote de Deus” (impulsão inicial) para pôr o “novo mundo” em movimento, Descartes “não precisa mais de Deus”.

A ordenação de seu mundo, Descartes estabelece pela Geometria. Todavia, para que este mundo geométrico possa ser o mundo real é necessário que Deus o garanta. Essa garantia encontra-se na concepção cartesiana de Natureza:

[...] por Natureza, eu não entendo qualquer Deusa [...], mas eu me servi desse nome para significar a Matéria enquanto a considero com todas suas qualidades que eu lhe atribuo compreendendo todas juntamente, e sob essa condição que Deus continua a conservá-la do mesmo modo que ele a criou. (DESCARTES, 1986, p.36-37).

Esta concepção envolve uma matéria geometrizada provida dos princípios de conservação e dela resulta um mundo indefinido. Não há mais divisão entre o mundo real e espaços imaginários, pois sendo a essência da matéria a extensão em comprimento, largura e profundidade, os espaços imaginários são também pensados como extensão. Não concebemos um espaço sem suas três dimensões, então sem matéria. Esta é definida por

aquelas. Todos os espaços são indefinidamente extensos.

A identificação entre extensão e corporeidade implica que temos uma concepção figurada, isto é, pensamos os espaços como materiais, necessariamente ocupados pela matéria. Assim, o imaginário e o concebível têm o mesmo estatuto epistemológico. Os espaços imaginários são os espaços reais, ocupados por corpos reais. Só existe um mundo indefinidamente extenso, isto é, pleno. O mundo geometricamente concebido, que obedece às leis naturais estabelecidas por Deus, corresponde ao mundo real. E disso pode-se estar certo, pois Deus perfeito e veraz não pode querer nos enganar.

Empregar na Física a Geometria permite apenas, para Pascal, calcular e prever um grande número de fenômenos. Este emprego não revela qualquer essência das coisas da Natureza. A Física, portanto, é um conhecimento da aparência das coisas. Justifica-se isso pela concepção pascaliana de hipótese.

Diferente de Descartes para quem a dedução permite conhecer a realidade, uma vez que Deus, ao depositar em nossa alma as sementes de verdade, permite a ela (alma) conhecer o mundo real, o qual obedece às leis naturais, estabelecidas por Deus, Pascal afirma que: “[...] para que uma hipótese seja evidente, não basta que todos os fenômenos seguem-se dela no lugar que, se seguir qualquer coisa de contrário a um único fenômeno, isso basta para assegurar-se de sua falsidade” (PASCAL, 1963, p.202b). Se uma hipótese oferecer condições para ser verificada pelos sentidos, ela é válida. Se todas as sensações estiverem de acordo com ela, ela é verossímil. Mas disso não resulta que ela seja verdadeira. Talvez não seja, pois não se pode assegurar nem sua verdade, nem sua falsidade, quando não for possível concluir um absurdo manifesto de sua negação, nem um absurdo manifesto

de sua afirmação. Quando então podemos assegurar certamente alguma coisa na Física?

Pascal oferece as condições na *Lettre ao Pe. Noël, 29 octobre 1647*:

[...] para encontrar a causa de vários fenômenos conhecidos assenta-se uma hipótese [...]. Às vezes se conclui um absurdo manifesto de sua negação, e então a hipótese é verdadeira e constante; ou bem se conclui um absurdo manifesto de sua afirmação, e então a hipótese é tida por falsa [...]. (PASCAL, 1963, p.202b).

Somente essas duas condições permitem estabelecer qualquer certeza na Física. Quando se propõe algo que se constata pela experiência e as conseqüências desta proposição não forem compatíveis com os dados da experiência, tem-se um “[...] absurdo manifesto [...]” (GARDIES, 1984, p.105). Este absurdo manifesto, que extraímos das conseqüências das proposições elaboradas a partir das constatações experimentais, é que fornece a certeza das hipóteses. A certeza das hipóteses físicas não tem nenhuma garantia externa, como em Descartes, em que Deus garante as certezas da Física. Estas, em Pascal, por ter como base as experiências, são sempre a posteriori.

Não tem sentido, para Pascal, as hipóteses cartesianas da criação divina. Para estabelecer hipoteticamente a criação divina é necessário conhecer Deus. Ora, não temos nenhuma relação com Deus: “[...] se há um Deus, ele é infinitamente incompreensível, pois, não tendo partes nem limites, não tem nenhuma relação conosco” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418). Se conceber é estabelecer relações, Deus está fora da captura da razão. Não podendo conceber Deus, não se pode também supor como Deus cria o mundo. A ausência de relação entre nós e Deus resulta então na impossibilidade de chegarmos ao conhecimento das leis da Natureza estabelecidas por ele. Bem como, apelar para a perfeição e a veracidade divina com o objetivo de assegurar as hipóteses sobre a criação do mundo; e

a sua imutabilidade para que o mundo, surgido dessas hipóteses, não deixe de existir.

Sustentar a Física pela metafísica, ou fundamentar uma física geométrica em Deus, é um sonho racional. Sonho racional, porque, se podemos conhecer algo da Natureza como, por exemplo, que os espaços são infinitos, pois temos relações com ele, de Deus nada podemos conhecer. Deus escapa à nossa medida. O sustento do mundo cartesiano não tem razão de ser. A metafísica não explica a Física. Esta deve sustentar-se por si mesma. Mas há um sustento para o mundo físico?

O mundo geométrico cartesiano pode bem corresponder ao mundo real, pois, se a essência da matéria é de ser extensa em comprimento, largura e profundidade –o que implica que toda extensão é material- ser extenso é conter uma substância corporal. Identificando extensão e matéria –os espaços (objetos matemáticos) passam como existentes na Física- e os corpos, confundidos com a extensão, passam como reais. Os corpos existentes no mundo são as coisas extensas. O mundo físico, pensado por nós, pode ser o mundo que Deus criou. O Deus perfeito e veraz cartesiano não pode querer nos enganar. O mundo que nós pensamos representa o mundo real.

As matemáticas em Pascal são as ciências nas quais se estudam as possibilidades, isto é, estuda os objetos, à maneira de Descartes, como existentes (no sentido de coerência, não contradição). Porém, a geometria pascaliana, diferente da de Descartes que leva à apreensão do dado (uma substância extensa), fará antes aparecer o objeto como uma ligação necessária entre número, espaço, movimento, grandezas estas que parecem compô-los e somente se compreendem reciprocamente. Mas os objetos matemáticos (número, espaço, movimento) são impensáveis sem a idéia de infinito. Com efeito, as matemáticas em Pascal aparecem como aquelas em que se manifesta a idéia de infinito, fazendo surgir novas relações entre os objetos

próprios dessa ciência, permitindo assim “[...] ensaiar as experiências imaginárias.” (MAGNARD, 1980, p.66 apud BRAS; CLÉRO, 1994, p.106).

Um exemplo dessas experiências imaginárias encontra-se no *De L’Esprit Géométrique* (PASCAL, 1963, p.354b). Ela consiste em, através de uma lente, pensar geometricamente o movimento contínuo de um navio para o horizonte. Dela se extrai, conforme apontam Gerard Bras e Jean-Pierre Cléro, duas idéias essenciais (BRAS; CLÉRO, 1994, p.106-109). 1) Trata-se de conceber, segundo esses autores, a ligação entre o espaço tridimensional e o plano de tal modo que as linhas paralelas apareçam no plano cortando o cone visual como um feixe de retas concorrendo a um ponto. Este ponto, ao qual todas as retas concorrem, só pode ser a imagem do ponto no infinito. 2) Trata-se de ligar, um ao outro, o infinitamente grande e o infinitamente pequeno. O duplo infinito se confunde, o que é indispensável para se pensar a unidade da figura espacial e de sua projeção sobre o plano. Esta experiência geométrica conduz a compreender que a idéia de infinito não nos faz conceber sua natureza. A impossibilidade que temos de conceber a natureza do infinito aparece também nos *Pensamentos*: “[...] conhecemos a existência do infinito e ignoramos a sua natureza” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418). Contudo, a idéia de infinito é indispensável ao pensamento geométrico, ou como afirma Couturat, “[...] é uma idéia essencial à ciência das grandezas.” (COUTURAT, 1973, p.300).

Essa experiência nada mais é do que um caso de perspectiva, que é, por sua vez, um ramo da geometria projetiva. Desargues, de quem Pascal é discípulo, em suas pesquisas sobre a perspectiva, tomava um sistema de várias retas paralelas entre elas “como uma variedade de um sistema de retas concorrendo a um mesmo ponto. O ponto de concurso está no infinito” (COUTURAT, 1973, p.264). Em perspectiva, segundo Couturat, “[...] as imagens das retas

paralelas concorrem ao ponto no qual o plano do quadro é percebido pelo raio visual paralelo a essas retas” (COUTURAT, 1973, p.264). A experiência pascaliana do navio em curso traduz, então, um pensamento rigoroso de perspectiva.

Com efeito, se para Descartes o mundo que nós pensamos representa o mundo real, pois Deus cria o mundo tal como nós o pensamos, em Pascal é impossível a passagem entre o mundo possível das matemáticas e o mundo real. Não há nenhuma garantia em Pascal para que se efetue tal passagem.

Se em Descartes a identificação entre espaço e matéria permite a ele tomar os corpos como realidade, como também anular a distinção entre mundo e espaços imaginários –o que resulta que há somente um mundo, em Pascal é a homogeneidade do espaço euclidiano que permite a ele afirmar a infinitude do universo. Não identificando extensão e corpo, como faz Descartes, permite a ele supor a existência do espaço vazio. Para isso basta não identificar matéria e propriedades geométricas e admitir um espaço físico tridimensional desprovido de matéria (PASCAL, 1963, p.203b). Os corpos são do domínio dos sentidos, uma vez que no espaço vazio não se capta nenhuma matéria. Por isso mesmo que as hipóteses físicas só são válidas se oferecerem a possibilidade de serem verificadas pelos sentidos.

Na *Lettre a M. Le Pailleur*, Pascal assinala, conforme vimos acima, que o “[...] espaço em geral, compreende todos os corpos da Natureza” (PASCAL, 1963, p.211a). Mas enquanto a imobilidade é natural ao espaço, o movimento é natural aos corpos. Há uma diferença de natureza entre espaço e corpo. O que é natural ao espaço não é aos corpos e vice-versa. O que nos permite afirmar que Pascal, contrário a Descartes, desliga a Física da Geometria. O mundo possível das matemáticas não corresponde à realidade do mundo físico. Este não se sustenta pelas matemáticas.

A concepção pascaliana de espaço que compreende os corpos é uma referência à geometria euclidiana. Na geometria de Euclides, conforme aponta Michel Serres, “[...] o espaço compreende o ponto” (SERRES, 1968, p.693). Compreender significa incluir. Os corpos estão incluídos no espaço. Há, portanto, inclusão e não identificação. Quando então Pascal, no fragmento (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199), afirma que: “[...] todo o mundo visível é apenas um traço no amplo seio da Natureza [...]”, significa tão-somente que o mundo físico, uma vez que os corpos são do domínio dos sentidos, é apenas um ponto incluído nos espaços infinitos.

Conhecer esse ponto não resulta conhecer a Natureza, a realidade das coisas. Do mesmo modo que “[...] a unidade acrescentada ao infinito em nada o aumenta, como não aumenta uma medida infinita um pé que a ela se acrescente” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418), nossas concepções, por mais ampliadas que elas sejam, e projetadas além dos espaços imagináveis, são como que átomo comparado à realidade das coisas.

Átomo é um corpo de uma peça sem divisão. Comparar nossas concepções a átomos em relação à realidade das coisas, como faz Pascal, equivale a dizer que nossas concepções são como que um ponto indivisível em relação à Natureza. No *De L'Esprit Géométrique* Pascal define o indivisível como aquilo que não tem nenhuma parte, e a extensão como aquilo que tem diversas partes separadas (PASCAL, 1963, p.354a). Unindo vários indivisíveis não faremos uma extensão. Como indivisível, o ponto é um nada do espaço, isto é, o nada de uma grandeza (PASCAL, 1963, p.94a e b; p.138a; p.354a e b; PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199), “[...] limite de sua diminuição.” (MARIN, 1975, p.406). Assim como em Geometria não se chega a uma extensão unindo a ela os pontos indivisíveis, em nosso conhecimento do universo

não abrangemos a realidade das coisas por mais ampliadas que sejam as nossas concepções. Nosso conhecimento do universo é como que um verdadeiro zero diante da infinitude da Natureza.

A idéia de infinito introduzida na Natureza, via matemática, tem uma significação precisa em Pascal. Pensar a Natureza segundo o modelo da Geometria para a qual a idéia de infinito é indispensável, resulta que ela (a Natureza) nos é inapreensível, conforme vimos no primeiro capítulo. Inapreensível, pois, sendo as nossas concepções um verdadeiro zero diante da infinitude da Natureza, o infinito anula o conhecimento. Diante do infinito nossas concepções cessam de ter sentido.

A Física, ou seja, o nosso discurso sobre esse ponto imperceptível no amplo seio da Natureza, é um discurso sem proporção com a Natureza imutável e constantemente produtora (PASCAL, 1963, p.231b; PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199). O discurso físico não abarca a Natureza. A idéia de infinito invalida então a pretensão de um conhecimento único, de uma disciplina universal que procura englobar todo o conhecimento humano, de um conhecimento que represente a Natureza.

Ao afirmar que nossas concepções, por mais ampliadas que sejam, a ponto de concebermos os espaços imagináveis, elas são como que átomos em comparação com a realidade das coisas, Pascal se refere, não ao infinito atual como pensa Cantor, mas ao projeto cartesiano da unificação do saber. E isto pelos próprios termos em questão: concepções ampliadas (identificação entre extensão e matéria), espaços imagináveis (concepção de um mundo no espaço ideal). Seu projeto, Descartes o expõe em suas *Regras para a direção do espírito*: “[...] todas as ciências nada mais são senão a sabedoria humana, que sempre permanece uma e a mesma, seja qual for a diferença dos assuntos aos quais é aplicada, e que não

lhes confere mais distinções dos assuntos aos quais é aplicada [...]” (DESCARTES, 1999, p.27). O filósofo procura a unificação do saber pela razão independente da natureza específica do objeto de estudo. Visando a esta unificação do saber pela razão, Descartes formula na regra IV o que ele nomeia de “Mathesis universalis” (SILVEIRA, 1985, p.145-146). Por Mathesis o filósofo entende uma ciência da ordem e da medida, a qual contém os primeiros rudimentos da razão humana. Por causa disso, a Mathesis universalis “[...] é fonte das outras ciências” (DESCARTES, 1999, p.23). Estas são unicamente a sabedoria humana que traz nela mesma um poder de conhecer. Esse poder se explica pela presença de “[...] sementes de verdade depositadas no espírito humano” (DESCARTES, 1973, p.72). Com efeito, o que visa o projeto cartesiano da Mathesis universalis é o poder sem limites da razão. Não é necessário, segundo Descartes, impor ao espírito nenhum limite. Pela razão, o homem é capaz de um conhecimento que unifica todas as coisas. A concepção cartesiana de Natureza assenta-se nesse poder da razão, nessa disposição natural para conhecer, que o homem possui, posto ser ele detentor de sementes de verdade. Com a introdução do infinito na Natureza operada via luz natural, Pascal atinge as bases da Mathesis universalis de Descartes, pois sendo o infinito incompreensível, a razão não tem o poder de conceber a Natureza. Não há como medir o infinito, uma vez que, para Pascal, não há proporção entre o finito e o infinito. A razão, portanto, não tem o poder de ordenar a Natureza. A unificação do saber pela razão é mera ilusão, e a disposição natural para conhecer é apenas uma crença que não se fundamenta.

Pensar a Natureza como uma esfera infinita, em que a infinitude de seus centros se equivalem e a sua circunferência não se encontra em parte alguma, resulta que o infinito não pode ser representado. A imaginação não pode abarcá-lo. Centro e circunferência só têm sentido no finito. “Nossa imaginação perde-se nesse pensamento” (esfera infinita) (PASCAL, 1988,

B.72; PASCAL, 1963, L.199). Com efeito, não é preciso impor à razão nenhum limite, tal como em Descartes, mas ao contrário das razões de Descartes, sendo a Natureza infinita –infinito que não se deixa representar, nem pela razão (pois é uma idéia incompreensível) nem pela imaginação (as figuras geométricas só têm sentido no finito)- ela impõe, por si mesma, limites à razão.

É preciso atentar bem quando Pascal afirma, no fragmento (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199) dos *Pensamentos*, que “[...] nossa imaginação perde-se no pensamento” de uma esfera infinita. Nossa imaginação perde-se, pois não podemos representar o infinito. Não conseguimos trazer à presença do espírito centro e circunferência de uma esfera infinita. Somos incapazes de conceber a Natureza.

Mas Pascal vai além. A incapacidade humana de conceber a Natureza, constitui, acrescenta Pascal, “[...] a maior característica sensível da onipotência de Deus” (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199). Enquanto para Descartes o Deus todo-poderoso garante a conservação do mundo, como também garante que o mundo que nós pensamos representa o mundo real e, portanto, podemos confiar em nossa razão sem a necessidade de lhe impor limite, Pascal pensa o contrário, a nossa incapacidade de conceber a Natureza é marca sensível da onipotência divina. A incapacidade de trazermos à presença do espírito (representar) a Natureza resulta que ela é independente de nossa concepção. “Nada se detém por nós” (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199). Por sua independência, a Natureza nos mostra, isto é, nos leva a ver que, sendo ela, tal como a concebe Descartes, criação divina –que pressupõe a onipotência de Deus- esta nos é ausente. Mas é por sua ausência que ela significa: não incluímos em nosso discurso a onipotência de Deus. Não se mede o poder de Deus pelo poder sem limite que se atribui à razão. A onipotência de Deus

toma sentido nos próprios limites da razão, ou seja, por que escapa a qualquer determinação, a onipotência divina significa. Com efeito, não podendo representar a onipotência de Deus, não podemos reivindicá-la como garantia do nosso mundo nem do nosso conhecimento.

A afirmação pascaliana que nossa imaginação perde-se no pensamento de uma esfera infinita nos parece essencial. Ela implica que só podemos tentar ordenar o mundo pela Geometria; a isso voltaremos adiante. Mas, o mundo pensado, segundo o modelo geométrico –mundo infinito- implica, por sua vez, que não se pode trazer ao espírito o próprio mundo. O infinito (sem representação) torna nulo o nosso conhecimento. Aquela afirmação pascaliana, acrescida de que ela constitui a maior característica sensível da onipotência de Deus, implica também que não se pode estabelecer ligação entre a Natureza e uma criação divina: “[...] é incompreensível que o mundo tenha sido criado” (PASCAL, 1988, B.230; PASCAL, 1963, L.809). Sem poder estender a razão ao ponto em que o mundo foi criado, isto resulta que a metafísica não pode explicar o mundo físico. E uma vez que o infinito não se deixa representar, a Matemática não sustenta o mundo físico. Pascal, ao contrário de Descartes, desliga o mundo físico tanto da metafísica como da Matemática.

2.2 O mundo ilegível

Construir uma física matemática é o projeto inaugurado por Galileu, o qual se torna comum no século XVII. A Matemática é a chave para se fazer a leitura do mundo. Este, na visão de Galileu, foi escrito em caracteres matemáticos: o triângulo, o quadrado, a

esfera. A leitura do mundo é possível pela linguagem euclidiana. A Geometria se apresenta, retomando a expressão de Michel Blay, “[...] como o meio pelo qual se torna possível compreender a linguagem na qual o criador quis se expressar” (BLAY, 1993, p.15). Pascal se engaja também nesse projeto. Assim como para Galileu, Descartes, Leibniz, entre outros, Pascal também considera que o único meio possível que se dispõe para ordenar o mundo, ou seja, fazer uma pretensa leitura do universo é a Geometria. Isto, não porque ela seja uma ciência que ofereça o conhecimento pleno das coisas, mas porque é a única ciência que nos pode conduzir a alguma certeza.

Por conduzir a certezas, a Geometria oferece uma verdadeira ordem. A verdadeira ordem consiste “[...] a tudo definir e a tudo provar” (PASCAL, 1963, p.349b). Mas, esta bela ordem é impossível realizá-la,

[...] pois é evidente que os primeiros termos que se queira definir, supõem precedentes para servir à sua explicação, e que do mesmo modo as primeiras proposições que se queira provar supõem outras que as precedem; e assim é claro que não se chega jamais aos primeiros. (PASCAL, 1963, p.349b).

Espaço, movimento, número são termos próprios à ciência geométrica, os quais ela não define. Isto porque esses termos são evidentes por si mesmos. São conhecidos pela luz natural. A ordem da geometria, a mais perfeita entre os homens, consiste então:

[...] não a tudo definir ou a tudo provar, nem também a nada definir ou a nada demonstrar, mas a permanecer nesse meio de não definir as coisas claras e entendidas de todos os homens, e de definir todas as outras; e de não provar todas as coisas conhecidas dos homens, e de provar todas as outras. (PASCAL, 1963, p.350a).

O conhecimento que a luz natural oferece não é o da essência dos termos primitivos, mas o conhecimento da relação entre o nome e a coisa que se nomeia

(ARNAULD; NICOLE, 1970, p.82). “Não é a natureza dessas coisas que eu digo que é conhecida de todos: é simplesmente a relação entre o nome e a coisa” (PASCAL, 1963, p.350b). Se é inútil e impossível à Geometria definir os termos primitivos não é porque “[...] os homens têm a mesma idéia da essência das coisas, mas por que elas são perfeitamente inteligíveis” (PASCAL, 1963, p.350b). Quanto às demais coisas, aquelas que não são evidentes por si mesmas, necessitam de definições. Mas estas são feitas “[...] somente para designar as coisas que se nomeia, e não para mostrar a natureza” (PASCAL, 1963, p.350b).

Embora não proporcione o conhecimento pleno das coisas, a Geometria nos leva a descobrir as propriedades comuns entre os objetos que lhes são próprios. Supondo que espaço, movimento e número são conhecidos por todos, a Geometria “[...] não se atém a defini-los inutilmente, ela penetra a natureza, e descobre as maravilhosas propriedades” (PASCAL, 1963, p.351b).

Pascal faz da infinitude, do duplo infinito, uma “[...] das propriedades comuns à todas as coisas, cujo conhecimento abre o espírito as maiores maravilhas da Natureza” (PASCAL, 1963, p.351b). A geometria euclidiana e a nova física, com seus espaços isotropos e homogêneos, afluem aos primeiros princípios, primeiras verdades. Ora, uma vez que os primeiros princípios, primeiras verdades são conhecidos pela luz natural, à infinitude, duplo infinito, a qual a geometria euclidiana e a nova física remetem-se necessariamente, implica que a característica principal da Natureza, duplo infinito, é conhecida pela luz natural, por uma evidência imediata.

No opúsculo *De l'Esprit Géométrique*, logo depois de afirmar que movimento, número, espaço são termos primitivos que a Geometria penetra a natureza e descobre as

maravilhosas propriedades, Pascal acrescenta que: “[...] essas três coisas, que compreende todo o universo, segundo essas palavras: Deus fez o mundo em peso, em número, e medida [Sap. XI, 21], têm uma ligação recíproca e necessária” (PASCAL, 1963, p.351b). Parece que Pascal faz corresponder movimento, número e espaço a peso, número e medida. Isto se justifica pela própria continuação do parágrafo “[...] pois não se pode imaginar um movimento sem qualquer coisa que se mova; e esta coisa sendo uma, esta unidade é a origem de todos os números; enfim o movimento não pode ser sem o espaço, se vê essas três coisas encerradas na primeira.” (PASCAL, 1963, p.351b).

Entende-se, assim, que há movimento, porque há peso. É o peso e a pressão do ar que faz o mercúrio subir ou descer, dependendo do lugar em que se encontra o recipiente que o contém, conforme comprovam as experiências físicas pascalianas. Que o movimento não pode ser sem o espaço, vê-se claramente na *Lettre a M Le Pailleur*, na qual Pascal diz o que ele entende por espaço geral. Só há movimento, se houver espaço. Quanto a movimento e coisa que se movem, que Pascal toma como uma única coisa, remete aos números cuja origem é a unidade. Ora, neste mesmo opúsculo, conforme analisamos no primeiro capítulo, Pascal, diferente de Euclides, toma a unidade e os números como homogêneos. Assim, uma vez que Pascal toma como uno movimento e coisa que se movem, remetendo à unidade (origem dos números), movimento e peso são homogêneos. Movimento, número, espaço e também o tempo, “[...] pois a velocidade e a lentidão, que são as diferenças dos movimentos, têm uma relação necessária com o tempo” (PASCAL, 1963, p.351b); encontram-se encerradas na primeira, na unidade. O mundo feito por Deus em peso, número e medida remete assim, retomando a expressão de Jean-Louis Gardies,

“[...] às propriedades de base do espaço isótropo e homogêneo da nova física, no qual todas as coisas têm sua medida expressa por um número” (GARDIES, 1984, p.80).

Afirmando que “[...] essas três coisas (movimento, número, espaço), que compreende todo o universo” (PASCAL, 1963, p.351b) têm uma ligação recíproca e necessária, que “[...] o duplo infinito encontra-se em todas as coisas” (PASCAL, 1963, p.351b), inscrito na diversidade do universo, Pascal o projeta na Natureza. É essa idéia que se encontra no fragmento (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199) dos *Pensamentos*: “[...] quando se estuda, compreende-se que, tendo a Natureza gravada sua imagem e a de seu autor em todas as coisas, quase todas participam de seu duplo infinito”.

As coisas da Natureza trazem então, como marca gravada, a imagem (da Natureza) e a de Deus: o duplo infinito. O duplo infinito, como marca de Deus deixada em sua obra, justifica-se pelo pensamento geométrico do universo. Pensar o universo como uma esfera infinita, isto é, representá-lo em uma figura geométrica, no caso o círculo, equivale a unir princípio e fim (o nada e o todo) e ao mesmo tempo negar todo princípio e todo fim (MONDOLFO, 1952, p.70-72). Mas por se tratar de uma esfera infinita, em que o nada e o todo (princípio e fim) não são atingidos, o nada e o todo se encontram em Deus. Deus é tomado como o ponto no qual os contrários coincidem; os limites extremos da circunferência se encontram. Este pensamento geométrico do universo traduz claramente o que Pascal afirma no fragmento (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199) dos *Pensamentos*: “esses extremos” (infinitamente grande e infinitamente pequeno) “[...] se tocam e se unem” (princípio e fim), “[...] à força de se afastarem” (negação de todo princípio e de todo fim), “[...] e se reencontrarem em Deus e somente em Deus” (por ser uma “esfera infinita”). Deus é assim tomado como o ponto no infinito no qual o duplo infinito se toca e se une: “[...] o movimento infinito, o ponto que tudo

enche, o momento de repouso: infinito sem quantidade, indivisível e infinito” (PASCAL, 1988, B.232; PASCAL, 1963, L.682). A natureza do infinitamente grande e do infinitamente pequeno é impossível conhecê-la, pois os dois infinitos se encontram em Deus e somente em Deus.

O duplo infinito, do qual participam todas as coisas da Natureza é, conforme o opúsculo *De l'Esprit Géométrique*, apreendido por uma espécie de evidência imediata. Esta evidência imediata ou luz natural recebe, nos *Pensamentos*, uma outra terminologia: coração. “Conhecemos a verdade não só pela razão, mas também pelo coração; é desta última maneira que conhecemos os princípios” (PASCAL, 1988, B.282; PASCAL, 1963, L.110). A principal propriedade da Natureza, duplo infinito, o qual Pascal toma como uma primeira verdade, é apreendido pelo coração. Pascal pode então, evocando o duplo infinito da Natureza, referir-se à criação divina, isto é, a criação divina é acessível somente ao coração e não à razão. Do mesmo modo que no opúsculo *De l'Esprit Géométrique* somente o coração tem acesso à criação divina –“Deus fez o mundo em peso, medida e número” (PASCAL, 1963, p.351b)-também no fragmento (PASCAL, 1988, B.469; PASCAL, 1963, L.135) dos *Pensamentos* é o coração que “[...] sente que há na Natureza um ser necessário, eterno e infinito”. É o coração que conhece os primeiros princípios da Natureza e são estes primeiros princípios que a razão toma para empreender seus discursos sobre as coisas. Com efeito, o duplo infinito inscrito em todas as coisas da Natureza implica que o conhecimento não pode penetrar a natureza das coisas.

O tema da marca de Deus presente em suas criaturas está também presente em Descartes. As sementes de verdade, que são como que “marcas do operário impressa em sua obra”, Deus as colocou no espírito humano ao mesmo tempo em que ele inscreveu na

Natureza, as leis naturais (DEVILLAIRS, 1998, p.38). É isso o que o filósofo afirma na VI parte do *Discurso do Método*:

[...] procurei encontrar em geral os princípios, ou primeiras causas, de tudo quanto existe, ou pode existir, no mundo, sem nada considerar, para tal efeito, senão Deus só, que o criou, nem tirá-las de outra parte, exceto de certas sementes de verdades que existem naturalmente em nossas almas. (DESCARTES, 1973,p.72b).

Estas sementes de verdade, enquanto ligam o conhecimento de Deus às coisas do mundo, asseguram a ligação entre a metafísica e a Física.

Em Pascal, não há como decifrar as pegadas que o criador deixou em sua criação, pois não temos sequer a idéia de Deus. O duplo infinito inscrito em todas as coisas da Natureza resulta que o mundo de nossas percepções, longe de ser o representado do mundo que Deus criou, é o mundo suspenso entre o nada e o todo. A esses limites não se pode chegar pela razão. A Geometria, porque desemboca no infinito (duplo infinito), o qual a razão não pode demonstrar, não propicia um conhecimento da essência das coisas. Sem esse conhecimento, não se pode prender a Natureza a uma concepção. A linguagem euclidiana (Geometria), embora seja a linguagem mais perfeita entre os homens e, portanto, a única de que se dispõe para conhecer alguma coisa de certo, não propicia um conhecimento pleno (existência e natureza) das coisas da Natureza, uma vez que ela não chega jamais ao conhecimento dos primeiros termos e das primeiras verdades nem ao conhecimento do fim último.

O emprego da Geometria na Física permite, apenas, o conhecimento do meio das coisas, isto é, do mundo suspenso entre o nada e o todo, posto que ela nos ensina a

permanecer nesse meio: não definir os termos primitivos e a definir todos os outros; não provar as primeiras verdades e a provar todas as outras. Sem a razão poder conhecer a natureza do duplo infinito e sem poder uni-lo à uma unidade, o livro da Natureza é ilegível.

Ilegível, pois não podemos pela Matemática abarcar a totalidade da Natureza. Os primeiros princípios, as primeiras verdades bem como o fim último das coisas não são acessíveis à razão humana. A Matemática permite, apenas, fazer uma leitura parcial do Livro da Natureza, uma vez que o conhecimento que se tem dela é um conhecimento do meio das coisas. O nada e o todo escapam à nossa compreensão. Sem poder conhecer o princípio e o fim das coisas, só é possível, seguindo a ordem da geometria, definir e provar todas as coisas que fogem à compreensão da luz natural. Mas as definições não mostram a natureza das coisas, nomeiam somente. Assim, a Geometria, não nos conduzindo ao conhecimento do princípio e do fim das coisas, nem sua ordem ao conhecimento de suas essências, ela permite apenas uma leitura humana do Livro da Natureza que não o decifra nele mesmo nem em sua causalidade divina.

2.3 O mundo: uma ilha deserta

“A Natureza tem posto entre as coisas” (PASCAL, 1963, p.354b) (movimento, número, espaço e também o tempo), assevera Pascal no *De l'Esprit Géométrique*, “[...] a admirável relação, e as maravilhosas infinitudes que ela propõe ao homem, não a conceber mas a admirar” (PASCAL, 1963, p.354b). Estas relações, conforme vimos, é o que constitui

a unidade da Natureza. Ora, se as coisas da Natureza se encontram encerradas em uma unidade, como Pascal pode afirmar que a principal propriedade da Natureza é a dupla infinitude? Como conciliar o infinitamente grande e o infinitamente pequeno, aparentemente distintos, e a unidade em que as coisas da Natureza se encontram?

Na *Sommation des puissances numériques*, Pascal ressalta a ligação que a Natureza estabelece entre as coisas:

[...] não se aumenta uma grandeza contínua quando se lhe acrescenta, tal número que se queira, às grandezas de uma ordem de infinitude inferior. Assim, os pontos não acrescentam nada às linhas, as linhas às superfícies, as superfícies aos sólidos; ou –para falar em números como convém em um tratado aritmético- as raízes não contam em relação aos quadrados, os quadrados em relação aos cubos e os cubos em relação à quarta dimensão. De sorte que se deve negligenciar, como nulas, as quantidades de ordem inferior. Eu sou obrigado a juntar essas observações, familiares àqueles que praticam os indivisíveis, a fim de fazer ressaltar a ligação, sempre admirável, que a Natureza, amorosa de unidade, estabelece entre as coisas as mais distantes em aparência. (PASCAL, 1963, p.94b).

O princípio de ligação comum, pelo qual se pode encontrar a unidade da Natureza, é uma decorrência do axioma de Eudoxo e da interpretação pascaliana do mesmo. O espaço sendo infinito, pois multiplicando-o “[...] não pode cessar de continuar em qualquer direção” (PASCAL, 1963, p.352a) (axioma de Eudoxo), disso segue-se que este mesmo espaço pode ser dividido infinitamente sem jamais chegar à sua indivisibilidade (interpretação pascaliana), isto é, “[...] ao que não tem nenhuma parte e que, portanto, sendo infinitamente multiplicado não pode fazer uma extensão” (PASCAL, 1963, p.354a). A parte infinitamente pequena desse espaço, por não ser heterogênea a ele, é assim unida à sua extremidade oposta: o infinitamente grande (GARDIES, 1984, p.61). O mesmo pode ser dito das outras grandezas que constituem a Natureza. O infinitamente grande e o infinitamente pequeno se tocam e se

unem. É esta conexão que constitui a unidade da Natureza. É esta mesma ligação que Pascal menciona no fragmento (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199) citado acima.

Esta ligação que a Natureza amorosa de unidade estabelece entre as coisas, faz Pascal, no opúsculo *De l'Esprit Géométrique*, evocar “[...] a correspondência perfeita entre as coisas” (PASCAL, 1963, p.354a). Pensar a Natureza como uma unidade, representá-la por uma figura geométrica (esfera infinita), traduz-se em uma tentativa de buscar um meio (milieu), isto é, um lugar central em torno do qual se pode ordenar o mundo. Assim, como modelo do universo, as ordens de infinitudes não bastam para compreender a ordem do mundo. É necessário encontrar um lugar central ou para usarmos a terminologia empregada por Pascal na *Carta à M. de Carcavi*, um centro de gravidade. As ordens crescentes e decrescentes ou o duplo infinito, retomando a expressão de Michel Serres, “[...] recupera a busca do pólo do universo” (SERRES, 1968, p.676), o nada e o todo (os quais coincidem no infinito). Entre os pólos do universo, conforme o próprio Pascal indica, é que se deve procurar o lugar central (milieu). Sendo divididas ao infinito, sem cair em seus indivisíveis, as grandezas “[...] têm todas o meio entre o nada e o todo” (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199).

Sempre se referindo ao nada e ao todo, os quais não se pode alcançar, o meio (milieu) é então assinalável a um campo intermediário. Se as ordens de infinitudes recuperam o pólo do universo, embora não se consiga atingir pela razão o ponto em que confluem as duas extremidades do mundo, o meio (milieu) é, conforme afirma Georges Canguilhem: “[...] um puro sistema de relações sem suporte” (CANGUILHEM, 1971, p.134). Em um universo, cujos espaços são isotrópico e homogêneo, não há uma posição

privilegiada para o meio (milieu). Este não tem sustento. Na dupla infinitude, a posição de meio (milieu) é negada pelas “exterioridades indefinidas” (o nada e o todo). No duplamente infinito, o meio (milieu) só tem sentido como campo intermediário e jamais como equivalente a um centro (CANGUILHEM, 1971, p.150).

Meio como equivalente a um campo intermediário resulta que o universo é saturado de centro. Na esfera infinita, os centros acham-se em toda parte. Como então podemos determinar um centro no universo? Ou melhor, há centro no mundo? É esta a questão primordial.

“Ardeamos no desejo de encontrar uma plataforma firme e uma base última e permanente para sobre ela edificar uma torre que se erga até o infinito [...]” (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199). O desejo de encontrar um centro de referência fixa ou um ponto indivisível que seja o verdadeiro lugar para que se possa ordenar o mundo, trazemos inscrito em nosso ser. Mas o centro não é só procurado por ser um desejo do homem, ele é concebível. Sua busca é então justificável.

No conjunto de suas obras matemáticas, nas quais Pascal trata dos centros de gravidade, encontramos sua concepção de centro. Na *Lettre a M. de Carcavi* (PASCAL, 1963, p.133b e p.134a). Pascal restabelece em um ponto situado nos braços da balança as retas, as superfícies, os sólidos, as quartas potências que haviam sido previamente fragmentadas ao infinito (BRAS; CLÉRO, 1994, p.74). Esse ponto proporciona o equilíbrio às grandezas decompostas.

Em suas experiências físicas, *Tratés de l'Équilibre des liqueurs e de la pesanteur de la masse de l'air*, nos quais a água e o ar são os meios respectivamente,

encontramos o princípio de estática aplicado (PASCAL, 1963, p.238a e b). Segundo este princípio, um sistema de dois pesos desiguais está em equilíbrio, isto é, em repouso se seu centro de gravidade não puder ser abaixado, “[...] qualquer que seja sua posição” (SERRES, 1968, p.672). O centro, ponto de equilíbrio concebido na *Lettre a M. de Carcavi*, é encontrado nas experiências físicas.

Mas, se na *Lettre a M. de Carcavi* é possível conceber um ponto de equilíbrio, fragmentando ao infinito as grandezas e depois as recompondo, pelas somas triangulares e piramidais, em uma balança, na qual as grandezas fragmentadas encontram-se em equilíbrio; ou se podemos determinar o centro de equilíbrio nos dois tratados de física, uma vez que temos os meios (o ar e a água), como podemos determinar o centro, o ponto de equilíbrio no duplamente infinito que constitui o universo, no qual o meio (milieu) é um campo indeterminado? Como podemos “fixar o finito entre os dois infinitos que o cercam e dele se afastam”?

Impossibilitado de determinar os extremos do duplo infinito, de atingir o ponto em que confluem as extremidades do mundo, uma vez que os limites extremos da circunferência juntam-se em Deus, ao qual não podemos chegar via conhecimentos naturais, não podemos determinar um ponto fixo no universo. Se a pesquisa sobre a ciclóide “torna-se meio e o resultado, método” para determinar o ponto de equilíbrio nas experiências físicas, conforme aponta Michel Serres, por esse mesmo método não se pode determinar o ponto de equilíbrio no universo (SERRES, 1968, p.680-681).

Impotentes para encerrar os dois extremos do universo em Deus, qualquer lugar central que se toma escoa constantemente no duplo infinito. Por que não abraçamos a

circunferência, a qual determina o lugar central, aquela não se encontra em nenhuma parte. Por esta razão, o lugar central encontra-se em toda parte. Descentrado, portanto, é o universo.

“Acho justo que não se aprofunde o pensamento de Copérnico [...]” (PASCAL, 1988, B.218; PASCAL, 1963, L.164). O centro encontrado por ele pode bem ser o centro do mundo, mas do mundo limitado dos planetas. Entretanto, se lançarmos a nossa investigação além dos espaços imagináveis ou, de outro lado aquém da parcela de um átomo, não podemos encontrar os limites do universo. Aonde quer que nos situemos (no duplo infinito) encontramos um ponto e nesse ponto um mundo (SERRES, 1968, p.676). O pólo do universo está então em toda parte. Nos lugares indistintos que nos encontramos, somos nós mesmos o meio: “[...] afinal, que é o homem dentro da Natureza? Nada em relação ao infinito; tudo em relação ao nada; um ponto intermediário entre tudo e nada” (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199). Como ser do meio, em uma Natureza infinita, cujos espaços são descentrados, podemos ter somente a aparência do meio, sem poder fixá-lo. Em um espaço isótropo e homogêneo, sem um ponto fixo, não só a Natureza encontra-se em um movimento perpétuo, também o homem encontra-se em um movimento perpétuo.

Situados em um mundo suspenso entre o nada e o todo, “[...] nadamos num meio-termo vasto, sempre incertos e flutuantes, empurrados de um lado para o outro” (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199). Flutuamos, ou seja, não aprofundamos as coisas, pois nesse meio-termo vasto, não há o que aprofundar. Não há fundamento algum. Só temos aparência das coisas. Incertos, pois, no espaço isótropo e homogêneo, qualquer ponto que pensamos agarrar equivale a qualquer outro, o ponto foge numa fuga eterna. Não há ponto algum, ou seja, há uma infinidade de pontos (centro) equivalentes.

Compreende-se, assim, o pavor pascaliano diante do silêncio eterno dos espaços infinitos, “[...] o silêncio eterno desses espaços infinitos me apavora” (PASCAL, 1988, B.206; PASCAL, 1963, L.201). O universo concebido matematicamente é o universo mudo da nova ciência. Mudo, pois, a razão é incapaz de abraçar seu princípio e seu fim. Nele, Deus não mais se revela. Incapaz de determinar naturalmente o ponto em que se juntam as extremidades do universo e, conseqüentemente, determinar um centro, rompe-se o elo que liga o mundo a Deus. Sem Deus, não podemos ler o Livro da Natureza em sua totalidade.

As coisas da Natureza não trazem mais suas marcas como julgavam os homens da Renascença. São essas marcas que o Criador deixou em suas criaturas que permitiam a eles interpretar o grande texto que é a Natureza. Para conhecer a Natureza bastava decifrar as marcas que as coisas traziam nelas mesmas. A semelhança é o meio pelo qual é possível interpretar a Natureza. Aquela existe porque os seres são dotados naturalmente por sinais ou, para retomarmos a expressão de Michel Foucault, “[...] não há semelhança sem assinalação” (FOUCAULT, 1995, p.42). Os sinais naturais das coisas “[...] estão ligados ao que indicam pela profunda relação de semelhança” (FOUCAULT, 1995, p.50). O Livro da Natureza torna-se legível pela semelhança que liga as marcas das coisas ao que elas indicam, pois ambas são da mesma natureza. O entrelaçamento das coisas pela semelhança permite um discurso sobre a Natureza em que as palavras designam as próprias coisas, posto o saber consistir exatamente em “[...]fazer tudo falar [...]” (FOUCAULT, 1995, p.56), em fazer, na expressão de Michel Foucault, “[...] nascer, por sobre todas as marcas, o discurso segundo do comentário” (FOUCAULT, 1995, p.56).

A partir do século XVII, com a *Logique de Port-Royal*, o signo passa a ser

definido como a ligação de um significante com um significado:

[...] quando se olha um certo objeto representando um outro, a idéia que se tem é uma idéia de signo, e esse primeiro objeto se chama signo. É assim que se olham os mapas e os quadros. Portanto, o signo encerra duas idéias: uma da coisa que representa; a outra da coisa representada; e sua natureza consiste em excitar a primeira pela Segunda. (ARNAULD; NICOLE, 1970, p.80).

Os signos são não mais como os homens do século XVI consideravam: marcas depositadas sobre as coisas para que eles pudessem desvendar sua natureza, mas simplesmente as imagens das coisas. Ora, se os signos representam as coisas, eles não possibilitam mais desvendar os segredos ocultos da Natureza, posto ser apenas as imagens das coisas e não mais marcas deixadas pelo Criador em suas obras. Com o advento da representação, que permite reconhecer a ligação de um signo àquilo que ele significa, o Livro da Natureza, não poderá mais ser lido. Representar não é ler. O discurso sobre a Natureza não é mais seu comentário, por ser representativo é ele quem fala, não a Natureza (FOUCAULT, 1995, p.59). Todo discurso sobre ela será apenas uma linguagem humana que não mais revela sua essência.

Da Natureza, não desvendamos seus segredos escondidos. Assim como “[...] uma cidade, um campo, de longe, são uma cidade e um campo; mas, à medida que nos aproximamos, são casas, árvores, telhados, folhas, plantas, formigas, pernas de formigas, até ao infinito. Tudo isso se inclui na palavra campo” (PASCAL, 1988, B.115; PASCAL, 1963, L. 65), a Natureza é um nome apenas que não revela sua essência. Ligamos o nome e a coisa, mas não penetramos sua natureza. Não encontramos, por mais que nos estendamos até o infinito, o fundamento da Natureza. O mundo perceptível é apenas um ponto imperceptível diante da infinitude da

Natureza. Nós mesmos, diante dos espaços infinitos, somos apenas um ponto, isto é, um nada diante da amplitude da Natureza. É no pavor desse universo dessacralizado da nova ciência que sentimos o nosso nada: “[...] o finito se aniquila na presença do infinito e torna-se um puro nada” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418). Não há sustento para o homem. Não havendo sustento nem para o homem nem para o mundo, o universo da nova ciência é caracterizado pela quebra de elos entre Deus e o mundo.

A quebra de elos entre Deus e o mundo implica também na impossibilidade de desenvolver, como faz Tomás de Aquino, uma Teologia Natural, ou seja, uma leitura dos vestígios de Deus no mundo.

A possibilidade de uma Teologia Natural em Tomás de Aquino assenta-se sobre dois princípios fundamentais: na vontade divina, cujo objeto é sua bondade, e no conceito, de origem platônica, de participação a partir do qual se explicam os graus de perfeição. Participação, como se expressa Laurence Renault, “[...] é o modo pelo qual um ente pode se elevar à posse de uma perfeição que é superior a sua essência, mas sob a condição de possuir essa perfeição somente de um modo limitado, proporcional à sua essência” (RENAULT, 1995, p.73; GILSON, 2001, p.663). As criaturas espelham assim, de um modo limitado, a perfeição divina. Deus cria, por um ato gratuito de sua bondade, para que suas criaturas imitem sua própria perfeição. Por essa bondade divina (querer que suas criaturas imitem sua perfeição) é que se pode entender o querer divino. Deus querer as criaturas, não implica um querer por necessidade, mas exclusivamente por bondade, uma vez que sua perfeição não é acrescida pela perfeição das criaturas. Com efeito, a ação criadora equivale “[...] à produção de uma similitude da perfeição divina” (RENAULT, 1995, p.62). A Natureza imita Deus, pois ela aparece como desdobramento da plenitude da essência de

Deus, segundo os graus de participação, mas também porque, em todas as perfeições das criaturas se manifesta a tendência a imitar Deus. A Natureza assemelha-se a Deus, segundo a participação e segundo a finalidade (RENAULT, 1995, p.62). Deus “[...] quer-se a si mesmo e quer as outras coisas; a si, porém, como fim; às outras, como meios, enquanto convém à divina bondade que também os demais seres dela participem” (TOMÁS DE AQUINO, 1980, p.191). Assim, como princípio do ser e das perfeições das criaturas, pode-se ter algum conhecimento de Deus pelas nossas faculdades naturais, pois as criaturas (similitudes da essência divina por participação) são o objeto próprio de um intelecto criado, e não uma idéia como em Descartes. Pode-se, assim chegar a Deus pelas criaturas, posto que a Natureza imita a perfeição divina.

Nada semelhante encontra-se em Pascal:

Como! Pois não dizeis vós mesmos que o céu e os passarinhos provam Deus? –Não. –E não diz vossa religião? –Não. Porque, embora seja verdade em certo sentido para algumas almas a que Deus deu essa luz, isso é falso no que concerne à maioria. (PASCAL, 1988, B.244; PASCAL, 1963, L.3).

Não se chega a Deus através das provas físicas, mas somente pela fé, dom de Deus. As criaturas não trazem vestígios de Deus. Nada se assemelha ao criador.

Rompido o elo entre Deus e o mundo, Pascal pode então comparar o universo a uma ilha deserta:

[...] vendo a cegueira e a miséria do homem, observando todo o universo mudo, e o homem sem luz, abandonado a si mesmo, e como que perdido neste recanto do universo [...] e incapaz de qualquer conhecimento, principio a ter medo como um homem que tivesse sido levado dormindo para uma ilha deserta e medonha e fosse despertado sem saber onde se acha e sem meios de escapar. (PASCAL, 1988, B.693; PASCAL, 1963, L.198).

Enquanto o homem cartesiano encontra a si mesmo, pois é dotado de uma luz natural, o homem em Pascal encontra-se sem luz: abandonado a si mesmo. Nesta cegueira é impossível a ele encontrar a si mesmo. Na ausência de uma metafísica do eu, pela qual se pode ligar o homem ao absoluto, tal como em Descartes, o homem pascaliano incapaz de qualquer conhecimento, observando todo o universo mudo, é interdito a ele estabelecer uma cosmologia racional como também uma Teologia Natural, como aquela de Tomás de Aquino. Não se vai a Deus através das criaturas. O universo mudo, dessacralizado nada significa. Falta então ao homem um princípio fundador (metafísico), um ponto de apoio originário. Na ausência destes, o homem encontra-se extraviado, sem lugar próprio: “[...] sem saber onde se acha e sem meios de escapar” (PASCAL, 1988, B.693; PASCAL, 1963, L.198). A ilha deserta causa medo, pois nela o homem não está em seu lugar próprio. O pavor não se apresenta somente, quando o homem sente sua nulidade diante dos espaços infinitos, surge também, quando ele se encontra extraviado, em um lugar desconhecido, em um lugar que não lhe é próprio. Equivalente à ilha deserta encontra-se, no fragmento (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199) dos *Pensamentos*, a “[...] pequena cela onde se acha preso” (o universo), como também, “calabouço” no fragmento (PASCAL, 1988, B.218; PASCAL, 1963, L.164) e fragmento (PASCAL, 1988, B.200; PASCAL, 1963, L.163): “[...] um homem na prisão”. “Ilha deserta”, “cela”, “calabouço”, “prisão” são termos que significam ausência de lugar próprio, extravio.

A este lugar que não lhe é próprio, o homem não tem consciência de como veio parar ali: é levado dormindo. Não têm sentido as hipóteses da criação divina. Não temos consciência da formação desse território. Sua consciência é de já estar aí: despertado sem

saber onde se acha. As hipóteses físicas só têm sentido a posteriori.

A ilha deserta é uma analogia perfeita do universo mudo da nova ciência que o próprio Pascal contribui para instaurar. Assim como o mundo perceptível é apenas um ponto imperceptível nos espaços infinitos, a ilha é apenas um ponto na imensidão dos oceanos. Do mesmo modo que não se pode conceber o ponto em que se unem os dois extremos da esfera infinita, não se pode conceber, ou seja, manter relações entre a ilha com as águas marinhas que a margeiam. Como os espaços compreendem todos os corpos, as águas compreendem essa porção de terra. Enfim, a ilha deserta corresponde perfeitamente os espaços isotropos e homogêneos do universo infinito. Deserta, todas as direções são iguais. Não há direção privilegiada. Deserta, todos os lugares se equivalem. Não há nem centro nem periferia. Por mais que se caminhe, tem-se a sensação de estar sempre no mesmo lugar. Não há razão de preferir estar aqui ou ali. Vaga-se incertamente sem um ponto de partida nem de chegada.

É a esse horror secreto que nos conduz a admissão da infinitude do universo. “Horror secreto” que leva Kepler a negar a infinitude do universo (KEPLER apud KOYRÉ, 1979, p.65) e Pascal a assumi-lo sem hesitar. Horror, pois, quebrado o elo entre Deus e o mundo, o universo não fala mais ao homem. Não há mais lugar para ele no universo dessacralizado da nova ciência. Neste universo, o homem é um ser errante, perdido em uma ilha deserta.

CAPÍTULO 3

O HOMEM E O MUNDO

No *Préface sur le traité du vide*, Pascal observa que “[...] a luneta de Galileu nos levou a descobrir uma infinidade de pequenas estrelas, cujo esplendor mais abundante nos fez reconhecer qual é a verdadeira causa da brancura da via Láctea” (PASCAL, 1963, p.232a). Esta brancura para os filósofos antigos tinha como causa que “[...] esta parte do céu refletia a luz com mais força [...]” (PASCAL, 1963, p.232a), o que permitia a eles afirmarem que a “[...] esfera das estrelas fixas era a extremidade do mundo” (PASCAL,

1963, p.232a). A experiência que o novo instrumento de Galileu proporciona faz com que se descubra a verdadeira causa da brancura da via Láctea: a infinidade de estrelas que aí se encontram, as quais não são possíveis de serem vistas a olho nu, é que causam aquela brancura, diferente, portanto, daquela causa que os antigos atribuíam ao mesmo efeito com o único auxílio dos sentidos.

O que se encontra em jogo na observação pascaliana é que em Física somente a experiência pode levar ao conhecimento: “[...] as experiências são os verdadeiros mestres que é preciso seguir na Física” (PASCAL, 1963, p.255a). Porém, a experiência em Pascal não se assenta no único auxílio dos sentidos. É preciso construir todo um engenho, como o instrumento (luneta) de Galileu para que se possa estabelecer alguma certeza em Física. Assim, se é preciso construir uma técnica para encontrar alguns segredos da Natureza, isso implica que não se desvelam seus segredos diretamente, isto é, por meio dos sentidos. A necessidade de uma técnica para que se possa estabelecer algumas verdades em Física indica o que é uma constante em Pascal: entre o homem e a Natureza não há cumplicidade. A Natureza não fala mais ao homem.

O termo experiência designa, freqüentemente, a simples verificação sensorial que possibilita desenvolver certas observações a partir das quais se propõem as teorias. As teorias são destinadas a explicar os objetos de uma observação empírica. O conhecimento que as experiências propiciam, na mais pura tradição empirista, “[...] consiste em se elevar” (MAZAURIC, 1998, p.102), conforme se expressa Simone Mazauric, “[...] da verificação sensorial pontual a uma teorização geral”(MAZAURIC, 1998, p.102). A experiência se apresenta em Pascal não como aquele olhar vago que saca o objeto em uma imediatez

empírica, não se trata de uma simples observação a partir da verificação sensorial. Os objetos da experiência resultam de uma linguagem construída pelo observador como é o caso das experiências acerca do vazio. Com efeito, se as experiências são “[...] os únicos princípios da Física” (PASCAL, 1963, p231b), não se trata de observações alicerçadas nas verificações sensoriais, mas de uma “realidade trabalhada”, uma vez que a técnica propicia desvendar alguns “segredos” da Natureza (GUENANCIA, 1976, p.102-103).

O avanço da ciência (Física) que Pascal assinala no *Préface sur le traité du vide* deve-se a todo um artifício capaz de “ampliar” os nossos sentidos, como é o caso da luneta de Galileu, pois, se o instrumento de Galileu permite encontrar a verdadeira causa da brancura da via Láctea, significa que os sentidos unicamente não auxiliam no progresso da Física. Assim, se as experiências em Pascal apresentam-se como uma realidade trabalhada; e sendo elas os princípios da Física, esta é uma ciência humana. Todos os instrumentos construídos que se encontram nas obras físicas do filósofo funcionam como um código de leitura que permite a ele sacar alguns segredos da Natureza.

Diferentemente de uma experiência alicerçada na simples observação sensorial do objeto, a qual é tomada como referência e, portanto, assinala uma cumplicidade entre o homem e a Natureza, pois há um trânsito entre o sujeito e o objeto, Pascal, partindo de uma realidade trabalhada, aponta para uma ruptura entre a Natureza e o homem. Ao contato direto, ele substitui toda uma aparelhagem que tem por função a mediação entre o observador e o objeto observado. É nesta aparelhagem que se encontram inscritos os dados da experiência dos quais procedem, conforme sustenta Pierre Guenancia, “[...] as mensagens que a linguagem artificial decifra” (GUENANCIA, 1976, p.247). Experiência como realidade trabalhada implica que não se obtém o conhecimento das coisas diretamente. Caem na ilusão de que possuem a

verdade diretamente aqueles que confundem experiência e percepção, como também aqueles que procuram elaborar sistemas derivados dos princípios primeiros da Natureza: “[...] é uma maldade natural ao homem crer que ele possui a verdade diretamente” (PASCAL, 1963, p.352b).

A impossibilidade de um conhecimento direto das coisas seja ele assentado sobre a observação pura e simples do objeto, seja derivado dos princípios primeiros ou primeiras causas da Natureza, deve-se à situação e à composição do homem.

3.1 O homem como ser do meio

No fragmento (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199) dos *Pensamentos*, Pascal mostra que o conhecimento humano só pode ser um conhecimento mediano das coisas: “[...] que fará o homem senão perceber alguma aparência do meio das coisas, num desespero eterno de conhecer quer seu princípio, quer seu fim?”. A interpretação pascaliana da situação do homem como ser do meio se apresenta de três maneiras distintas (CANGUILHEM, 1971, p.151)

Meio entre o nada e o todo. Para mostrar a situação mediana do homem, Pascal sugere uma mudança referencial:

[...] contemple pois o homem a natureza inteira em sua alta e plena majestade, afaste o seu olhar dos objetos baixos que o cercam. Olhe essa ofuscante luz posta como um fanal eterno para iluminar o universo, parece-lhe a Terra como um ponto em razão da vasta órbita que esse astro descreve, e fique tomado de admiração de que essa mesma vasta órbita não passa de uma ponta muito delicada com relação à que aqueles astros, que giram no firmamento, abrangem. (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199).

Diante da infinita grandeza da Natureza, o homem não passa de um ínfimo ponto, um nada. Que o homem, agora, volte à vista para as coisas mais delicadas da Natureza,

[...] que um ácaro lhe ofereça na pequenez de seu corpo partes incomparavelmente menores, pernas com juntas, veias nas pernas, sangue nas veias, humores nesse sangue, gotas nesses humores, vapores nessas gotas, que dividindo ainda essas últimas coisas ele esgota as suas forças nessas concepções e que o último objeto a que ele pode chegar seja agora o de nosso discurso. Ele pensará talvez que está aí a extrema pequenez da natureza (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199).

Utilizando-se da infinita grandeza como referencial para ver o homem, este se torna um nada e, utilizando-se do homem como referencial para ver o infinito em pequenez, ele se torna um todo. Com efeito, o homem na Natureza “[...] é um nada com relação ao infinito, um todo com relação ao nada, um meio entre o nada e o todo.” (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199).

A situação do homem na Natureza que Pascal descreve nos *Pensamentos* está de pleno acordo com o que ele afirma no *De l'esprit géométrique*:

[...] aqueles que verão claramente essas verdades poderão admirar a grandeza e a potência da natureza, nessa dupla infinidade que nos circunda de todas as partes, e aprendem por essa consideração maravilhosa a se conhecer a si mesmos, observando-se situados entre um infinito e um nada de extensão, entre um infinito e um nada de número, entre um infinito e um nada de movimento, entre um infinito e um nada de tempo. Sobre o que pode-se aprender a se estimar o seu justo preço, e formar as reflexões que valem mais que todo o resto da geometria (PASCAL, 1963, p.354 a e 355b).

As lições de geometria ensinam a nossa condição: somos situados pela dupla infinidade das coisas, a qual nos coloca sempre no meio (milieu) das coisas. Nesta situação, não há meios de o homem se isolar e, nesta solidão, estabelecer um conhecimento objetivo

sobre a Natureza. Qualquer referência que o homem toma se desloca constantemente sem jamais se deter. O próprio homem é um referencial móvel: “[...] nada em relação ao todo, tudo com relação ao nada” (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199).

Na Natureza, o homem não se encontra somente nessa situação de meio (milieu) entre o todo e o nada. Pascal acrescenta uma outra situação de meio: meio entre meios.

Nossos sentidos não percebem os extremos: um ruído demasiado forte ensurdece-nos, demasiada luz nos ofusca, demasiada distância ou demasiada proximidade impedem-nos de ver, demasiada longitude ou demasiada concisão do discurso obscurece-nos, demasiada verdade nos assombra (...), demasiado prazer nos incomoda, demasiada consonância aborrece na música, benefícios demais irritam, (...). Não sentimos nem o extremo calor, nem o frio extremo; as qualidades excessivas são nossas inimigas, não são sensíveis; não as sentimos, sofremo-las. Demasiada juventude ou demasiada velhice tolhem o espírito, bem como demasiada ou insuficiente instrução. (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199).

Se o corpo é o foco da situação do homem entre o todo e o nada; e isso para mostrar a nossa desproporção com relação ao duplo infinito, nesta, o foco são os sentidos: eles não atingem os extremos. É nos interdito sentirmos tudo o que é em demasia. Há muito e muito pouco de ser em nós para nos situarmos nos extremos. Pascal mostra assim a desproporção dos nossos sentidos em relação às coisas extremas. Estas passam como se não existissem para nós e nós não existimos com relação a elas: “[...] elas nos escapam e nós a elas” (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199). Disso decorre que o único conhecimento que se pode ter das coisas é um conhecimento mediano.

O conhecimento das coisas é somente um conhecimento do meio (milieu), isto é, um conhecimento das aparências das coisas. Sem assinalar nenhuma referência para o conhecimento, Pascal o lança nas flutuações incessantes das aparências.

A ausência de uma referência para o conhecimento resulta da própria situação do homem como um ser do meio. Não somente como um meio entre o nada e o todo, meio entre meios, mas também como um meio que, na expressão de Catherine Chevalley, pode ser chamado de “interação generalizada” (CHEVALLEY, 1995, p.40).

O homem está em relação com tudo o que conhece. Tem necessidade de espaço que o contenha, de tempo para durar, de movimento para viver, de elementos e calor que o nutram, de ar para respirar; vê a luz, percebe os corpos, enfim tudo se alia a ele próprio. Para conhecer o homem, portanto, mister se faz saber de onde vem o fato de precisar de ar para subsistir; e para conhecer o ar é necessário compreender donde provém essa sua relação com a vida do homem, etc. A chama não subsiste sem o ar; o conhecimento de uma coisa liga-se, pois, ao conhecimento de outra. E como todas as coisas são causadoras e causadas, auxiliadoras e auxiliadas, mediatas e imediatas, e todas se acham presas por um laço natural e insensível que une as mais afastadas e diferentes, estimo impossível conhecer as partes sem conhecer o todo, bem como conhecer o todo sem entender particularmente as partes (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199).

O verdadeiro conhecimento da Natureza deveria ser o conhecimento do todo, uma vez que as coisas “[...] mais afastadas e diferentes estão presas por um vínculo natural” (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199). Mas esse conhecimento perfeito é impossível ao homem. Como um ser do meio; e devido a não fixidez desse meio, o homem não pode ter um conhecimento certo das coisas, nem mesmo um conhecimento certo de si como uma totalidade biológica, posto estar em relação a tudo o que o circunda e que ele desconhece.

No fragmento (PASCAL, 1988, B.115; PASCAL, 1963, L.65) dos *Pensamentos* Pascal desenvolve uma reflexão sobre o homem como uma totalidade biológica: “[...] o homem é uma substância (*suppôt*); mas, se o anatomizarmos [...]”. Louis Marin aponta dois

sentidos em que Pascal toma o termo *substância* (MARIN, 1975, p.126-127). Em primeiro lugar o termo substância significa: *sujeito, fundamento*, mas também como membro de um corpo que preenche certas funções para o serviço desse corpo. Assim, o termo substância (*suppôt*) é empregado como totalidade (sujeito) e como parte da substância que a representa em suas funções. “O homem é uma substância” (PASCAL, 1988, B.115; PASCAL, 1963, L.65). Pascal formula assim a totalidade. “Mas se o anatomizarmos, será ele a cabeça, o coração, as veias, o estômago, cada veia, cada porção da veia, o sangue, cada humor do sangue?” (PASCAL, 1988, B.115; PASCAL, 1963, L.65) A anatomização da substância (totalidade), o trabalho de desmembramento do corpo faz com que se encontre o todo em cada uma de suas partes. O que é o homem então? A cabeça, o coração, uma gota de sangue? Cada parte contém o todo, pois sem cabeça, sem coração, sem veias, sem mesmo um humor de sangue, o homem não é mais uma substância. Com efeito, o homem como substância, totalidade biológica esconde a própria diversidade que o compõe. Pois, se o todo se encontra, de algum modo, na cabeça, no coração, no sangue, para conhecer essa totalidade é preciso uma análise infinita, uma anatomização em suas mais diversas partes, uma “[...] anatomização interminável” (MARIN, 1975, p.128). Esta anatomização interminável torna impossível compor a máquina humana como propõe Descartes.

Essa mesma aparência de totalidade que o corpo humano oferece à visão e, com isso, encobre a diversidade que o compõe, encontra-se nos termos cidade e campo: “[...] uma cidade, um campo, de longe, são uma cidade e um campo” (PASCAL, 1988, B.115; PASCAL, 1963, L.65). O termo “cidade” e “campo” são tomados como uma totalidade. “Mas à medida que nos aproximamos, são casas, árvores, telhas, folhas, mato, formigas, pernas de formigas, ao infinito. Tudo isso é abrangido sob o nome de campo” (PASCAL,

1988, B.115; PASCAL, 1963, L.65). É preciso notar aqui a mudança de referencial que opera Pascal. Com a expressão: de longe, ele está no domínio da geometria projetiva que toma um ponto como se fosse um espaço. O olho situado fora leva a tomar “uma cidade, “um campo” e o “homem” (“totalidade biológica”) na horizontalidade. Com a expressão à medida que nos aproximamos, Pascal está no domínio da geometria euclidiana em que o espaço abarca o ponto, a análise desse ponto é então infinita.

Como na palavra campo encontra-se incluída tudo o que o compõe, para conhecê-lo verdadeiramente é necessário conhecer tudo o que o constitui. Este conhecimento é impossível, pois a análise da diversidade que constitui um campo, assim como a anatomização do corpo humano, é interminável. Cidade, campo, de longe, nos apresentam, assim como o corpo humano, a aparência de uma totalidade escondendo as infinitas partes que a compõe, mas à medida que nos aproximamos, isto é, adentramos as pequenas partes que compõem “um campo”, “uma cidade” aquela totalidade é dissolvida. O termo “cidade”, “campo”, oferecendo-nos a aparência de uma totalidade, esconde a nossa própria ignorância: não conseguimos penetrar as infinitas partes que compõem essa totalidade. A razão geométrica mostra-se incapaz de conhecer o todo, isto é, de encontrar o laço natural que une todas as coisas diversas e distantes da Natureza.

O que se acha em jogo no fragmento (PASCAL, 1988, B.115; PASCAL, 1963, L.65) é a crítica pascaliana ao discurso filosófico-científico. Todo discurso funciona como uma espécie de quadro, cujo objetivo é nos trazer à presença coisas que nos são ausentes. As coisas retratadas num discurso ou num quadro como retratadas nos colocam na presença delas, mas por ser retratadas aquelas nos são ausentes. Por ser retrato (MARIN, 1975,

p.286), o discurso ou a arte pictórica mascara as próprias coisas que retratam. Por isso os termos empregados em um discurso como: “substância”, “cidade”, “campo” que nos apresentam uma totalidade, esconde (mascara) as infinitas partes que compõem essas totalidades. Por trazer nele mesmo o caráter de máscara, o discurso científico não resiste à própria análise das coisas. O discurso é uma coisa, a realidade é uma outra.

A crítica ao discurso filosófico-científico endereça-se a Descartes. Na quinta parte do *Discurso do Método*, Descartes compara à pintura o seu discurso sobre o mundo:

[...] tal como os pintores que, não podendo representar igualmente bem num quadro plano todas as diversas faces de um corpo sólido, escolhem uma das principais, que colocam à luz, e, sombreando as outras, só as fazem aparecer tanto quanto se possa vê-las ao olhar aquela; assim, temendo não poder pôr em meu discurso tudo o que tinha no pensamento, tentei apenas expor bem amplamente o que concebia da luz [...]. (DESCARTES, 1973, p.60).

Deus estabeleceu na Natureza as “leis da natureza”, e em nós imprimiu certas noções daquelas (DESCARTES, 1973, p.59). Através das leis da natureza (sementes de verdade impressas por Deus em nós), Descartes se propõe explicar as coisas particulares. As idéias inatas são o elo entre o discurso e a realidade. Assim, seu discurso também mascara a realidade. O eu pensante, procurando conhecer matematicamente o mundo, tendo por fundamento as idéias inatas que ele encontra depositadas nele, aliena-se do próprio mundo.

Para Pascal é impossível ao homem ter acesso às leis da natureza, uma vez que não temos nenhuma relação com Deus. Só podemos ter acesso ao particular (natureza local). O que vai caracterizar seu discurso da ciência física é a busca do conhecimento de certos efeitos da Natureza e não o da essência das coisas, sem se inquietar com a totalidade.

A crítica ao discurso filosófico-científico presente naquele fragmento alia-se ao

limite do conhecimento presente no fragmento (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199), pois sendo a Natureza duplamente infinita e o homem um ser do meio, todo o discurso sobre a Natureza e sobre o homem só pode ser um discurso parcial. Parcial porque, como meio entre o nada e o tudo, ao homem é interdito o conhecimento dos primeiros princípios, primeiras causas: “[...] como uma mesma causa pode produzir vários efeitos diferentes, um mesmo efeito pode ser produzido por várias causas diferentes” (PASCAL, 1963, p.202b). Como meio entre meios, ao homem somente é possível um conhecimento aparente das coisas. Como uma interação generalizada, o conhecimento verdadeiro da Natureza e de si próprio deve ser o do todo e de suas partes. Mas é possível um conhecimento verdadeiro das coisas?

A introdução do infinito na Natureza de que tratamos nos capítulos precedentes, resulta na descoberta da “[...] incomunicabilidade entre o espírito e as coisas” (MARIN, 1975, p.17-18). Como meio entre os dois extremos, sem poder conhecer as primeiras causas, a razão é incapaz de desvelar as coisas, pois estas, as mais afastadas e diferentes, estão ligadas por um vínculo natural. “Limitado em tudo, esse termo médio (o homem) entre dois extremos encontra-se em todas as nossas forças” (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199). Assim, embora Pascal assinala que o verdadeiro conhecimento da Natureza deva ser o do todo e de suas partes, o único conhecimento possível ao homem é aquele das coisas tais como elas nos aparecem, ou seja, perceber alguma aparência do meio das coisas.

A incomunicabilidade entre o espírito e as coisas: o que impede o verdadeiro conhecimento da Natureza, não decorre somente da situação humana em uma Natureza duplamente infinita, decorre também do fato de o homem ser um ser composto.

3.2 O homem como um ser composto

“E o que completa a nossa incapacidade de conhecer as coisas é o fato de serem simples em si, enquanto nós somos compostos por duas naturezas antagônicas e de gêneros diversos, alma e corpo” (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199). Se a situação do homem é um obstáculo para ele conhecer verdadeiramente as coisas, posto ser incapaz de situar-se nos extremos, este obstáculo é acrescido pelo fato de o homem ser composto por “[...] duas naturezas antagônicas [...]”(PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199) ao passo que as coisas são simples em si. “Se somos simplesmente materiais nada podemos conhecer; e se somos compostos de espírito e matéria não podemos conhecer perfeitamente as coisas simples, espirituais e corporais” (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199).

A experiência da mistura da alma e do corpo impossibilita a Pascal colher a idéia das coisas em sua clareza e distinção: “[...] em vez de recebermos a idéia das coisas, tingimo-la com nossas qualidades e impregnamos de nosso ser composto todas as coisas simples que contemplamos” (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199). O homem não possui a idéia pura das coisas, ela traz a marca de nosso ser composto. Com efeito, não podemos conhecer as coisas simples, nem em nós nem fora de nós. “O homem é, em si mesmo, o objeto mais prodigioso da natureza; pois não pode conceber nem o que é corpo nem, menos ainda, o que é espírito e, ainda menos, de que modo pode um corpo unir-se a um espírito.” (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199).

Em Descartes, a união da alma e do corpo não gera problemas para o conhecimento do simples. Isolando abstratamente alma e corpo, o filósofo pode conceber o simples a ponto de afirmar que a alma é mais fácil de conhecer do que o corpo. A alma é

mais fácil de conhecer, pois, enquanto o conhecimento do corpo passa pelas vias da sensação, da impressão e, portanto, não podemos percebê-lo diretamente, a alma, tomada em si mesma, isto é, como pensamento que pensando a si mesmo chega à sua existência, é percebida diretamente. A percepção imediata, no eu, por um ato simples do pensamento puro, de uma idéia verdadeira ou o conjunto de idéias verdadeiras presentes no espírito atento é o que caracteriza em Descartes a evidência (BELAVAL, 1960, p.140). A percepção clara e distinta, isto é, a evidência se torna em Descartes signo do verdadeiro. Exemplos de idéias concebidas clara e distintamente são as idéias de Deus, da alma e do corpo (pedaço de cera). Estas idéias são verdadeiras, posto ser conhecidas pela pura razão, sem a intervenção da imaginação.

3.3 A imaginação

A imaginação no homem está, usando a expressão de Michel Foucault, “[...] na juntura da alma com o corpo” (FOUCAULT, 1995, p.85). Ela possui duas faces: lugar do erro e ao mesmo tempo “[...] poder de aceder à verdade mesmo matemática” (FOUCAULT, 1995, p.85).

Pascal considera a imaginação como aquela potência de dupla face:

[...] a imaginação é essa parte enganadora no homem, essa senhora de erro e falsidade, tanto mais velhaca quanto não o é sempre; pois seria regra infalível da verdade, se o fosse infalível da mentira. Mas, sendo o mais das vezes falsa, não dá nenhuma marca de sua qualidade, emprestando o mesmo caráter ao verdadeiro e ao falso. (PASCAL, 1988, B.82; PASCAL, 1963, L.44).

Como lugar do erro e poder de consentir à verdade, a imaginação não permite discernir o verdadeiro do falso, posto marcá-los com o mesmo caráter. Se a imaginação fosse somente lugar do erro, ela seria regra infalível da verdade. Teríamos, assim, um critério para a verdade. Mas como nela encontra-se também o poder de aceder à verdade mesmo matemática –e é nisso que ela nos engana ainda mais- permanecemos sempre na incerteza de que nossas idéias são verdadeiras.

Descartes apressa-se em isolar abstratamente a alma do corpo, porque ele também vê a impossibilidade de, sem essa separação, estarmos certos de que nossas idéias correspondam às coisas. Da imaginação não podemos nos desvencilhar, pois ela nos pertence na medida em que somos criaturas investidas de um corpo, isto é, seres humanos. Mas podemos controlá-la. É isso o que procura fazer Descartes. Esse controle é necessário, pois tendo a imaginação aquela dupla face, ela, por um lado, auxilia no conhecimento (DESCARTES, 1999, p.107), principalmente matemático, por outro lado, pode levar à falsidade. O controle da imaginação Descartes faz pela razão. Há, assim, uma supremacia da razão sobre a imaginação, ou seja, da alma sobre o corpo.

Esta supremacia da alma sobre o corpo ou da razão sobre a imaginação não existe em Pascal, pois a imaginação “[...] essa soberba potência inimiga da razão, se compraz em controlá-la e em dominá-la [...]” (PASCAL, 1988, B.82; PASCAL, 1963, L.44). O que o filósofo assinala é o embate entre forças. A imaginação não é tomada por ele como uma faculdade da alma, mas como uma potência (BRAS; CLÉRO, 1994, p.10).

A imaginação não é a única potência da alma, ela encontra-se atravessada por potências, por forças que se afrontam. O termo empregado por Pascal para expressar o

afrontamento das potências é o de guerra: “[...] guerra entre os sentidos e a razão” (PASCAL, 1988, B.82; PASCAL, 1963, L.44): “[...] guerra entre a razão e as paixões” (PASCAL, 1988, B.412; PASCAL, 1963, L.621). Não há o controle da imaginação pela razão como pretende Descartes. O que Pascal sustenta é a imaginação opondo-se à razão como uma potência à outra potência. Nessa guerra não há vencedor.

Mas há uma outra potência da alma a qual Pascal nomeia de coração. Ela não é somente a potência pela qual podemos ascender às verdades reveladas, desde que Deus aí as introduz pela graça. O coração conhece os primeiros princípios e os oferece à razão. O coração auxilia a razão no conhecimento da Geometria. Também no coração, a imaginação intervém: “[...] os homens tomam muitas vezes sua imaginação por seu coração [...]” (PASCAL, 1988, B.275; PASCAL, 1963, L.975). Esta intervenção encontra-se também no fragmento (PASCAL, 1988, B.274; PASCAL, 1963, L.530) no qual Pascal afirma que “[...] não podemos distinguir entre o que sentimos e o que imaginamos sentir [...]”: o que é propriamente fantasia.

Partindo da experiência da mistura da alma com o corpo, sem isolar abstratamente aquela, como faz Descartes, Pascal não pode deixar de assumir o choque de forças presente no homem. Como um ser composto, o embate de forças é o que caracteriza o homem. Devido ao fato de ele ser nem puramente espiritual nem puramente corporal; e posto a imaginação –lugar do erro- alojar-se na juntura dessas naturezas antagônicas, a gênese da falsidade está na composição do homem. Sendo assim, o homem possui a verdade misturada com a falsidade e é isso o que sustenta Pascal no fragmento (PASCAL, 1988, B.385; PASCAL, 1963, L.905): “[...] só em parte temos o bem e a verdade, e misturado

com o mal e a falsidade”.

Da mistura da alma e do corpo, resulta que nossas idéias não são provenientes da razão pura, como julga Descartes, nelas há elementos de nossa sensibilidade. A evidência das idéias não pode ser em Pascal critérios da verdade. Não podemos desvencilhar de nosso corpo nem mesmo abstratamente, pois sendo o homem um ser composto, nossas idéias não podem ser isentas das “cores” de nosso corpo. O erro, que, em nós, tornou-se natural devido à união da alma com o corpo, é uma ameaça constante às nossas idéias. De que modo então podemos estar certos de que elas são verdadeiras? Sem essa certeza, como estabelecer que elas correspondem às coisas, uma vez que a correspondência entre as idéias e as coisas depende da verdade da idéia? Só há correspondência entre a idéia e a coisa, se a idéia for verdadeira. Sem a certeza de que as idéias são verdadeiras, não há certeza de que haja correspondência entre elas e as coisas.

A incerteza de que nossas idéias correspondem às coisas não caracteriza em Pascal o desespero de encontrar a verdade. Pascal não é um cético. A imaginação não é uma espécie de envoltura que reveste a verdade de mentira, não nos propiciando nenhum encontro com ela. A própria Geometria que opera com a idéia do infinito sem compreendê-la possibilitando tão belas descobertas, atesta a possibilidade de encontrar a verdade, bem como as certezas do coração “[...] que nenhum ceticismo pode suplantar” (PASCAL, 1988, B.282; PASCAL, 1963, L.110). A crítica pascaliana da correspondência entre as idéias e as coisas é endereçada àqueles que afirmam que o intelecto é causa única das idéias, fazendo disso a forma natural do conhecimento humano (CHAUÍ, 1999, p.346).

Enfim, o que visa Pascal em sua crítica é Descartes. Este filósofo emprega o termo idéia, que era, na Escolástica, reservado para designar os arquétipos divinos, pelos quais Deus

pensa as coisas, para designar o conteúdo do pensamento humano. Para a Escolástica, Deus conhece as coisas pensando em sua própria essência, pois esta é imitada por aquelas. O conceito de mimesis, herança de Platão, presente em Santo Agostinho e em Tomás de Aquino é fundamental, pois, por ele, explica-se Deus pensar o mundo sem sair de si mesmo. Deus possui, então, um conhecimento representativo das coisas, um conhecimento “puramente inteligível” desprovido de todo elemento sensível (GILSON apud BELEVAL, 1960, p.140-141).. Ao designar pelo termo “idéia” o conteúdo do conhecimento humano, partindo das idéias para conhecer as coisas, Descartes transpõe no homem o conhecimento representativo que era próprio de Deus. Isso implica que Descartes, retomando a expressão de Yvon Belaval, “[...] suprime o mundo inteligível” (BELAVAL, 1960, p.141). As coisas não imitam mais as idéias, são estas que, quando claras e distintas, representam aquelas. Pascal não pode concordar com Descartes. A transposição operada por este supõe que é possível ao homem conhecer as coisas pelo uso da razão. Um mundo conhecido racionalmente, em que todas as coisas se encadeiam por um vínculo natural e necessário, parece a Pascal resultar em um mundo em que não há mais espaço para a graça e os milagres. O mundo e o homem não necessitam mais de Deus.

Há algo mais que a inquietude pascaliana revela em relação ao conhecimento representativo: se as idéias verdadeiras representam o objeto, se é possível ao homem ter um conhecimento puramente inteligível desprovido de todo elemento sensível, abre-se a via para conhecer Deus, pelo menos sua existência. É o que procura mostrar Descartes através da idéia de perfeição valendo-se unicamente da razão.

A razão propicia um conhecimento por partes. Na *lettre a M. le Pailleur*, Pascal ressalta que: “[...] aqueles que não estão acostumados a ver as coisas tratadas na verdadeira

ordem [...]”(PASCAL, 1963, p.210a)-na ordem da geometria e, portanto, racional- “[...] acreditam que não se pode definir uma coisa sem estar seguro de seu ser” (PASCAL, 1963, p.210a). A verdadeira ordem, a ordem da geometria ensina que, antes de procurar se uma coisa é possível ou não, devemos defini-la primeiro, pois existem “[...] graus que nos conduzem ao conhecimento das verdades: a definição, o axioma e a prova” (PASCAL, 1963, p.210a). Assim, em primeiro lugar “[...] concebemos a idéia de uma coisa; em seguida nós nomeamos esta idéia, isto é, nós a definimos; e enfim, nós procuramos se esta coisa é verdadeira ou falsa” (PASCAL, 1963, p.210a). O conhecimento racional, que nos ensina a ordem da geometria, se faz então por etapas. Na busca da verdade ou falsidade das coisas que concebemos, Pascal sustenta que: “[...] se nós encontrarmos que ela é impossível, ela passa por uma falsidade; se demonstrarmos que ela é verdadeira, ela passa por verdade; e quando não pudermos provar sua possibilidade nem sua impossibilidade, ela passa por imaginação [...].” (PASCAL, 1963, p.210a). Disso Pascal conclui que: “[...] não há ligação necessária entre a definição de uma coisa e a segurança de seu ser; e que pode assim como definir uma coisa impossível, definir uma verdadeira.” (PASCAL, 1963, p.210a).

A busca da verdade é um processo cujas etapas são bem delineadas. Nesse processo não há inicialmente certeza alguma de que aquilo que nós pensamos seja verdadeiro. A verdade é encontrada somente no final desse processo, posto não haver ligação necessária entre a definição de uma coisa e seu ser. Não há essa ligação, pois podemos conceber e definir coisas impossíveis, ou seja, coisas falsas; como também podemos conceber e definir coisas que não podemos sustentar nem sua possibilidade nem sua impossibilidade. Essas coisas revelam pertencer ao imaginário. Se podemos conceber e

mesmo definir, coisas verdadeiras, falsas e imaginárias -por isso que é preciso obedecer aos graus que nos levam ao conhecimento do verdadeiro que a ordem da geometria ensina- isso implica que o nosso ato de pensar não é isento de elementos imaginários. Não há, portanto, conhecimento puramente inteligível. Para conceber, o intelecto necessita de elementos. A razão não opera no vazio. Tanto é assim que no *De l'esprit géométrique* Pascal sustenta que para efetuar o conhecimento, a razão necessita de certas noções que não se pode definir e provar racionalmente: os princípios primeiros ou noções primitivas. Estas noções primitivas são conhecidas pela luz natural. Há, portanto, uma percepção imediata daquelas noções. Mas as noções primitivas não são um ato da razão pura, como julga Descartes. A percepção imediata é própria daquilo que Pascal nomeia nos *Pensamentos de coração*.

Os princípios se sentem, as proposições se concluem, e tudo com certeza, embora por diferentes vias. E é tão inútil e ridículo que a razão peça ao coração provas dos seus princípios primeiros, para concordar com eles, quanto seria ridículo que o coração pedisse à razão um sentimento de todas as proposições que ela demonstra, por querer recebê-las. (PASCAL, 1988, B.282; PASCAL, 1963, L.110).

Ora, se a percepção imediata pertence ao coração e não à razão, a evidência não é um ato do pensamento puro. Os graus que nos conduzem ao conhecimento (racional) provam isto. Com efeito, o conhecimento de Deus, o qual não deve ter nenhum elemento sensível, pois, caso contrário, não seria evidente e, portanto, verdadeiro, é um conhecimento do coração e não da razão. Sendo assim, não se prova a existência de Deus. Dele não temos nenhuma idéia, posto o intelecto necessitar de elementos para poder conceber algo. Deus é tomado por Pascal não como um objeto qualquer do conhecimento que concebemos, demonstramos, logo conhecemos. Deus é um sentimento do coração e não objeto da razão.

O acesso à existência divina via racional, como pretende Descartes, não se sustenta pela própria composição do homem.

A crítica pascaliana ao conhecimento representativo se centraliza na impossibilidade deste conhecimento dar conta de todas as regiões do saber. Atribuindo ao coração as percepções imediatas, Pascal designa dois pólos distintos de certeza. A razão atinge o verdadeiro pela via da mediatez; ao passo que o coração o atinge imediatamente. A razão não tem o monopólio da certeza. Com efeito, não há um ponto fixo único a partir do qual podemos ter um conhecimento certo. As incertezas que o filósofo deixa transparecer em suas investigações acerca do conhecimento humano, não se caracterizam pela ausência de toda certeza do conhecimento -posto haver dois pólos distintos dela-, pelo desespero de atingir as verdades, mas pela ausência de um ponto fixo, um ponto único que nos garanta o acesso a todas as regiões do saber. O que Pascal encaminha é o limite da razão. Sem poder conhecer a Natureza em sua totalidade, só resta ao homem (ser do meio) a ação em um mundo cuja origem e fim ele desconhece. Com efeito, encaminhando aquele limite, Pascal se encaminha para uma metafísica da contingência; e decorrente desta, a uma moral do bem pensar para bem agir, conforme veremos no Capítulo 5.

“Não procuramos, pois, segurança e firmeza. Nossa razão é sempre iludida pela inconstância das aparências e nada pode fixar o finito entre os dois infinitos que o cercam e dele se afastam” (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199). Neste trecho Pascal sintetiza o que para ele impede o homem de ter um conhecimento verdadeiro da Natureza. Como um ser do meio e um ser composto, nenhuma possibilidade há pela qual ele possa tomar um eu metafísico que o revista da capacidade de estabelecer um corte objetivo no

todo, isto é, conhecer a Natureza.

Com a introdução do infinito na Natureza, que vimos no primeiro capítulo, Pascal coloca o homem na necessidade de trabalhar com o irrepresentável. A “luz natural”, tal como Pascal a expõe no *De l'esprit géométrique*, nos conduz ao duplo infinito da Natureza. A própria “luz natural” nos impõe trabalhar com o que não compreendemos. Enquanto a “luz natural” nos obriga a isto, a situação humana na Natureza revela a ausência de proporção (razão) entre o homem e a Natureza (infinita) que o capacite a compreender a essência daquela: a parte não pode compreender o todo. Sem esta compreensão, o homem não pode fixar-se “[...] entre os dois infinitos que o cercam [...]” (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.119)-posto ser um ser da Natureza- e dele se afastam –posto não haver proporção (razão) entre o finito e o infinito. E o pouco conhecimento que temos da Natureza é tingido com as cores do nosso corpo. Se, por um lado, a introdução do infinito na Natureza e a situação humana nela interdita ao homem o poder de compreendê-la, por outro lado, sua composição o impede de ter uma percepção instantânea que o leve a ter acesso à causalidade primeira das coisas. Sem este acesso, não há meios de o homem encontrar o elo que une todas as coisas. Assim, a visão pascaliana da Natureza; a situação e a composição do homem leva-o a lançar as coisas em uma flutuação incessante: “[...] qualquer objeto a que pensemos agarrar-nos e consolidar-nos abandona-nos e, se o perseguimos, foge à perseguição. Escorrega-nos entre as mãos numa eterna fuga. Nada se detém por nós [...]” (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199). Como nada é fixo, a razão não encontra nenhum apoio, nenhuma base sólida para erigir o conhecimento verdadeiro (essência e existência) das coisas. Ela é sempre iludida “[...] pela inconstância das aparências [...]”(PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199).

A ilusão que a oscilação constante das coisas provoca encontra-se exprimida por Pascal no fragmento (PASCAL, 1988, B.382; PASCAL, 1963, L.699): “[...] quando tudo se move igualmente, nada aparentemente se move; como num barco, quando todos vão em direção de determinado ponto, ninguém parece ir nesse sentido. Aquele que pára faz notar que os outros estão sendo levados, como um ponto fixo”. E no fragmento (PASCAL, 1988, B.383; PASCAL, 1963, L.697): “[...] os que estão no barco julgam que os que estão na margem fogem”.

Somente aquele que se encontra parado percebe o movimento do barco; aqueles que nele estão nada percebem. Como aquele que está parado no porto julga que o barco foge, aqueles que estão no barco julgam o contrário. O julgamento depende então do lugar em que se encontra o observador. Como na geometria projetiva, o olhar situado no cume do cone é o que permite ver, usando a expressão leibniziana, as metamorfoses do círculo.

No fragmento (PASCAL, 1988, B.100; PASCAL, 1963, L.978), Pascal assevera que a vida humana é uma “ilusão perpétua”, pois nas relações humanas, os homens não “[...] fazem mais do que se enganar e se adularem [...]” mutuamente. A questão do movimento se generaliza: não só o mundo encontra-se em movimento, também o homem e suas relações.

A leitura desses fragmentos permite afirmar que: a ilusão não é sinônimo do erro, do irreal. Ela é apresentada por Pascal como uma aparência que, pela crença, nós igualamos à realidade (MARIN, 1975, p.401). Assim, se a ilusão nos leva a tomar as aparências por realidade, não é ela causada pela imaginação, posto ser esta potência quem “[...] estabelece no homem uma segunda natureza?” (PASCAL, 1988, B.82; PASCAL, 1963, L.44).

A imaginação “[...] tem seus felizes, seus infelizes, seus sadios, seus doentes, seus ricos, seus pobres. Ela faz acreditar, duvidar, negar a razão. Suspende os sentidos, fá-los sentir. Tem seus loucos e seus sábios [...]” (PASCAL, 1988, B.82; PASCAL, 1963,

L.44). A imaginação, assim como a ilusão, não é irreal. Ela “[...]dispõe de tudo; faz a beleza, a justiça e a felicidade que é tudo no mundo” (PASCAL, 1988, B.82; PASCAL, 1963, L.44). A justiça não é colhida das alturas, como em Platão, é ela instituída pela força (PASCAL, 1988, B.298, B.312; PASCAL, 1963, L.103, L.645), e uma vez instituída, passou a ser natural que o “forte fosse justo”; como também os títulos dispensados aos poderosos são obras da imaginação que nos levam a respeitá-los, como se as grandezas de estabelecimento fossem grandezas naturais (PASCAL, 1963, p.366-368); (PASCAL,1988, B.304; PASCAL, 1963, L.828). E posto a imaginação dispor da felicidade, a qual ninguém deixa de buscar até mesmo “[...] aqueles que vão se enforcar [...]” (PASCAL, 1988, B.425; PASCAL, 1963, L.148), ela nos leva à crença que dá, retomando a expressão de Gerard Bras e Jean-Pierre Cléro, “[...] consistência subjetiva à realidade” (BRAS; CLÉRO, 1994, p.19). Assim, a segunda natureza estabelecida pela imaginação é esse estado em que nós nos encontramos e que faz com que tomemos a aparência por realidade.

O costume é nossa natureza. Quem se acostuma à fé crê nela, e não pode deixar de temer o inferno, e não acredita em outra coisa. Quem se acostuma a acreditar que o rei é terrível, etc. Quem duvida então de que a nossa alma, estando acostuma a ver número, espaço, movimento, acredita nisso e em nada além disso. (PASCAL, 1988, B.89; PASCAL, 1963, L.419).

Número, espaço, movimento que a alma está acostumada a ver, ela encontra no corpo: “[...] nossa alma é lançada no corpo onde encontra número, tempo, dimensões; ela raciocina a respeito e chama a isso natureza, necessidade, e não pode acreditar em outra coisa” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418). Aquelas noções sobre as quais raciocina, que se apresentam a ela como uma necessidade, não são princípios naturais da

razão, conforme vimos. “Que são os nossos princípios naturais senão os nossos princípios costumeiros?” (PASCAL, 1988, B.92; PASCAL, 1963, L.125). Acostumada a operar com número, espaço, movimento, tempo a razão os toma como se fossem seus princípios naturais. Ora, são esses princípios que a razão emprega para conhecer o mundo. Com efeito, o mundo que nós conhecemos, o qual tomamos por realidade, é um mundo de existência possível. É exatamente esse mundo que a potência imaginativa nos apresenta como realidade, por meio do costume.

Se o mundo que nós conhecemos é um mundo de existência possível, no qual a razão, usando os princípios primeiros, julga encontrar necessidade, quando na realidade o elo que prende todas as coisas está oculto num segredo impenetrável, é um mundo constituído pela imaginação. Isto se justifica pela afirmação pascaliana de que é ela que valoriza as coisas: “[...] a imaginação amplia os pequenos objetos até encher a nossa alma com eles, em uma avaliação fantasista; e numa insolência temerária diminui os grandes e os reduz à sua medida, como ao falar de Deus.” (PASCAL, 1988, B.84; PASCAL, 1963, L.551).

São estas coisas valorizadas pela imaginação que a razão se apresenta para conhecê-las. Como realidade constituída pela imaginação, a razão não é capaz de encontrar os fundamentos do mundo físico. Os princípios naturais que ela utiliza sem compreendê-los, bem como a noção de infinito que a imaginação oferece a ela por meio de uma imagem (BRAS; CLÉRO, 1994, p.17), não lhe permitem encontrar tais fundamentos.

Esse mundo sem princípio nem fim, sem uma base sólida que o sustente é a expressão da condição humana, dessa segunda natureza do homem instituída pela imaginação, condição que leva o homem a buscar, conforme apontam Gerard Brás e Jean-Pierre Clero, “[...] constituir infatigavelmente uma realidade apresentável ao homem” (BRAS; CLÉRO, 1994,

p.17).

A impossibilidade de a razão encontrar os fundamentos do mundo físico assenta-se no uso costumeiro que ela faz dos princípios naturais, empregando-os para conhecer os objetos reais, tal como faz Descartes que utiliza a noção de espaço para chegar ao conhecimento da essência da matéria. Número, espaço, movimento, tempo, como também a noção de infinito são sentimentos naturais e, como tais, são conhecidos imediatamente pela “luz natural” (coração), logo, não são passíveis de ser provados. “Esse sentimento natural não é uma prova convincente de sua verdade [...]” (PASCAL, 1988, B.434; PASCAL, 1963, L.131). A razão não consegue provar as noções que ela utiliza. Ela então não tem garantia alguma de que aquelas noções representam algo. Representar é trazer à presença do espírito “[...] uma coisa ou uma idéia em uma outra coisa que a ela substitui ou que nela se encontra substituída” (MARIN, 1975, p.120). A razão é, então, incapaz de trazer à sua presença as coisas da Natureza, pois sem a certeza da verdade de nossas idéias não podemos estabelecer a certeza entre elas e as coisas.

O discurso da Física é um discurso que se fundamenta em demonstrações operacionais, isto é, das experiências trabalhadas são extraídos seus princípios, como veremos adiante. Diferente de uma demonstração fundamentada em raciocínios puros que buscam provar o fundamento do mundo físico, provar uma realidade que para Pascal é indemonstrável, as demonstrações operacionais fundamentam o discurso da Física sem, contudo, demonstrar os fundamentos do mundo físico. Assim, sem proceder das percepções desnuda das coisas, nem da Natureza que age sempre, isto é, infinitamente produtora, o discurso da Física é proveniente de um ato arbitrário do homem, pois a demonstração é

presa à contingência humana: o homem é um ser do meio.

Sem poder determinar o fundamento do mundo físico, o que justifica a busca pascaliana do conhecimento do mundo não é o da essência das coisas – a quebra de elos entre Deus e o mundo impossibilita qualquer conhecimento dessa natureza-, mas o conhecimento do encadeamento entre elas. Esta busca faz surgir na ciência um novo espaço de racionalidade.

3.4 A epistemologia pascaliana

“As experiências são os únicos princípios da Física” (PASCAL, 1963, p.231b).
“As experiências são os verdadeiros mestres que é preciso seguir na Física” (PASCAL, 1963, p.259a). Estas afirmações apontam o que venha a ser o “[...] novo espaço de racionalidade [...]” que Pascal apresenta em suas obras científicas.

O que primeiramente encontramos em suas obras físicas é a renovação do conceito de experiência. O trabalho do físico não consiste na observação puramente empírica, mas na seleção dos objetos com o propósito de “[...] isolar os elementos significantes dos quais a combinação estrutura o campo experimental”(GUENANCIA, 1976, p.102). Esses objetos, conforme tratamos no início do presente capítulo, são construídos. Mas por que Pascal tem a necessidade de partir da experiência para dar conta do encadeamento entre as coisas da Natureza? E por que isto se apresenta como uma exigência em seus trabalhos físicos?

A experiência nos ensina, ela é o “[...] mestre que é preciso seguir na Física” (PASCAL, 1963, p.259a). Ora, se a experiência ensina, é somente por meio dela que se podem extrair informações novas acerca do encadeamento das coisas. Este caráter pedagógico que Pascal atribui à experiência, encontramos na advertência que ele faz ao leitor ao expor a verdadeira causa que destrói os princípios daqueles que sustentam que a Natureza não comporta o espaço vazio.

As experiências que eu vos tenho dado em meu Resumo destroem, segundo o meu julgamento, o primeiro desses princípios –que a natureza sofre antes sua própria destruição que o menor espaço vazio- e eu não vejo como o segundo –que a repugnância que a natureza tem pelo vazio é limitada, e que ela pode ser superada por violência- possa resistir a este que eu vos dou agora; de tal modo que eu não tenho mais dificuldade de tomar esse terceiro: que a natureza não tem nenhuma repugnância pelo vazio, que ela não faz nenhum esforço para evitá-lo; que todos os efeitos que se tem atribuído a esse horror procedem do peso e da pressão do ar [...] (PASCAL, 1963, p.225).

As experiências levam a descobrir os fundamentos e as razões dos fenômenos, por isso é que elas são os princípios que devem ser seguidos na Física. O encadeamento de nossas percepções não nos leva a descobrir os segredos ocultos da Natureza. Elas (as percepções sensíveis) não nos propiciam os ensinamentos que as experiências fornecem. Com efeito, o encadeamento de nossas percepções nada mais são do que inscrições de fatos dos quais não podemos extrair nada de novo. Baseado nele, a ciência não avança, conforme Pascal sustenta no *Préface sur le traité du vide*.

A ordem da Natureza não é senão uma referência ilusória. A regularidade com que a Natureza se apresenta: “[...] sempre igual em si mesma”, não é objeto de conhecimento, mas de contemplação, conforme Pascal sustenta no fragmento (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199) dos *Pensamentos*. A razão tem acesso somente a uma

pequena parte do universo infinito, e possui apenas um conhecimento insignificante dos segredos insondáveis da Natureza, o qual podemos tão-somente admirar em silêncio. A Ciência deve se cuidar para não tomar a ordem da Natureza como referencial, uma vez que não temos acesso a sua totalidade.

Diante dos limites do conhecimento, a Física deve, em primeiro lugar, delimitar seu domínio de objetos e se ater a encontrar as causas (razões) dos fenômenos que aí são produzidos. O que mostra o texto das *Expériences Nouvelles* é o trabalho do físico que provoca os fenômenos, dispendo-os em “redes significantes”, ordenando-os em “unidades explicativas” (GUENANCIA, 1976, p.103). Somente no interior desse domínio é que se pode ter certeza do conhecimento que daí se pode extrair. Com efeito, o conhecimento que se pode ter da Natureza é apenas um conhecimento local, sem ter a pretensão de sair desse domínio.

Determinado o campo teórico, o que se conhece do fenômeno é a função que ele exerce no interior desse campo. Por certas propriedades comuns ou “semelhanças” como diz Pascal, os fenômenos são definidos pelos critérios internos do campo teórico. De acordo com Pascal (1963, p..244a) não se trata de conhecer os elementos que compõem o ar (terra, fogo e água), nem de saber se há na Natureza um “ar purificado” (“ar sutil” ou “matéria sutil”) que possa entrar pelos poros do vidro para preencher o espaço aparentemente vazio do tubo, mas de tomar o ar tal como ele se encontra: “o ar que respiramos”.

Se os fenômenos são conhecidos pela função que eles ocupam no campo teórico determinado, sendo essa função operatória, o conhecimento que deles se obtém não é oriundo de um empirismo, mas, como afirma Pierre Guenancia: “[...] um produto trabalhado

da razão” (GUENANCIA, 1976, p.105). Com efeito, no trabalho do conhecimento, a experiência se apresenta como um produto provisório daquele. Como então entender o que afirma Pascal no *Préface sur le traité du vide*: “[...] as experiências são os princípios da Física”? (PASCAL, 1963, p.259a).

As montagens experimentais permitem ao físico trabalhar o objeto. Esse trabalho é que provoca os fenômenos. As montagens experimentais possibilitam então encontrar alguns segredos escondidos da Natureza. Segredos estes impossíveis de serem encontrados pela simples percepção. A “realidade trabalhada” nós já as encontramos nas primeiras experiências pascalianas.

Nas *Expériences nouvelles touchant le vide*, Pascal não faz mais do que sugerir algumas proposições a partir de constâncias experimentais que resultam das oito experiências que aí são narradas (BOYLE; KOYRÉ apud GUENANCIA, 1976, p.268-293).

A primeira experiência consiste –em uma seringa de vidro com um pistão bem ajustado, mergulhada inteiramente na água- desunir o pistão do dedo que fecha a abertura da seringa. Não é necessário “[...] senão de uma força medíocre” (PASCAL, 1963, p.196b), para desunir o dedo do pistão. Esta primeira experiência visa a mostrar a presença de um espaço (entre o dedo e o pistão) aparentemente vazio: “[...] nenhum corpo pode suceder” (PASCAL, 1963, p.196b) no espaço entre o dedo e o pistão. A água circundante não pode entrar na seringa. Quanto mais se tira o pistão, mais o espaço aparentemente vazio aumenta; e o dedo, por sua vez, não sente mais aumentar a atração dolorosa que havia no início da experiência. Tirando o dedo da abertura da seringa “[...] a água contra sua natureza sobe com violência e preenche inteiramente todo o espaço que o pistão havia deixado” (PASCAL, 1963, p.196b). Essa experiência ensina que: a resistência pela separação entre o dedo e o pistão cede a uma força medíocre.

Ela não é absoluta, mas “uma força limitada”. Esta força é a mesma para produzir um espaço aparentemente vazio pequeno ou grande. E, por fim, a água sobe com violência para substituir o espaço aparentemente vazio. Portanto, não há nada aparentemente nesse espaço que imponha resistência à subida da água.

A segunda experiência: “[...] um fole bem fechado em todos os lados faz o mesmo efeito” (PASCAL, 1963, p.196b). Esta experiência confirma, pelos resultados idênticos, aqueles da primeira experiência.

A terceira experiência exige um tubo de vidro de 46 pés (15 metros), tendo uma das extremidades aberta e a outra hermeticamente fechada, preenchido de vinho tinto e depois, aquela extremidade fechada é mergulhada aproximadamente 1 pé dentro de um vaso cheio de água. Aberta essa extremidade, o vinho desce até uma certa altura por volta de 32 pés acima da superfície da água do vaso, deixando um espaço aparentemente vazio na extremidade do tubo de aproximadamente 13 pés. Se o tubo for inclinado de tal modo que a sua altura se torne menor por essa inclinação, o vinho sobe até a altura de 32 pés; e se o tubo for inclinado ainda mais, até a altura de 32 pés, ele é inteiramente preenchido com o vinho misturado com a água do vaso. Esta experiência ensina que: há uma certa altura (32 pés) além da qual o vinho não sobe; quando se inclina o tubo, o vinho sobe a altura limite (32 pés); e, enfim, quando se inclina o tubo à altura de 32 pés, o vinho (mistura com a água) sobe rapidamente no interior do tubo.

Com a primeira experiência, Pascal pôde avaliar a força necessária para produzir um espaço aparentemente vazio. Com a terceira, através das inclinações do tubo, Pascal pôde medir a altura limite na qual o vinho pára de subir, deixando lugar para um espaço

aparentemente vazio.

O dispositivo da quarta experiência é composto de dois tubos de alturas diferentes: um “siphon scalléne” (PASCAL, 1963, p.196b). O maior mede 50 pés (16,25m) e o menor 45 pés (14, 65m). Ambos são preenchidos de água e são mergulhados aproximadamente 1 pé em dois vasos cheios de água. Esta experiência consiste em duas operações: as aberturas das extremidades mergulhadas nos vasos e a inclinação do sifão. “Se destaparmos as duas aberturas [...] a perna maior não atrai a água da menor, nem por conseqüência aquela do vaso onde ela está, contra o sentimento de todos os filósofos e artesãos” (PASCAL, 1963, p.197a).

Ao abrir as duas aberturas do sifão escaleno, a água desce nos vasos atingindo a mesma altura que no tubo da experiência precedente, isto é, a 32 pés acima da superfície dos vasos. Assim, a água e o vinho (da experiência anterior) atingem a mesma altura. Há uma “razão comum” que faz com que os dois líquidos se mantenham a uma mesma altura. Mas inclinando o sifão abaixo da altura de 31 pés, a perna maior atrai a água que está no vaso da menor; e quando o sifão é erguido acima dessa altura (31 pés) a atração não é exercida; e a água das duas pernas é lançada cada uma em seus vasos. A inclinação do sifão funciona como contra-prova (tanto nesta como na experiência precedente) da altura limite na qual a água (e o vinho) rompem a sua ascensão.

Esta experiência ensina que a razão comum que faz com que os líquidos atinjam a mesma altura nada mais é do que aquilo que será o princípio de hidrostática, desenvolvido por Pascal no *Traité de l'équilibre des liqueurs*: “[...] os líquidos pesam conforme sua altura” (PASCAL, 1963, p.239b). Ensina também que, apesar das duas pernas do sifão

serem de alturas diferentes, a água atinge a mesma altura nas duas. O espaço aparentemente vazio nas duas pernas tem, então, uma extensão diferente. Portanto, o vazio não tem peso, pois, caso contrário, o espaço aparentemente vazio nas duas pernas deveria modificar a altura da água. Pascal enuncia esta consequência já na primeira experiência de uma maneira diferente: a atração que sente o dedo não é aumentada à proporção da grandeza do espaço vazio.

Na quinta experiência, Pascal utiliza, como dispositivo, uma corda de aproximadamente 15 pés de comprimento, da qual se tenha primeiramente retirado o ar que aí poderia encontrar, mergulhando-a na água. A corda é introduzida em um tubo de 15 pés de comprimento. Um fio é amarrado na corda “[...] de modo que haja fora do tubo somente o fio amarrado na corda, a fim de retirá-la” (PASCAL, 1963, p.197a). O alto do tubo é fechado hermeticamente, o tubo é preenchido de água e sua abertura inferior é mergulhada em um vaso cheio de mercúrio. Há nesta experiência duas variações experimentais: combinação de dois líquidos e a introdução de um corpo sólido (corda). “Quando se tira a corda pouco a pouco, o mercúrio sobe à proporção até que a altura do mercúrio junta a décima-quarta parte da altura que resta de água, ou seja, 2 pés e 3 polegadas” (PASCAL, 1963, p.197a). 2 pés e 3 polegadas de mercúrio correspondem a 31 pés de água, então 1 pé de mercúrio é igual ao peso de 14 pés de água. 31 pés de água representam a altura limite além da qual o vazio se produz, mas abaixo dessa altura o líquido permanece suspenso no interior do tubo. O tubo desta experiência contém 15 pés de água, quase a metade da sua altura limite. Com efeito, o vazio não pode ser produzido com a coluna de água, uma vez que é impossível esta se romper no alto do tubo pelo efeito de seu peso. O mercúrio é

introduzido nesta experiência para que seja possível a produção do vazio. Enchendo o vaso, o mercúrio torna possível o vazio, pois a sua altura é de 2 pés e 3 polegadas. Além disso, a corda introduzida no tubo funciona como um instrumento capaz de criar as condições de experimentação do vazio, pois com uma força de 15 pés de altura que, junto com aquela da água, dá um peso de 30 pés. Assim, o peso de 30 pés (corda + água) cria as condições do equilíbrio com a coluna exterior do ar (GUENANCIA, 1976, p.83). Esta experiência aponta o que Pascal desenvolverá no *Traité de la pesanteur de la masse de l'air*: há equilíbrio entre a coluna de água e o ar exterior, uma vez que o ar sustenta a coluna de água à altura abaixo de 31 pés. “Um tubo fechado em cima e aberto embaixo, sendo pleno de água, se houver uma altura tal que se queira abaixo de 31 pés, toda a água aí permanece suspensa; porque o peso da massa de ar é capaz de sustentá-la.” (PASCAL, 1963, p.251a).

A sexta experiência é bastante simples: uma seringa na qual é introduzido um pistão que se ajusta perfeitamente ao diâmetro daquela; e mergulhada “[...] pelo menos 1 polegada” (PASCAL, 1963, p.197a) num vaso cheio de mercúrio, perpendicularmente à superfície do vaso. Levantando o pistão, o mercúrio sobe na seringa e permanece unido ao pistão até a altura de 2 pés e 3 polegadas. Levantando ainda mais o pistão, após o mercúrio ter atingido a altura de 2 pés e 3 polegadas, o pistão separa-se do mercúrio que permanece na mesma altura, “[...] de modo que se produz um espaço aparentemente vazio, o qual se torna maior quanto mais se levanta o pistão.” (PASCAL, 1963, p.197a).

Com esta experiência, Pascal avança no conhecimento dos fenômenos de equilíbrio. “É verossímil que a mesma coisa aconteça em uma bomba aspirante; e que a água sobe somente até a altura de 31 pés, a qual corresponde aquela de 2 pés e 3 polegadas de mercúrio” (PASCAL, 1963, p.197a).

Mas não é somente a verossimilhança entre a altura que a água atinge em uma bomba aspirante e a altura do mercúrio nesta experiência que surpreende Pascal, o que para ele é mais notável é que o peso da seringa, com o mercúrio que ela contém da altura de 2 pés e 3 polegadas, não difere de modo algum por maior que seja o espaço vazio provocado pela elevação do pistão. “O espaço aparentemente vazio, ainda que todos os corpos que o circundam tendam a ocupá-lo, não ocasiona nenhuma mudança a seu peso, e que qualquer diferença de grandeza que haja entre esses espaços, não há nenhuma entre os pesos.” (PASCAL, 1963, p.197b).

Esta experiência ensina que o vazio não tem peso. Assim, ela está em consonância com a primeira experiência, a qual ensina que não há nada aparentemente no espaço vazio que imponha resistência à subida da água. No *Traité de l'équilibre des liqueurs*, Pascal afirma que “[...] todos os pesos são da mesma natureza” (PASCAL, 1963, p.243b). Se todos os corpos que conhecemos possuem pesos da mesma natureza, o espaço aparentemente vazio, não tendo peso, não contém nenhuma “[...] matéria captada pelos sentidos, e que são conhecidas na natureza” (PASCAL, 1963, p.198a). Ensina também que a inclinação da seringa (perpendicular à superfície do vaso), que é utilizado como contra-prova (também nas experiências precedentes), confirma que a altura do líquido provoca o espaço vazio. Com efeito, o espaço aparentemente vazio, conforme afirma Pierre Guenancia, “[...] é função da altura do líquido” (GUENANCIA, 1976, p.88). Além disso, ela ensina –o que foi constatado na experiência precedente- que há equilíbrio entre o peso do mercúrio e a coluna de ar, pois se todos os corpos que captamos pelos sentidos e que são conhecidos na Natureza possuem peso, o ar também possui. O ar pesando uniformemente

sobre a superfície do vaso, faz com que o mercúrio suba na única abertura em que o ar não exerce seu peso: no espaço interno da seringa. A coluna de ar mantém o mercúrio suspenso a 2 pés e 3 polegadas, do mesmo modo que mantém a água a 31 pés de altura. Se é a pressão (peso) do ar exercida sobre a superfície do vaso que faz com que o líquido (água ou mercúrio) suba no tubo ou na seringa, não é então o horror que a Natureza tem pelo vazio que faz com que o líquido suba rapidamente (com violência) para preencher o espaço aparentemente vazio. Com esta sexta experiência, Pascal abandona o tema do horror do vazio que ele ainda mantinha na primeira experiência. O conceito de pressão do ar, que substitui o conceito de peso, arruína aquela causa imaginária.

Na sétima experiência, encontramos os mesmos dispositivos e as mesmas operações da quarta experiência. O que é mudado é o meio experimental: água (na quarta) mercúrio nesta. As grandezas do sifão (escaleno também) são cinco vezes menores do que aquelas da quarta experiência: 10 e 9,5 pés de altura nesta, 50 e 45 pés naquela. Na quarta experiência, Pascal necessita de um sifão suficientemente alto para que a água possa atingir sua altura limite (31 pés); nesta experiência aquela altura não é necessária, pois a altura limite do mercúrio é de 2 pés e 3 polegadas (73 cm). O mesmo procedimento da quarta experiência é feito nesta: a inclinação do sifão. Quanto mais se inclina o sifão mais o mercúrio sobe preenchendo completamente as duas pernas e começa a correr na perna maior até esvaziar o vaso no qual está mergulhada a perna menor: “[...] pois essa inclinação dos tubos onde está o vazio aparente, quaisquer que sejam os líquidos, atrai sempre os líquidos dos vasos, se as aberturas dos tubos não forem fechadas, ou atrai o dedo, se ele fechar essas aberturas.” (PASCAL, 1963, p.197b).

O que encontramos nesta experiência é a passagem que Pascal opera entre a inclinação e a atração. No *Traité de l'équilibre des liqueurs* Pascal une sob o conceito de força aquele de atração:

[...] a força necessária para impedir a água de escoar para uma abertura é proporcional à altura da água [...]; e que a medida dessa força é sempre o peso de toda a água que está contida em uma coluna da altura da água [...]. O que eu digo da água deve-se entender de todos os outros tipos de líquidos. (PASCAL, 1963, p.237a).

Inclinando os tubos, o mercúrio do maior, possuindo um peso maior, exerce sua força sobre o menor fazendo com que o mercúrio deste escoe naquele. O que não acontece, quando o sifão não é inclinado, pois em ambas as pernas (tubos) o mercúrio está em sua altura limite: ambos têm pesos iguais.

O dispositivo da oitava experiência é o mesmo da experiência anterior. O que ela traz de novo é a combinação de vários elementos examinados separadamente nas experiências anteriores. O sifão é o mesmo; ele é preenchido de água como na quarta experiência; uma corda é introduzida no sifão como na quinta experiência; as duas pernas do sifão são mergulhadas nos dois vasos cheios de mercúrio como na sétima experiência.

Quando a corda é tirada por uma das aberturas, o mercúrio sobe dos vasos nas duas pernas: de tal modo que a décima-quarta parte da altura da água de uma perna com a altura do mercúrio que nela subiu, é igual a décima-quarta parte da altura da água da outra, ligada a altura do mercúrio que nela subiu. (PASCAL, 1963, p.197b).

Para que o mercúrio suba nas pernas do sifão que estão cheios de água é preciso que haja um espaço vazio nas extremidades das duas pernas. Como isto é possível se a altura

limite da água é de 31 pés, e a perna maior do sifão mede 10 pés e a menor 9,5 pés? A interpretação desse texto por Pierre Guenancia nos parece dar uma resposta satisfatória a esta questão.

A corda introduzida no sifão tem um papel essencial para que haja a subida do mercúrio nas pernas do sifão. A corda mergulhada em um dos vasos percorre as duas pernas, ela tem então 19,5 pés. Sendo seu peso uniforme sobre as duas pernas do sifão, a parte recurvada do mesmo deve jogar o papel de transmissão da força, obtém-se assim para cada perna um peso equivalente a 30 ou 31 pés de altura. Altura esta aquém da qual o equilíbrio não pode ser rompido. Ao tirar a corda, o alívio se reparte nas duas pernas mergulhadas nos vasos, e os pesos respectivos são inferiores a 30 pés. O mercúrio pode, então, subir dos dois vasos nas pernas, pois a pressão é menor aí do que sobre a superfície dos vasos (GUENANCIA, 1976, p.99). “Além da altura de 2 pés e 3 polegadas, a água se divide no alto e se encontra um vazio aparente” (PASCAL, 1963, p.197b). Lembrando sempre que a altura limite da água é de 31 pés, que equivale a 2 pés e 3 polegadas de mercúrio.

O que resulta dessas experiências é que com elas Pascal procura mostrar que, embora sejam diferentes os instrumentos utilizados para a realização das mesmas, bem como os meios (água e mercúrio), os fenômenos observados não variam, ou seja, diferentes os instrumentos, diferentes os meios experimentais, os fenômenos persistem.

Mas a persistência dos fenômenos nos diferentes instrumentos ainda não é o bastante para sustentar a hipótese de que é o peso e a pressão do ar que causam a suspensão do mercúrio ou da água.

Na carta ao seu cunhado Périer, de 15 de novembro de 1647, Pascal narra uma

outra experiência: a do vazio no vazio. Esta experiência consiste em dois tubos um dentro do outro: “[...] que mostra aparentemente o vazio no vazio” (PASCAL, 1963, p.222a). O mercúrio do tubo interior permanece suspenso na mesma altura daquela da experiência habitual. “A altura ou suspensão do mercúrio aumenta ou diminui à medida que a pressão do ar aumenta ou diminui, e que enfim todas essas diferentes alturas ou suspensão do mercúrio encontram-se sempre proporcionais à pressão do ar.” (PASCAL, 1963, p.222a).

Embora os efeitos da experiência do vazio no vazio possam ser explicados “[...] naturalmente pela pressão e o peso do ar [...]” (PASCAL, 1963, p.222a), podem ainda ser explicados “[...] provavelmente pelo horror do vazio” (PASCAL, 1963, p.222a). Assim, esta experiência não decide ainda a questão: se são a pressão e o peso do ar que mantêm o mercúrio (ou a água) suspenso no interior do tubo, ou se é o horror que a Natureza tem pelo vazio. É necessária uma outra experiência capaz de esclarecê-la completamente.

Eu imaginei uma que poderá bastar para nos dar a luz que nós procuramos [...]. É de fazer a experiência habitual do vazio várias vezes no mesmo dia, em um tubo, com o mesmo mercúrio, ora na base e ora no cume de uma montanha, elevada pelo menos quinhentas ou seiscentas toesas, para provar se a altura do mercúrio suspenso no tubo se encontrará parecida ou diferente nessas duas situações [...]. Essa experiência é decisiva, pois se acontecer que a altura do mercúrio seja menor no alto que na base da montanha (como eu tenho muitas razões para crer, ainda que todos aqueles que têm meditado sobre esse assunto sejam contrários a esse sentimento), seguirá necessariamente que o peso e a pressão do ar é a única causa da suspensão do mercúrio, e não o horror do vazio, uma vez que é certo que há muito mais ar que pesa sobre a base da montanha, do que sobre seu cume; enquanto não se pode dizer que a natureza abomina o vazio na base da montanha mais do que sobre seu cume. (PASCAL, 1963, p.222 a e b).

Esta experiência foi realizada no dia 19 de setembro de 1648 por seu cunhado Périer na montanha de Puy-de-Dôme. Verifica-se que na base da montanha a altura do

mercúrio no tubo é de 26 polegadas e 3,5 linhas, enquanto no cume da montanha sua altura é de 23 polegadas e 2 linhas. A diferença da altura do mercúrio entre a base e o cume da montanha é de 3 polegadas e 1,5 linha. Com efeito, quanto maior é o peso e a pressão do ar, maior é a altura do mercúrio; quanto menor aqueles, menor esta.

Esta proporção verificada na experiência de Puy-de-Dôme era a prova que faltava a Pascal para que ele pudesse admitir que: “[...] todos os efeitos que se tem atribuído ao horror que a natureza tem pelo vazio procedem do peso e da massa de ar.” (PASCAL, 1963, p.225a). Esta experiência é então decisiva: o espaço, aparentemente vazio, é o efeito do peso e da pressão do ar e não do horror que a Natureza tem pelo vazio.

Mas esta causa afasta completamente a possibilidade de o espaço vazio não ser preenchido por nenhuma matéria? Ela é suficiente para permitir a passagem de um espaço aparentemente vazio a um espaço verdadeiramente vazio?

A objeção que faz o Pe. Noël, prevista pelo próprio Pascal no resumo da conclusão das *Expériences nouvelles touchant le vide*: “[...] que uma matéria imperceptível, estranha e desconhecida de todos os sentidos, preenche esse espaço vazio.” (PASCAL, 1963, p.198b), resiste ainda a remoção da máxima –a Natureza abomina o vazio- aceita desde a Antiguidade por aqueles que defendem a plenitude do universo.

No resumo da primeira parte das *Expériences Nouvelles touchant le vide*, Pascal se refere ao espaço sempre como aparentemente vazio, enquanto no resumo da conclusão ele apresenta a hipótese do espaço verdadeiramente vazio: “[...] meu sentimento será, até que me mostrem a existência de qual matéria ele é preenchido, que ele é verdadeiramente vazio, e destituído de toda matéria.” (PASCAL, 1963, p.198b). A concepção pascaliana de corpo (matéria) é que vai permitir a passagem do espaço aparentemente vazio ao espaço

verdadeiramente vazio.

Na oitava proposição do resumo da segunda parte daquilo que seria um tratado do vazio que se encontra nas *Expériences nouvelles touchant le vide*, Pascal sustenta que: “[...] o espaço aparentemente vazio não é preenchido por nenhuma matéria das que são conhecidas na natureza, e que são captadas pelos sentidos.” (PASCAL, 1963, p.198b). O conteúdo dessa oitava proposição revela claramente que Pascal define corpo não somente em relação às propriedades do espaço: “[...] o espaço aparentemente vazio não é preenchido por nenhuma matéria.” (PASCAL, 1963, p.198b), mas também em relação ao sujeito que o observa: que são captadas pelos sentidos. Corpo é também definido por sua perceptibilidade.

Definir corpo unicamente por seu aspecto dimensional, tal como faz Descartes, é reduzi-lo ao espaço geométrico. Ora, a Geometria “[...] considera somente as coisas abstratas e imateriais [...]” (PASCAL, 1963, p.203b); ela não se preocupa com a realidade dos objetos que define.

Se a perceptibilidade do objeto é indispensável para a sua definição, significa que é pela percepção de algumas das suas qualidades (resistência, cor, peso etc) que os tornam fisicamente reais. As matérias conhecidas da Natureza, de que fala Pascal, são aquelas captadas pelos sentidos.

A definição de corpo, subentendida no enunciado da oitava proposição, revela aquilo que a variação experimental mostra acerca dos corpos físicos que compõem a matéria: o peso proporcional à densidade e ao volume dos corpos; a proporção entre a força e a grandeza dos corpos. Todos os corpos verificados apresentam essas relações.

Nesta mesma linha de interpretação, Pierre Guenancia sustenta que: “Pascal designa pelo termo corpo uma realidade em que as propriedades são tais que existe proporcionalidade entre o peso, a densidade e o volume; entre a força e a grandeza [...]” (GUENANCIA, 1976,

p.129).

Se estas relações (proporcionalidades) são verdadeiras para os corpos verificados pela experiência, são também verdadeiras para todos os corpos físicos. Com efeito, “[...] a matéria imperceptível, estranha e desconhecida a todos os sentidos [...]” (PASCAL, 1963, p.203b), que o Pe. Noël afirma preencher o espaço vazio, não possui as propriedades que caracterizam os corpos físicos. Esta “matéria sutil”, por sua imperceptibilidade, não existe para nós, assim como as coisas extremas que Pascal fala no fragmento “desproporção do homem” (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199). Pascal pode, então, com todo rigor, afirmar que o espaço vazio é verdadeiramente vazio de todos os corpos da natureza material.

Os corpos físicos que compõem a matéria, nomeado por Pascal como uma realidade em que certas propriedades são verificadas pela experiência, são aqueles que ocupam lugares no espaço. Ora, o espaço vazio é aquele no qual não se verifica nenhum corpo com estas propriedades. Assim, o espaço vazio apresenta-se como contrário ao “espaço substancial”. O espaço vazio permanece fora daquele conjunto de propriedades necessário para determinar um espaço pleno (ocupado pela matéria).

Os fenômenos verificados no espaço aparentemente vazio tais como: a ausência de peso independentemente da grandeza desse espaço; a mesma força é requerida para produzir esse espaço, seja qual for sua grandeza –contrários, portanto, dos fenômenos (proporcionalidades) encontrados no espaço pleno- são válidos para assegurar o espaço vazio. Ora, se aqueles fenômenos são válidos para assegurar o espaço aparentemente vazio, eles também são válidos para que seja estabelecida a hipótese do espaço verdadeiramente vazio.

A passagem do espaço aparentemente vazio à hipótese do espaço verdadeiramente

vazio, tal como encontramos nas *Expériences nouvelles touchant le vide*, torna-se clara considerando-se a definição pascaliana de corpo. A realidade em que as propriedades mostram existir proporcionalidade entre o peso, a densidade e o volume; entre a força e a grandeza não pode preencher a extremidade do tubo, pois se assim não fosse, quanto maior fosse aquela realidade menor seria a subida do líquido (água ou mercúrio) no interior do tubo; quanto menor aquela, maior esta. As oito experiências mostram que a altura do líquido é sempre a mesma independentemente da grandeza do espaço aparentemente vazio. Este então não tem aquelas relações verificadas nos corpos físicos que compõem a matéria; logo ele não é preenchido por nenhuma matéria que seja conhecida na Natureza, e que seja captada pelos sentidos. Com a impossibilidade de alguma matéria preencher o espaço aparentemente vazio, pode-se passar à hipótese de que este espaço é verdadeiramente vazio de todas as matérias conhecidas e captadas pelos sentidos. Com efeito, a máxima: a Natureza abomina o vazio torna-se completamente inútil.

A concepção pascaliana de corpo físico não somente esclarece a passagem do aparente ao verdadeiro, ela também possibilita entender a sua visão da constituição da Física: ciência dos objetos que existem para nós, ou seja, dos objetos sensíveis. Tanto é assim que a matéria imperceptível, estranha e desconhecida não existe para nós. Por isso mesmo que a experiência é o “princípio” e “o mestre” da Física. O discurso físico deve se ocupar somente das matérias conhecidas e captadas pelos sentidos. Seu espaço restringe-se a esses corpos. O discurso físico deve abdicar-se de toda pretensão à totalidade.

Delimitado o campo da Física, separando-o da Geometria, o espaço vazio surge como aquele espaço que tem dimensões, pois é espaço, mas é desprovido de matéria, posto a experiência mostrar que nele não há nenhuma matéria que possa ser captada pelos sentidos (MAZAURIC, 1998, p.34); (PASCAL, 1963, p.210b e 211a). Somente uma coisa é necessária

para que se possa admitir o espaço vazio: a existência de um espaço provido de dimensões, mas desprovido de matéria. Uma só coisa é necessária para que se possa concebê-lo: não identificar matéria e propriedades geométricas (CHEVALLEY, 1995, p.63).

O cuidado para que não se identifique “[...] as dimensões com a matéria [...]”, a “[...] imaterialidade com o nada [...]” é o que Pascal pede ao Pe. Noël:

[...] a diferença essencial que se encontra entre o espaço vazio e o corpo que tem comprimento, largura e profundidade é que um é imóvel e o outro móvel; e que um pode receber no interior de si um corpo que penetre suas dimensões, enquanto que o outro não pode [...]. Da qual se pode ver que há tanta diferença entre o nada e o espaço vazio, como do espaço vazio ao corpo material; e que assim o espaço vazio tem o meio entre a matéria e o nada [...]. (PASCAL, 1963, p.203b).

Na diferença entre espaço vazio e corpo físico, encontra-se implicitamente a separação que Pascal opera entre a Física e a Geometria. Enquanto esta se ocupa de espaço (em geral) definido pelas três dimensões; aquela se ocupa dos objetos reais: corpo determinado por sua forma, enquanto ele ocupa uma parte do espaço, e pela matéria que o compõe tornando-o um objeto real. Com efeito, a Física não pode ser submetida à jurisdição da Geometria. Seus princípios são as experiências; eles não podem, então, depender das “razões” matemáticas.

O *Préface sur le traité du vide*, ao apresentar as experiências como “[...] aquelas que nos dão a inteligência [...] dos segredos ocultos da natureza [...]” (PASCAL, 1963, p.231b), condena o raciocínio como fonte que nutre o discurso físico. Posto serem as coisas reais os objetos sobre os quais a ciência física dirige seu discurso, o raciocínio somente nada acrescenta ao conhecimento de tais objetos. Disso decorre que, em Física, não há demonstrações no sentido matemático do termo.

A Física, por se ocupar de objetos tais como eles nos aparecem, não nos conduz

ao conhecimento da essência das coisas. Na *Lettre a M. le Pailleur*, Pascal sustenta não haver ligação necessária entre a definição de uma coisa e a segurança de seu ser. No *Préface sur le traité du vide*, ele fala dos segredos ocultos da natureza. Ora, se a essência dos objetos nos são ocultos, não há demonstrações verdadeiras (matemáticas), mas somente conhecimento das aparências. A Física é uma ciência das aparências que deve encontrar seu sustento em si mesma e não na Geometria (CHEVALLEY, 1995, p.59-67).

Como ciência das aparências, a Física deve combinar em seu discurso experiência e princípios, ou seja, efeitos e causas, pois só assim ela pode encontrar, não a essência das coisas, mas o encadeamento entre elas; e ao mesmo tempo, o que é necessário para que ela se constitua verdadeiramente como Ciência: encontrar um abrigo seguro contra o perigo da abstração e do empirismo. A abstração nos leva a impor princípios à realidade que nada mais são do que suposições, como o Pe. Noël que “[...] situa no tubo uma matéria sutil espalhada em todo o universo, e que ele dá ao ar exterior a força de sustentar o líquido suspenso” (PASCAL, 1963, p.213b), mesmo não tendo feito a experiência do equilíbrio dos líquidos. O empirismo, por sua vez, nos leva apenas a constatar certas ligações entre os fenômenos e nada mais. Ora, essas constatações se inscrevem no reino do verossímil: consideramos a existência a partir do possível.

Pierre Guenancia sustenta que Pascal evita não só o perigo da abstração “[...] recorrendo constantemente à experiência [...]”, como evita o perigo do empirismo “[...] liberando pouco a pouco os princípios do campo da experiência.” (GUENANCIA, 1976, p.208).

Para que a Física atinja um grau de inteligibilidade do real é necessário unificar

conhecimento e experiências. Os *Traité de l'équilibre des liqueurs et de la pesanteur de la masse de l'air* são os textos pascalianos nos quais encontramos o conhecimento refletindo as experiências, isto é, a teoria construída a partir da experiência.

No prefácio dos dois tratados, publicados em 1663, Périer afirma que, no ano de 1647, Pascal “[...] foi informado de um pensamento que havia tido Torricelli que o ar era pesado, e que seu peso podia ser a causa de todos os efeitos que se tinha até então atribuído ao horror do vazio.” (PASCAL, 1963, p.236a). Mas este pensamento não passava de uma simples hipótese, do qual não se tinha nenhuma prova. Para “[...] conhecer ou a verdade ou a falsidade [...] de uma tal hipótese, Pascal [...] fez várias experiências” (PASCAL, 1963, p.236a). As experiências do vazio no vazio e a do Puy-de-Dôme são realizadas com a finalidade de provar a verdade ou a falsidade daquela hipótese.

Na *Récit de la grande expérience de l'équilibre des liqueurs*, na qual são relatadas aquelas duas experiências, Pascal (1963, p.221) enuncia que o vazio é um “[...] caso particular de uma proposição universal do equilíbrio dos líquidos”:

[...] eu inclino a atribuir todos esse efeitos” –“que a natureza abomina o vazio; que ela não pode admiti-lo; que ela destruiria antes a si mesma do que sofrer o menor espaço vazio”- “ao peso e a pressão do ar, porque eu os considero somente como os casos particulares de uma proposição universal do equilíbrio dos líquidos, que deve ocupar a maior parte do tratado que eu tenho prometido. (PASCAL, 1963, p.236a).

Nas *Expériences Nouvelles touchant le vide*, conforme vimos acima, Pascal procura mostrar que, embora as experiências sejam diversas, os fenômenos persistem. Na *Récit*, na qual Pascal expõe a grande experiência que para ele é decisiva, ele encontra-se apenas predisposto a admitir o princípio do peso e da pressão do ar como a verdadeira causa

de todos os efeitos que se têm atribuído ao horror do vazio. Pascal, portanto, vislumbra uma causa, mas nada além disso. Tanto num texto quanto no outro, estamos no domínio do empirismo. Não se pode falar ainda de Ciência, pois falta uma teoria que unifique as experiências dispersas em torno de princípios. Os *Traité de l'équilibre des liqueurs et de la pesanteur de la masse de l'air*, são os textos nos quais Pascal conjuga teoria e experiência. É o momento em que, conjugando uma a outra, pode-se estabelecer a “[...] proposição universal do equilíbrio dos líquidos [...]” (PASCAL, 1963, p.221) e assim, os fenômenos verificados nas diferentes experiências podem ser explicados; e, uma vez explicados, a hipótese ou “sentimento” como se expressa Pascal de que é o peso e a pressão do ar que causam o vazio pode ser admitida sem nenhuma reserva.

A teoria, porque libera os princípios da experiência, traz à luz os fenômenos colhidos pela experiência e é por isso que não há ciência, se não houver conjugação da teoria com a experiência.

“Os líquidos pesam segundo sua altura” (PASCAL, 1963, p.236b). Este princípio da hidrostática Pascal libera das seis primeiras experiências que compõem o primeiro capítulo do *Traité de l'équilibre des liqueurs*.

A experiência faz ver que é preciso uma força semelhante para impedir todas as “rolhas” – que tapam as aberturas inferiores (que são semelhantes) dos vasos suspensos- “de sair, ainda que a água esteja em uma quantidade diferente em todos os diferentes vasos, porque ela está a uma altura semelhante em todos os vasos [...]” (PASCAL, 1963, p.236b).

Há dois elementos comuns nos cinco primeiros vasos: a altura da água e a abertura dos vasos. Sendo as alturas da água e as aberturas dos vasos semelhantes, as forças

exigidas para impedirem os vasos de abrir são também semelhantes.

Para provar exatamente o resultado obtido nas quatro primeiras experiências, Pascal apresenta uma quinta que servirá de contra-prova das quatro primeiras. Diferente das precedentes, nesta quinta ele combina uma coluna de água e um peso. O resultado das experiências precedentes é confirmado pelo equilíbrio entre a coluna de água e o peso. Há, portanto, equilíbrio entre um líquido e um peso.

E mesmo que o tubo pleno de água fosse cem vezes mais largo ou cem vezes mais estreito, contanto que a água esteja na mesma altura, é necessário sempre um mesmo peso para contra-pesar a água; e por pouco que se diminua o peso, a água baixará e fará subir o peso diminuído. (PASCAL, 1963, p.237a).

A altura da água é então uma força.

O mesmo resultado é obtido na sexta experiência, porém esta, diferentemente da precedente na qual o equilíbrio (entre o peso e a coluna de água) é verificado por meio de uma alavanca ou braço da balança como diz Pascal, traz à tona o papel da água como meio no qual se estabelece o equilíbrio. A água é tomada como se fosse uma balança. Ela faz a função daquela.

Pascal termina o primeiro capítulo estabelecendo a “[...] regra da força necessária para deter a água” (1963,p. 237a):

[...] a força necessária para impedir a água de escoar por uma abertura, é proporcional a altura da água, e não à sua largura; e que a medida dessa força é sempre o peso de toda água que estaria contida na coluna da altura da água, e da grossura da abertura.
O que eu digo da água deve-se entender de todos as outras espécies de líquidos. (PASCAL, 1963, p.237a).

Pascal generaliza essa regra a todas as espécies de líquidos. Ora, se a altura da água é uma força, conforme foi verificado pela experiência, e esta força decorre do seu peso, então é provável que todos os líquidos pesam segundo sua altura.

As proposições liberadas das experiências são o que encontramos nesse primeiro capítulo. No segundo capítulo, Pascal descobre a causa do equilíbrio dos líquidos: “[...] um pequeno filete de água tem um grande peso em equilíbrio: resta mostrar qual é a causa dessa multiplicação de força”. (PASCAL, 1963, p.237 a e b).

Multiplicação de forças é a expressão usada por Pascal para designar o fenômeno do equilíbrio entre um “[...] pequeno filete de água e um grande peso” (PASCAL, 1963, p.237a).

A sétima experiência é utilizada por ele para mostrar a causa da multiplicação de força:

[...] um vaso pleno de água, fechado em todas as partes, tem duas aberturas, uma cêntuplo da outra: pondo em cada uma um pistão que se lhe ajusta, um homem empurrando o pequeno pistão igualará a força de cem homens, que empurrariam aquele que é cem vezes mais largo [...].(PASCAL, 1963, p.237 b).

Na sexta experiência, Pascal combina água (pequeno tubo) e pistão (grande tubo) e vimos que a água é o meio no qual se estabelece o equilíbrio. Nesta sétima experiência, no lugar da água do pequeno tubo, Pascal põe um pistão: o equilíbrio verificado resulta da pressão dos dois tubos sobre a água do vaso (meio líquido). Enquanto na sexta experiência vemos um efeito: o equilíbrio no meio líquido, na sétima, nós encontramos a produção desse efeito: a pressão (dos dois pistões) sobre o meio líquido produz o equilíbrio.

“Um vaso pleno de água é um novo princípio de mecânica, é uma máquina nova para multiplicar as forças a tal grau que se queira, uma vez que um homem por esse meio poderá elevar tal fardo que ele se propõe.” (PASCAL, 1963, p.237b).

O vaso pleno de água é tomado como uma “[...] nova máquina de mecânica [...] para multiplicar as forças” (PASCAL, 1963, p.237b). Assim, não se trata mais de hidrostática, mas de estática. Mas o que permite a Pascal passar da hidrostática a estática?

Na sexta experiência, Pascal sustenta ser necessário “[...] pôr sobre o pistão –ajustado no grande tubo- [...] um grande peso, para impedir que o peso da água do pequeno tubo não o empurre para o alto” (PASCAL, 1963, p.237a). O peso da água contida no pequeno tubo tem a força de “empurrar” o grande peso presente no grande tubo. Entre a coluna de água do pequeno tubo e o pistão do grande tubo há, portanto, igualdade de forças.

A noção de peso encontra-se no primeiro capítulo do *Traité de l'équilibre des liqueurs*. Das seis primeiras experiências, trabalhadas nesse primeiro capítulo, Pascal libera o princípio de hidrostática, conforme vimos. Ora, se os líquidos pesam segundo sua altura, a força nada mais é do que o contrapeso exercido pela coluna ou filete de água em um vaso pleno de água. Da noção de peso Pascal passa então ao conceito de força.

Designado o que entende por força, Pascal pode tomar um vaso pleno de água como uma nova máquina de mecânica para multiplicar as forças. A passagem da hidrostática à estática assinala a passagem da experiência ao princípio. “É a liquidez do corpo a qual comunica de uma das aberturas à outra, que causa essa multiplicação de forças, porque o fundamento é, como já foi dito, que um vaso pleno de água é uma máquina de mecânica

para multiplicar as forças.” (PASCAL, 1963, p.239a).

O fundamento e a razão do equilíbrio dos líquidos são, então, a multiplicação de forças que o vaso pleno de água faz operar.

Descobertos o fundamento e a razão do equilíbrio dos líquidos, Pascal apresenta vários exemplos, dentre eles está aquela da experiência V:

A água do tubo delgado está em equilíbrio com um peso de cem libras, porque o vaso da base, que é largo, e pouco alto, é um vaso fechado em todas as partes, pleno de água, tendo duas aberturas, uma embaixo, larga, na qual está o pistão; a outra no alto, delgada, na qual está o pequeno tubo, então a água é propriamente um pistão que pesa sobre ela mesma, e contrapesa o outro [...]. (PASCAL, 1963, p.238b).

Com efeito, o fundamento e a razão do equilíbrio dos líquidos devem ser procurados no meio de transmissão das forças.

Sendo o vaso de base um vaso cheio de água; e a água do tubo um pistão que pesa sobre ela mesma; e, como vimos acima, a água que contrapesa um peso posto por um pistão (seja ele de cobre ou um peso qualquer), ela exerce uma força igual a esse pistão (no caso do equilíbrio) -a tal ponto de diminuído o peso do pistão, “[...] a água do tubo baixa e faz subir o peso diminuído [...]” (PASCAL, 1963, p.237a)- pode-se concluir que: a água possui a propriedade de transmitir as pressões que exercem sobre ela. A água é, então, um meio de transmissão de forças. Este é o enunciado do princípio de Pascal.

Um vaso cheio de água pode ser tomado como uma nova máquina de mecânica para multiplicar as forças, porque a água é um meio de transmissão de forças. É nessa nova máquina de mecânica que Pascal encontra o fundamento e a razão do equilíbrio dos líquidos. Assim, todas as proposições que ele faz desprender da experiência giram em torno daquele

princípio de mecânica.

O *Traité de l'équilibre des liqueurs* é um texto apresentado de maneira demonstrativa a partir de certos princípios. Princípios estes liberados da experiência. Assim, as experiências se confundem com a demonstração: porque elas mostram, elas demonstram. Mas nesse texto, porque nele Pascal opera o desvio da hidrostática para a estática, há a necessidade de recorrer a uma prova geométrica para dar conta do princípio segundo o qual: “[...] um corpo não pode descer por seu próprio peso sem que seu centro de gravidade também desça” (PASCAL, 1963, p. 238a). Esta necessidade deve-se ao fato de a mecânica ser uma ciência matemática.

Por considerar os vasos cheios de água (vasos 6, 7 e 8) como uma máquina nova de mecânica, Pascal aplica, nos dois tratados, o grande princípio de estática: “[...] um sistema constituído de dois pesos desiguais está em equilíbrio (ou em repouso) se e somente se seu centro de gravidade não puder ser abaixado, qualquer que seja a posição do sistema.” (SERRES, 1968, p.672). Para encontrar a razão dos fenômenos de multiplicação de forças nas “máquinas de mecânica”, Pascal recorre ao método dos centros de gravidade.

Na *Lettre a M. de Carcavi*, a demonstração pelo centro de gravidade é utilizada por Pascal. O método concebido por ele para determinar os centros consiste, em primeiro lugar, encontrar o centro de apoio da balança. Para que esta se encontre em equilíbrio em torno de seu ponto de apoio, é preciso e basta que “[...] a soma triangular dos pesos do primeiro braço seja igual a mesma soma do segundo” (PASCAL, 1963, p.131b).

Para provar que os dois pistões da experiência VII estão em equilíbrio, Pascal utiliza o método dos centros de gravidade, tanto para encontrar o centro de gravidade

comum na situação dos pesos dos dois pistões, como na situação das suas alturas (chemins). Em ambas as situações, o centro de gravidade comum encontra-se no mesmo ponto: “[...] no ponto que divide a linha que une seus centros de gravidade particulares, na proporção de seus pesos” (PASCAL, 1963, p.238a e b). Nas duas situações, o centro de gravidade comum não se move, portanto, os dois pistões estão em equilíbrio, isto é, *em repouso*. O equilíbrio entre os pesos deve então ser procurado na estabilidade de seu centro comum de gravidade.

Aplicando o princípio de estática e provando o equilíbrio dos pesos pelo recurso ao método dos centros de gravidade, Pascal toma aquele princípio por base para explicar os fenômenos do equilíbrio entre os líquidos, posto ser um vaso cheio de água uma *máquina nova de mecânica* na qual é efetuada a *multiplicação de forças*. O *fundamento e a razão* do equilíbrio dos líquidos são encontrados, repetimos, nessa *nova máquina de mecânica*, uma vez que a água é um meio de transmissão de forças. Eis a resposta ao título do segundo capítulo do *Traité de l'équilibre des liqueurs*: “[...] porque os líquidos pesam conforme sua altura” (PASCAL, 1963, p.237a). A água, como transmissão de forças, executa a mesma função em hidrostática que as máquinas em mecânica. O recurso ao princípio de estática para explicar os fenômenos de equilíbrio dos líquidos é então justificado.

Da explicação teórica do segundo capítulo, Pascal executa outras experiências procurando generalizar o alcance de seu discurso demonstrativo, ampliando as condições de experiências e substituindo a água por outros meios líquidos bem como os metais. Mas o fundamento é o mesmo: “[...] passamos aos outros efeitos, dos quais essa máquina nos descobre a razão” (PASCAL, 1963, p.239a).

O capítulo VII trata de responder “[...] por que o peso da água não comprime visivelmente [...]” (PASCAL, 1963, p.242b) os animais que vivem nela. O conceito de pressão uniforme nos fornece a razão da insensibilidade dos corpos que são pressionados pelo peso da água: “[...] a verdadeira causa que faz com que os animais na água não sintam o peso, é que eles são pressionados igualmente de todas as partes.” (PASCAL, 1963, p.243a).

A razão da insensibilidade dos corpos que suportam o peso da água alinha-se com o primeiro capítulo do *Traité de la pesanteur de la masse de l'air*: “[...] que a massa de ar tem peso, e que ela pressiona por seu peso todos os corpos que ela contém” (PASCAL, 1963, p.244a). Na quinta consequência do princípio segundo o qual *o ar tem peso*, Pascal sustenta que: “[...] assim como os animais que estão na água não sentem o peso; nós não sentimos o peso do ar, pela mesma razão [...]” (PASCAL, 1963, p.244b).

Pascal inicia o segundo tratado, acolhendo um princípio fundado na observação e no consentimento universal: “[...] não se contesta mais hoje em dia que o ar é pesado; sabe-se que um balão pesa mais cheio de ar do que vazio” (PASCAL, 1963, p.244a). Mas, uma vez que se pode objetar –como faz o Pe. Noël nas correspondências– que o ar puro, isto é, o ar purificado de seus elementos (terra, fogo e água) é leve, o princípio: *o ar tem peso* apresenta-se muito solto, Pascal amarra este princípio ao conceito de ar homogêneo: “[...] o ar tal como nós o respiramos” (PASCAL, 1963, p.244a). “Eu não falo, em todo esse discurso, senão do ar tal qual ele se encontra no estado em que nós o respiramos, sem pensar se ele é composto ou não; e é esse corpo, simples ou composto, que eu chamo de ar, e do qual eu digo que ele é pesado [...]” (PASCAL, 1963, p.244a). O ar de que fala Pascal é

um fenômeno existente e não um conceito como é aquele que apresenta o Pe. Noël, o qual ele herda de Aristóteles.

No primeiro capítulo do segundo tratado, no qual Pascal extrai sete conseqüências do princípio de que o ar tem peso, encontramos nas conseqüências 2,3,4 e 5 a comparação que ele faz entre a água e o ar.

Como a massa de água do mar pressiona por seu peso a terra que está no fundo (...). Assim a massa de ar cobrindo toda a superfície da Terra, esse peso a pressiona em todas as partes, (conseqüência 2). (PASCAL, 1963, 244a).

Como o fundo do oceano onde a água é mais pressionada pelo peso da água (...). Assim, os lugares elevados, como os cumes das montanhas, não são tão pressionados pelo peso da massa de ar como os lugares profundos..., (conseqüência 3). (PASCAL, 1963, p.244a).

Como os corpos que estão na água são pressionados de todas as partes pelo peso da água que está acima” –como mostra o capítulo VI: “dos corpos compressíveis que estão na água”. Assim “os corpos que estão no ar são pressionados de todos os lados pelo peso da massa de ar que está acima, (conseqüência 4). (PASCAL, 1963, p.244a e b).

Como os animais que estão na água não sentem o peso (...) e como não se poderia concluir que a água não tem peso, pelo fato de não a sentirmos quando nela estamos inteiramente mergulhados; assim não se pode concluir que o ar não tem peso, pelo fato de não o sentirmos, (conseqüência 5). (PASCAL, 1963, p.244b).

O cotejo que faz Pascal entre os fenômenos verificados nos dois diferentes meios experimentais (água e ar), assenta-se no fato de ele considerar o ar como um líquido. Os efeitos encontrados em um meio experimental são encontrados no outro. Assim, o que é válido para os fenômenos verificados nas experiências com a água, deve ser válido para aqueles com o ar.

Enquanto no primeiro tratado Pascal libera da experiência os princípios, no segundo ele retoma as experiências em um outro meio experimental, com a finalidade de mostrar que os efeitos que se tem atribuído ao vazio deve-se ao peso do ar. Enquanto um destina-se a construir as bases da hidrostática, aplicando o *grande princípio* da estática; o

outro destina-se, aplicando aquelas, encontrar a verdadeira causa de todos os efeitos que se tem atribuído a *uma causa imaginária*: o horror do vazio.

O que é enunciado ao longo dos textos, torna-se pouco a pouco provável com o auxílio das experiências. Dirigidas a isolar um fato: a questão do vazio, todas as experiências tramam o avanço da prova. A progressão da prova permite aos fenômenos verificados nas experiências se constituírem como objeto de ciência, por uma certa passagem ao limite, como se expressa Pierre Guenancia. Esta passagem apóia-se na *razão probabilista*.

Visando a provar “[...] que o peso da massa de ar produz todos os efeitos que se tem até então atribuído ao horror do vazio” (PASCAL, 1963, p.246b), Pascal divide o segundo capítulo do *Traité de la pesanteur de la masse de l’air* em duas secções. Na primeira, ele faz a relação dos “[...] principais efeitos que se tem atribuído ao horror do vazio” (PASCAL, 1963, p.246b). Na segunda, ele mostra que aqueles efeitos resultam do peso da massa de ar.

Assim, a existência do segundo tratado não se torna, contrariamente a interpretação de Pierre Guenancia (1976, p.223), teoricamente inútil segundo o próprio enunciado de Pascal no primeiro capítulo do primeiro tratado: “[...] o que eu digo da água deve-se estender a todos os outros tipos de líquidos” (PASCAL, 1963, p.237a). O *Traité de la pesanteur de la masse de l’air*, é o momento em que Pascal, munido das bases da hidrostática, mostra que os efeitos referentes ao vazio procedem do peso da massa de ar; e mostrando isso, refuta todas as hipóteses de um universo pleno. O segundo tratado não é um texto no qual Pascal repete, simplesmente, as experiências apresentadas no primeiro tratado, mas é um texto em que, repetindo aquelas e munido das bases da hidrostática –e é

por isso que o primeiro tratado tem que ser necessariamente anterior ao segundo- Pascal destrói as bases daqueles que defendem um universo pleno. O segundo tratado não é, portanto, inútil, ao contrário, ele é necessário para provar o “pensamento” de Torricelli.

Eu narrei no tratado precedente (*Traité de la pesanteur de la masse de l'air*) todos os efeitos que geralmente se tem pensado até agora que a natureza produz para evitar o vazio; ao qual eu fiz ver que é absolutamente falso que eles acontecem por essa razão imaginária. E eu demonstrei, ao contrário, que o peso da massa de ar é a verdadeira e única causa, pelas razões e as experiências absolutamente convincentes: de modo que é atualmente assegurado que não acontece nenhum efeito em toda a natureza que ela produza para evitar o vazio. (PASCAL, 1963, p.256a).

Demonstrar “[...] por razões e experiências convincentes [...]” exige, conforme afirma Pascal nos *Pensamentos* (PASCAL, 1988, B.32; PASCAL, 1963, L.585), relação: “[...] há um certo modo de agrado e de beleza que consiste em certa relação entre nossa natureza fraca ou forte tal qual é e a coisa que nos agrada. Tudo o que é formado a partir desse modelo nos agrada [...]”. È exatamente a relação, tal como se expressa Catherine Chevalley, “[...] entre as variações da pressão do ar com a altura do mercúrio no tubo que nós conhecemos por meio de suas obras físicas” (CHEVALLEY, 1995, p.71). Nada, em sua obra, autoriza afirmar a “existência real” do vazio (CHEVALLEY, 1995, p.71). Do mesmo modo que ao homem não é possível conhecer a natureza da luz, nem a natureza do movimento, mas apenas seus efeitos -tal como Pascal sustenta na correspondência com o Pe. Noël e com o M. le Pailleur- do vazio só se conhece o que se manifesta ao sentido do observador: um espaço desprovido de “todos os corpos captados pelos sentidos”. Portanto, o vazio não é um nada.

Catherine Chevalley sustenta que uma das condições para a “[...] introdução do cálculo das probabilidades [...]” é de “[...] trabalhar sobre as relações e não sobre as essências” (CHEVALLEY, 1995, p.68). É esse trabalho que nós encontramos na física pascaliana. Ele se apóia, então, na razão probabilista. Ora, é apoiando-se sobre a *razão probabilista* que Pascal vai banir da Física toda autoridade. Assim, não conhecemos somente a relação entre as variações da pressão com a altura da coluna de mercúrio, da obra física de Pascal, conhecemos também que a autoridade não nos é de socorro algum. Por isso mesmo que se pode inventar na Física.

A obra física de Pascal não se destina a provar, como vimos, a *existência real* do vazio. A querela sobre o vazio é apenas uma porta aberta que permite a ele adentrar nas discussões científicas de sua época acerca do conhecimento do mundo físico.

No *Préface sur le traité du vide*, Pascal ressalta a distância que existe entre a Natureza constante, imutável e infinitamente produtora e a Natureza que conhecemos: “[...] quando nós dizemos que o diamante é o mais duro de todos os corpos (...), que o ouro é o mais pesado de todos os corpos, nós entendemos de todos os corpos que nós conhecemos, e nós não podemos nem devemos compreender nisso aqueles que nós não conhecemos [...]” (PASCAL, 1963, p.232).

O que universalizamos, restringe-se àquilo que nós conhecemos. A natureza que conhecemos é, então, a natureza local, determinada por aquilo que conhecemos da Natureza: “[...] todo esse mundo visível é apenas um traço imperceptível na amplidão da natureza, que nem sequer nos é dado conhecer mesmo de um modo vago.” (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199). Ora, uma vez que não temos acesso à *amplidão da*

natureza, a esta Natureza infinitamente produtora, cujos *segredos nos é oculto*, mas somente a um natureza local, o conhecimento que dela temos é somente o conhecimento de seus efeitos e não o das essências das coisas. E, posto conhecermos somente uma natureza local, conhecemos somente o meio (milieu) das coisas: *um traço imperceptível*. A situação do homem como um ser do meio não possibilita a ele o acesso à totalidade da Natureza. Da Natureza só resta ao homem explicar aquilo que aparece sem se inquietar se essa aparência coincide com a essência das coisas.

Mas para explicar o que nos aparece, não basta o auxílio dos sentidos. Para que não permaneçamos presos às observações e aos raciocínios dos antigos, ou seja, para que haja progresso na Física, é necessário desdobrá-la como técnica local.

Se podemos desculpar os antigos por eles terem afirmado que a via Láctea é o limite do universo, pois “[...] a fraqueza de seus olhos não tinham ainda recebido o socorro do artifício” (PASCAL, 1963, p.232 a e b) (luneta de Galileu), atualmente não há desculpas para tal afirmação. Não podemos também censurá-los por eles terem afirmado que “[...] todos os corpos corruptíveis estão encerrados na esfera do céu da lua”, pois eles não haviam ainda observado “[...] a corrupção nem a geração fora desse espaço” (PASCAL, 1963, p.232 a e b). O contrário dessa afirmação nós podemos assegurar atualmente, “[...] quando toda a Terra tem visto sensivelmente os cometas se inflamarem e desaparecer além daquela esfera.” (PASCAL, 1963, p.232 a e b). “É assim que, sobre o assunto do vazio, eles tinham direito de dizer que a natureza não o sofria, porque todas as suas experiências lhes haviam sempre feito observar que ela o abominava e não podia sofrê-lo.” (PASCAL, 1963, p.232 a e b).

A técnica é aquela que auxilia a fraqueza de nossos sentidos. Por esse auxílio, as experiências podem alcançar um outro conjunto de fenômenos. Assim, se a técnica é indispensável para a experiência; e se é esta os princípios que é preciso seguir na Física, é a experiência como “realidade trabalhada” (GUENANCIA, 1976, p.247) que, para usarmos a expressão de Pierre Guenancia, “[...] produz os objetos físicos [...]” (GUENANCIA, 1976, p.247) –não liberados na imediatez empírica- “[...] por uma linguagem construída pelo físico” (GUENANCIA, 1976, p.247). Esta linguagem construída possibilita a explicação unívoca dos efeitos dispersos da Natureza. Com efeito, a Natureza não fala mais: seu silêncio é eterno. O único acesso a ela é feito através das experiências sobre as quais se constroem os conceitos e a teoria. A experiência se apresenta, então, como a intermediária entre o homem e a Natureza silenciosa.

O desdobramento da Ciência como técnica local, que exige Pascal como a única maneira de se conhecer alguns efeitos da Natureza, rompe com a prática de fazer ciência herdada de Aristóteles. Para este filósofo, só há raciocínio científico, se partirmos do geral ao particular. A teoria construída a partir da experiência, tal como encontramos em Pascal, não vai além da indução provável, por se tratar do particular.

O novo modo de fazer ciência que propõe Pascal, como a única via de acesso à Natureza, decorre da ausência de um princípio fundador que permitisse ao homem encontrar os fundamentos do mundo físico. Entre Deus e o mundo não há mais elo de ligação. Mas também não há mais elo de ligação entre o homem e o mundo, posto ser a experiência (*realidade trabalhada*) a intermediária entre o homem e o *universo mudo*. Não havendo mais cumplicidade entre o homem e a Natureza –daí a necessidade de desenvolver uma técnica local para poder encontrar alguns efeitos daquela- é rompida a ligação entre ambos. Com efeito, a quebra de elos

entre Deus e o mundo, a qual interdita a ele encontrar o fundamento do universo, traz como consequência a quebra de elos entre o mundo e o homem. A necessidade de desdobrar a Ciência como técnica local, que nos permite conhecer somente os fenômenos tais como eles nos aparecem e jamais a possibilidade de galgar, conforme se expressa Kant, o mundo das coisas em si, explica-se pela cesura que Pascal vê entre o homem e o mundo.

CAPÍTULO 4

O HOMEM: PURA DISTÂNCIA

Incapaz de encontrar um princípio fundador para o mundo físico, este se apresenta em Pascal como sem sustento. A única via de acesso à Natureza a qual permite ao homem conhecer, não a sua totalidade, mas apenas uma *natureza local*, é o desenvolvimento de uma *técnica local*. Esta, conforme vimos no capítulo precedente, apresenta-se como uma exigência, posto ser impossível ao homem ter acesso direto à Natureza, uma vez que a razão não é forte o bastante para conhecer o princípio e o fim do universo. Assim, o desenvolvimento daquela técnica é o único meio de que o homem dispõe para conhecer alguma coisa da Natureza. Porém, este conhecimento exige um outro tipo de razão. Não se trata mais daquela razão que tudo mede, pois julga ter proporção com tudo o que circunda o homem. Trata-se da razão probabilista, de um novo tipo de racionalidade que liga elementos que, à primeira vista, não têm nenhuma ligação entre si. Uma razão que trabalha não mais sobre as essências, mas sobre as relações. Este novo tipo de racionalidade permite ao homem enfrentar a sua contingência diante de um *universo mudo*. É esse enfrentamento da contingência humana que possibilita a Pascal desenvolver um conhecimento do mundo físico que, embora não encontre o seu fundamento não deixa de ser rigoroso. Um conhecimento

que deixa o mundo suspenso entre o nada e o todo. A exigência desse novo tipo de racionalidade para que se possa ter algum conhecimento do mundo, decorre da concepção pascaliana de um universo infinito.

Um universo infinito, concebido geometricamente, não pode ter um centro, nele há uma infinidade tal como encontramos na imagem da *esfera infinita*. Como, então, trazer à presença do espírito, isto é, representar, nessas condições, não somente o universo, mas também o homem nesse universo? Tem sentido indagar sobre a situação humana em um universo infinito?

Em um universo infinitamente aberto, o homem não encontra o seu lugar, pois todo o seu discurso sobre o mundo carece de fundamento. Haveria fundamento em seu discurso e, portanto, esperança de uma situação estável para o homem, se fosse possível a ele encontrar o ponto em que as extremidades do mundo se tocam e se unem. Este ponto é Deus conforme Pascal sustenta no fragmento (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199). Deus seria, assim, a garantia de certeza para o pensamento como bem viu Descartes. E com esta garantia, o homem encontraria uma situação confortável no mundo, pois encontraria um ponto de equilíbrio na grandeza e pequenez do universo. Mas este ponto de equilíbrio é impossível à razão humana encontrar, uma vez que comparando o homem com Deus o que ela encontra é a desproporção entre Deus e o homem e, portanto, a ausência de toda e qualquer medida. Sem encontrar nenhum ponto de relação naquela comparação, como a razão poderá ordenar o mundo e situar nele o homem?

Se na *Génération des sections coniques* encontramos as *metamorfoses do círculo* que se ordenam devido à situação privilegiada do olho situado no cume do cone; na

ausência de um ponto de relação entre nós e Deus, é impossível à razão alcançar o *ponto alto* (Deus) e a partir dele ordenar o mundo e encontrar a situação (lugar) do homem. Sem Deus, o universo permanece infinitamente aberto e esta abertura exclui toda situação. Não somente o mundo físico pascaliano é sem sustento, nele também o homem não tem sustento.

Enquanto no mundo fechado da cosmologia antiga o homem encontrava seu lugar, o que permitia a ele ir do mundo a Deus, tal como fez Tomás de Aquino, a nova ciência (ciência moderna), porque apresenta um universo geometricamente infinito e conseqüentemente sem centro fixo, aponta para a impossibilidade de o homem percorrer a antiga via de acesso a Deus. Descartes percorre a via contrária: vai de Deus ao mundo. Pascal não pode percorrer nenhuma delas. A primeira, porque Deus está oculto à Natureza (PASCAL, 1988, B.242; PASCAL, 1963, L.781); a segunda, porque ele também se oculta à razão. Embora Descartes tenha percorrido a única via deixada aberta pela nova ciência, ele não encontra o fim de uma das extremidades da esfera infinita, pois mesmo tomando Deus como princípio ele não o visa como fim: “[...] é impossível que Deus jamais seja o fim, se ele não é o princípio. Dirige-se o olhar para o alto, mas está-se apoiado na areia: e o chão cederá, e se cairá olhando o céu.” (PASCAL, 1988, B.488; PASCAL, 1963, L.988). Sem poder atingir a Deus, esse ponto no qual coincidem as extremidades do mundo (princípio e fim), o homem não pode ter certeza alguma; não poderá encontrar seu lugar e, portanto, repousar sobre o que quer que seja: “[...] o homem não sabe em que posição se colocar, está visivelmente extraviado e decaído de seu verdadeiro lugar sem poder reencontrá-lo. Busca-o por toda parte com inquietação e sem sucesso em meio a trevas impenetráveis.” (PASCAL,

1988, B.427; PASCAL, 1963, L.400). Fora de Deus, o homem encontra-se extraviado, sem posição.

Se na *Lettre à M. de Carcavi*, Pascal restabelece em um ponto situado nos braços da balança as retas, as superfícies, os sólidos que haviam sido previamente fragmentados ao infinito; e é este ponto que proporciona o equilíbrio às grandezas decompostas, na esfera infinita em que tudo foge numa fuga eterna, não há como o homem restabelecer em um ponto o infinitamente grande e o infinitamente pequeno, unir princípio e fim.

Se, segundo o princípio de estática, um sistema constituído de dois pesos desiguais está em equilíbrio ou em repouso se e somente se seu centro de gravidade não puder ser abaixado, como o homem poderá encontrar estabilidade uma vez que ele não atinge o ponto que pode proporcionar equilíbrio ao mundo? Incapaz de atingir o ponto alto (Deus), a situação humana no mundo desce constantemente: como um corpo desequilibrado. Assim, o que encontramos no universo infinito é a deriva humana.

Se é possível encontrar o centro de gravidade em uma natureza local, fazendo resultar o princípio de estática em mecânica; ou determinar o centro nas pesquisas sobre a cicloide fazendo com que o método infinitesimal resulte em Geometria, na amplidão da Natureza, da qual princípio e fim nos são ocultos, é impossível determinar o lugar do homem.

Se as pesquisas no meio líquido permitem a Pascal pôr em equilíbrio dois pesos de naturezas diferentes é porque há proporção entre eles: o peso da coluna de água equivale ao peso do pistão de cobre ou de outro material qualquer; ou se nas pesquisas sobre a

ciclóide é possível encontrar o centro de apoio da balança, é porque há equivalência dos pesos. Entre o homem e a Natureza não há proporção alguma. O que equivale dizer que não há ponto de relação pelo qual possamos medir as coisas (conhecer a natureza delas).

No fragmento (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199), texto no qual Pascal trata da “desproporção do homem” em relação à Natureza, ele afirma que “[...] todas as coisas saíram do nada (*néant*)”. Nada (*néant*) é um termo utilizado por Pascal, não para traduzir *nihil*, etimologicamente *néant* significa de *nenhuma família*, de *nenhuma nação*. *Néant* designa uma *ausência de nascimento*, uma *origem inatingível* (MAGNARD, 2001, p.39). Assim, quando Pascal afirma que *todas as coisas saíram do nada*, o que se encontra nesta afirmação é o *desespero eterno* no qual o homem se encontra ao querer conhecer o princípio e o fim das coisas. Falta, então, o conhecimento do princípio fundador das coisas e, sem este conhecimento, é interdito ao homem estabelecer seu lugar. Lugar no qual ele pudesse encontrar-se em equilíbrio: uma plataforma firme nesse universo que desliza entre *o nada e o todo*. Com efeito, a desproporção do homem impede a ele encontrar-se em equilíbrio na esfera infinita. A noção de equilíbrio remete-se assim à noção de medida. A desproporção do homem coloca-o à deriva.

Descartes livra o homem da deriva no universo da nova ciência apresentando, no lugar do centro desta, o cogito como ponto fixo e centro de representações. Pascal, por sua vez, com suas pesquisas no meio líquido apresenta, no lugar do ponto fixo cartesiano, um centro de gravidade, e substitui, com suas pesquisas sobre a Geometria projetiva o centro de representações daquele pelo sítio perspectivo (MAGNARD, 1991, p.60-69). Portanto, ele não livra o homem da deriva, conforme veremos. É esta situação humana no interior do

universo aberto da nova Ciência que será objeto de sua investigação.

O que caracteriza a Filosofia moderna é a pesquisa dos fundamentos. Ela, segundo Hélène Michon, “[...] deve poder se enunciar a partir de um lugar que lhe seja próprio, de um fundamento que lhe seja conhecido, em vista de um fim que ela assinala para si mesma” (MICHON, 1996, p.114). O que se busca na modernidade é então a autonomia da Filosofia. Esta autonomia nós encontramos, entre outras, na filosofia cartesiana. Com o cogito (ponto fixo), Descartes estabelece o fundamento para pensar a si mesmo e o mundo. O cogito representa a autonomia do eu que impõe a si mesmo as regras para bem pensar e, munido de tais regras, encontrar a verdade. Pascal não pensa diferente. Também para ele existe uma ordem do pensamento: “[...] 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 direito. Ora, a ordem do pensamento é começar por si, e por seu autor e fim [...]” (PASCAL, 1988, B.146; PASCAL, 1963, L.620). No fragmento (PASCAL, 1988, B.348; PASCAL, 1963, L.113) Pascal sustenta que a dignidade do homem está na *ordenação do seu pensamento*. Este mesmo tema está presente também no fragmento (PASCAL, 1988, B.347; PASCAL, 1963, L.200): “[...] toda nossa dignidade consiste pois no pensamento”. É esta dignidade que faz a excelência do homem que, embora seja uma das criaturas mais frágeis do universo, pois “[...] basta uma gota de água para matá-lo” (PASCAL, 1988, B.347; PASCAL, 1963, L.200), sabe da superioridade do universo sobre ele, enquanto o universo nada sabe, o que o torna mais nobre do que aquele. A ordem correta do pensamento deve começar pelo ser mais nobre. O conhecimento de si deve ser então aquele lugar próprio que reclama a Filosofia, o fundamento que sustenta o edifício do saber filosófico. Porém, qualquer tipo de

fundamento em Pascal é interna à ordem do pensamento, é apenas relativo e não absoluto, como em Descartes.

4.1 O conhecimento de si

“À medida que os homens se esclarecem, tanto acham grandeza como miséria no homem. Numa palavra, o homem sabe que é miserável. Ele é, pois, miserável, de vez que o é; mas é bem grande, de vez que o sabe.” (PASCAL, 1988, B.416; PASCAL, 1963, L.122). Se quanto mais o homem pesquisa a si mesmo, mais ele encontra grandezas e misérias, estas são o que o caracteriza.

A grandeza humana é tamanha que Pascal chama a atenção para a sua visibilidade: “[...] a grandeza do homem é tão visível que ela se extrai até mesmo de sua miséria, pois aquilo que é natureza nos animais, chamamos miséria no homem.” (PASCAL, 1988, B.409; PASCAL, 1963, L.117).

Ele não toma isoladamente a grandeza humana, ela é sempre associada à miséria: “[...] a grandeza do homem é grande por ele conhecer-se miserável; uma árvore não se conhece miserável. É, pois, ser miserável conhecer-se miserável, mas é ser grande conhecer que se é miserável.” (PASCAL, 1988, B.397; PASCAL, 1963, L.114).

Comparável aos vegetais, o homem é grande, uma vez que se conhece miserável, enquanto aqueles nada sabem; comparável aos animais, ele se conhece grande, pois o que é próprio a eles chamamos miséria no homem e, enfim, comparável ao universo, o homem conhece sua grandeza, posto ver que é apenas um ponto tragado pelos *espaços*

infinitos, enquanto o universo nada sabe de seu poder sobre a fragilidade do homem.

O que prova a grandeza humana é o seu oposto, isto é, a miséria: “[...] todas as misérias provam sua grandeza.” (PASCAL, 1988, B.398; PASCAL, 1963, L.116). A grandeza do homem aparece em Pascal como aquela que é extraída, conhecida e provada pela miséria. Assim, se a grandeza e a miséria são indissociáveis no homem, se são estes opostos que marcam sua natureza o que é o homem? “Nem anjo nem animal: homem apenas.” (PASCAL, 1988, B.140; PASCAL, 1963, L.522).

“O homem não é nem anjo nem animal; e por infelicidade, quem quer ser anjo é animal.” (PASCAL, 1988, B.358; PASCAL, 1963, L.678). Não sendo nem anjo nem animal e ao mesmo tempo grande e pequeno, torna-se problemático determinar a natureza humana. “A natureza do homem é toda natureza, omne animal. Não há nada no mundo que não se torne natural. Não há natural que não se perca” (PASCAL, 1988, B.94; PASCAL, 1963, L.630). Deslizando-se entre dois opostos: animal/anjo, isto mostra que o homem tem a capacidade de se modelar a qualquer natureza. O homem não tem, então, uma natureza determinada, uma vez que ele pode tomar todas. A maleabilidade infinita da natureza humana leva Pascal a ver a ausência de um poder no homem que o faça erigir seu ser ao nível de uma natureza angelical. É exatamente isso que traduz o fragmento (PASCAL, 1988, B.358; PASCAL, 1963, L.678): “[...] quem quer ser anjo é animal”. Volta-se aqui o tema da impossibilidade de o homem estabelecer-se nos extremos. Nestes, ele não se encontra em equilíbrio: sempre cai de um extremo a outro.

A maleabilidade infinita da natureza humana é um tema já presente na filosofia renascentista. No *Discurso sobre a dignidade do homem*, Pico de la Mirandola, descrevendo

o mito da criação, sustenta que ao final desta, Demiurgo criou o homem: “[...] ser capaz de reconhecer a razão de sua obra e de adorá-la por sua beleza” (CASSIRER, 2001, p.142). Mas como não havia mais nenhum modelo, nem possuía mais nenhum “dom especial”, criou o homem dando-lhe “[...] uma forma segundo um modelo geral [...]”, e decidiu que “a nova criatura” compartilharia “[...] com todas as outras criaturas os dons que lhes tinham sido atribuídos” (CASSIRER, 2001, p.142-144). Assim, o homem foi feito não como um “[...] ser celeste nem terrestre [...]”, “[...] nem mortal nem imortal [...]”, a fim de que pudesse “[...] com total liberdade [...]”, assumir a forma que escolher, “[...] qualquer que ela seja” (CASSIRER, 2001, p.143). O homem traz então, em si mesmo, o poder de “[...] degenerar até converter-se em animal, ou regenerar-se até alcançar o divino” (CASSIRER, 2001, p.143). A maleabilidade infinita da natureza humana é para Pico de la Mirandola a marca da capacidade que o homem traz em si mesmo, do poder de forjar o seu ser a ponto de atingir o divino. É nesta maleabilidade que se inscreve a liberdade humana, pois não recebendo uma essência pronta desde o início, mas tendo a capacidade de lhe dar uma forma segundo o seu livre arbítrio, o homem difere dos demais seres da Natureza, os quais são determinados a ser o que são. Longe de constituir em sua miséria, seu ser inacabado faz a “supremacia do homem” (CASSIRER, 2001, p.197) com relação aos demais seres.

No capítulo XIII do livro III de seus *Ensaio*s, Montaigne retoma esse tema: “[...] as pessoas obcecadas por essa idéia de separar o corpo do espírito, de se tornarem diferentes e de deixar de ser homens não passam de loucos; não se transformam em anjos e sim em feras; em lugar de se elevarem, abaixam-se.” (MONTAIGNE, 1980, p.500a). Para Montaigne, ao contrário de Pico de la Mirandola, o desejo do homem de elevar-se à

divindade é marca de loucura e não um poder imanente ao ser humano; é uma tentativa inglória de negar a sua própria natureza: separar espírito e corpo. A perfeição humana absoluta e divina não é procurar identificar-se aos anjos, mas sim “[...] saber gozar com lealdade do próprio ser [...]” (MONTAIGNE, 1980, p.500b), isto é, saber viver nos limites da sua natureza sem se inquietar em fazer de si o que não se pode ser.

Enquanto Pico de la Mirandola vê na natureza humana um poder imanente de o homem elevar-se à divindade, por ser ela indeterminada; Montaigne assinala o desequilíbrio em que o homem se encontra ao negar a sua natureza. Pascal, assim como Montaigne, também assinala o desequilíbrio do homem ao tentar estabelecer-se nos extremos: “[...] é sair da humanidade, deixar o meio” (PASCAL, 1988, B.378; PASCAL, 1963, L.518). E diferentemente de Pico, ele não vê no homem nenhum poder que lhe seja imanente pelo qual ele possa sair de sua condição de grandeza e miséria.

“Temem os pais que o amor natural de seus filhos se extinga. Que espécie de natureza será essa então, suscetível de extinção?” (PASCAL, 1988, B.93; PASCAL, 1963, L.126). Que é a natureza? Esta pergunta traduz a ausência de um fundamento real para pensar a natureza humana, pois sendo ela “suscetível de extinção”, como poderemos encontrar seu fundamento? “O costume é nossa natureza” (PASCAL, 1988, B.89; PASCAL, 1963, L.419). Longe então de ver, na ausência de uma natureza humana determinada, a liberdade do homem para forjar seu próprio ser, como o filósofo da Renascença, Pascal atribui ao costume a incumbência de levar o homem a modelar-se a qualquer natureza: “[...] que são os nossos princípios naturais senão os nossos princípios costumeiros? E nas crianças, aqueles que receberam do costume de seus pais como a caça

entre os animais. Um costume diferente nos dará outros princípios naturais” (PASCAL, 1988, B.92; PASCAL, 1963, L.125).

Sendo o costume a nossa natureza a ponto de Pascal temer que “[...] essa natureza não seja ela própria senão um primeiro costume, assim como o costume uma segunda natureza” (PASCAL, 1988, B.93; PASCAL, 1963, L.126), ele a pensa como uma qualidade transmitida de geração a geração. Assim, a natureza apresenta-se como aquela sem início nem fim. Ao tomar a natureza humana como costume, Pascal ressalta a distância a qual não se pode transpor para conhecer seu início e seu fim. Como costume, a natureza humana oculta-se ao conhecimento humano de si mesmo. Mas não só, Pascal assinala uma outra distância que interdita ao homem o conhecimento de si: sua composição.

A composição de “[...] duas naturezas opostas e de gêneros diversos” (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199): alma e corpo em um mesmo sujeito, torna problemática a compreensão de si: “[...] menos ainda do que qualquer outra coisa [...]” (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199), o homem não pode conceber “[...] como um corpo pode estar unido a um espírito” (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199). Como então estabelecer a unidade daquilo que é composto pela diversidade? “Tudo é uno, tudo é diverso. Quantas naturezas na do homem! Quantas errâncias!” (PASCAL, 1988, B.116; PASCAL, 1963, L.129). O homem é incompreensível a si mesmo, porque ele não pode conceber como a diversidade pode gerar a unidade. “Essa duplicidade do homem é tão visível que houve quem pensasse que tínhamos duas almas. Um indivíduo simples parecia-lhes incapaz de tais e tão súbitas variações, de uma presunção desmedida a um horrível abatimento do coração.” (PASCAL, 1988, B.417; PASCAL, 1963, L.629).

A duplicidade do homem provoca a confusão a tal ponto de Epicteto e Montaigne tomá-lo não como homem apenas, mas como anjo ou animal; ou aqueles que o tomam apenas como homem julgam que ele possui “[...] duas almas [...]” (PASCAL, 1988, B.871; PASCAL, 1963, L.604). A confusão em Pascal traduz a incapacidade do homem de assenhorar-se do uno: “[...] a multiplicidade que não se reduz à unidade é confusão [...]” (PASCAL, 1988, B.871; PASCAL, 1963, L.604). A confusão dos filósofos surge, portanto, em suas tentativas de reduzir à unidade o que é diverso.

No fragmento (PASCAL, 1988, B.793; PASCAL, 1963, L.308), ao tratar das três ordens: corpo, espírito e caridade, Pascal sustenta serem elas “[...] diferentes de gênero”. Por isso elas são incomensuráveis entre si. Incomensurabilidade é traduzida por ele como “[...] distância infinita [...]”, o que equivale ao termo “desproporção” (PASCAL, 1988, B.793; PASCAL, 1963, L.308). Não se conhecem as coisas de uma ordem se estiver situado em uma outra ordem, porque há desproporção entre elas. Ora, se desproporção, isto é, ausência de medida decorre da diversidade de gêneros, a união do corpo e alma é incompreensível ao homem, porque corpo e alma são desproporcionais: “[...] há uma distância infinita entre o corpo e o espírito” (PASCAL, 1988, B.793; PASCAL, 1963, L.308). No próprio homem, Pascal instaura uma relação de desproporção. Desproporcional, o homem é oculto a si mesmo: a sua própria composição o distancia do conhecimento de si. A multiplicidade (corpo e alma) que compõe o homem é irredutível à unidade.

No fragmento (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418) Pascal trata, entre outras coisas, a relação de desproporção, ou a ausência de um ponto de relação entre o homem e Deus, conforme vimos no segundo capítulo. Este tema –já presente na filosofia

medieval, mas sempre tratado entre o homem e Deus- Pascal o estende não somente entre o homem e o universo infinito, mas também no seio do próprio homem. Assim, não somente entre o homem e Deus, entre o homem e o universo há a relação de desproporção, ela também se encontra no interior do homem.

No capítulo XLII do livro I de seus *Ensaaios*, Montaigne afirma que: “[...] a diferença entre tal e tal homem é maior do que entre tal homem e tal bicho”; e que “[...] o espírito humano comporta tantos graus quantas braças vão daqui ao céu” (MONTAIGNE, 1980, p.124a). Este tema Montaigne o retoma no capítulo XII do livro II da mesma obra:

“[...] os atos dos animais parecem-se tanto com os dos homens, que se relatasse tudo o que sei facilmente provaria a minha tese, a de que há maior diferença entre um homem e outro do que entre um dado animal e o homem.” (MONTAIGNE, 1980, p.217a). Comparando o espírito humano com a infinita distância entre a terra e o céu, Montaigne mostra a nossa incapacidade de medi-lo. Não dispondo dessa medida, só resta medir o homem através daquilo que ele se deixa ver: seus atos externos. Ora, os atos dos homens assemelham-se mais com os dos animais do que com os dos outros homens.

Não cometo esse erro tão comum de julgar os outros por mim. Acredito de bom grado que o que está nos outros possa divergir essencialmente daquilo que está em mim. Não obrigo ninguém a agir como ajo e concebo mil e uma maneiras diferentes de viver; e, contrariamente ao que ocorre em geral, espantam-me bem menos as diferenças entre nós do que as semelhanças. (MONTAIGNE, 1980, p.111a e b; 112a).

Diferentemente de Montaigne, para Pascal a dessemelhança não existe entre um homem e outro, ela existe no interior do próprio homem. Com efeito, o próprio da natureza humana é a desproporção: “[...] a distância de si a si” (MICHON, 1996, p.44).

Composto de corpo e alma, o homem é visto como um ser desproporcional, como distância de si a si; e sua natureza sendo apenas costume, ele é visto separado de sua origem: sem início nem fim. Sem um ponto de relação em si mesmo e sem um ponto originário, é interdito ao homem encontrar nele a unidade. Na ausência desta é impossível a ele encontrar equilíbrio em si mesmo. Falta à natureza humana, para usarmos a expressão de Hélène Michon, “[...] um atributo essencial, aquele da estabilidade.” (MICHON, 1996, p.45). Como ser instável, detentor de uma natureza cuja propriedade é a distância falta ao homem um centro de gravidade, um ponto de equilíbrio para que ele possa conhecer a si mesmo. Com efeito, não somente o homem encontra-se à deriva na esfera infinita por não achar nela um ponto de equilíbrio, também ele encontra-se nesta mesma situação com relação a si mesmo, pois é próprio de sua natureza ser à distância, falta a ele um centro em si mesmo.

4.2 O homem descentrado

Descentramento é um tema já abordado por Santo Agostinho. Em sua obra: *A Trindade*, o bispo de Hipona apresenta esse tema ligado à queda do primeiro homem:

[...] a verdadeira honra do homem é ser imagem e semelhança de Deus, imagem que somente aquele que a imprimiu, poderá guardar. Por isso, tanto mais aderimos estreitamente a Deus, quanto menos amamos o que nos é próprio. Mas pelo desejo de experimentar o seu próprio poder, por iniciativa pessoal, o homem recai sobre si mesmo, como em centro próprio. E assim, não querendo estar submetido a ninguém, isto é, ao querer ser Deus, ele é precipitado, por castigo, de seu centro ao que há de mais baixo e inclina-se ao que deleita aos animais. Como seu ponto de honra é a semelhança com Deus, sua desonra será a semelhança com os animais. (AGOSTINHO, 1995, p.381).

Experimentando seu próprio poder, isto é, centrando em si mesmo, o homem rompe

a sua semelhança com Deus e passa a assemelhar-se aos animais. Não é, portanto, o não procurar elevar-se a Deus, ou seja, não desenvolver todas as suas capacidades que precipita o homem a ser semelhante aos animais, conforme tratará Pico de la Mirandola, mas é o desejo de ser Deus dispondo de suas próprias forças que desencadeará no homem a dessemelhança com Deus. Assim, o querer ser Deus –o que constitui o pecado do primeiro homem- é a origem da imagem do animal no homem. O pecado lança o homem na “[...] região da dessemelhança” (AGOSTINHO, 1987, p.117). Nesta região, o homem não cessa de cair: caído de Deus, ele cai de si mesmo. Não há, portanto, centro para ele, pois preferindo a si mesmo, o homem corrompe a imagem (imago Dei) que o fazia semelhante a Deus e passa a assumir a imagem (aparência) dos animais. A consequência da queda humana é, então, precipitar o homem na *região da dessemelhança*.

Teologicamente o vocábulo *natureza* aplicado ao homem designa, conforme sustenta Pierre Magnard, “[...] sua semelhança com Deus que o criou à sua imagem.” (MAGNARD, 1991, p.142). O próprio da natureza humana é ser semelhante a Deus. Assim, o conceito teológico de natureza humana obedece ao projeto inicial do Criador o qual consiste na relação do homem com Deus: “[...] façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança.” (BÍBLIA, Gn, 1,26).

A relação de dessemelhança, fruto do pecado, ao mesmo tempo que implica aquela primeira relação, uma vez que a verdadeira honra do homem é ser semelhante a Deus e a sua natureza (teologicamente) designa esta semelhança, ela aponta a distância do homem com relação a Deus. Assim, a relação de dessemelhança aponta a proximidade e a distância do homem com relação a Deus. O homem pode, na *região da dessemelhança*, tornar-se semelhante e dessemelhante a Deus.

A semelhança e a dessemelhança no homem com relação a Deus são encontradas também em Tomás de Aquino. Na *Suma Teológica* esta questão é tratada sem oposição:

É manifesto que se encontra no homem alguma semelhança com Deus, e que deriva de Deus como de seu modelo; certamente esta não é uma semelhança que vai até a igualdade, pois o modelo ultrapassa infinitamente essa reprodução particular. É assim porque se diz que há no homem a imagem de Deus, não perfeita, mas imperfeita. É assim que significa a Escritura quando ela diz que o homem foi feito à imagem de Deus; a proposição “à” traduz uma certa aproximação por relação a uma realidade que permanece distante. (TOMÁS DE AQUINO, 1980, q.XCII, Art. 1).

O conceito teológico positivo de natureza humana mostra-se problemático para Pascal, pois sendo Deus oculto às forças humanas, não há ponto de relação entre o homem e Deus pelo qual seria possível estabelecer alguma semelhança entre a criatura e o Criador. Mas, embora aquele conceito mostre-se problemático, Pascal retoma a temática da relação de dessemelhança. Porém, não mais no seu sentido originário, isto é, a relação do homem com Deus, tal como Santo Agostinho e Tomás de Aquino. Ele retoma aplicando-a somente ao homem: a dessemelhança do homem com relação a Deus e a si mesmo. Assim, ele mantém apenas um aspecto daquela relação: a distância.

O conceito de participação (herança platônica) que Santo Agostinho e Santo Tomás utilizam para explicar a criação do homem como a imagem e semelhança de Deus, leva os dois filósofos a cair na racionalização da Teologia. O viés teológico pascaliano singular do Deus escondido (ao qual voltaremos no próximo capítulo) não se traduz em um racionalismo teológico.

Ao se referir ao tema teológico da queda humana, Pascal não fala como Santo

Agostinho de uma região de dessemelhança, ele fala em dois estados distintos: estado anterior e posterior à queda. A queda humana introduz uma separação, uma distância entre um estado e outro. Nesta distância, o homem não encontra nenhum lugar, porque não se encontra em seu lugar próprio: “[...] o homem não sabe em que lugar se colocar. Está visivelmente perdido e caiu de seu lugar sem conseguir reencontrá-lo. Busca-o por toda parte com inquietação e sem êxito, em meio a trevas impenetráveis.” (PASCAL, 1988, B.427; PASCAL, 1963, L.400). Perdido o seu lugar próprio, o homem encontra-se extraviado (como em uma ilha deserta), à deriva sem poder reencontrá-lo. Não conservando a semelhança com Deus após a queda, a natureza humana traz a marca da perda (extravio):

Que nos gritam, pois, essa avidez e essa impotência se não que houve, outrora, no homem, uma verdadeira felicidade, da qual só lhe restam, agora, a marca e o traço vazio, que ele tenta inutilmente encher de tudo o que o rodeia, procurando nas coisas ausentes o socorro que não obtém das presentes, embora aquelas sejam incapazes de socorrê-lo, porque esse abismo infinito só pode ser preenchido por um objeto infinito e imutável, isto é, pelo próprio Deus. (PASCAL, 1988, B.425; PASCAL, 1963, L.148).

A verdadeira felicidade existente no primeiro estado deixa no homem atual a *marca* e o vestígio totalmente *vazio*, conseqüência de uma queda incompleta. A marca e o traço vazio, Pascal faz corresponder a lugar: *abismo infinito*. Assim, ao empregar o termo abismo infinito para designar a marca e o traço vazio presente no estado atual do homem, Pascal atribui a ele a ausência de lugar, a ausência de fundamento. Este *lugar sem fundo* (abismo infinito) que o homem traz em seu interior indica sua distância em relação a Deus. Distante de Deus, o homem encontra-se distante de seu próprio fundamento e, portanto, distante de si mesmo, uma vez que, centrando em si, ao abandonar Deus, ele não encontra

sustento nessa posição: ele não cessa de cair. “Quis tornar-se o centro de si mesmo, independente do meu socorro” (PASCAL, 1988, B.430; PASCAL, 1963, L.149). Diz a sabedoria de Deus, segundo as palavras que Pascal atribui a ela.

Subtraíu-se ao meu domínio; igualando-se a mim pelo desejo de encontrar a sua felicidade em si mesmo, abandonei-o; revoltando as criaturas que lhe estavam submetidas, tornei-as suas inimigas: de tal maneira que, hoje, o homem tornou-se semelhante aos animais, e num tal afastamento de mim que apenas lhe resta uma luz confusa do seu autor [...]. (PASCAL, 1988, B.430; PASCAL, 1963, L.149).

Sem um lugar próprio, sem fundamento, sem sustento e distante de si mesmo, o abismo sem fundo que o homem traz inscrito no mais profundo do seu ser, não é só praticamente insondável, ele é insondável de fato, posto ser um abismo infinito. Este abismo infinito faz o inferno do homem, pois tenta enchê-lo de tudo o que o rodeia, procurando nas coisas ausentes o socorro que não obtém das presentes. Todavia, esse abismo infinito, por ser sinônimo de marca e traço vazio, ou seja, vestígio de sua primeira natureza, ele é abertura (cavidade vertical aberta) para o sobrenatural. Do mesmo modo que nos é desconhecido o fundo de um abismo, pois seu fundo é incomensurável, também nos é desconhecido o fundo do nosso abismo, isto é, o que o gerou: “[...] incompreensível que haja ou não pecado original.” (PASCAL, 1988, B.230; PASCAL, 1963, L.809).

Sem encontrar um fundamento no homem, por ser ele tão afastado de Deus, não tem mais sentido manter a proximidade do homem com relação a Deus que Santo Agostinho ainda vê nele após a queda. Faltam elementos para que se possa trabalhar com o conceito teológico de natureza humana. Mas não só, pois, se conforme sustenta Pierre Magnard, o vocábulo natureza aplicado ao homem designa, “[...] o princípio imanente das operações do

homem, a soma considerada em sua unidade agente e sua finalidade interna dos componentes humanos” (MAGNARD, 1991, p.142), o que para ele é o conceito filosófico de natureza humana, não se pode também trabalhar com este conceito, uma vez que, faltando ao homem fundamento, falta a ele um princípio pelo qual seja possível unificar suas operações; e sendo seu abismo infinito infinitamente aberto (precipício aberto), falta a ele um princípio unificador de suas finalidades. O que o homem busca de diferentes modos é preencher o seu vazio que Deus deixou ao abandoná-lo. Perdida a felicidade verdadeira, ele passa a ser escravo de sua vontade, buscando incessantemente a realização de seus desejos. Dissolve-se assim a idéia de imanência. Não tem mais sentido falar de uma natureza humana. À distância do homem com relação a si mesmo, a ausência nele de um fundamento encerra a incerteza de sua origem e esta, por sua vez, gera a incerteza de uma natureza humana.

Trazendo em seu interior um abismo infinito, o ser mais nobre do universo não oferece um lugar próprio à Filosofia. Incapaz de encontrar no homem um fundamento, a Filosofia não pode se enunciar a partir dele. Sem poder conhecê-lo, é interdita a ela assinalar um fim (telos) ao homem. O conceito de natureza humana oferecido pela Filosofia é insuficiente para dar conta do fenômeno humano, pois trazendo em si mesmo a marca e o traço vazio (abismo infinito) que é seu inferno e ao mesmo tempo abertura para o sobrenatural, ele não abrange (compreende) o homem como unidade. A confusão dos filósofos deve-se à tentativa de encerrar o homem em um sistema: “[...] o homem ultrapassa infinitamente o homem” (PASCAL, 1988, B.434; PASCAL, 1963, L.131), isto é, ultrapassa qualquer sistema que tenta capturá-lo pela razão, posto ser um ser fendido pelo sobrenatural.

Por considerar o abismo infinito inscrito no mais profundo do ser humano como abertura para o sobrenatural, isso já é suficiente para mostrar que Pascal toma o homem distante de Deus. Mas ele não toma o homem distante do divino somente por esse viés. No fragmento (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199) ao afirmar que o homem é “[...] igualmente incapaz de ver o nada (néant) de onde saiu e o infinito que o envolve”, Pascal assinala a impossibilidade de o homem conhecer sua origem. Não é somente por ver a natureza humana apenas como costume que Pascal exprime a ausência de uma origem do homem; ele também a expressa ao empregar o termo nada (*néant*), pois visto este termo designar de *nenhuma família*, de *nenhuma nação*, de uma *origem inatingível* é interdito ao homem encontrar os fundamentos de sua existência. Não tendo nenhuma pátria (de nenhuma nação), portanto exilado e não tendo nenhuma filiação (de nenhuma família), não é oferecida a ele nenhuma primeira causa –como na metafísica aristotélica- que lhe possa conferir uma existência necessária. Mas não é somente uma primeira causa que se encontra ausente do pensamento pascaliano. Tomando o homem como um ser exilado e sem nenhuma filiação, o conceito de criação é também ausente do seu horizonte. Tanto é assim que ele estilhaça com esse conceito ao introduzir na Natureza o que era próprio ao Criador: o infinito (MICHON, 1996, p.67). Com efeito, não trabalhando com o conceito de criação e, portanto, não mantendo a proximidade do homem com Deus, a definição pascaliana de homem como pura distância é construída fora da revelação. Pascal, então, não se muni das verdades reveladas para minar as construções filosóficas sobre o homem, essas construções é que são minadas, quando trata filosoficamente do tema teológico da queda humana. (MICHON, 1996, p.47).

O tratamento filosófico que Pascal dá ao tema da queda humana tem um significado preciso, ele procura encontrar na Filosofia as bases do conhecimento de si. Por isso mesmo ele 1) mantém apenas a dessemelhança do homem com relação a Deus e 2) não trabalha, nos *Pensamentos*, com a definição de natureza humana oferecida pelo Livro do *Gênesis* que envolve a noção de criação. Com efeito, porque Pascal mantém apenas a dessemelhança é que ele encontra filosoficamente o homem como pura distância. Seu procedimento nos *Pensamentos* apresenta-se de maneira clara: ele retoma a temática teológica da queda humana alterando o ponto de referência. Não se trata mais de pensar o homem a partir de sua relação com Deus, mas de procurar se há nele alguma proporção seja com Deus, seja com o universo (infinito). Isto vem confirmar nossa hipótese de trabalho: a quebra de elos entre o homem e Deus.

Pascal só pode pensar o homem a partir do homem, pois não há mais elo de ligação que o prenda a Deus. Ele não pode nem mesmo encontrar algo que aponte para Deus, uma vez que, quebrado o elo de ligação entre Deus e o mundo, as criaturas não apontam mais para o Criador, como em Santo Agostinho (AGOSTINHO, 1987, p.174-175), ou encontrar alguma via que o conduza do mundo a Deus, como em Tomás de Aquino. O mundo não fala mais ao homem nem de Deus nem de si mesmo, pois aplicando o conceito de infinito ao mundo, quebra-se o elo entre ele e Deus e ele e o homem. Não compreendendo o infinito, a razão humana não abarca a Natureza em sua totalidade. Finito no infinito, o homem deixa de ser a letra principal e capital com que Deus escreveu o livro da Natureza, como na teologia natural de Raymond Sebonde. Sem ser aquela letra, ele encontra-se distante das demais criaturas da Natureza; e, situado no mundo, ele encontra-se

distante de dois pontos: entre o nada e o todo. Quebrados os elos entre Deus e o mundo, o mundo e o homem e o homem e Deus, só resta ao homem pensar em si a partir de si. Grandezas e misérias são o que ele encontra ao buscar a si.

Por trazer atualmente vestígios da grandeza de sua primeira natureza, o homem quer ser feliz e encontrar o verdadeiro, porém não atinge nem a felicidade nem a verdade plenamente. E isto é o que constitui a sua miséria: “[...] eis o estado em que os homens se acham hoje. Resta-lhes algum instinto impotente de felicidade de sua primeira natureza, e estão mergulhados nas misérias de sua cegueira e de sua concupiscência, a qual se tornou sua segunda natureza.” (PASCAL, 1988, B.430; PASCAL, 1963, L.149). O homem atual se apresenta como aquele que traz em seu ser mais íntimo um impulso à verdade e à felicidade, isto é, sua plena realização, mas que se mostra ao mesmo tempo impotente para tal empreendimento. Conseqüência da queda, a distância entre dois estados na qual o homem atual se encontra não pode ser medida, pois enquanto em sua primeira natureza seu bem era Deus a quem amava infinitamente e, portanto, se encontrava na ordem da caridade, atualmente seu bem está na concupiscência, “[...] que é própria dos animais” (PASCAL, 1988, B.430; PASCAL, 1963, L.149), ou na curiosidade, portanto, ele se encontra ou na ordem do corpo ou na ordem do espírito: “[...] nas coisas da carne, reina propriamente a concupiscência; nas espirituais, a curiosidade propriamente [...]” (PASCAL, 1988, B.460; PASCAL, 1963, L.933). Ora, uma vez que há uma distância infinita entre as três ordens, não se pode medir a distância entre os dois estados do homem.

Ao comparar o que o homem era antes da queda e não é mais, ou seja, entre a positividade e a falta, Pascal toma o si do homem como duplo: grandezas e misérias.

Interdependentes entre si, grandezas e misérias se opõem. As grandezas de outrora, o homem não as possui mais. No entanto, traz, atualmente, vestígios delas. Com efeito, ao procurar por si, ele encontra em si a presença de uma ausência, algo que se oculta em seu ser mais íntimo, sobre o qual ele não pode ter nenhuma avaliação. Esta ausência/presença leva-o à angústia da falta e, por ser assim, esta é sentida como um nada. A angústia, sentida como nada, é, portanto, cifra da desproporção do homem: entre a positividade e a falta. A filosofia do século XVII, marcada por uma tensão entre Santo Agostinho e Tomás de Aquino, Pascal a toma de um ponto de partida estilhaçado: o homem como um ser distante de si mesmo.

Ao referir-se aos vestígios da grandeza da primeira natureza presentes no homem atual, Pascal fala em instintos e, equivalente a instinto, de luz confusa. Confusão, conforme vimos, traduz em Pascal a incapacidade do homem de apoderar-se do uno; e instinto, impulso à verdade e à felicidade, isto é, ao verdadeiro bem (Deus). O instinto ou luz confusa indica que o verdadeiro bem do homem só pode ser Deus. Justo aquele do qual ele é incapaz de apoderar-se com suas forças. “Somente Deus é o verdadeiro bem, e, desde que o homem o abandona, é estranho que nada exista na natureza capaz de lhe tomar o lugar [...]. E quando perde o verdadeiro bem, tudo pode parecer-lhe esse bem, indiferentemente, até a autodestruição [...]” (PASCAL, 1988, B.425; PASCAL, 1963, L.148).

Perdido o verdadeiro bem e sem poder reencontrá-lo, o homem toma a si mesmo como seu verdadeiro bem. Mas ele não pode satisfazer-se consigo mesmo, uma vez que o seu verdadeiro bem é Deus. Centrando-se em si, o homem não encontra o repouso,

uma vez que seus instintos o empurram para fora: seu verdadeiro bem não está em si mesmo, está em outro (Deus). Com efeito, o homem não encontra a unidade no Deus que ele faz de si para si. Sem encontrar a unidade, um ponto de referência que justifique seu desejo de encontrar a felicidade em si mesmo, o homem se apresenta como um balanceamento incessante do interior ao exterior. Não há nele ponto de equilíbrio algum e, portanto, centro.

Como, tomando-se por Deus, o homem não acha nada em si que o faça ser igual a ele (Deus): unidade, equilíbrio, centramento e, portanto, nada que o capacite a encontrar em si sua felicidade e, posto trazer em si o impulso a ela, ele encontra-se em uma insuportável contradição: ele se faz Deus para si, mas nada em si o iguala a Deus; ele quer encontrar a felicidade em si mesmo, mas os vestígios da grandeza de sua primeira natureza o empurram para fora. Há, portanto, uma oposição terrível entre ele que quer ser Deus e seu ser mais profundo; entre ele (que se toma por Deus) -e por isso faz tudo para ganhar a estima alheia- e ele mesmo (cheio de misérias e imperfeições), que só merece dos outros a aversão: “[...] quer ser grande e acha-se pequeno; quer ser feliz e acha-se miserável; quer ser perfeito e acha-se cheio de imperfeições; quer ser o objeto do amor e da estima dos homens, e vê que seus defeitos só merecem deles aversão e desprezo [...]” (PASCAL, 1988, B.100; PASCAL, 1963, L.978).

As oposições, o emaranhado de contradições e o desejo de ser o centro de si e dos outros que Pascal vê no homem caído, confirmam o que julgamos ser uma constante em seu pensamento: a quebra de elos. Não há somente a quebra de elos entre Deus e o mundo, o mundo e o homem e o homem de Deus, há também a quebra de elos do homem em

relação a si mesmo, uma vez que ele, centrando em si apresenta-se contrário a si. Rompido o elo de ligação entre o homem e Deus não é mais possível tratar o homem como detentor de uma natureza, mas somente de dois estados distintos. A distinção entre dois estados distintos de natureza traduz, assim, a inacessibilidade do homem à sua natureza tal como ela é em sua essência. Dois estados e natureza não se coadunam.

Descentrado, distante, desproporcional, caído são termos que Pascal emprega para descrever o homem que faz de si seu centro. Ora, o centramento em si resulta na quebra de elos entre o homem e Deus; mas não só, ele resulta também na quebra de elos do homem em relação a si mesmo, visto que o homem centrado em si é descentrado. Do mesmo modo que a quebra de elos entre Deus e o mundo provoca a quebra de elos entre o mundo e o homem, a quebra de elos entre o homem e Deus provoca a quebra de elos do homem em relação a si mesmo.

4.3 O ponto indivisível

Quebrado o elo que une o homem a si mesmo, é impossível tomá-lo como uma unidade. Isto que Pascal encontra no conhecimento de si, constitui a base sobre a qual ele vai empreender seu ataque ao discurso filosófico sobre o homem. Os eleitos por ele para tal empreendimento são Epicteto e Montaigne. Estes filósofos representam aquele discurso filosófico, uma vez que eles “[...] representam as duas maiores seitas do mundo” (PASCAL, 1963, p.296a): estoicismo e ceticismo.

Ao usar o termo seita para caracterizar os discursos filosóficos de Epicteto e

Montaigne, Pascal refere-se ao radicalismo de ambos que procuram encerrar o homem em apenas uma parte daquilo que caracteriza o homem atual: grandeza e miséria. Tomando uma ou a outra, seus discursos sobre o homem apresentam-se falsos. A falsidade deles não consiste em ver no homem ou a grandeza ou a miséria, mas na unilateralidade em que eles tomam o homem: “[...] todos erram tanto mais perigosamente quanto cada qual busca uma verdade. Seu erro não consiste em seguir uma falsidade, mas em não seguir outra verdade.” (PASCAL, 1988, B.863; PASCAL, 1963, L.443).

A parcialidade dos pontos de vista de Epicteto e Montaigne, Pascal apresenta-a no texto *Entretien avec M. de Saci* (MESNARD, 1991, p.77). Contrapondo os dois filósofos, ele assinala que os opostos que caracterizam o homem são percebidos pela própria razão, porém ela não pode mantê-los unidos, pois isto acarretaria na ruína do discurso filosófico. Tomando ou a grandeza ou a miséria do homem, o discurso filosófico mantém sua coerência. Todavia, a coerência interna do discurso de Epicteto e de Montaigne revela ser uma ilusão, pois tentam aprisionar em um discurso coerente o que é internamente incoerente: o homem. Por serem seus discursos parcialmente verdadeiros, parece que, corrigindo um pelo outro, chegaríamos a um verdadeiro conhecimento do homem. Mas falta-nos um ponto, o ponto imperceptível no qual se dobram os nossos estados: anterior e posterior à queda. A incompletude dos discursos estóicos e céticos revela o limite da razão. Esta não se mostra limitada somente no conhecimento de Deus e do mundo; ela é também limitada no conhecimento do homem. Com efeito, o confronto entre Epicteto e Montaigne tem um objetivo específico: mostrar a incapacidade da razão de conhecer o homem e, mostrando isso, levar a perceber que a verdadeira compreensão do homem somente a

Teologia poderá propiciar:

[...] eu vos peço perdão, senhor, [...] de me comportar assim diante de vós na Teologia, ao invés de permanecer na Filosofia, que era somente o meu assunto; mas ele me conduziu a ela insensivelmente; é difícil não entrar nela, qualquer verdade que se trate, porque ela é o centro de todas as verdades [...] (PASCAL, 1963, p.296b).

Para fazer com que as verdades parciais dos dois discursos desemboquem na Teologia, Pascal procede do seguinte modo: passa do ponto de vista de Epicteto ao ponto de vista de Montaigne para mostrar que estes pontos de vista irreconciliáveis só são conciliáveis, se passarmos a um outro ponto de vista, ao ponto de vista da verdade revelada.

Pascal começa a entrevista com o senhor de Saci exaltando Epicteto por ser ele um dos filósofos que melhor conheceu os deveres do homem:

Ele quer, antes de todas as coisas, que o homem olhe Deus como seu principal objeto; que ele seja persuadido que Deus governa tudo com justiça; que ele se submeta a ele de bom coração, e que ele o siga voluntariamente em tudo, como não fazendo nada senão com uma grande sabedoria: que assim esta disposição deterá todas as lamentações e todos os murmúrios, e preparará seu espírito para sofrer pacificamente todos os acontecimentos os mais deploráveis. (PASCAL, 1963, p.292b e 293a).

A sabedoria para Epicteto consiste em fazer de Deus o nosso objeto submetendo-nos a ele e seguindo-o voluntariamente. Esta sabedoria nos torna humildes, pois ela faz com que escondamos as nossas boas resoluções, uma vez que não fazemos nada mais do que submeter ao governo supremo do mundo. Epicteto não deixa de repetir que: “[...] todo o estudo e o desejo do homem deve ser de reconhecer a vontade de Deus e de segui-la” (PASCAL, 1963, p.293a). Esta sabedoria é perfeitamente possível de ser atingida, pois “Deus deu ao homem os meios de adquirir todas as suas obrigações; que esses meios estão

em nosso poder” (PASCAL, 1963, p.293a). É por esse poder, que está em nós, que devemos procurar a felicidade, “[...] uma vez que Deus nos deu tal poder para esse fim” (PASCAL, 1963, p.293a). Para atingir a felicidade “[...] é preciso ver o que há em nós de livre; os bens, a vida, a estima não estão em nosso poder, e não nos conduzem a Deus” (PASCAL, 1963, p.293a). As potências livres em nós são: o espírito (razão) e a vontade, pois “[...] o espírito não pode ser forçado a crer naquilo que ele sabe ser falso, nem a vontade de amar aquilo que ela sabe que a torna infeliz” (PASCAL, 1963, p.293a). São, portanto, por essas potências que nós podemos nos tornar perfeitos, posto ser por elas que nós podemos “[...] conhecer perfeitamente a Deus, amá-lo, obedecer-lhe, agradecer-lhe, curar-nos de todos os nossos vícios, adquirir todas as virtudes, tornar-nos santos e companheiros de Deus” (PASCAL, 1963, p.293 a e b).

A opinião de Epicteto está correta quanto aos deveres do homem, porém ele erra ao atribuir ao homem o poder de realizar tais deveres e assim tornar-se perfeito. Sua opinião também está correta ao afirmar que a felicidade está no homem, mas ele engana-se ao querer que o homem se fixe em si mesmo. Está correta, também, a sua opinião de que os bens, a vida e a estima não estão em seu poder e que eles não conduzem a Deus, mas ele erra ao querer que o homem renuncie a eles por sua própria força. Correta está também a sua opinião de que o homem pode conhecer Deus, amá-lo, obedecer-lhe, agradecer-lhe, mas ele se engana ao atribuir este poder às suas faculdades naturais. Assim, “[...] após ter tão bem compreendido o que se deve”, Epicteto “perde-se na presunção do que se pode” (PASCAL, 1963, p.293a).

Oposta à visão de Epicteto está a de Montaigne. Pascal rejubila-se com sua

visão por ver nela “[...] a razão ferida com suas próprias armas” (PASCAL, 1963, p.295b). Por querer procurar “[...] qual moral a razão deveria ditar sem as luzes da fé [...]” (PASCAL, 1963, p.293b), Montaigne considera o homem “[...] destituído de toda revelação” (PASCAL, 1963, p.293b). Sem esta luz, ele

[...] põe todas as coisas em uma dúvida universal e tão geral, que esta dúvida leva a si mesma, isto é, se ele duvida, e duvidando dessa última suposição, sua incerteza rola sobre ela mesma, em um círculo perpétuo e sem repouso; opondo-se igualmente àqueles que asseguram que tudo é incerto e àqueles que tudo não é, porque ele não quer assegurar nada. É nesta dúvida que duvida de si e nessa ignorância que se ignora, e que ele chama sua mestra, que é a essência de sua opinião, que ele não pode se exprimir por nenhum termo positivo. (PASCAL, 1963, p.293b).

Lançando tudo o que se apresenta a ele como verdade constituída a uma dúvida universal, Montaigne solapa as bases daqueles que pretendem encontrar, na razão, a certeza de seus conhecimentos.

É nessa disposição, toda flutuante e cambaleante que ele está, que ele combate com uma firmeza invencível as heresias de seu tempo, sobre aquilo em que elas asseguram conhecer o verdadeiro sentido da Escritura; e é nesta disposição ainda que ele fulmina mais rigorosamente a impiedade horrível daqueles que ousam assegurar que Deus não existe. (PASCAL, 1963, p.293b e 294a).

Somente com suas luzes naturais, o homem não pode assegurar-se de nada, posto não conhecer sequer alguma coisa da Natureza. Como, então, ele pode conhecer “[...] o ser soberano que é infinito por sua própria definição?” (PASCAL, 1963, p.294a).

Pergunta o autor dos *Ensaaios*. Ele

[...] repreende tão fortemente e tão cruelmente a razão desnuda da fé, que lhe fazendo duvidar se ela é razoável, e se os animais o são ou não, ou mais ou menos, ele a faz descer da excelência que a ela é atribuída, e a põe por graça em paralelo com as bestas, sem lhe permitir sair dessa ordem até que ela seja instruída pelo seu Criador (...); e não lhe dá poder

de agir senão para assinalar sua fraqueza com uma humildade sincera, no lugar de se elevar por uma tola insolência. (PASCAL, 1963, p.294b).

Correta está a opinião de Montaigne de que, fora da fé e da revelação, o homem não pode se elevar, como pretende Epicteto, mas ele erra ao julgar encontrar algum repouso no homem após ter lançado tudo a uma dúvida universal, a qual assinala a ausência de qualquer repouso, uma vez que ela não oferece a ele nenhuma situação que não seja flutuante e cambaleante. Seu erro consiste em entregar-se tão molemente à miséria humana que ele viu tão bem. Correta está também a sua opinião de que sem a fé não conhecemos a Deus, mas ele engana-se ao encerrar o homem no mesmo nível que os animais, pois há verdades que podemos atingir como aquelas da Geometria e as do coração.

Enquanto Epicteto atribui ao homem uma natureza sadia, Montaigne atribui uma natureza enferma. Enquanto um vê a grandeza, sustentando ser possível a ela pela razão alcançar a Deus e tornar-se perfeito; o outro vê a miséria do homem, sustentando que por ela ele nada pode alcançar. Este combate da razão pela própria razão leva-nos a ver que ela (a razão) não abrange a verdadeira situação humana. Ambos acertam apenas parcialmente, por isso mesmo é que eles não podem evitar os erros, posto desconhecer que “[...] o estado presente do homem difere daquele de sua criação” (PASCAL, 1963, p.296a). É por não ter este conhecimento que Epicteto assinala “[...] alguns traços da grandeza primeira do homem, mas ignora a sua corrupção, trata a natureza humana como sadia e sem necessidade de um reparador”. É por isso também que Montaigne “[...] aprova a miséria presente e ignora a primeira dignidade [...]” do homem, “[...] trata a natureza humana como necessariamente enferma o que o precipita no desespero de atingir o verdadeiro bem” (PASCAL, 1963, p.296 a e b). Longe de levar o homem a adquirir todas as virtudes e

curar-se de todos os seus vícios, a visão parcial de Epicteto o conduz ao cúmulo da soberba: por suas próprias forças, o homem atinge o soberano bem. Montaigne, por sua vez, por desesperar-se de atingir o soberano bem, encerra o homem na miséria, lançando-o assim na preguiça: ele nada faz para enfrentar a sua miséria.

Ninguém mais entendeu que o homem é a mais excelente criatura. Uns, que conheceram bem a realidade de sua excelência, tomaram por covardia e ingratidão os sentimentos baixos que os homens têm naturalmente em si; e os outros, que conheceram bem a que ponto essa baixa é efetiva, trataram com ridícula soberba esses sentimentos de grandeza igualmente naturais no homem. (PASCAL, 1988, B.431; PASCAL, 1963, L.430).

Pascal toma os sentimentos baixos e os sentimentos de grandeza como sentimentos naturais. Não se trata, portanto, de uma natureza sadia e de uma natureza enferma que caracterizariam um mesmo sujeito, mas sentimentos que se tornam efetivos no homem que, embora caído, traz em si os vestígios da grandeza de sua primeira natureza. São esses sentimentos naturais que fazem a excelência do homem. A razão pela qual Epicteto e Montaigne não entenderam que o homem é a mais excelente criatura é que eles situam os contrários em um mesmo sujeito: um atribui grandeza à natureza e o outro a fraqueza a esta mesma natureza, o que não pode subsistir. Enquanto Epicteto pede ao homem que olhe para Deus para ver aquele ao qual ele se assemelha e a quem ele, pela sabedoria, pode se igualar; Montaigne pede a esse mesmo homem que olhe, não para o alto, mas para a Terra a fim de ver os bichos dos quais ele é companheiro (PASCAL, 1988, B.431; PASCAL, 1963, L.430). Sem saber a que direção dirigir seu olhar, “[...] em que se tornará o homem? Será ele igual a Deus ou aos animais? Que espantosa distância! Que seremos, pois?” (PASCAL, 1988, B.431; PASCAL, 1963, L.430). As luzes naturais não

podem dizer o que somos. Somente a fé poderá dizer, pois ela nos ensina a pôr em sujeitos diferentes os opostos que os sábios do mundo põem em um mesmo sujeito:

[...] tudo o que há de enfermo pertence à natureza, tudo o que há de potente pertence à graça. Eis a união extraordinária e nova que somente Deus poderia ensinar, e que somente ele poderia fazer, e que não é senão uma imagem e que um efeito da união inefável de duas naturezas na única pessoa de um Homem-Deus. (PASCAL, 1963, p.296b).

O homem não é nem igual a Deus nem igual aos animais como querem Epicteto e Montaigne. A fé nos ensina que ele é a imagem do Homem-Deus. Imagem que é um efeito da união humana e divina na pessoa de Jesus Cristo. Este refaz, assim, a imagem que o homem perdeu ao cair de seu estado primeiro. Esta imagem refeita pelo Homem-Deus só é possível, não por algum movimento do homem caído em direção a Deus, mas do movimento de Deus em direção ao homem caído. Não há nenhum poder no homem que o torne apto a resgatar a sua semelhança com Deus, posto Pascal defini-lo como pura distância. Assim, se, no Homem-Deus, a imagem de Deus é restaurada no homem é porque Deus se faz semelhante ao homem. Se outrora Deus fez o homem à sua imagem e à sua semelhança para fazer com que houvesse a participação da natureza pela graça, atualmente Deus se faz homem para resgatar aquela participação perdida com a introdução da queda. Pela graça e não pela natureza, o homem caído pode participar de Deus.

Esta participação em Deus não é da mesma ordem daquela que encontramos na Filosofia de Santo Agostinho e de Tomás de Aquino. Para Santo Agostinho, Deus conferiu ser a todas as coisas ao criá-las do nada e moldá-las segundo as suas idéias. Porém, Deus não conferiu a elas a plenitude do ser, mas apenas uma certa participação, posto a plenitude do ser somente ele possuir. Devido a essa participação no ser por excelência decorrem

necessariamente graus nos seres criados:

[...] sendo, pois, Deus suma essência, isto é, sendo em sumo grau e, portanto, imutável, pôde dar ser às coisas que criou do nada, não, porém, o ser em grau sumo, como é Ele. A umas deu ser superior, a outras, inferior, ordenando assim gradualmente as naturezas das essências. (AGOSTINHO, 1990, p.63).

Para Tomás de Aquino, Deus criou o mundo por um ato de sua vontade. O objeto próprio da vontade divina é a sua bondade. Deus cria o mundo visando a sua bondade. Ora, é próprio da bondade divina que os seres criados por ele participem de sua perfeição, pois seria contrário à sua bondade perfeita se as criaturas não a espelhassem. As criaturas espelham assim, de um modo limitado, a perfeição divina. Nada disso se encontra em Pascal, pois não havendo nenhuma relação entre o homem e Deus, ele está escondido à razão humana. Não podemos extrair de Deus o homem. Definido este com relação àquele como pura distância, Pascal aponta a ruptura do homem com o ser por excelência: “[...] não vos encontrais no estado de vossa criação.” (PASCAL, 1988, B.430; PASCAL, 1963, L.149). Havendo aquela ruptura, Pascal não pode definir a participação pela essência do homem, como Santo Agostinho e Tomás de Aquino. É em Deus que se faz homem que o homem participa de Deus.

A espantosa distância do homem com relação a Deus, de que trata Pascal no fragmento (PASCAL, 1988, B.431; PASCAL, 1963, L.430) explica-se pela ausência de relação (medida) entre o homem e Deus. É por ela que podemos entender o desvio que opera Pascal de Deus (Criador) a Jesus Cristo (Redentor). Oculto às luzes naturais, Deus se faz homem para aproximar o que é distante: o homem a Deus. Porque o Homem-Deus realiza esta aproximação, ele nos distancia do paralelismo com os animais. Mas porque realiza essa aproximação –aproximação que jamais atinge o limite, como o número que por

mais que seja diminuído jamais chega a um nada de número, ou um espaço a um nada de espaço, ou um tempo a um nada de tempo, ou um movimento a um nada de movimento [...] - nele nós aprendemos a nossa distância de Deus. “Só conhecemos a Deus por Jesus Cristo. Sem esse mediador fica suprimida toda a comunicação com Deus; por Jesus Cristo, conhecemos Deus. [...]. Mas, ao mesmo tempo, conhecemos a nossa miséria, pois esse Deus nada mais é que o reparador de nossa miséria [...]” (PASCAL, 1988, B.547; PASCAL, 1963, L.189).

A nossa miséria que conhecemos através de Jesus Cristo não nos reduz à igualdade com os animais, como quer Montaigne, pois, uma vez que em Jesus Cristo é restabelecida a comunicação com Deus, o homem caído é permeável à graça. Esta, portanto, é que nos eleva e não as nossas potências naturais, como quer Epicteto.

Epicteto e Montaigne viram bem as contradições do homem, pois seus dois estados “[...] se acham abertos [...]” (PASCAL, 1988, B.430; PASCAL, 1963, L.149), porém eles não as compreenderam, posto desconhecerem a verdadeira condição humana. Tomando o homem na horizontalidade, embora sob pontos de vista contrários, eles procuram encerrá-lo ou na grandeza ou na miséria. As contrariedades do homem só se tornam compreensíveis se as tomarmos, não a partir do que descobrimos nele pelas luzes naturais, mas pelo ponto de vista da fé.

Do mesmo modo que, para ver as metamorfoses do círculo, basta situar o olho no cume do cone, também para compreender as contrariedades do homem é preciso situar o olhar no ponto que as verdades reveladas nos oferecem. Situando o olhar naquele ponto, pode-se ver o homem abrir-se para o infinito, assim como podemos ver, situado no cume do

cone, que os pontos ausentes da parábola e da hipérbole só podem encontrar-se no infinito (SERRES, 1968, p.166). Mas como atingir aquele ponto? Como passar das luzes naturais que nos esclarecem sobre as nossas contrariedades para a luz sobrenatural que explica a nossa verdadeira condição? Enfim, como passar do conhecimento da razão ao conhecimento da fé?

Pascal define a fé como um dom divino infundido no coração humano: “[...] eis o que é a fé: Deus sensível ao coração, não à razão.” (PASCAL, 1988, B.278; PASCAL, 1963, L.424). Neste mesmo fragmento, ele sustenta que “[...] é o coração que sente Deus, e não a razão” . A fé é, assim, definida como um sentimento do coração, mas um sentimento que não é natural: “[...] a fé é um dom de Deus [...] e não do raciocínio” (PASCAL, 1988, B.279; PASCAL, 1963, L.588). O coração (caridade) tem a sua ordem e o espírito (razão) tem a sua. A ordem do coração não exige prova; a ordem do espírito procede por princípio e demonstração (PASCAL, 1988, B.283, B.793; PASCAL, 1963, L.298; L.308). Separando essas ordens, Pascal pode sustentar a “[...] distância entre o conhecimento de Deus e o amor de Deus” (PASCAL, 1988, B.280; PASCAL, 1963, L.377). A razão pode conduzir a Deus, mas a um Deus “[...] simplesmente autor das verdades geométricas e das ordens dos elementos” (PASCAL, 1988, B.556; PASCAL, 1963, L.449). Somente a fé pode levar ao verdadeiro Deus dos homens: Jesus Cristo. “A fé abarca muitas verdades que parecem contradizer-se [...]. A sua fonte é a união das duas naturezas em Jesus Cristo [...]” (PASCAL, 1988, B.862; PASCAL, 1963, L.733). Ora, se a fé abarca verdades que parecem opostas, e uma vez que sua fonte é Jesus Cristo o qual une as duas naturezas, ela exige, não provas como a razão, mas sentimento. “Não só conhecemos a Deus apenas por Jesus Cristo,

mas ainda conhecemo-nos a nós mesmos apenas por Jesus Cristo [...]” (PASCAL, 1988, B.548; PASCAL, 1963, L.417). Se Jesus Cristo nos instrui sobre Deus e sobre nós mesmos, e sendo ele a fonte da fé, e esta, por sua vez, estando ligada ao coração, só conhecemos a Deus e nós mesmos pela ordem do coração (caridade). Com efeito, para que se possa ver que as aberturas dos dois estados do homem encontram-se no infinito, é preciso situar-se em uma outra ordem que não aquela em que se situam Epicteto e Montaigne: na ordem do coração (caridade).

A passagem insensível de quaisquer verdades à Teologia de que fala Pascal, é na realidade a passagem de uma ordem a outra. Porém esta passagem não se dá de maneira contínua pela própria distinção que faz Pascal entre fé e razão que, por sua vez, está ligada a distinção das três ordens. Estas, ele as toma como se fossem grandezas geométricas. Do mesmo modo que “[...] os pontos não acrescentam nada às linhas, as linhas às superfícies, as superfícies aos sólidos [...]” (PASCAL, 1963, p.94b), também não se acresce uma ordem com as verdades de uma outra ordem. Assim, a fé não se opõe à razão, ela simplesmente vai além: enquanto a razão descobre as contrariedades no homem (grandezas e misérias), a fé descobre a razão dessas contrariedades: decaído de seu estado primeiro, ao fazer de si seu centro, o homem perde o seu verdadeiro centro (Deus) e passa a procurá-lo confusamente.

Situados na ordem do coração (caridade), ou seja, mudando de sítio perspectivo, encontramos um ponto: Jesus Cristo. Um ponto indivisível, posto unir natureza humana e divina. Como ponto indivisível, o Homem-Deus se apresenta como aquele no qual as contradições do homem caído podem ser unificadas; e uma vez que nele conhecemos a Deus e a nós mesmos, encontramos nele um ponto de apoio, pois o conhecimento de Deus

contrapesa as nossas misérias.

“Jesus Cristo é o objeto de tudo e o centro para o qual tudo tende. Quem o conhece, conhece a razão de todas as coisas.” (PASCAL, 1988, B.556; PASCAL, 1963, L.449). Como centro, Jesus Cristo é tomado como o ponto que permite conhecer a razão das contrariedades do homem. Um ponto-centro que é impossível de ser atingido pela Geometria, isto é, pela Filosofia, posto ser ele o que unifica as contradições humanas. Por isso mesmo que o homem necessita da fé, de um outro sítio perspectivo para conhecer a si mesmo. Necessidade que se apresenta como a impossibilidade de uma explicação causal de nossa verdadeira condição. Designar Jesus Cristo como “[...] centro para o qual tudo tende” (PASCAL, 1988, B.556; PASCAL, 1963, L.449) não significa, como se expressam Gerard Bras e Jean-Pierre Cléro, “[...] situá-lo no ponto de fuga de um feixe de linhas retas, ou no cume do cone, ou no ponto no infinito” (BRAS; CLÉRO, 1994, p.118-119), mas sim situá-lo num ponto que nos revele de onde caímos. “Mistério do redentor, o qual, unindo nele as duas naturezas, a divina e a humana, tirou os homens da corrupção do pecado para reconciliá-los com Deus em sua pessoa divina” (PASCAL, 1988, B.556; PASCAL, 1963, L.449). Pascal toma Jesus Cristo não somente como centro, mas também como objeto do conhecimento. Porém não como um objeto que podemos determinar, mas como aquele que, por revelar a nossa queda e ao mesmo tempo a possibilidade de redenção, nos convém verdadeiramente: “Jesus Cristo é um Deus do qual nos aproximamos sem orgulho e diante do qual nos abaixamos sem desespero” (PASCAL, 1988, B.528; PASCAL, 1963, L.212). Não extraímos de Jesus Cristo nenhuma prova (racional) da existência de Deus; o que nele conhecemos é a misericórdia divina: “[...] o Deus dos cristãos é um Deus que os faz sentir

interiormente a própria miséria e a sua misericórdia infinita” (PASCAL, 1988, B.556; PASCAL, 1963, L.449). É com esse Deus que Jesus Cristo reconcilia o homem. Por isso mesmo que o conhecimento dele, através de Jesus Cristo, é útil à nossa salvação, e é por isso também que Jesus Cristo nos convém verdadeiramente: “[...] por Jesus Cristo e em Jesus Cristo prova-se Deus e ensina-se a moral e a doutrina” (PASCAL, 1988, B.547; PASCAL, 1963, L.189). Jesus Cristo é, então, o ponto-centro que faltava a Epicteto e a Montaigne.

Unindo Epicteto e Montaigne é impossível encontrar um ponto de equilíbrio para o homem, pois ao invés de se contrapesar como o conhecimento de Deus e de nossa miséria em Jesus Cristo, as duas doutrinas opostas se destroem mutuamente: “[...] elas se rompem e se aniquilam [...]”(PASCAL, 1963, p.296b); elas “[...] arruinam a verdade como também a falsidade uma da outra” (PASCAL, 1963, p.296b). O que um toma como verdade, o outro toma como falsidade e vice-versa.

Como a miséria se infere da grandeza, e a grandeza da miséria, uns concluíram pela miséria, tanto mais quanto por prova tomaram a grandeza e como outros concluíram pela grandeza, com tanto mais força quanto concluíram da própria miséria, tudo o que os primeiros puderam dizer para mostrar a grandeza só serviu de argumento aos segundos para concluir pela miséria [...]. Foram levados uns contra os outros por um círculo sem fim. (PASCAL, 1988, B.416; PASCAL, 1963, L.122).

Nesse “círculo sem fim” não se pode encontrar equilíbrio, mas somente movimento perpétuo. Incompatíveis no plano racional, não se pode conciliar os contrários que aquelas doutrinas descobrem no homem.

Unidos (Epicteto e Montaigne) não poderiam ir muito longe, porque um se opõe à insuficiência do outro: não que eles possam chegar à virtude, mas somente perturbar os vícios: a alma é o lugar do combate desses contrários, do qual um dissipa o orgulho e o outro a preguiça, e não

podem repousar em algum desses vícios por seus raciocínios nem tampouco afastá-los. (PASCAL, 1963, p.297b).

Não é possível conciliar os contrários, uma vez que a alma é o lugar em que os contrários combatem, e, portanto, ela não pode encontrar equilíbrio (repouso) em nenhuma daquelas doutrinas, mas em Jesus Cristo que pode unificar as contradições do homem. Se é ele quem nos ensina as nossas misérias e Deus, não podemos nele encontrar equilíbrio (repouso)? Pois, se no mundo circundado pelo nada e o todo não encontramos nenhum lugar, visto que qualquer ponto equivale a um centro; em Jesus Cristo que é centro posto mostrar de onde caímos, não encontramos o nosso lugar?

Na *Lettre à M. de Carcavi*, encontramos a concepção pascaliana de centro (ponto de equilíbrio). Vimos, no segundo capítulo, como Pascal faz para restabelecer no centro de gravidade da balança o que era disperso do centro. Ora, para que o homem possa se elevar a Deus é necessário a graça divina, visto que tudo o que há de potente pertence à graça. Esta parece restabelecer em um centro (Jesus Cristo) o que era disperso de Deus: o homem caído, uma vez que por ela ele pode participar de Deus. Mas podemos igualar natureza e graça e assim permanecer em equilíbrio? A graça contrapesa as nossas misérias?

Nos *Traité de l'équilibre des liqueurs et de la pesanteur de la masse de l'air*, como também na *Conclusion des deux traités*, Pascal mostra que o equilíbrio (repouso) ocorre, quando as forças contrárias se anulam, conforme vimos no capítulo anterior. No primeiro tratado, ele mostra que os animais aquáticos não sentem o peso da água, porque ela os circunda de todos os lados. O peso da água é, então, insensível para eles. No segundo tratado, ele mostra que, assim como os animais aquáticos, os animais terrestres inclusive o homem não sentem o peso do ar. O peso do ar é, então, insensível para eles. Ora, após a

queda, o homem encontra-se mergulhado na concupiscência que nada mais é do que, tal como se expressa Pierre Magnard: “[...] o tumulto no qual o homem se encontra por tentar em vão preencher o vazio provocado em seu coração pela ausência de Deus” (MAGNARD, 1991, p.245). Após a queda, o homem se encontra preso em si mesmo pela concupiscência. Mergulhado nela, ele não sente mais seu peso: ela lhe é insensível, assim como o peso da água para os animais aquáticos, ou o peso do ar para os animais terrestres. O que fazer para que o homem sinta o peso da concupiscência?

Na *Lettre aux Roannez*, Pascal assinala que, “[...] antes de sermos tocados pela graça, temos somente o peso de nossa concupiscência, o qual nos retém na Terra. Quando Deus nos atrai para o alto, esses esforços contrários fazem esta violência que somente Deus pode fazer suportar [...]” (PASCAL, 1963, p.266b). No fragmento (PASCAL, 1988, B.498; PASCAL, 1963, L.924), ele sustenta que:

[...] só sofremos à proporção que o vício, que nos é natural, resiste à graça sobrenatural. O nosso coração sente-se dilacerado entre esses esforços contrários. Mas seria injusto imputar essa violência a Deus, que nos atrai, em lugar de atribuí-la ao mundo, que nos retém. [...] A guerra mais cruel que Deus pode fazer aos homens nesta vida, é deixá-los sem essa guerra que nos deu [...].

Violência, guerra, dor, dilaceração são termos que Pascal usa para mostrar o estado do homem caído, quando começa a ser tocado pela graça divina. Portanto, quando o homem começa a ser atraído por Deus é que ele sente o peso de sua concupiscência.

Dilaceração (*déchirement*), conforme sustenta Luiz Felipe Pondé, “[...] é o resultado de forças disjuntivas em ação dentro da alma humana” (PONDÉ, 2001, p.158): uma força que, por ser o homem um ser aberto ao sobrenatural e, portanto, permeável à

graça, recebe a graça divina, e a outra, a força da concupiscência que o retém distanciando-o de Deus. Por ser a graça e a concupiscência forças disjuntivas não pode haver ponderação entre elas, pois se a graça fosse um contrapeso para a concupiscência haveria a anulação dessas forças opostas; assim como o ar contrapesando o mercúrio o mantém em equilíbrio (repouso) no interior do tubo, uma vez que a força de um anula a força do outro: o mercúrio sobe até uma certa altura. Ora, se a graça divina ao tocar o homem leva-o a sentir o peso de sua concupiscência, provocando nele violência, guerra, dor, dilaceração, e se é esta graça que Jesus Cristo confere ao homem, nele não encontramos equilíbrio (repouso). Pondo o homem em guerra com sua concupiscência, provocando assim a dilaceração, Jesus Cristo não é centro de equilíbrio, mas sim “ponto de ruptura” (MAGNARD, 1991, p.198).

Graça e concupiscência são forças que não se anulam, pois a graça sempre é vitoriosa. Com efeito, não encontramos em Jesus Cristo um ponto de equilíbrio estável. Tomando a graça como aquela força que dilacera, Pascal pode designar Jesus Cristo como centro. Porém, não como centro de estabilidade, mas como centro dinâmico para o homem. Se a concupiscência o põe em movimento perpétuo, pois sempre que ele realiza algum desejo, o tédio (ennui) –que provoca a inconstância- faz com que ressurgja incessantemente o desejo, também a graça o põe em movimento perpétuo, pois atraída para Deus, a alma humana não se satisfaz mais com aquilo que até então a seduzia.

A primeira coisa que Deus inspira à alma que ele digna tocar verdadeiramente, é um conhecimento e uma visão extraordinária pelos quais a alma considera as coisas e ela mesma de um modo novo. (...). Ela não pode mais gozar com tranquilidade das coisas que a seduziam. Um escrúpulo contínuo a combate nesse gozo, e essa visão interior não a faz mais encontrar aquela doçura acostuada entre as coisas em que ela se abandonava com uma plena efusão do coração. (PASCAL, 1963, p.290a).

Porém, o movimento ao qual a graça lança o homem difere do movimento da concupiscência quanto ao objeto procurado. Na concupiscência, o homem busca dominar os bens materiais e também os outros. Na posse dos bens materiais e na posse da estima dos outros é que o homem julga constituir-se como centro. Na concupiscência, portanto, ele visa a si mesmo. Tocado pela graça, o que ele visa é um outro: Jesus Cristo. Contudo, um outro que, por trazer em si mesmo a natureza humana e divina, oferece à alma humana a possibilidade de encontrar o que ela visa incessantemente: a felicidade eterna. A visão extraordinária que a graça concede ao homem faz com que sua alma “[...] comece a considerar como um nada tudo o que deve retornar ao nada [...]; enfim tudo o que deve durar menos que sua alma é incapaz de satisfazer o desejo dessa alma que procura seriamente estabelecer-se em uma felicidade tão durável quanto ela.” (PASCAL, 1963, p.290 a e b).

A graça de Jesus Cristo interrompe assim o gozo que o homem encontra nas coisas que o seduzem. Mas por que Jesus Cristo atrai o homem a ponto de provocar nele a dilaceração?

Unindo em sua pessoa a natureza humana e divina, Jesus Cristo concentra em si mesmo os opostos. Por esta concentração, ele se apresenta como centro-meio que falta ao homem caído. Centro-meio que reconcilia o homem caído com Deus em sua pessoa divina. É como centro-meio que Jesus Cristo atrai o homem, pois nele ele sente (visão intuitiva) a possibilidade de centramento, ou seja, a possibilidade de conciliar grandeza e miséria. Assim, em Jesus Cristo, o homem sente a possibilidade de conciliar seu instinto de verdade e felicidade (resto da grandeza de sua primeira natureza) com sua miséria presente. Jesus

Cristo se apresenta como aquele que pode restaurar o que no homem é quebrado: estado anterior e posterior à queda. Todavia, ao mostrar a possibilidade de restaurar esta quebra, ele provoca uma outra: o rompimento do homem consigo mesmo, isto é, do homem que, pela concupiscência, faz de si seu centro. Mas se Jesus Cristo se apresenta como aquele que pode restaurar no homem o que é quebrado, e também se apresenta como ponto de ruptura, centro dinâmico e não centro de equilíbrio, pois é nele que conhecemos Deus e a nossa miséria, que imagem de Deus ele refaz no homem?

No *Entretien avec M. De Sacy*, Pascal sustenta que Deus opera no homem caído uma união extraordinária: une a sua graça à miséria do homem, fazendo com que a potência se una à impotência. Esta união nada mais é do que a imagem da “[...] união inefável de duas naturezas na única pessoa do Homem-Deus” (PASCAL, 1963, p.296b). Nos *Pensamentos*, fragmento (PASCAL, 1988, B.434; PASCAL, 1963, L.131), Pascal convida o homem a se conhecer como ser paradoxal: “[...] conheci, pois, soberbo, que paradoxo sois em vós mesmo. Humilhai-vos, razão impotente; calai-vos, natureza imbecil; aprendei que o homem ultrapassa infinitamente o homem, e ouvi do vosso senhor a vossa condição que ignorais. Escutai a Deus.”

O que Deus ensina ao homem e que o homem ignora é sua condição paradoxal: grandeza e pequenez, força e fraqueza. Sua condição é, portanto, paradoxal. No aviso aos interessados em utilizar a Máquina de Aritmética, Pascal assinala uma espécie de paradoxo: “[...] tu poderás observar uma espécie de paradoxo, que para tornar o movimento de operação mais simples, foi preciso construí-la com um movimento mais composto” (PASCAL, 1963, p.190a). O movimento simples com que a Máquina de Aritmética opera,

resulta da aliança com o movimento composto. Esta espécie de paradoxo observada na Máquina de Aritmética assemelha-se à condição humana: o homem não é simplesmente grande nem simplesmente pequeno, ele é simplesmente homem por ser grande e pequeno ao mesmo tempo. É sobre esta condição paradoxal que Deus instrui o homem concentrando em si os extremos. Esta instrução decorre da união dos opostos no Homem-Deus, pela qual Deus se revela e se oculta ao homem: “[...] o que nele aparece não assinala uma exclusão total, uma presença manifesta da divindade, mas a presença de um Deus que se esconde.” (PASCAL, 1988, B.556; PASCAL, 1963, L.449).

Deus se oculta em Jesus Cristo, posto sua natureza humana ser a negativa de sua natureza divina. É por sua natureza humana que o Homem-Deus medeia o homem a Deus: “[...] não há nenhuma ligação entre mim e Deus, nem entre mim e Jesus Cristo justo. Mas ele se fez pecado por mim [...]” (PASCAL, 1988, B.553; PASCAL, 1963, L.919). Com efeito, se Deus se revela e se oculta em Jesus Cristo; se é nele que o homem apreende sua condição paradoxal; e posto ser a união extraordinária que Deus opera no homem caído a imagem da união dos opostos no Homem-Deus e, enfim, se é pela sua humanidade que Jesus Cristo se apresenta como mediador entre o homem e Deus, a imagem que ele refaz no homem é a imagem negativa de Deus (MAGNARD, 1991, p.198).

Única imagem possível ao homem caído, pois se Jesus Cristo introduzisse novamente aquela imagem primeira, na qual o homem era semelhante a Deus, ele anularia a queda humana. Fazendo-se um novo Adão, Jesus Cristo ensina ao homem o quanto distante de Deus ele se encontra. Assim, pelo viés da humanidade de Jesus Cristo, único ponto de relação entre o homem e o Homem-Deus, Pascal mantém a distância entre o homem e Deus,

embora nele (Jesus Cristo) o homem encontre a possibilidade de se redimir de suas misérias. No Homem-Deus que se fez pecado pelo homem é que este, embora “[...] não seja digno de Deus, não é incapaz de se tornar digno” (PASCAL, 1988, B.510; PASCAL, 1963, L.239).

Por refazer a imagem negativa de Deus, Jesus Cristo é tomado por Pascal como ponto de ruptura, todavia por mediar pela sua humanidade o homem a Deus, ele atrai o homem interrompendo assim as cadeias da concupiscência que o prendem à Terra. Ponto de ruptura, porque mostra a distância do homem com relação a Deus, mas ao mesmo tempo ponto de atração, porque nele o homem encontra a possibilidade de redenção, o Deus oculto/descoberto não pode ser centro de equilíbrio, mas somente centro dinâmico. Como centro dinâmico, o Deus oculto/descoberto não livra o homem do movimento, uma vez que ele sente-se ao mesmo tempo atraído e distante dele. Mas é este Deus que convém verdadeiramente ao homem, pois sua situação é marcada pelo movimento incessante: “[...] nossa natureza está no movimento; o inteiro repouso é a morte” (PASCAL, 1988, B.129; PASCAL, 1963, L.641).

No século XVII, o movimento é visto como produzido por forças. Trata-se, portanto, de dinâmica. Galileu sustenta que o movimento natural dos graves em queda livre acelera-se continuamente. Ora, se isto de fato ocorre, a questão que se coloca é: um móvel deve passar pelos graus intermediários de velocidade. No opúsculo *De l'esprit géométrique* Pascal dá uma resposta matemática a essa questão:

[...] por mais veloz que seja um movimento, pode-se conceber um que seja mais, e acelerar ainda esse último; e assim ao infinito, sem jamais chegar a um que o seja de tal sorte que não se possa mais ser acrescido. E ao contrário, por mais lento que seja um movimento, pode-se retardá-lo mais, e ainda esse último; e assim ao infinito, sem jamais chegar a um tal grau de lentidão que não se possa ainda ser diminuído a uma infinidade de outros sem cair no repouso. (PASCAL, 1963, p.351b e 352a).

Galileu, mais preciso que Pascal, ressalta que em um movimento acelerado ou retardado, um grave que sai do repouso ou que para ali retorna passa por uma infinidade de graus de velocidade em um espaço de tempo que, por menor que ele seja, contém uma infinidade de instantes. O repouso pode ser considerado como um caso particular do movimento (BLAY, 1993, p.125).

Se o movimento é visto como produzido por forças ele é, para Galileu, relativo, pois um corpo não possui movimento em si mesmo, mas somente em relação a outro corpo. O movimento é, então, um estado; e o repouso, como caso particular daquele, é também um estado.

O homem pascaliano é aquele que busca incessantemente preencher o seu abismo infinito. Ele encontra-se em movimento constante. Quando, nesse movimento, ele atinge algum bem (passageiro) o qual ele julga satisfazê-lo, ele encontra-se em estado de repouso. Porém, neste estado, o homem não permanece, pois é no estado de repouso que nasce o tédio (ennui) o qual o leva a se lançar novamente no movimento à espera de que outro bem irá satisfazê-lo.

4.4 O movimento perpétuo

Nada é mais insuportável ao homem do que um repouso total, sem paixões, sem negócios, sem distrações, sem atividade. Sente, então, seu nada, seu abandono, sua insuficiência, sua dependência, sua impotência, seu vazio. Incontinenti subirá do fundo de sua alma o tédio, o negrume, a tristeza, a pena, o despeito, o desespero. (PASCAL, 1988, B.131; PASCAL, 1963, L.622).

Este fragmento, intitulado como Tédio, basta para mostrar que o homem não suporta o repouso total. Basta também para revelar a leitura que Pascal faz do homem caído que experimenta em seu interior o vazio (abismo sem fundo) e, buscando socorro nas coisas exteriores, tudo faz para tentar preenchê-lo. Os termos essenciais para a compreensão da leitura pascaliana são: tédio e divertimento (PONDÉ, 2001, p.236); (MAGNARD, 2001, p.15-17).

O tédio e a necessidade de divertir-se nascem da própria condição do homem atual que traz em seu ser um abismo infinito. Este, por sua vez, originou-se com a queda humana. Queda esta que ocasionou a ruptura entre o homem e o ser por excelência. Distante de Deus, não há assento algum para o homem, ele não encontra nada em si nem fora de si que lhe possa conferir repouso.

Tendo em mente a distinção entre uma natureza sadia (antes da queda) e uma natureza enferma (depois da queda), e com os conceitos de tédio e divertimento, Pascal procura mostrar o movimento incessante em que o homem se encontra ao fazer de si seu centro, isto é, ao deixar-se guiar pelo instinto de fazer-se Deus.

No estado anterior à queda, o que consistia o homem era a sua relação com Deus. Relação amorosa, em que o amor-de-si era considerado com relação ao amor de Deus, ou seja, o homem amava a si mesmo, porque amava Deus. Assim, a alma traz nela mesma a capacidade de amar infinitamente, posto ser o objeto próprio de seu amor um ser infinito. Rompida a relação com Deus, perdido o objeto verdadeiro do amor, o homem, para preencher o vazio em sua capacidade infinita de amar, passou a amar a si mesmo com um amor desmedido, fazendo de si um Deus para si. Enquanto no estado anterior à queda havia uma proporção entre a capacidade de amar e o objeto amado; no estado presente há uma desproporção: o homem ama quase

infinitamente um ser finito (PASCAL, 1963, p.275b); (AGOSTINHO, 1990, p.169).

Este amor desmedido, porque não está mais subordinado ao amor de Deus, Pascal chama de amor-próprio: “[...] a natureza do amor-próprio e desse eu humano é não amar senão a si e não considerar senão a si. A que pode levar?” (PASCAL, 1988, B.100; PASCAL, 1963, L.978). O orgulho do homem que o levou a querer igualar-se a Deus fez com que ele se convertesse em Deus de seu amor-próprio, sendo por ele atormentado em todas as ações de sua vida. O eu (moi) humano é então fruto do amor-próprio, cuja natureza é amar e considerar somente a si. Esse eu humano é que é o inferno do homem, pois ele jamais poderá estar quieto consigo mesmo, uma vez que o seu ser verdadeiro traz a marca e o traço vazio (abismo infinito). Perdido o objeto verdadeiro, o homem não encontra nada em si que possa satisfazê-lo. Todavia, ele ainda conserva o desejo de conhecer e de ser feliz (PASCAL, 1988, B.434; PASCAL, 1963, L.131), herança de um primeiro estado cuja passagem a um segundo não foi completa. Esta incompletude é verificável na própria busca incessante do homem atual. Querer tudo possuir e tudo dominar para preencher o seu vazio é miséria, posto não ser possível encontrar satisfação nos objetos que, assim como o homem, são passageiros. Porém, é nesta miséria que se encontra a sua grandeza: no fundo, o que ele busca é um ser universal capaz de satisfazer a sua capacidade infinita de amar. Sem ter consciência disso, pois esta busca essencial não são sementes de verdade depositadas nele, mas apenas vestígios da grandeza primeira, a busca humana se transforma em uma busca incessante, movimento sem fim. O repouso momentâneo que o homem encontra naquilo que se apresenta a ele como verdade e felicidade, transforma-se em agulhão, pois o coloca diante de suas misérias e isto ele não suporta. O homem procura o repouso, mas este lhe é insuportável, posto nele deparar-se com o seu vazio e isto faz com que surja o tédio. Assim,

aquilo que o homem julga ser sua felicidade, transforma-se em agulhão que o excita a se lançar fora de si para não ver seu eu verdadeiro. O divertimento torna-se necessário para um ser que carrega a marca e o traço vazio. Estar ocupado o tempo todo é o único modo que o homem encontra para não pensar em si mesmo, para livrar-se do tédio.

As ocupações que o homem busca para livrar-se do espetáculo do seu ser –espetáculo que o leva ao desespero que, segundo Pascal, ninguém pode deixar de experimentar mesmo quando a causa não lhe apareça claramente- não são diversões isentas de paixões:

[...] o homem passa a vida sem tédio, jogando um pouco de dinheiro todos os dias. Dai-lhe todas as manhãs o dinheiro que ele poderia ganhar cada dia, sob condição de não jogar, torná-lo-eis infeliz. Dir-se-á, talvez, que é porque procura o divertimento do jogo, e não o ganho. Fazei-o então jogar por nada, não se entusiasmará e se aborrecerá. Não é, portanto, só o divertimento que ele procura: um divertimento mole e sem paixão o aborrecerá. É preciso que se entusiasme e se iluda a si mesmo, imaginando que seria feliz ganhando o que não desejaria que lhe dessem a fim de não jogar, a fim de formar para si próprio um motivo de paixão e excitar com isso seu desejo, sua cólera, seu temor ante o objeto que ele mesmo criou, como as crianças que se assustam diante do rosto que elas próprias lambuzaram de tinta. (PASCAL, 1988, B.139; PASCAL, 1963, L.136).

É preciso que o homem se atenha ao divertimento por paixão, que ele invente uma situação tal que, acaso vier a se concretizar, ele seria feliz.

Embora Pascal não ofereça nenhuma definição de paixão, pode-se dizer que ela aparece como “[...] um sentimento intenso, fixado sobre um objeto cuja posse é incerta” (LAZZERI, 1993, p.30). Ela é, então, produzida, como se expressa Lazzeri, “pela contrariedade” (LAZZERI, 1993, p.30). Não é a presa, não é o dinheiro do jogo que o homem busca, pois se oferecemos a ele a lebre que ele poderia capturar na caça ou o prêmio que ele poderia ganhar jogando, isto o faria infeliz. Não são as coisas o que o homem busca:

ele busca a própria busca. É, portanto, no movimento, na busca incerta que ele aviva suas paixões. “Não buscamos nunca as coisas, mas a busca das coisas” (PASCAL, 1988, B.135; PASCAL, 1963, L.773).

Se é na incerteza de obter o que procura que o homem se livra da visão de suas misérias; se é na contrariedade que se produzem suas paixões, isto revela que seu eu verdadeiro lhe é insuportável. Ele não encontra nada em si mesmo para ater o seu amor. Ele ama desmedidamente a si, mas não suporta a si mesmo. É preciso criar um engodo para si para desviar a consideração de si.

Considerar é se ver por inteiro. Considerando-se, o homem vê suas misérias, fraquezas e imperfeições. Ele percebe assim que o seu eu verdadeiro não é merecedor de amor. Necessário se faz esconder o eu verdadeiro de si mesmo e dos outros. Necessário se faz trocar o sentimento do seu nada pelas paixões nascidas da certeza que um certo objeto poderá satisfazê-lo e a incerteza de possuí-lo. É preciso preencher o vazio (abismo sem fundo) do eu. Para tanto, não bastam somente as ocupações constantes e a posse dos bens exteriores. Necessário se faz atrair a admiração e a estima alheia.

Mas para que o homem possa atrair a admiração e a estima dos outros sobre si, ele não poderá deixar transparecer o seu eu verdadeiro, posto não ser amável. Ele constrói um eu imaginário enfeitando-o com todas as qualidades que são valorizadas pelos homens, com o objetivo de arrancar dos outros a admiração e, conseqüentemente, a estima. Contudo, esse eu construído não se destina apenas àquele objetivo, é um eu que ele constrói para si mesmo para aplicar-lhe o seu amor. É este eu engrandecido pelas qualidades apreciadas por todos que ele tenta incessantemente impor aos outros.

Não nos contentamos com a vida que temos em nós e no nosso próprio ser: queremos viver na idéia dos outros uma vida imaginária, e, para isso, esforçamo-nos por fingir. Trabalhamos incessantemente para embelezar e conservar nosso ser imaginário e negligenciamos o verdadeiro. [...]. Grande marca do vazio do nosso próprio ser, não estar satisfeito com um sem o outro, e renunciar muitas vezes a um pelo outro! (PASCAL, 1988, B.147; PASCAL, 1963, L.806).

O tédio que surge quando, interrompido o divertimento, o homem defronta-se consigo mesmo, leva-o a trocar o ser pelo parecer, o eu verdadeiro pelo eu imaginário. Esta troca é consequência do vazio do seu ser. O abismo infinito do homem, não é preenchido, quando, narrando aos outros a difícil caçada ou a grande jogada ou a difícil resolução de um problema matemático, ele consegue arrancar dos outros a admiração. Esta somente não é capaz de satisfazê-lo. Além da admiração é preciso conseguir a estima alheia. Porque o seu eu verdadeiro lhe é insuportável, o homem não consegue viver contente consigo mesmo, é, então, necessário viver na idéia dos outros: o mais belo lugar do mundo. Extraviado de seu verdadeiro lugar, ele busca incessantemente um lugar: a razão do outro parece oferecer-lhe repouso.

A maior baixeza do homem é a procura da glória, mas nisso mesmo está a maior marca de sua excelência; porque, por mais posses que tenha sobre a terra, por maior saúde e comodidade essencial que possua, não se sente satisfeito se não está na estima dos homens. Ele considera tão grande a razão do homem que, por maior vantagem que tenha sobre a terra, se não estiver situado vantajosamente também na razão do homem, não se sente contente. É o mais belo lugar do mundo; nada pode desviar o homem desse desejo e é essa qualidade mais indelével de seu coração. (PASCAL, 1988, B.404; PASCAL, 1963, L.470).

Querer ocupar o mais belo lugar do mundo nada mais é do que o desejo de dominação (LAZZERI, 1993, p.39). Dominando o outro é que o homem consegue (ilusoriamente) fugir do seu nada, pois se mostrando suficiente aos outros e acaso venha a conseguir atrair a admiração e a estima alheia, ele acaba se convencendo de sua suficiência.

A insuficiência do eu, pois somos algo e não tudo, conforme afirma Pascal no fragmento (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199), opõe-se à satisfação que o homem espera do seu amor-próprio. Ele “[...] não pode impedir que esse objeto que ama esteja cheio de defeitos e misérias” (PASCAL, 1988, B.100; PASCAL, 1963, L.978). Não podendo renunciar à sua condição miserável, a única saída possível para ele é negar esta condição no conhecimento de si e no conhecimento que os outros têm dele. E para negar isso é preciso mudar o olhar sobre si para não mais perceber suas propriedades. Ora, como há vestígios da grandeza primeira em seu estado presente, o desejo primeiro da vontade do ser universal e perfeito permanece. Como consequência desse desejo confuso, o vazio e a imperfeição não podem desaparecer.

A contradição entre o amor-próprio e o estado do objeto desse amor que priva a vontade da satisfação que ela procura, engendra “[...] a mais injusta e criminosa paixão que se possa imaginar: pois o homem concebe um ódio mortal contra essa verdade que o repreende e o convence de seus defeitos” (PASCAL, 1988, B.100; PASCAL, 1963, L.978). Para negar essa verdade, é preciso não somente escondê-la de si, mas escondê-la também dos outros, pois toda reprovação alheia sustenta a idéia do vazio do eu.

Desejaria aniquilar essa verdade e, não podendo destruí-la em si mesmo, a destrói o quanto pode em seu conhecimento e no dos outros; isto é, põe todo o seu cuidado em encobrir os próprios defeitos a si mesmo e aos outros, e não suporta que o façam vê-los, nem que os outros vejam. (PASCAL, 1988, B.100; PASCAL, 1963, L.978).

Do mesmo modo que o homem lança-se fora de si buscando possuir os bens exteriores para não ver o seu vazio, também na busca de passar do vazio a Deus, ou seja, de fazer de si um Deus para si e para os outros, ele põe-se fora de si para não mais perceber

suas misérias. Ao invés de desviar-se de sua condição pela alienação nas coisas exteriores, ele (que se quer como Deus para si e para os outros) desvia o olhar de si alienando-se no espírito dos outros. É esse mais belo lugar do mundo que ele deseja ocupar, mas para isso é preciso se apresentar como Deus. O meio para isso reside na aprovação de seu comportamento pelos outros, cuja conseqüência é a homenagem que os outros prestam às qualidades que ele deixa aparecer.

O homem toma o desejo de ser Deus, isto é, de ser estimado por todos como exclusivamente seu e, portanto, nega este mesmo desejo aos outros. Mas, embora negue aquele desejo aos outros, estes são necessários para ele, pois são eles que sustentam a grandeza do eu, dispensando a ele a estima. A estima é, então, o suporte necessário para que o eu (cheio de misérias e imperfeições) se acomode ao seu desejo de ser Deus.

Para não suscitar nos outros a aversão e o desprezo o eu deve esconder todas as suas imperfeições e mostrar somente as qualidades que todos aprovam. É assim que ele consegue atrair sobre si a estima. “Temos uma idéia tão grande da alma do homem que não podemos tolerar que sejamos desprezados e não estimados por uma alma, e toda a felicidade dos homens consiste nessa estima.” (PASCAL, 1988, B.400; PASCAL, 1963, L.411).

A felicidade que a estima recebida do outro como aprovação propicia ao eu leva-o à satisfação. Este gozo que se desfruta ao ser estimado pelos outros não é senão a glória: na estima do outro, o eu admira a si mesmo (PASCAL, 1988, B.150; B.151; B.158; B.324; B.350; B. 401;B.404; PASCAL, 1963, L.37; L.63; L.101; L.146; L.470; L.627; L.685); (LAZZERI, 1993, p.41). É o desejo de glória que faz com que todos os homens busquem o mais belo lugar do mundo: a alma alheia. Glória vã, pois para ocupar a alma

alheia, para atrair a estima dos outros sobre o eu, forjamos um eu enfeitando-o com as qualidades que sabemos ser aprovadas por todos, e é essa imagem de um eu engrandecido que apresentamos aos outros.

A estima dos outros dispensada ao eu, ou seja, o olhar de aprovação dos outros, leva o eu a mudar o lugar de sua visão. O eu não olha a si mesmo diretamente, ele se olha através do olhar dos outros. É com esta mudança de olhar que o eu passa a ignorar as suas fraquezas e imperfeições. No olhar dos outros, na imagem que eles têm do eu, é que este se aliena. E é por isso que o conhecimento de si encontra-se destruído, pois a imagem engrandecida do eu com as qualidades aprovadas por todos, esconde o eu verdadeiro de si mesmo. O eu imaginário, alienado na imagem de si nos outros, preenche o vácuo que existe entre o eu verdadeiro e a vontade de se amar.

A imagem do eu se apresenta como um véu que impede o eu de ver seu ser mais profundo. Ela também impede o eu de se amar tal como é, pois o que o eu ama é esse outro de si que é a imagem de si estimada pelos outros. Ora, se o eu não se ama tal como é, o amor-próprio é desamor.

O eu imaginário que o eu forja para si e para os outros, com o objetivo de fugir de si e passar a viver nessa imagem que é o outro de si nos outros, é fruto do vazio do eu, pois é devido a esse vazio que o homem troca o eu verdadeiro (cheio de misérias e imperfeições) pelo eu imaginário (o eu que se toma por Deus). Esse ídolo que o eu fabrica para si e para os outros cega a si e aos outros, posto impedi-lo de ver as suas misérias e também que os outros as vejam.

O homem não passa, portanto, de disfarce mentira e hipocrisia, tanto em face de si próprio como em relação aos outros. Não quer que lhe digam verdades e evita dizê-las aos outros; e todos esses propósitos, tão alheios à

justiça e à razão, têm em seu coração raízes naturais. (PASCAL, 1988, B.100; PASCAL, 1963, L.978).

A imagem que o eu forja de si e tenta impô-la aos outros, ele a toma por realidade. Mas por ser uma imagem forjada para si e para os outros, ela é uma ilusão que, devido à credibilidade iguala-se à realidade. Logo o eu é enganador.

Interpondo o eu imaginário entre ele (que se quer como Deus) e ele mesmo (cheio de imperfeições), o eu se livra de pensar a verdade que o convence de seus defeitos; e interpondo o eu imaginário entre ele e os outros, ele impede os outros de ver suas fraquezas. Forjar um ídolo de si para si é o único modo que o eu encontra para aplicar o seu amor, na ausência de um objeto verdadeiro de amor. Todavia, uma vez que para satisfazer-se nesse outro de si, a imagem de si necessita da aprovação (estima) alheia; isso implica que o eu tomado por Deus não basta a si mesmo. Longe de conferir ser a um ser cuja marca é a ausência de ser, o ídolo que o eu forja para si e para os outros o leva a trabalhar incessantemente para conservá-lo na idéia dos outros, pois só assim é possível impedir o ressurgimento do seu vazio. Logo, o eu é escravo de sua própria imagem. “Escravidão infeliz” (LAZZERI, 1993, p.35), uma vez que o eu necessita do olhar de aprovação dos outros para satisfazer-se consigo mesmo e trabalhar incessantemente para que esta imagem não se apague nos outros. Sempre ocupado em conservar esse outro de si na idéia dos outros, o eu nega conhecer e amar-se tal como é. É negando a si que o sujeito do amor-próprio perde-se a si mesmo, posto impedir a si e também aos outros de conhecer que o seu desejo mais profundo é o desejo infinito de atingir o ser universal. Tanto é assim que, na ausência do ser universal, o eu toma-se por Deus. Narciso não nos abandona, uma vez que o eu perde-se na imagem que ele faz de si.

Quanto mais o eu se toma por Deus, mais distante de si ele permanece. Quanto mais ele quer ser perfeito, mais imperfeito se torna. Quanto mais ser ele quer conferir a si, mais longe do ser universal ele se encontra. Distante de Deus, o homem não cessa de cair.

Quem não odeia em si o seu amor-próprio, e esse instinto que o leva a fazer-se Deus, é bem cego. Quem não vê que nada é tão oposto à justiça e à verdade? Porque é falso que mereçamos isso; e é injusto e impossível chegar a isso, uma vez que todos pedem a mesma coisa. É, pois, em uma manifesta injustiça que nascemos, da qual não podemos desfazer-nos e da qual devemos desfazer-nos. (PASCAL, 1988, B.492; PASCAL, 1963, L.617).

Enquanto no fragmento (PASCAL, 1988, B.100; PASCAL, 1963, L.978) o eu enganador é alheio à justiça e à verdade, pois o propósito de enganar a si e aos outros tem em “[...] seu coração raízes naturais [...]”, neste fragmento o eu que faz de si um Deus para si e para os outros é também apresentado como “[...] oposto à justiça e à verdade [...]”, manifestando a injustiça na qual nascemos. Mas por que o eu enganador, o eu que se faz Deus, é injusto a si e aos outros? Em primeiro lugar, porque o sujeito do amor-próprio não ama a si mesmo. O que ele ama é a imagem de si em relação à qual ele comporta-se servilmente. Em segundo lugar, porque nutre uma aversão à verdade presente em seu próprio ser. Embaraçoso é o sujeito do amor-próprio, pois busca a verdade incansavelmente, entretanto faz tudo para evitar a verdade que o convence de seus defeitos e não suporta que os outros digam verdades a ele. E, uma vez que ele faz de si um Deus para si e para os outros, escondendo o seu eu verdadeiro, a imagem de si é a única maneira que ele encontra para vazar seus olhos agradavelmente e para vazar os dos outros. A imagem que o eu oferece para ser vista, isto é, a visibilidade que o eu deixa transparecer, transforma-se em seu oposto: a imagem que vemos encobre o eu que não vemos. A

aparência nos cega.

O sujeito do amor-próprio é também injusto com os outros não somente por cegá-los, mas também por desejar ser tudo para todos nega aos outros o desejo de se tomar por Deus. Deus é uma singularidade. Ao tomar-se por Deus, o eu nega a sua particularidade e procura afirmar-se como uma singularidade, negando assim esse mesmo desejo aos outros. Além disso, por querer ser amado por todos como se fosse um Deus, ele rompe a reciprocidade do amor. A justiça do amor é precisamente a igualdade. Só pode haver reciprocidade na relação amorosa se houver igualdade (AGOSTINHO, 1995, p.284). Impondo-se aos outros como se fosse um Deus, desejando ser amado e admirado por todos, o eu rompe aquilo que constitui a relação amorosa: a igualdade. Logo o sujeito do amor-próprio é tirano. Por ser tirano, ele se faz odiar, por isso mesmo é que o homem deve odiar o seu amor-próprio. “O eu tem duas qualidades: é injusto em si, fazendo-se centro de tudo; é incômodo aos outros, querendo sujeitá-los: pois cada eu é o inimigo e desejaria ser o tirano de todos os outros.” (PASCAL, 1988, B.455; PASCAL, 1963, L.597).

Pascal define a tirania como “[...] o desejo de dominação, universal e fora de sua ordem.” (PASCAL, 1988, B.332; PASCAL, 1963, L.58). As experiências humanas ele as divide em três ordens, conforme vimos. O domínio dos bens exteriores é próprio da ordem do corpo; o conhecimento, próprio da ordem do espírito. Esses domínios, o eu os agrega à imagem de si exigindo com isso a estima de todos, revelando assim uma outra face de sua injustiça: como a estima (amor) é da ordem do coração, o eu quer receber situado em uma ordem o que é próprio de uma outra ordem. Não satisfeito em exercer o domínio dos bens exteriores (ordem do corpo) ou o domínio do conhecimento (ordem do espírito), o eu quer dominar também o amor dos outros (ordem do coração). Logo, o sujeito do amor-próprio

apresenta-se na desordem.

O tédio e a necessidade de divertir-se, esse vai e vem constante do interior ao exterior e vice-versa, basta para mostrar que o homem caído é um ser cindido, nele não há fixidez alguma. Extraviado, e não encontrando em si nada que lhe dê sustento, ele procura com inquietação e sem êxito um lugar que possa lhe oferecer segurança. O movimento perpétuo –busca inquieta e inglória- em que o homem se encontra deve-se à sua própria constituição. Por trazer em si mesmo o vazio (abismo infinito), o que é seu inferno, posto não encontrar repouso em si, e ao mesmo tempo abertura para o sobrenatural, uma vez que ele se origina pela perda do ser universal, o homem caído tudo faz para encontrar o repouso. Para tanto, a única alternativa que lhe resta é negar a si mesmo. Este eu negado (o eu verdadeiro) é que Jesus Cristo refaz como imagem negativa de Deus.

No segundo escrito dos *Écrits sur la Grâce*, no qual Pascal expõe a doutrina de Santo Agostinho, ele sustenta que: “Deus criou o primeiro homem, e nele toda a natureza humana. Ele o criou justo, santo, forte. Sem nenhuma concupiscência” (PASCAL, 1963, p.317a). Este estado de inocência, o homem perdeu com a introdução da queda: “[...] sua vontade, que antes não era atraída para a criatura por nenhuma concupiscência, encontra-se agora tomada por ela” (PASCAL, 1963, p.317b). Assim, se Jesus Cristo refizesse aquela imagem primeira (a imagem de Deus em Adão), o homem caído retomaria seu estado de inocência, anulando assim a queda. Sua potência seria encontrada em sua própria natureza –posto Deus criar o primeiro homem forte- e não seria graça divina. Bem como suas obras de justiça seriam justas pelo próprio poder do homem e não auxílio divino, uma vez que ele retomaria seu estado de justiça anterior à queda. Enfim, bastaria ao homem caído uma graça

suficiente da qual ele disporia em seu estado de inocência e não uma graça eficaz. Graça esta que retira o homem do contínuo temporal da cupidez e o lança na caridade, posto ela conferir ao homem o querer, o poder e o próprio agir bem. Mas para que a graça eficaz confira isto ao homem, ela precisa ser sempre atual, pois:

[...] a continuação da justiça dos fiéis não é outra coisa que a continuação da infusão da graça, e não uma só graça que subsista sempre; e é nisso que aprendemos perfeitamente a dependência perpétua em que nós estamos da misericórdia divina, uma vez que, se ele interromper por pouco que seja o curso, a secura segue necessariamente. (PASCAL, 1963, p.274b).

A necessidade de uma graça eficaz, e a necessidade desta graça ser sempre atual, contrária, portanto, a uma graça (suficiente) que estaria sempre à disposição do homem que, com um tal poder que lhe estivesse sempre próximo, poderia agir no instante seguinte (PASCAL, 1963, p.318b), é o bastante para mostrar que o homem caído não se encontra mais em seu estado de inocência mesmo refeito por Jesus Cristo, posto ser esta graça e somente ela capaz de interromper as cadeias da concupiscência na qual o homem encontra-se preso e de mantê-lo na caridade.

A graça eficaz que Pascal assume em suas obras teológicas sustenta a sua definição de homem como pura distância. Caído, o homem não tem nenhuma ligação com Deus nem com Jesus Cristo justo. Não havendo essas ligações, ele encontra-se distante de Deus (Criador) e também distante da divindade de Jesus Cristo. Com efeito, se Jesus Cristo restaurasse no homem caído, outra coisa que não a imagem negativa de Deus, haveria a ligação entre o homem e Jesus Cristo justo e não a ligação com Jesus Cristo “[...] que se fez pecado por mim” (PASCAL, 1988, B.553; PASCAL, 1963, L.919). Sua humanidade seria,

então, quase supérflua.

Cobrando-se de humanidade, Jesus Cristo ensina ao homem que ele é cheio de misérias e imperfeições, que traz em si mesmo um abismo infinito que somente Deus poderá preenchê-lo (PASCAL, 1988, B.425; PASCAL, 1963, L.148). Ora, o eu verdadeiro, negado pelo eu que distante de Deus se quer como Deus, é esse eu cheio de misérias e imperfeições que traz em si mesmo a marca e o traço vazio. Se é este eu negado que Jesus Cristo recupera com sua graça eficaz, reorientando a sua capacidade infinita de amar, a amar um ser infinito único capaz de satisfazê-lo -afastando-o assim de seu inferno- o eu negado é então a imagem negativa de Deus.

Este eu negado, refeito à imagem negativa de Deus, possui pela graça a força de buscar um ser realmente amável para amá-lo.

A verdadeira e única virtude consiste, pois, em odiar a si mesmo (porquanto somos odiosos pela concupiscência) e em buscar um ser realmente amável para amá-lo. Mas, como não podemos amar o que está fora de nós, cumpre-nos amar um ser que esteja em nós, e que não seja nós, e isso é certo para todos. Ora, somente o ser universal assim é. O reino de Deus está em nós: o bem universal está em nós, somos nós mesmos e não somos nós. (PASCAL, 1988, B.485; PASCAL, 1963, L.564).

Buscando amar um ser amável, o eu verdadeiro passa a odiar a si mesmo, posto a concupiscência (que se tornou natural) afastá-lo do ser universal. Buscando amar um ser outro, odiando a si mesmo, é que seu vazio (abismo infinito) começa a esvaziar-se e passa a ser ocupado por Deus. Não podendo amar um ser fora de si, uma vez que o homem caído é centrado em si, o eu vazio e esvaziado de si passa a amar um outro que não é mais o eu tomado por Deus, mas um outro que é o próprio Deus. Tocado pela graça, o eu deixa de alienar-se no outro de si que é a imagem de si no outro e passa a alienar-se no outro de si

que é o ser universal presente no eu verdadeiro. O eu verdadeiro, então, se aliena de si em si mesmo, pois ama nele o que não é ele. É neste amor que o eu possui o ser universal. Este bem universal está em nós, uma vez que Deus se faz presente em nossa capacidade infinita de amar, ou seja, em nosso abismo infinito que é abertura para o sobrenatural. Somos nós mesmos, uma vez que amando a Deus amamos a nós mesmos: o que ama é o que é amado, como diz Santo Agostinho. O amor (caridade) nos une a Deus. E não somos nós, visto que, somente a graça poderá levar o eu, mergulhado na concupiscência, a amar um outro que não a si e assim amar a si mesmo. É amando Deus e aos outros que o eu ama a si mesmo.

Todavia, mesmo tocado pela graça, o homem não se livra daquilo que constitui o seu estado atual: o movimento perpétuo, pois se a graça eficaz pode faltar a qualquer momento, o homem deve fazer sempre novos esforços na esperança de que isto não ocorra. Estes novos esforços nada mais são do que amar sempre mais, uma vez que o ser universal que passa a ser objeto do seu amor, não está presente somente nele. Por esta presença universal do ser universal, a graça divina lança o homem incessantemente para dentro e para fora de si. Ela, portanto, não é contra a natureza humana, posto lançar o homem num movimento sem fim. Por isso mesmo é que Jesus Cristo só pode ser centro dinâmico e não ponto de equilíbrio. E por tomá-lo como centro dinâmico é que Pascal pode manter a definição de homem como pura distância, mesmo tocado pela graça, posto ela lançá-lo incessantemente para dentro e para fora de si, buscando não a si mesmo, mas um outro de si que é Deus mesmo: o ser universal que a vontade busca inconscientemente.

Livrando o homem do seu inferno, Jesus Cristo não o livra do movimento perpétuo. Mesmo com a graça divina, Pascal mantém o homem suspenso entre seu primeiro

estado e a salvação; assim como, apesar de desenvolver uma física rigorosa, ele mantém o mundo suspenso entre o nada e o todo. E assim como não há ligação entre o homem e a Natureza, posto ser a experiência (realidade trabalhada) a intermediária entre o homem e o universo mudo, também não há ligação entre o homem caído e o Deus escondido, posto a fé –cuja fonte é Jesus Cristo o qual medeia a “oposição invencível entre Deus e nós” (PASCAL, 1988, B.470; PASCAL, 1963, L.378)- propiciar somente o conhecimento (imediatos) da existência divina e não o conhecimento de sua natureza.

CAPÍTULO 5

FILOSOFIA E TEOLOGIA: O DEUS ESCONDIDO E O AGIR HUMANO

A geometrização do universo, ocorrida no século XVII, traz, como consequência, a impossibilidade de se pensar o mundo através do conceito de criação. As criaturas já não apontam mais para o seu Criador. Esta impossibilidade compromete aquela comunicação que havia até então entre o Criador e as suas criaturas. Diante disso, só resta ao filósofo voltar para o seu interior. É no interior de si mesmo que ele pode encontrar um “lugar próprio” para a Filosofia.

Descartes é aquele que volta para o seu interior e, a partir daí, procura reconstruir o mundo que se apresenta rompido com as ligações que até então o sustentava.

Encontrando no cogito as “sementes de verdade” que o Criador ali depositou no momento da criação, o filósofo pode restabelecer o vínculo que liga o homem a Deus. Este vínculo, encontrado no eu pensante através do puro pensamento, permite a Descartes pensar o mundo, posto Deus garantir que as idéias “claras e distintas”, tal como aquela que pensando a si mesmo descobre-se como “puro pensamento” e aquela da perfeição/infinidade, são todas verdadeiras. Descobrir o vínculo que liga o homem a Deus torna-se necessário para o filósofo reconstruir o mundo.

Assim como Descartes, Pascal também se volta para o seu interior. Todavia, enquanto Descartes, na volta para o interior de si, encontra a si mesmo como um “eu pensante” o qual permite a ele ir a Deus e ao mundo, Pascal encontra a dessemelhança de si consigo mesmo, conforme vimos no capítulo precedente. Desse modo, a via natural de acesso a Deus mostra-se interdita neste filósofo e a reconstrução do mundo torna-se problemática.

5.1 A volta para o interior de si

Vários filósofos da era moderna, entre eles Descartes e Pascal, voltam para o interior de si para, neste “espaço interior” da alma, encontrar Deus o qual sustenta suas indagações sobre si e sobre o mundo. A volta para o interior de si é um tema já presente em Santo Agostinho. Esse tema é, então, uma herança agostiniana no pensamento moderno.

Nas *Confissões*, Santo Agostinho apresenta o itinerário de sua alma em busca de Deus. Na experiência do bispo de Hipona em busca do divino, encontramos o que ficou conhecido como “a metafísica da interioridade”: “Eis que habitáveis dentro de mim, e eu lá

fora a procurar-Vos! Disforme, lançava-me sobre estas formosuras que criastes. Estáveis comigo, e eu não estava convosco!” (AGOSTINHO, 1987, p.190, X, 27, §38). Na exterioridade, o eu é tomado pelo filósofo como disforme: lançando-se sobre as criaturas o eu não encontra nada que o informe sobre si mesmo. É no interior de si que o eu pode encontrar a si (tomar uma forma), porque encontra a Deus: o único que pode informar o eu. Mas o que vem a ser esse “espaço interior” no qual encontramos Deus e a nós mesmos?

A “morada interior” do homem, para Santo Agostinho, é o coração. Este aparece nas obras do filósofo como um “espaço interior” no qual Deus ou a cupidez humana fazem sua morada. “Deus está no íntimo do coração, mas o coração tornou-se errante longe d’Ele. Voltai, ó pecadores, ao coração, e ligai-vos Àquele que vos criou” (AGOSTINHO, 1987, p.63, IV, 12, §18). É, portanto, no coração, neste “espaço interior” que o homem pode ligar-se ao Criador. “Quem é Aquele que está no cimo da minha alma? Pela minha própria alma hei de subir até Ele.” (AGOSTINHO, 1987, p.176, X, 7, §11). O coração é tomado pelo filósofo como o “cimo da alma”. Se é pela alma que o homem sobe até Deus ou se é pelo coração que o homem liga-se a Ele e conhece a si mesmo, o coração aparece como a alma em ação: “[...] não sejas vã, ó minha alma, nem ensurdeças o ouvido do coração com o tumulto da tua vaidade. Ouve também: o mesmo Verbo clama que voltes [...]” (AGOSTINHO, 1987, p.62, IV, 11, §16). Como a “alma em ação”, o coração “[...] engloba os domínios do conhecimento, da vontade e do conhecimento moral.” (SELLIER, 1970, p.124).

Em seguida aconselhado a voltar a mim mesmo, recolhi-me ao coração, conduzido por Vós. [...] Entrei, e, com aquela vista da minha alma, vi, acima dos meus olhos interiores e acima do meu espírito, a Luz imutável. [...] Quem conhece a Verdade conhece a Luz imutável, e quem a conhece conhece a Eternidade. O amor conhece-a! Ó Verdade eterna, Amor verdadeiro, Eternidade adorável! Vós sois o meu Deus! (AGOSTINHO, 1987, p.117, VII, 10, §16).

A alma que vagueava fora, buscando o conhecimento nas coisas exteriores, só pode encontrá-lo em seu interior. Neste “espaço interior”, o homem encontra a “Luz imutável”, o “Verbo” que o ilumina e, por esta iluminação, ele conhece as “Verdades eternas”. Assim, não é pela luz do espírito que o homem conhece a verdade, mas pelo “Mestre interior” (o Verbo). É pela “Luz imutável”, portanto, que o homem conhece a Deus, a si mesmo e ao mundo. A volta para o interior de si é, então, necessária para que o homem possa atingir o verdadeiro.

Para poder conhecer a si mesmo, Deus e o mundo, Descartes também volta para o interior de si. Nesta volta, ele encontra a si mesmo como puro pensamento. No “eu pensante”, o filósofo encontra a idéia de perfeição/infinidade que, embora não compreenda não deixa de encontrá-la como verdadeira, posto tal idéia só poder representar um ser perfeito. Assim, Descartes chega à existência de Deus, embora não compreenda sua natureza, posto ser ela infinita. A idéia de perfeição/infinidade é tomada pelo filósofo como “sementes de verdade” depositadas no “eu pensante”. Estas, o próprio Deus depositou no momento da criação. É possível ao homem chegar à existência de Deus desde que ele pesquise o seu interior. Mas para que as idéias representem os objetos, é preciso que elas obedeçam ao que Descartes designa como “critérios da verdade”: a clareza e distinção das idéias. Estes critérios, aplicados à idéia de perfeição/infinidade, fornecem a garantia de que tal idéia representa um ser perfeito, assim como a idéia de um ser pensante representa a existência do eu como puro pensamento. Com as idéias que obedecem àqueles critérios, o eu não só encontra a si mesmo como um “eu pensante” e a Deus como um ser perfeito e infinito, também por elas o eu pensante pode conhecer o mundo exterior. O conhecimento

de si e o conhecimento de Deus são necessários para que se possa conhecer o mundo. “Só me resta agora examinar se existem coisas materiais [...]. Pois não há dúvida de que Deus tem o poder de produzir todas as coisas que sou capaz de conceber com distinção” (DESCARTES, 1973, p.137).

A volta para o interior de si em Descartes é, portanto, uma herança agostiniana. Mas o filósofo moderno não conserva mais o vocabulário empregado pelo filósofo antigo, nem a necessidade de um “mestre interior” (Luz imutável, Verbo) para que se possa chegar ao conhecimento do verdadeiro. O termo “coração” não aparece em Descartes. O seu “espaço interior” é o próprio eu como pensamento. O “eu pensante” não necessita de uma “Luz imutável” para atingir a verdade, como aquele de Santo Agostinho. Basta a ele a “luz natural”. Por isso é que o eu necessita impor a si mesmo uma regra para pensar corretamente. A “luz natural” substitui assim a “Luz imutável”. O “mestre interior” é dispensável, uma vez que o “Deus bom e veraz” não quer nos enganar.

Pascal, assim como Descartes, herda de Santo Agostinho a necessidade de voltar para o interior de si. Mas o que ele encontra nessa volta para si? Nem o “mestre interior” agostiniano que ilumina o espírito para que ele possa chegar ao verdadeiro; nem o “eu pensante” cartesiano provido de uma “luz natural” para chegar ao mesmo fim. O que ele encontra é a dessemelhança de si em relação a si mesmo, conforme vimos no capítulo anterior.

Esta dessemelhança que o homem encontra ao voltar para o seu interior, nada mais é do que a distância entre o desejo da verdade e da felicidade e o que ele encontra com suas próprias forças; entre seu desejo de grandeza e as misérias que ele acha em si mesmo. O desejo da verdade e da felicidade traduz em Pascal o desejo do Soberano Bem (Deus).

Este desejo é, segundo ele, vestígios da grandeza da primeira natureza do homem presentes em sua natureza caída. A dessemelhança que o homem encontra em si mesmo decorre dos vestígios de sua primeira natureza presentes em seu estado atual, isto é, ela é fruto da distância entre o estado antes da queda e o estado depois da queda.

Assim, se na volta para o seu interior o homem encontra a distância de si para si, ele não possui nenhum meio de conhecer a si mesmo e, posto trazer em seu ser mais profundo o desejo do Soberano Bem (Deus), ele não pode conhecer a Deus por se tratar, não de uma “Luz imutável” nem de “sementes de verdade”, mas apenas de um desejo, vestígios. O homem, então, não possui nenhuma via de acesso ao conhecimento do mundo exterior a partir do conhecimento de si e de Deus, tal como em Santo Agostinho e Descartes.

Não só a volta para o interior de si é uma herança agostiniana em Pascal. De Santo Agostinho ele conserva o termo “coração” para designar também o “espaço interior” do homem.

O coração representa em Pascal, assim como em Santo Agostinho, o dinamismo da alma. Várias expressões pascalianas mostram esse dinamismo: “[...] os movimentos do meu coração” (PASCAL, 1963, p.363a); “[...] todos os movimentos naturais de meu coração [...]” (PASCAL, 1963, p.363b); a alma “[...] não pode deter seu coração [...]” (PASCAL, 1963, p.291a). O coração é apresentado por Pascal como agitado, dilacerado: “[...] só sofremos à proporção que o vício, que nos é natural, resiste à graça sobrenatural. O nosso coração sente-se dilacerado entre esses esforços contrários [...]” (PASCAL, 1988, B.498; PASCAL, 1963, L.924).

No opúsculo *De L'art de persuader*, Pascal apresenta o coração como sinônimo da vontade, termo que ele utiliza em seu sentido agostiniano:

Ninguém ignora que há duas entradas por onde as opiniões são recebidas na alma, que são suas duas principais potências, o entendimento e a vontade. A mais natural é a do entendimento, pois não se deveria jamais consentir senão às verdades demonstradas; mas a mais comum, embora contra a natureza, é a vontade [...]. Eu não falo aqui das verdades divinas [...], pois elas estão infinitamente acima da natureza: Deus somente pode pô-las na alma, e pelo modo que o agrada. Sei que ele quis que elas passassem do coração para o espírito, e não do espírito para o coração, para humilhar essa soberba potência do raciocínio, que pretende dever se tornar juiz das coisas que a vontade escolhe, e para curar essa vontade enferma, que se corrompeu por seus apegos [...]. Falo, pois, apenas das verdades do nosso alcance; e é delas que digo que o espírito e o coração são como portas por onde elas são recebidas na alma, mas que bem poucos encontram pelo espírito, enquanto elas lá são introduzidas em multidão pelos caprichos temerários da vontade, sem o conselho do raciocínio [...] (PASCAL, 1963, p.355 a e b).

Como sinônimo de vontade, o coração pascaliano é aquele que pode tender para Deus ou para as criaturas: “[...] ele se endurece contra um ou outro, à sua escolha [...]”. (PASCAL, 1988, B.277; PASCAL, 1963, L.423).

Mas o coração pascaliano não é revestido somente de uma função volitiva. Ele é revestido também de uma função cognitiva: “[...] conhecemos a verdade não só pela razão, mas também pelo coração [...]” (PASCAL, 1988, B.282; PASCAL, 1963, L.110). A razão encontra a verdade de maneira mediata, conforme vimos anteriormente. Por isso ela necessita do discurso, pois neste, valendo-se do princípio da contradição, ela demonstra a verdade. Esta, portanto, é atingida pela razão de modo indireto. O coração, ao contrário, atinge o verdadeiro de maneira imediata, não necessitando do discurso. Logo, ele chega à verdade diretamente: “[...] coração, instinto e princípios [...]” (PASCAL, 1988, B.281; PASCAL, 1963, L.155). Devido a esta dupla função é que o coração mostra-se apto a

receber Deus.

Por chegar à verdade diretamente, o coração pascaliano apresenta-se, em sua função cognitiva, como intuição. Ele se opõe ao discurso, pois conhece os primeiros princípios: “[...] e é em vão que o raciocínio, que deles não participa, tenta combatê-los [...]” (PASCAL, 1988, B.282; PASCAL, 1963, L.110). O coração possui um grau de certeza superior à razão: os primeiros princípios “[...] estão em uma extrema clareza natural, que convence a razão mais poderosamente que o discurso [...]” (PASCAL, 1963, p.352a).

Ao descrever o modo direto que o coração conhece os primeiros princípios, Pascal apresenta-o como aquela potência apta a receber. Dessa maneira, o coração se distingue da razão que constrói seu objeto: “[...] a natureza recusou-nos esse bem e só nos deu, ao contrário, muito poucos conhecimentos dessa espécie; todos os outros só podem ser adquiridos pelo raciocínio [...]” (PASCAL, 1988, B.282; PASCAL, 1963, L.110).

Por conhecer imediatamente os primeiros princípios, o coração serve de base para a razão: “[...] e sobre esses conhecimentos do coração e do instinto é que a razão deve apoiar-se e basear todo o seu discurso [...]” (PASCAL, 1988, B.282; PASCAL, 1963, L.110). O coração é, portanto, o ponto de partida para a razão e, por ser assim, ele é superior à razão discursiva.

O coração pascaliano também sente: “[...] o coração sente que há três dimensões no espaço e que os números são infinitos [...]” (PASCAL, 1988, B.282; PASCAL, 1963, L.110). Esse modo de conhecer apresenta-se próximo do instinto. Ele remete, então, à dimensão corporal do homem: “[...] prouvesse a Deus que [...] conhecêssemos todas as coisas por instinto e por sentimento!” (PASCAL, 1988, B.282;

PASCAL, 1963, L.110).

Pascal atribui ao coração a consciência moral. É nele, como sinônimo de vontade, que o homem encontra, conforme sustenta Philippe Sellier, “[...] suas tendências ignoradas, ou seus desejos conscientes, suas decisões, suas alegrias ou seus remorsos” (SELLIER, 1970, p.135). “A memória, a alegria são sentimentos” (PASCAL, 1988, B.95; PASCAL, 1963, L.646). Assim, o coração aparece como aquele no qual o homem experimenta seus sentimentos de dor ou de prazer: “[...] o coração sente-se dilacerado por esses esforços contrários” (PASCAL, 1988, B.498; PASCAL, 1963, L.924) (a caridade e a cupidez). A ele, portanto, pertence a consciência moral.

Com o termo coração, Pascal designa não o “cimo da alma” como Santo Agostinho, mas a sua profundidade. Sendo a profundidade da alma, o coração representa nosso ser verdadeiro, o homem no mais profundo do seu ser. É nele, portanto, que o homem conhece a si mesmo.

Embora Pascal conserve o mesmo vocábulo e atribua ao coração o conhecimento intuitivo, a vontade, o instinto e a consciência moral, tal como Santo Agostinho, deste diverge quanto à razão. Enquanto o bispo de Hipona mantém a razão nos domínios do coração, Pascal os distinguem quanto aos meios de conhecer. Mas não só. Ele diverge também do mestre Agostinho quanto àquele que habita o “espaço interior” (coração). Não há mais no coração o “verbo” clamando ao homem que volte para o seu interior, nem uma “Luz imutável” que ilumina o espírito. Após a queda, o “Mestre interior” nos abandonou. O que há no coração pascaliano são “dois instintos contrários”:

Têm um instinto secreto, que os leva a procurar divertimentos e ocupações exteriores, nascido do ressentimento de suas contínuas misérias; e têm outro instinto secreto, resto da grandeza de nossa primeira

natureza, que os faz conhecer que a felicidade só está, de fato, no repouso, e não no tumulto; e, desses dois instintos contrários, forma-se neles um intento confuso, que se oculta da vista no fundo da alma [...]. E mesmo que nos sentíssemos bem protegidos por todos os lados, o tédio, por sua autoridade privada, não deixaria de sair do fundo do coração, onde tem raízes naturais [...] (PASCAL, 1988, B.139; PASCAL, 1963, L.136).

O “instinto secreto”, resto da grandeza de nossa primeira natureza, é que faz o homem voltar para o seu interior. Esse “instinto secreto” é uma espécie de “memória primitiva” (resto da primeira natureza), próxima da reminiscência platônica. Ele faz conhecer que “[...] a felicidade está no repouso [...]” (PASCAL, 1988, B.139; PASCAL, 1963, L.136), por isso que ele faz o homem voltar para o seu interior, pois no estado de grandeza primeira, o homem era unido a Deus. Esta familiaridade com Deus fazia com que o seu “espaço interior” fosse um “lugar de repouso”. Atualmente, é o seu inferno, pois traz nele o desejo profundo de Deus e, ao mesmo tempo, a impossibilidade de atingi-lo devido as suas misérias contínuas. Estas, por sua vez, fazem com que surja no homem um outro “instinto secreto” que o empurra para fora, posto Deus não mais se encontrar em seu interior.

A “morada interior” de que fala Santo Agostinho é insuportável para o homem pascaliano. Ele não suporta ficar quieto consigo mesmo, uma vez que em seu “espaço interior” –que o próprio Pascal traduz como “abismo infinito”- o homem depara-se com o seu vazio, conforme vimos no capítulo anterior. Este “abismo infinito” só pode ser preenchido por Deus, isto é, por um objeto infinito. Na ausência deste, seu “espaço interior” (abismo infinito) permanece aberto. Abertura que chamamos de fenda para o sobrenatural, posto nele (coração) haver o desejo de Deus, a nostalgia do repouso.

“Espaço interior”, “abismo infinito”, termos empregados para designar coração, estão de pleno acordo com as funções com que Pascal o reveste. Como “espaço interior”,

“abismo infinito” e revestido das funções volitivas e cognitivas, o coração pascaliano está apto a receber o divino.

A oposição efetuada por Pascal entre razão e coração leva-o a divergir não somente de Santo Agostinho, mas também de Descartes. Enquanto este atribui à razão intuição e dedução e, portanto, não vê oposição entre esses dois modos de conhecer, mas homogeneidade, Pascal ressalta a heterogeneidade entre razão e coração. Isto se explica pelo fato de a razão construir seu objeto, enquanto o coração o recebe. A heterogeneidade que o filósofo vê entre essas duas potências do conhecimento permite a ele distinguir em ordens as experiências do conhecimento humano.

5.2 As três ordens

A distância dos corpos aos espíritos figura a distância infinitamente mais infinita dos espíritos à caridade, pois ela é sobrenatural. Todo o brilho das grandezas não tem lustro para as pessoas que se entregam às pesquisas do espírito. A grandeza das pessoas de espírito é invisível aos reis, aos ricos, aos capitães, a todos esses grandes da carne. A grandeza da sabedoria, que não existe em nenhuma parte a não ser em Deus, é invisível aos carnais e às pessoas de espírito. São três ordens diferentes de gêneros [...] (PASCAL, 1988, B.793; PASCAL, 1963, L.308).

A heterogeneidade entre as ordens que Pascal ressalta neste fragmento aparece também no fragmento (PASCAL, 1988, B.460; PASCAL, 1963, L.933), porém, neste, as três ordens aparecem associadas às três concupiscências básicas:

Concupiscência da carne, concupiscência dos olhos, do orgulho etc. Há três ordens das coisas: a carne, o espírito, a vontade. Os carnais são os

ricos, os reis: têm por objeto o corpo. Os curiosos e ilustrados têm por objeto o espírito. Os sábios têm por objeto a justiça.

Deus deve reinar sobre tudo, e tudo deve relacionar-se com ele. Nas coisas da carne, reina propriamente a concupiscência; nas espirituais, a curiosidade propriamente; na sabedoria, o orgulho propriamente [...]. (PASCAL, 1988, B.460; PASCAL, 1963, L.933).

O vocabulário empregado por Pascal na distinção das três ordens não é fixo. No fragmento (PASCAL, 1988, B.793; PASCAL, 1963, L.308), a primeira ordem compreende os corpos, a segunda os espíritos e a terceira a caridade; no fragmento (PASCAL, 1988, B.460; PASCAL, 1963, L.933) encontramos que as três ordens são: a carne, o espírito e a vontade. Já no fragmento (PASCAL, 1988, B.283; PASCAL, 1963, L.298), Pascal nos diz que “[...] o coração tem sua ordem; o espírito tem a sua, através de princípios e demonstrações; o coração tem outra [...]. Jesus Cristo e São Paulo têm a ordem da caridade e não a do espírito [...]”. Neste fragmento, Pascal assimila caridade ao coração. Isto faz com que este fragmento esteja em consonância com o fragmento (PASCAL, 1988, B.793; PASCAL, 1963, L.308) e não destoam do fragmento (PASCAL, 1988, B.460; PASCAL, 1963, L.933), uma vez que a vontade é sinônimo de coração.

As três ordens referem-se tanto aos gêneros do conhecimento, quanto aos gêneros da concupiscência. Com efeito, Pascal as estende a todas as experiências humanas. As coisas valorizadas em uma ordem deixam de ser valorizadas em uma outra: Todo o brilho das grandezas não tem lustro para as pessoas que se entregam às pesquisas do espírito [...]. Os santos possuem o seu império, o seu brilho [...] e não precisam das grandezas carnis ou espirituais (PASCAL, 1988, B.793; PASCAL, 1963, L.308).

Todos os elementos de uma ordem não dão acesso a uma outra ordem, do mesmo modo que em Geometria “[...] os pontos não aumentam as linhas, as linhas às

superfícies e estas aos sólidos” (PASCAL, 1963, p.94b).

Todos os corpos juntos, e todos os espíritos juntos, e todas as suas produções, não valem o menor movimento de caridade [...].

De todos os corpos juntos não poderíamos extrair um pequeno pensamento; isso é impossível, e de outra ordem. De todos os corpos e espíritos não poderíamos tirar um movimento de verdadeira caridade; isso é impossível, e de outra ordem sobrenatural. (PASCAL, 1988, B.793; PASCAL, 1963, L.308).

As três ordens são heterogêneas: “[...] não acrescentam nem retiram nada [...]” (PASCAL, 1988, B.793; PASCAL, 1963, L.308) uma da outra; e incomensuráveis, uma vez que é impossível passar de uma a outra de maneira contínua. Da incomensurabilidade entre elas não resulta que as verdades de cada uma delas sejam incompatíveis (CHEVALLEY, 1995, P.57):

De onde nós aprendemos a verdade dos fatos? Isto será dos olhos, que são os legítimos juizes, como a razão é das coisas naturais e inteligíveis, e a fé, das coisas sobrenaturais e reveladas [...]. Concluimos, então, que, qualquer proposição que se nos apresenta a examinar, é preciso, de início, reconhecer a natureza, para ver ao qual desses três princípios nós devemos relaciona-la (PASCAL, 1963, p. 466b).

Cada ordem possui o seu “princípio” para chegar à verdade. A própria natureza das provas muda de uma ordem à outra: “[...] não se prova que se deve ser amado expondo por ordem as causas do amor; isso seria ridículo [...]” (PASCAL, 1988, B.283; PASCAL, 1963, L.298). A heterogeneidade e a incomensurabilidade entre as ordens são completas. Tanto é assim que Pascal as toma como se elas fossem uma espécie de infinito atual, conforme tratamos no primeiro capítulo.

Como as ordens são heterogêneas e incomensuráveis, a única passagem possível de uma ordem à outra é a mudança de pontos de vista. A mudança de pontos de vista é necessária: “[...] para examinar qualquer proposição é preciso reconhecer primeiro

sua natureza [...]”(PASCAL, 1988, B.793; PASCAL, 1963, L.308) para relacioná-las aos sentidos, à razão e à fé, pois estando situado na primeira ordem não se vê a segunda: “[...] a grandeza das pessoas de espírito é invisível aos reis, aos ricos, aos capitães, a todos esses grandes da carne [...]”(PASCAL, 1988, B.793; PASCAL, 1963, L.308); nem da segunda à terceira: “[...] a grandeza da sabedoria [...] é invisível aos carnais e às pessoas de espírito [...]”(PASCAL, 1988, B.793; PASCAL, 1963, L.308); aquelas que se situam na terceira ordem vêem a inutilidade das outras duas aos fins a que se dedicam: “[...] os santos [...] são vistos por Deus e pelos anjos e não pelos corpos nem pelos espíritos curiosos: Deus lhes basta” (PASCAL, 1988, B.793; PASCAL, 1963, L.308). A mudança de pontos de vista mostra-se assim o único meio possível para se chegar às verdades próprias de cada ordem, posto serem elas heterogêneas e incomensuráveis; o gênero da verdade e o gênero de método próprios a uma ordem não se estendem às outras ordens. O erro surge, exatamente, quando se confundem esses gêneros: “[...] todos erram tanto mais perigosamente, quando cada qual busca uma verdade. Seu erro não consiste em seguir uma falsidade, mas em não seguir outra verdade [...]” (PASCAL, 1988, B.863; PASCAL, 1963, L.443). Se cada ordem chega à verdade que lhe é própria, cada uma delas exige um método próprio:

[...] é preciso saber duvidar, quando necessário; afirmar, quando necessário; submeter-se, quando necessário [...]. Há os que pecam contra esses três princípios, ou afirmando tudo como demonstrativo, por falta de conhecimentos em demonstrações; ou duvidando de tudo, por não saberem quando é preciso submeter-se; ou submetendo-se a tudo, por ignorarem quando é preciso julgar. (PASCAL, 1988, B.268; PASCAL, 1963, L.170).

Não há um método único que abranja todas as experiências do conhecimento humano. A necessidade de duvidar, afirmar e submeter-se, quando é preciso, mostram que

essas experiências são separadas. O homem não tem acesso único à verdade: nem a Natureza, nem a Geometria nos conduzem a Deus. O conhecimento do mundo físico tem a sua ordem específica (ordem do corpo); o conhecimento matemático, filosófico tem a sua (ordem do espírito) e a Teologia tem a sua (ordem da caridade). Diante da separação das experiências do conhecimento, só resta ao homem enfrentar a sua contingência, uma vez que ele não tem acesso à unidade do conhecimento.

O enfrentamento da contingência aparece no conhecimento do mundo físico, visto no terceiro capítulo. O desenvolvimento de uma “técnica local” é a única via de acesso à Natureza, a qual permite ao homem conhecer apenas uma “natureza local” e não a sua totalidade. O desenvolvimento dessa técnica é uma exigência em Pascal, pois, pela Geometria não se pode ler o “Livro da natureza” em sua totalidade. Essa impossibilidade decorre da ausência de uma proporção entre o homem (finito) e a Natureza (infinita), isto é, da quebra de elos entre o homem e o mundo. Ora, se não temos acesso à Natureza pela Geometria, mas somente por uma “técnica local” temos acesso a uma natureza local; e se o mundo físico pascaliano sustenta-se por si mesmo independentemente da Geometria, isto se deve à diferença de ordens a que pertencem essas experiências do conhecimento. O mundo físico pertence à ordem do corpo, enquanto a Geometria pertence à ordem do espírito.

“A heterogeneidade absoluta que existe entre as ordens” (CHEVALLEY, 1995, p.58), como ressalta Catherine Chevalley, “é uma garantia de autonomia para cada uma” (CHEVALLEY, 1995, p.58). Sendo autônomas, a Geometria não abrange o mundo dos corpos. Assim, a distinção das três ordens que faz Pascal, pela qual ele sublinha a impossibilidade de se ter acesso à verdade por um único meio; a necessidade da mudança de

pontos de vista para que se possa encontrar a verdade dependendo da ordem em que se está situado, é consequência da quebra de elos entre Deus e o mundo, o mundo e o homem e o homem e Deus que ele vê com o avanço da nova Ciência. Dessas quebras de elos decorre a necessidade de o investigador voltar para o interior de si.

5.3 O agir humano e a contingência

A passagem do eu a Deus e ao mundo exterior que Santo Agostinho e Descartes encontram no interior de si, Pascal não a encontra. Em primeiro lugar, porque Deus é apenas um desejo inscrito no mais profundo de nosso ser: o coração. Em segundo lugar, porque a heterogeneidade entre as ordens não permite qualquer passagem dessa natureza. Como então é possível uma filosofia em Pascal se não há nenhum sustento para pensar a si mesmo e o mundo?

O homem é visivelmente feito para pensar; é toda a sua dignidade e todo o seu mérito; e todo o seu dever consiste em pensar corretamente. Ora, a ordem do pensamento é de começar por si, e pelo seu autor e sua finalidade.

Ora, em que pensa o mundo? Apenas em dançar, em tocar alaúde, em cantar, em fazer versos, em jogar argolinhas, etc [...] em bater-se, em tornar-se rei, sem pensar o que é ser rei, e o que é ser homem. (PASCAL, 1988, B.146; PASCAL, 1963, L.620).

A verdadeira Filosofia (ordem do pensamento) deve começar pelo homem, “[...] seu autor e sua finalidade [...]”. A esta “verdadeira Filosofia”, Pascal chama de “ciência dos costumes”: “A ciência das coisas exteriores não me consolará da ignorância da moral, em tempo de aflição; mas a ciência dos costumes me consolará sempre da ignorância

das ciências exteriores”. (PASCAL, 1988, B.67; PASCAL, 1963, L.23).

A “ciência dos costumes” (filosofia moral) é uma parte da Filosofia, posto haver a “ciência das coisas exteriores” (filosofia natural). A “ciência dos costumes” é inseparável da busca do verdadeiro: “[...] só há um ponto indivisível, que é o verdadeiro lugar [...]. A perspectiva assinala este fato, na arte da pintura; mas, na verdade e na moral, quem o assinalará?” (PASCAL, 1988, B.381; PASCAL, 1963, L.21). Na busca do verdadeiro, ela tem por função mostrar a vaidade das coisas: “[...] o comum dos homens põe o bem na fortuna e nos bens exteriores, ou pelo menos, no divertimento[...].”(PASCAL, 1988, B.462; PASCAL, 1963, L.626), e em seguida, denunciar a falsidade dos filósofos: “[...] que mostraram a vaidade de tudo isso e puseram-no” (o bem) “onde puderam”. (PASCAL, 1988, B.462; PASCAL, 1963, L.626).

Ao buscar o verdadeiro bem (bem universal), os filósofos

[...] procuraram na autoridade; outros, na curiosidade e nas ciências; outros, nas volúpias. Outros que, na realidade, mais se aproximaram dele, consideram necessário que o bem universal, desejado por todos os homens, não se encontre em nenhuma das coisas particulares [...]. Compreenderam que o verdadeiro bem devia ser de tal forma que todos pudessem possuí-lo ao mesmo tempo, sem diminuição e sem inveja, e que ninguém pudesse perdê-lo contra a vontade. (PASCAL, 1988, B.425; PASCAL, 1963, L.148).

Mas esses filósofos que mais se aproximaram do verdadeiro bem, não conseguiram atingi-lo: “[...] se vos deram Deus por objeto, foi apenas para exercer vossa soberba” (PASCAL, 1988, B.430; PASCAL, 1963, L.149). E os outros que viram a vaidade de tudo isso: “[...] vos fizeram procurar o vosso bem nas concupiscências, que são próprias dos animais” (PASCAL, 1988, B.430; PASCAL, 1963, L.149).

Após mostrar a vaidade das coisas e a falsidade dos filósofos quanto às soluções apresentadas por eles referentes ao soberano bem, cabe à verdadeira Filosofia fazer com que o homem volte para o estudo de si:

Quando comecei o estudo do homem, vi que essas ciências abstratas não lhe são próprias, e que me desviava mais da minha condição penetrando-as, do que a outros ignorando-as [...]. Mas julguei que encontraria, ao menos, muitos companheiros no estudo do homem, que é o verdadeiro estudo que lhe é próprio. Enganei-me. Os que o estudam são ainda menos numerosos do que os que se dedicam à geometria. (PASCAL, 1988, B.144; PASCAL, 1963, L.687).

A filosofia proposta por Pascal pode ser definida, usando a expressão de Hélène Michon, “[...] como uma tentativa de conhecimento de si, de seu autor e de sua finalidade. Assim, a verdadeira Filosofia é aquela que se ocupa da pesquisa do bem e do verdadeiro, ou seja, um estudo dos costumes” (MICHON, 1996, p.31), o qual serve para regular a vida.

“É preciso conhecer a si mesmo, se isso não servisse para encontrar a verdade, serviria ao menos para regular a vida, e não há nada mais justo [...]” (PASCAL, 1988, B.66; PASCAL, 1963, L.72). O conhecimento de si é o verdadeiro conhecimento do qual o homem deve se ocupar, pois mesmo que ele não sirva para encontrar a verdade, serve para regular (*régler*) a vida.

O verbo *régler* nos *Pensamentos* comporta, segundo o que assinala Laurent Thirouin, “[...] uma idéia de resignação. Regula-se um fenômeno na falta de dominá-lo, de compreendê-lo, quando se renuncia a apoderar-se de sua verdadeira organização” (THIROUIN, 1991, p.68). Ora, no conhecimento de si, visto no capítulo precedente, o homem não tem acesso à sua natureza tal como ela é em sua essência. Trazendo em si os vestígios da grandeza de sua primeira natureza em seu estado pós-queda, a razão humana

mostra-se impotente para determinar a verdadeira natureza do homem. Sem poder apoderar-se de sua verdadeira natureza, só resta a ele resignar-se diante dessa impotência da razão. Mas esta resignação não implica entregar-se molemente a essa “natureza humana” que nos é inapreensível, tal como faz Montaigne. Ao contrário, o conhecimento de si, ao colocar o homem diante dos limites da razão, da distância de si com relação a si mesmo, abre a ele uma via: regular a vida. Esta via é perfeitamente possível ao homem percorrê-la, uma vez que a natureza do homem atual é apenas costume.

No século XVII, o termo *coutume*, que podemos traduzir por *costume*, *hábito* é ligado a outro termo *costume*, que podemos traduzir como *traje*, *vestuário*, *uniforme*. Assim, *costume* é definido como “[...] uma aparência exterior regulada pelo *coutume* [...]” (MAGNARD, 1991, p.12). A ligação desses dois termos aparece claramente no fragmento (PASCAL, 1988, B.315; PASCAL, 1963, L.89): “[...] eu honro um homem vestido de brocado (...). Esse hábito é uma força [...]”. No fragmento (PASCAL, 1988, B.308; PASCAL, 1963, L.25), Pascal escreve:

[...] o costume de ver o rei acompanhado de guardas, de tambores, de oficiais e de todas as coisas que levam o mundo ao respeito e ao terror faz com que o seu rosto, quando ele está às vezes sozinho e sem esses acompanhamentos, imprima em seus súditos o respeito e o terror, porque não se separa no pensamento a sua pessoa do séquito que se vê de ordinário juntamente com ele. E o mundo, que não sabe que esses efeitos têm sua origem em tal ou qual costume, acredita que isso provenha de uma força natural; daí estas palavras: o caráter da Divindade está impresso no seu rosto, etc.

O costume (*coutume*) é que faz com que o rei –sempre acompanhado de um grande aparato- seja terrível a seus súditos, como também estes a se portarem como tal diante daquele. Isto só é possível, não por uma “força natural” (caráter da Divindade)

inerente ao rei, mas pela força da uniformidade (repetição) que leva o povo ao “coutume”. Assim, ao se curvarem como súditos diante do rei (mesmo quando ele está sozinho) o povo não está agindo naturalmente (pois no plano natural somos todos iguais), mas pela força do costume (coutume). O homem, então, não é governado pela natureza, mas pelo costume (coutume).

“Quando vemos um efeito repetir-se seguidamente, concluímos tratar-se de uma necessidade natural: amanhã será dia [...]” (PASCAL, 1988, B.91; PASCAL, 1963, L.660). O costume ou hábito (coutume) de ver o sol nascer todos os dias leva o homem a concluir que “amanhã será dia”, a ponto de julgar que tudo aquilo que sempre se repete é uma “necessidade natural”. O costume ou hábito que o homem adquire pela força da repetição (uniformidade) e não naturalmente se torna para ele como se fosse sua própria natureza: “[...] o costume (coutume) é nossa natureza [...]” (PASCAL, 1988, B.89; PASCAL, 1963, L.419). O costume (coutume) pode tudo sobre os juízos e crenças do homem, a tal ponto que quase já não está mais em seu poder refletir sobre os seus atos os quais são impelidos pela força dos costumes (coutume).

A força do costume (coutume) é um tema já desenvolvido por Montaigne. No capítulo XXIII do livro I dos *Ensaíos*, ele sustenta que: “[...] o principal efeito da força do hábito reside em que se apodera de nós a tal ponto que já quase não está em nós recuperarmo-nos e refletirmos sobre os atos a que nos impele [...]” (MONTAIGNE, 1980, p.61a). Ora, se o costume pode tudo sobre os nossos juízos e crenças, se os nossos atos são impelidos por ele, fazemos mecanicamente tudo o que a sua força nos impõe, como se fosse decorrente de nossa própria natureza. O costume revela, então, o que há de autômato em

nós:

O costume torna as nossas provas mais fortes e mais críveis; inclina o autômato, o qual arrasta o espírito sem que este o perceba. Quem demonstrou que amanhã será dia, e que morreremos? E haverá algo em que mais se acredite? É, pois, o costume que nos persuade disso. (PASCAL, 1988, B.252; PASCAL, 1963, L.821).

O costume “[...] arrasta o nosso espírito, nos persuade [...]”; ele nos faz “[...] acreditar que o rei é terrível [...]” (PASCAL, 1988, B.89,308; PASCAL, 1963, L.25,419); como também “[...] acreditar na fé e temer o inferno [...]” (PASCAL, 1988, B.89; PASCAL, 1963, L.419); ele sustenta nossas certezas até mesmo nas matemáticas: “[...] quem duvida, pois, de que nossa alma, estando habituada a ver número, espaço, movimento creia nisso e somente nisso?” (PASCAL, 1988, B.89; PASCAL, 1963, L.419). É o costume que faz “[...] os pedreiros, soldados, empalhadores [...]” (PASCAL, 1988, B.97; PASCAL, 1963, L.634); ele faz também “[...] tantos turcos, hereges, infiéis seguirem o mesmo caminho de seus pais pela simples razão de terem sido induzidos na prevenção de que este é o melhor. Eis o que determina a condição de cada um, serralheiro, soldado, etc” (PASCAL, 1988, B.98; PASCAL, 1963, L.193); e uma vez que “[...] os nossos princípios naturais não são senão os nossos princípios costumeiros [...]” (PASCAL, 1988, B.92; PASCAL, 1963, L.125), o “[...] costume constrange a natureza [...]” (PASCAL, 1988, B.97; PASCAL, 1963, L.634).

Atribuir ao costume nossas “crenças e condutas” não significa empregá-lo apenas como princípio de explicação destas, mas como “[...] argumento de desmistificação das crenças e condutas do homem [...]” (MAGNARD, 1991, p.13). Ao fazer isso, tanto Montaigne como Pascal mostram ao homem que elas não se fundamentam em sua natureza.

Mas não só, pois se a natureza humana é vista por Pascal como costume –e, portanto, sem origem nem fim, tal como vimos no capítulo precedente- ao mostrar aquilo, ele tem por objetivo assinalar que a natureza humana não é acessível ao homem tal como ela é em sua essência.

Enquanto Descartes na volta para o interior de si conhece a si mesmo como puro pensamento, Pascal se conhece como autômato e espírito: “[...] não devemos conhecer-nos mal: somos autômatos tanto quanto espírito [...]” (PASCAL, 1988, B.252; PASCAL, 1963, L.821). No fragmento (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199), Pascal sustenta que: “[...] somos compostos por duas naturezas antagônicas e de gêneros diversos, alma e corpo”. O automatismo revela então ser próprio do corpo. Mas, embora sejam de “gêneros diversos”, o corpo não deixa de influenciar a alma: “[...] nossa alma é lançada no corpo, onde ela encontra número, tempo, dimensões. Raciocina sobre isso e a isso chama natureza, necessidade, e não pode crer em outra coisa”. (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418).

O corpo-máquina (o autômato em nós) por influenciar a alma, a impede de acreditar em outra coisa que não aquelas que ela encontra nele. Se assim é, a alma também se deixa guiar mecanicamente. Acostumada a ver “[...] número, tempo, dimensões [...]” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418) no corpo ao qual é lançada, a alma toma essas grandezas como se fossem seus únicos objetos naturais e necessários e não pode crer em outra coisa, ou seja, tudo o que foge à maneira dela demonstrar a verdade, tudo o que não se amolda ao seu discurso não é crível, não se encontra no mesmo patamar do verdadeiro. A razão (alma) acostuma-se a um tipo de prova –aplicando o princípio de

contradição, ela chega à verdade- que lhe é própria e não se abre a outras verdades que não se deixam encontrar pelo mesmo modo de demonstração.

Ao aplicar o costume para desmistificar as nossas crenças e condutas, Pascal pretende, não somente desmistificar as crenças provocadas pelo hábito, mas também aquelas da razão: “Há três meios de crer: a razão, o costume, a inspiração. É preciso abrir o espírito às provas, assegurar-se destas pelo costume, porém oferecer-se pelas humilhações às inspirações, que são as únicas que podem produzir o verdadeiro e salutar efeito [...]” (PASCAL, 1988, B.245; PASCAL, 1963, L.808).

Recorrer ao costume para desmistificar as crenças e condutas humanas não implica na condenação do mesmo. O costume é decorrente de nossa própria constituição. Esta não condenação do costume em Pascal é explícita no fragmento acima, uma vez que é preciso abrir o espírito às provas, e assegurar-se destas pelo costume. Este só é condenável, quando impede o homem de “[...] duvidar, quando é preciso, afirmar, quando é preciso e submeter-se, quando é preciso” (PASCAL, 1988, B.268; PASCAL, 1963, L.170).

[...] É preciso adquirir uma crença mais fácil, a do hábito, a qual, sem violência, sem artifício, sem argumento, leva-nos a crer nas coisas, e inclina todas as nossas forças a essa crença, de modo que nossa alma nela caia naturalmente. [...]. É necessário, portanto, levar as duas peças a crerem: o espírito pelas razões, que é suficiente ter visto uma vez na vida, e o autômato pelo costume [...]. (PASCAL, 1988, B.252; PASCAL, 1963, L.821).

É preciso, então, convencer o espírito a procurar Deus. Mas para isso é necessário vencer as paixões.

“Ordem. Depois da carta que se deve procurar a Deus, fazer a carta de afastar os obstáculos, que é o discurso da máquina, de preparar a máquina, de procurar com a razão”.

(PASCAL, 1988, B.246; PASCAL, 1963, L.11). “Preparar a máquina” nada mais é do que vencer as paixões. Paixões que levam o homem a acostumar-se com elas como se elas fossem naturais e, portanto, impossível vencê-las. Esses costumes (provocados pelas paixões) só são vencidos com outros costumes. Vencidas as paixões, afastam-se os obstáculos que impedem o homem de procurar Deus pelo sentimento, às inspirações e à razão.

Ordem. Carta de exortação a um amigo para levá-lo a procurar. E ele responderá: mas de que me servirá procurar? Nada encontro. E responder-lhe: não desespereis. E ele responderia que seria feliz se encontrasse alguma luz, mas que, segundo essa religião mesma, se assim acreditasse, de nada serviria, e, portanto, prefere não procurar. E a isso responder-lhe: a máquina. (PASCAL, 1988, B.247; PASCAL, 1963, L.5).

O interlocutor (imaginário) pascaliano alega dois motivos para não procurar a Deus: ele nada encontra. E mesmo que encontrasse alguma luz pela razão, a religião (cristã) afirma ser esta luz insuficiente. Assim, mesmo admitindo que “seria feliz” se encontrasse “alguma luz”, ele “prefere não procurar”. A recusa do interlocutor se assenta não no fato de não encontrar nenhuma luz, nem diante daquilo que afirma a religião cristã, ele nem mesmo procura: “de que me servirá procurar?” (PASCAL, 1988, B.247; PASCAL, 1963, L.5). O que ele recusa é submeter à razão, é deixar-se guiar por uma outra via que não aquela da razão; enfim, o que ele recusa é abandonar o automatismo do espírito (o costume de tudo provar pela via racional). Com efeito, não é a ausência de luz, nem o que diz a religião que o impede de procurar, mas “a máquina”.

Carta que assinala a utilidade das provas pela máquina. A fé é diferente da prova: uma é humana, a outra um dom de Deus. *Justus ex fide vivit*: dessa fé que o próprio Deus põe no coração, cuja prova é amiúde o instrumento, *fides ex auditu*, mas essa fé está no coração e faz com que se diga *credo e não scio*. (PASCAL, 1988, B.248; PASCAL, 1963, L.7).

Estabelecendo a diferença entre a fé e a prova; atribuindo aquela ao coração e esta como própria da razão; assinalando as maneiras de se comportar diante de uma e da outra: enquanto a fé faz com que se diga creio, a razão faz com que se diga sei, Pascal ressalta que a existência de Deus não é dada à razão. As provas (próprias da razão) de nada valem: não se apreende Deus pelo discurso. A razão, portanto, não alcança Deus. Diante dessa ausência de evidências, na falta de saber, só resta ao homem (incrédulo) comportar-se como se cresse em Deus. Somente assim ele poderá procurá-lo. Esta crença é aquela do costume, o qual “[...] inclina todas as nossas forças [...]” a ela, “[...] de modo que a alma nela caia naturalmente [...]” (PASCAL, 1988, B.252; PASCAL, 1963, L.821). Da mesma maneira que a alma raciocina sobre o que ela encontra, quando é “lançada no corpo” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418), com a crença (costume) o homem é levado a procurar Deus pela razão (alma): “[...] aos que não a têm (fé) só podemos dá-la pelo raciocínio, à espera de que Deus lha dê pelo sentimento do coração, sem o que a fé é apenas humana e inútil para a salvação”. (PASCAL, 1988, B.282; PASCAL, 1963, L.110).

A crença (costume) prepara o homem à inspiração divina. Se assim é, ela não é a verdadeira fé, aquela do coração. Mas ela é algo: a intermediária entre a ausência de fé e a fé verdadeira (dom divino). A crença (costume) não faz com que se diga “creio” na existência divina, ela simplesmente abre o espírito para as razões que oferece a religião.

As profecias, os próprios milagres e as provas da nossa religião não são de tal natureza que possamos dizer que sejam absolutamente convincentes. Mas são de tal natureza que não podemos dizer que não tenhamos razão de acreditar neles. Assim, há evidência e obscuridade, para esclarecer uns e obscurecer outros. Mas a evidência é tal que ultrapassa ou iguala, pelo menos, a evidência do contrário: de maneira que não é a razão que pode determinar a não segui-la; assim, só podem ser a concupiscência e a malícia do coração. (PASCAL, 1988, B.564; PASCAL, 1963, L.835).

Não é a razão que leva o libertino a fugir da religião. Há razões suficientes nas profecias, nos milagres e nas provas da religião para aqueles que a seguem. A própria recusa em segui-la já é prova de que ela é verdadeira, posto Deus “[...] desejar cegar uns e iluminar outros [...]” (PASCAL, 1988, B.566; PASCAL, 1963, L.233). “Reconhecei, pois, a verdade da religião na própria obscuridade da religião, no pouco de luz que dela recebemos, na indiferença que temos de conhecê-la”. (PASCAL, 1988, B.565; PASCAL, 1963, L.439).

O “pouco de luz” que a religião oferece decorre do fato de “[...] Deus não se manifestar com toda a evidência com que poderia fazê-lo [...]” (PASCAL, 1988, B.556; PASCAL, 1963, L.449), isto é, de Deus ser escondido. Diante de um Deus escondido, só resta ao homem procurá-lo. É a esta busca que Pascal pretende lançar o libertino, mostrando a ele que sua aversão à religião não decorre da razão, mas da “máquina”. Esta só pode ser vencida com a aquisição de um outro costume: a crença (costume) em Deus. Este costume exige dele a mudança de conduta: viver como se Deus existisse. Seu agir passa a ser conforme tal existência. A repetição (uniformidade) de seus atos faz com que se imprima nele o “coutume”, a tal ponto que a crença em Deus passa a ser “natural e necessária”, da mesma maneira que o costume de ver o sol nascer todos os dias leva-nos a concluir que “amanhã será dia”. Esse automatismo é que conduz o espírito a um outro tipo de “crença” sem que ele o perceba.

Enquanto o Deus cartesiano é ausente, posto o filósofo necessitar dele somente para pôr o seu mundo em movimento, ou seja, sustentar a si mesmo e o mundo no início da criação e, depois disso, não necessitar mais de Deus; o Deus pascaliano é um Deus

escondido. Diante disso, só resta ao homem mudar os seus costumes e se lançar na busca incerta de Deus.

Conhecendo-se como autômato e espírito; não encontrando em seu interior nenhuma via que o conduza a Deus, a qual possibilitaria uma filosofia que especulasse sobre todas as coisas, Pascal toma a “ciência dos costumes” como o verdadeiro estudo do homem, como o estudo que é próprio ao homem, posto ele ser um composto de alma e corpo, cuja origem ele desconhece, bem como desconhece a origem e o fim do universo. Sem esses conhecimentos, os discursos filosóficos (que pretende especular sobre todas as coisas) carecem de fundamentos. Na ausência de fundamentos (quer do mundo quer de si mesmo), cabe ao homem regular (régler) sua vida. “Toda nossa dignidade consiste, pois, no pensamento. Daí é que é preciso nos elevar, e não do espaço e da duração, que não poderíamos preencher. Trabalhamos, pois, para bem pensar; eis o princípio da moral”. (PASCAL, 1988, B.347; PASCAL, 1963, L.200).

Mas, embora Pascal não desenvolva uma especulação filosófica sobre todas as coisas que busque os seus fundamentos, ele desenvolve, via impotência da razão, via contingência humana no interior do tempo, como também pela situação humana como centro (milieu) descentrado no duplamente infinito, uma metafísica da contingência e daí decorre a questão moral do bem pensar.

O princípio da moral é, então, pensar corretamente. Este princípio Pascal já o afirma no fragmento (PASCAL, 1988, B.146; PASCAL, 1963, L.620): “[...] toda dignidade e todo mérito do homem é pensar, e todo seu dever consiste em pensar corretamente”. A “[...] ordem do pensamento [...]” para que se pense corretamente “[...] é de começar por si,

seu autor e sua finalidade” (PASCAL, 1988, B.146; PASCAL, 1963, L.620). A esta ordem correta de pensar (princípio da moral) é que Pascal convida o libertino; é a ela que todos os homens deveriam sujeitar-se. Mas por que esse dever se impõe a Pascal a ponto de o libertino ter de mudar de costume para se adequar à ordem do pensamento?

No fragmento (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199), encontramos, conforme aponta George Canguilhem, “[...] a ambigüidade do termo centro/ meio (milieu [...])” (CANGUILHEM, 1971, p.51). Segundo esse autor, há duas “teorias do meio” (milieu): uma que afirma “[...] um espaço centrado, qualificado, onde o meio é centro [...])”(CANGUILHEM, 1971, p.150); e outra que afirma “[...] um espaço descentrado, homogêneo, onde o meio é um campo intermediário [...])”(CANGUILHEM, 1971, p.150). Tomar o meio (milieu) como centro equivale tomá-lo como equidistante dos extremos. Isto implica haver proporção do meio (milieu) com as coisas que o circundam. Tomá-lo, ao contrário, como “campo intermediário” implica haver desproporção entre o meio (milieu) e o que o circunda. A posição pascaliana é bastante clara, o próprio título do fragmento (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199) já a indica: “desproporção do homem”. O homem, então, não se encontra mais no centro (milieu), mas ele é um “milieu”. Um centro (milieu) descentrado, pois ele não tem nenhuma proporção com as coisas da Natureza. Com relação ao infinitamente grande ele é um nada (néant); com relação ao infinitamente pequeno ele é um “colosso”: “[...] nossa inteligência ocupa, entre as coisas inteligíveis, o mesmo lugar que nosso corpo na magnitude da natureza [...])” (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199). A posição intermediária que ocupa o homem, possibilita a ele somente “[...] perceber alguma aparência do meio das coisas [...])” (PASCAL, 1988, B.72;

PASCAL, 1963, L.199). “Conhecemos, pois nossas forças; somos algo e não tudo; o que temos de ser priva-nos do conhecimento dos primeiros princípios que nascem do nada; e o pouco que temos de ser impede-nos a visão do infinito”. (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199).

Como “algo e não tudo” o homem não tem a força de compreender a Natureza duplamente infinita. Como “algo e não tudo”, que o priva do conhecimento dos “primeiros princípios” e da “visão do infinito”, sua posição no universo só pode ser a de um centro (milieu) descentrado. O universo infinito não faz mais sentido à razão finita: entre um e a outra não há proporção. Sem a “visão do infinito”, ao homem é interdita a inteligibilidade plena do mundo.

Sustentando a não inteligibilidade plena do mundo, Pascal se posiciona contrariamente à cosmologia cristã. Segundo esta, a inteligibilidade do mundo assenta-se no conceito de criação.

Santo Agostinho trata da dupla existência das coisas: uma existência real, sucessiva à criação e a outra ideal, aquela presente na mente divina. Deus concebe todas as coisas antes de criá-las. As idéias são os modelos originais das coisas que irão ser criadas. As coisas criadas obedecem assim ao modelo das ideais.

Em Tomás de Aquino, o conhecimento perfeito que Deus tem de si mesmo inclui as idéias das criaturas:

Encerrando a essência de Deus, em si, todas as perfeições que têm a essência de qualquer ser, e ainda mais, Deus em si mesmo pode ter de todas as coisas conhecimento próprio. Ora, a natureza própria de cada coisa consiste em, de algum modo, participar da perfeição divina. Deus não se conheceria perfeitamente a si mesmo, se não conhecesse todos os modos pelos quais a sua perfeição é susceptível de ser participada pelos outros seres. E também não conheceria perfeitamente a natureza mesma

do ser, se não conhecesse todos os modos do ser. (TOMÁS DE AQUINO, 1980, p.I, q.XIV, a.6).

No conhecimento que Deus tem de si mesmo são envolvidas as idéias das criaturas. Estas idéias são os arquétipos das criaturas, as quais, por um ato livre de sua vontade, Deus traz à existência real.

Assim, tanto em Santo Agostinho como em Tomás de Aquino, o mundo é perfeitamente inteligível, porque Deus o pensou antes de tê-lo criado. Se o mundo é criado, ele só pode ser finito, limitado. É esta finitude do mundo que o torna inteligível para o homem. Tomás de Aquino dá a razão metafísica da finitude do mundo: “[...] é contrário à razão de coisa feita que essa coisa seja infinita puramente e simplesmente” (TOMÁS DE AQUINO, 1980, p.I, q.VII, a.2). Infinito se opõe ao criado. Criação, finitude e compreensibilidade do mundo são qualidades que se entrelaçam. A condição para a compreensão do mundo é, então, sua finitude, isto é, sua criação.

No século XVII, com o advento da nova Ciência, o universo passa a ser concebido senão infinito ao menos indefinido. Em sua obra *Do mundo fechado ao universo infinito*, Koyré sustenta que:

A revolução científica e filosófica [...] causou a destruição do Cosmos, ou seja, o desaparecimento dos conceitos válidos, filosófica e cientificamente, da concepção do mundo como um todo finito, fechado e ordenado hierarquicamente [...], e a sua substituição por um universo indefinido e até mesmo infinito que é mantido coeso pela identidade de seus componentes e leis fundamentais, e no qual todos esses componentes são colocados no mesmo nível do ser. (KOYRÉ, 1979, p.14).

A concepção infinitista do universo abala, assim, aquela condição de compreensibilidade do mundo. Como então compreendê-lo? Como é possível colocar os componentes do universo no mesmo nível do ser para que possa haver a coesão do todo?

Em seu escrito: *Por toda parte e em parte alguma*, Merleau-Ponty sustenta que: “[...] o século XVII é o momento privilegiado em que o conhecimento da natureza e a metafísica julgaram encontrar um fundamento comum. Criou a ciência da natureza e, no entanto, não fez do objeto de ciência o cânone da ontologia.” (MERLEAU-PONTY, 1991, p.162). Na filosofia seiscentista o ser exterior e o ser interior eram unidos por um único laço.

A extraordinária harmonia entre o exterior e o interior só é possível pela mediação de um infinito positivo, ou infinitamente infinito (infinito atual, ou Deus). É nele que se comunica ou se unem uma à outra a existência efetiva das coisas partes extra partes e a extensão pensada por nós, que, pelo contrário, é contínua e infinita. Se há, no centro e como que no núcleo do Ser, um infinitamente infinito, todo ser parcial direta ou indiretamente o pressupõe, e em contrapartida está real ou eminentemente contido nele. Todo tipo de relações que podemos ter com o Ser deve ser aí simultaneamente fundado. (MERLEAU-PONTY, 1991, p.163).

O infinito atual (infinitamente infinito ou Deus) é o laço que une interior e exterior. Dele é que provém a coesão do todo. Assim, mesmo não mantendo mais a concepção finitista do mundo, a qual era indispensável para a compreensão do mundo, a filosofia seiscentista pode pensá-lo em suas infinitas partes pela própria “idéia da verdade”:

Em primeiro lugar, nossa idéia da verdade, que justamente nos levou ao infinito e portanto não pode ser questionada por ele. Depois, todas as noções vivas e confusas que os sentidos nos dão das coisas exteriores. Por mais diversos que possam ser esses dois gêneros de conhecimento, é preciso que tenham uma origem única, e que mesmo o mundo sensível, descontínuo, parcial e mutilado, seja finalmente compreendido, a partir de nossa organização corporal, como caso particular das relações interiores de que é feito o espaço inteligível. (MERLEAU-PONTY, 1991, p.163).

Unindo interior e exterior, o infinito atual (Deus) possibilita a compreensão do mundo sensível a partir do “espaço inteligível”, pois é nele que os diversos gêneros do

conhecimento têm sua origem.

Pascal não trabalha nem com a noção de criação (como vimos no capítulo anterior), nem com a idéia de infinito atual (como vimos no primeiro capítulo). Tanto uma como a outra estão ausentes em sua investigação acerca da Natureza. Aplicando o infinito (matemático) à Natureza, esta foge da tutela divina. A noção de criação (finitude) do mundo –fundamental para que se possa encontrar a coesão do mundo- não resiste à investigação matemática do universo. Mas esta não é a única razão pela qual o filósofo não trabalha com a noção de criação. A outra razão é que não há nenhuma proporção entre o homem e Deus. Na ausência desta, não se pode partir do ato criador divino para compreender as coisas criadas. Falta-nos, portanto, o ponto fundamental: o próprio fundamento. “Todas as coisas saíram do nada e foram levadas para o infinito [...]” (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199). Não tendo acesso a esse ponto fundamental (origem), o mundo, em sua totalidade, é incompreensível à razão humana: “[...] é incompreensível que o mundo tenha sido criado e que não o tenha [...]” (PASCAL, 1988, B.230; PASCAL, 1963, L.809).

A desproporção entre o homem e Deus faz com que aquele não tenha acesso à unidade do mundo, uma vez que sua razão não compreende o modo como Deus criou o mundo. A incompreensibilidade do mundo não se deve somente à desproporção do homem com relação ao Criador. Ao aplicar a infinitude ao universo, este passa a não ter nenhuma proporção com o homem. Por isso mesmo é que, para Pascal, a única situação do homem no seio da Natureza só pode ser a do meio (milieu). Um meio vasto e não fixo: “[...] nada se detém por nós” (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199). O mundo visível, que na concepção tomasiana trazia de um modo limitado a perfeição divina, se torna em Pascal “[...] um traço imperceptível na amplidão da natureza” (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL,

1963, L.199). Desproporcional, o homem não compreende totalmente o universo nem pela noção de criação, nem pela idéia de infinitamente infinito.

Se a coesão do todo advém do conceito de infinito atual (Deus) para os filósofos modernos, tal como mostra Merleau-Ponty, a essa coesão o homem não tem acesso em Pascal. O infinito que ele aplica à Natureza é o infinito potencial: “[...] conhecemos a existência do infinito e ignoramos a sua natureza, porque tem extensão, como nós, mas não limite como nós [...]” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418). Que Pascal faça referências explícitas ao infinito atual, tal como vimos no primeiro capítulo, isso é apenas para mostrar que ele é incompreensível para a razão, pois se o infinito atual é aquele ao qual nada se pode acrescentar, e, portanto, “sem extensão”, ele não tem nenhuma relação com o homem. É pela Matemática que Pascal chega ao infinito. Este não é uma idéia presente no interior do sujeito que permite a ele aplicá-la na compreensão das coisas exteriores. No infinito, todas as nossas definições perdem seu sentido, como é o caso do “número infinito”; como também é o caso das formas geométricas as quais se dissolvem nele. Se assim é, a Natureza infinita não é compreensível. De acordo com Merleau-Ponty e posto não haver em Pascal, como presente no sujeito, a idéia de infinito atual, não há mediação entre o “ser do sujeito” e o “ser das coisas exteriores”. Sem esta mediação, não há “harmonia entre interior e exterior”.

A desproporção entre o homem e Deus, a qual Pascal transpõe no seio da própria Natureza ao introduzir nela o infinito, impede que o mundo seja completamente determinado pelo homem. Sem poder determiná-lo, visto não ter acesso ao seu princípio ordenador ou a uma idéia da qual possa advir a coesão do todo, do mundo o homem só

pode “[...] perceber alguma aparência do meio (milieu) das coisas [...]” (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199), isto é, só pode conhecer alguns objetos com os quais ele tem proporção.

No opúsculo *De l'esprit géométrique*, Pascal enuncia o que vem a ser o conhecimento do meio (milieu):

A ordem, a mais perfeita entre todos os homens, consiste não em tudo definir ou em tudo demonstrar, nem também em nada definir ou em nada demonstrar, mas a se ter nesse meio de não definir as coisas claras e entendidas pelos homens, e de definir todas as outras; e de não provar todas as coisas conhecidas dos homens, e de provar todas as outras. (PASCAL, 1963, p.350a).

A ordem mais perfeita é aquela de definir e de demonstrar as coisas com as quais o homem tem proporção. A ordem perfeita, portanto, é o meio (milieu). É este meio que o homem deve ocupar, seja no conhecimento das coisas externas, uma vez que ele só pode conhecer as coisas com as quais tem proporção; seja no conhecimento de si mesmo, posto ele não poder determinar sua origem e sua finalidade. “Perceber alguma aparência do meio das coisas” (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199) decorre da própria situação do homem no universo: “[...] um meio entre o nada e o todo [...]” (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199).

O meio (milieu) é o lugar do homem. Lugar este que não possibilita a ele o conhecimento nem de si mesmo e nem do mundo. Ocupar este lugar implica em não poder assenhorear-se da verdadeira organização nem de si mesmo, nem do mundo. Ora, se ocupar o seu lugar implica na impossibilidade de o homem conhecer a organização do todo, disso resulta que não há nenhum lugar próprio à Filosofia da qual ela possa se enunciar, pois não há nenhum

fundamento que lhe seja conhecido, tal como vimos no capítulo anterior. Mas a destituição de um lugar próprio à Filosofia implica na ausência de uma filosofia em Pascal?

Ao situar o homem na dupla infinitude da Natureza, assinalando a impossibilidade de conhecer a origem e a finalidade do mundo e de si mesmo, Pascal procura mostrar a contingência humana. Porém, é nesta contingência que ele propõe a sua filosofia: porque o homem só pode “[...] perceber alguma aparência do meio das coisas [...]” (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199), ele deve regular (*régler*) sua vida, isto é, estabelecer a ordem de bem pensar, conduzir-se sabiamente no interior de um mundo cuja ordem lhe é inacessível.

Conduzir-se sabiamente em um mundo do qual não se compreende a sua organização, é exatamente renunciar a esta compreensão. Renunciar a compreender o que não se pode compreender é a idéia que comporta o verbo *régler*, tal como é usado por Pascal (conforme vimos acima). Assim como as obras físicas pascalianas não se destinam a provar a existência do vazio na Natureza (conforme vimos no terceiro capítulo), mas simplesmente mostrar que a existência ou não do vazio não se impõe à razão (geométrica); renunciar a compreensão do todo nada mais é do que não procurar estabelecer, via discurso racional, que o mundo tenha ou não tenha sido criado, que haja ou não a coesão do todo. E, do mesmo modo que o emprego de uma “técnica local”, aliada a uma razão probabilista, possibilita ao homem enfrentar a sua contingência diante de um universo mudo (tal como vimos no início do capítulo precedente); também o estabelecimento da “ordem de bem pensar” nada mais é do que o enfrentamento de sua contingência. Mesmo não compreendendo o todo, ou seja, mesmo não atingindo a Deus, a si mesmo e o mundo, conforme a razão está acostumada a fazer com o que ela encontra no corpo, o homem não deve renunciar a pensar neles, pois seu dever “[...] consiste em pensar corretamente [...]”

(PASCAL, 1988, B.146; PASCAL, 1963, L.620), e a ordem correta do pensamento é de “[...] começar por si, seu autor e sua finalidade” (PASCAL, 1988, B.146; PASCAL, 1963, L.620). Somente pensando corretamente é que o homem pode conduzir-se sabiamente em um mundo cuja origem e fim escapam à sua razão.

No conhecimento de si, tal como vimos, o homem só pode também “[...] perceber alguma aparência do meio das coisas [...]” (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199), uma vez que sua origem e sua finalidade não lhe são acessíveis. O conhecimento de si é também um conhecimento do meio (milieu). Se assim é, “[...] a existência ou não do pecado original [...]” (PASCAL, 1988, B.230; PASCAL, 1963, L.809), ou se “[...] a alma existe com o corpo e que não tenhamos alma [...]” (PASCAL, 1988, B.230; PASCAL, 1963, L.809) - do mesmo modo que a existência ou não do vazio; que o “[...] mundo tenha sido criado ou que não o tenha [...]” (PASCAL, 1988, B.230; PASCAL, 1963, L.809) - não é objeto do discurso racional. Diante da contingência em relação a si mesmo, posto o homem não ter acesso a sua verdadeira natureza tal como ela é em sua essência, e, por isso, o que ele toma por sua natureza não é senão fruto do costume, Pascal propõe o seu enfrentamento: mudar de costume.

Por não encontrar pela Filosofia –entendida como o conjunto dos conhecimentos humanos- o fundamento e a finalidade das coisas, Pascal busca, em uma metafísica da contingência, levar o homem a pensar sobre seu agir, a viver sabiamente em um mundo do qual ele desconhece os fundamentos .

Por estarem ocultos à razão a origem e fim do mundo e do homem, a eles não se chega pela Filosofia que busca o fundamento e a finalidade das coisas. O fundamento e a

finalidade do mundo e do homem devem, então, encontrar-se alhures: na Teologia, pois é nela que “caímos insensivelmente” todas as vezes que procuramos a verdade das coisas.

5.4 Teologia: o centro de todas as verdades

A possibilidade de o homem, situado na terceira ordem, conhecer o que ele desconhece nas outras ordens mostra-se claramente se atentarmos a analogia existente entre a Geometria e a distinção das três ordens.

No opúsculo *De l'esprit géométrique*, Pascal sustenta que: “[...] duas unidades podem bem fazer um número, porque eles são do mesmo gênero[...]”, mas o zero “[...] é um verdadeiro indivisível de número, como o indivisível é um verdadeiro zero de extensão” (PASCAL, 1963, p.354a e b). Esta afirmação está de acordo com o princípio que ele enuncia no *Traité de la sommation des puissances numériques*: “[...] não se aumenta uma grandeza contínua quando se lhe acrescenta, qualquer número que se queira, das grandezas de uma ordem de infinitude inferior. Assim os pontos não aumentam as linhas, às linhas as superfícies, as superfícies os sólidos [...]” (PASCAL, 1963, p.94b).

Esse princípio Pascal também o emprega na *Lettre a M. de Carcavi*:

[...] a soma triangular não é senão um indivisível com relação às somas piramidais, uma vez que há uma dimensão de menos, e que é a mesma coisa que um ponto com relação a uma linha, ou que uma linha com relação a um plano, ou que um plano com relação a um sólido, ou enfim que um finito com relação ao infinito [...]. (PASCAL, 1963, p.138a).

Sendo o zero um “verdadeiro indivisível” com relação aos números, ele pode

ser considerado como uma nulidade com relação àqueles. E sendo a soma triangular um indivisível com relação à soma piramidal, aquela pode ser considerada como nula com relação a esta. Também as quantidades de ordem inferior devem ser negligenciadas como nulas com relação às ordens superiores. E do mesmo modo que as quantidades de ordem inferior não acrescentam nada àquelas de ordem superior, também a ordem do corpo não acrescenta nada àquela do espírito, e ambas àquela do coração (caridade). “As grandezas dos reis, dos ricos, dos capitães são invisíveis aos grandes gênios (Arquimedes)”. As grandezas destes “[...] são invisíveis aos santos, pois não lhes acrescentam nem retiram nada [...]” (PASCAL, 1988, B.793; PASCAL, 1963, L.308). As grandezas de uma ordem são consideradas nulas com relação a uma outra ordem. Mas de qual grandeza (ou ordem) pode-se considerar a outra como nula?

O zero é considerado nulo somente a partir dos números; a soma triangular é considerada como um indivisível somente a partir da soma piramidal; o ponto é considerado como uma nulidade somente a partir da linha, etc. Ora, se as quantidades de ordem inferior devem ser negligenciadas como nulas a partir da ordem superior é porque esta compreende aquelas, tal como ensina a geometria euclidiana: “[...] o espaço compreende o ponto [...]” (SERRES, 1974, p.693).

Assim, se a Teologia é o centro de todas as verdades, e se a ela só se chega na ordem do coração (caridade), esta compreende as duas outras ordens. Na ordem do coração pode-se, então, conhecer o que não se pode na ordem do corpo ou do espírito.

No fragmento (PASCAL, 1988, B.115; PASCAL, 1963, L.65) intitulado “diversidade”, Pascal sustenta que a “[...] teologia é uma ciência”. Isto porque a religião tem fundamento. “Nossa religião é tão divina que uma outra religião divina não foi para ela senão o

fundamento [...]” (PASCAL, 1988, B.601; PASCAL, 1963, L.243). No fragmento (PASCAL, 1988, B.805; PASCAL, 1963, L.861), Pascal expõe dois fundamentos: “[...] dois fundamentos, um interior, outro exterior: a graça, os milagres, ambos sobrenaturais”. No fragmento (PASCAL, 1988, B.851; PASCAL, 1963, L.903), encontramos os mesmos fundamentos: “[...] dois fundamentos sobrenaturais de nossa religião toda sobrenatural, um visível, outro invisível. Milagres com a graça, milagres sem a graça”. A Teologia ou discurso da religião tem, portanto, fundamentos: “a graça, os milagres”, assim como a ciência geométrica também os tem: os “princípios primeiros” (MICHON, 1996, p.123-137). Entretanto, a ciência teológica não é uma ciência construída a partir dos seus fundamentos, tal como a ciência geométrica, mas uma Ciência constituída pelo próprio Deus: “[...] a verdade [...] hospeda-se no seio de Deus, e não se pode conhecê-la senão à medida que lhe apraz no-la revelar” (PASCAL, 1963, L.131). Somente Deus pode falar de si mesmo: é ele mesmo que se faz conhecer. Ele se faz conhecer em Jesus Cristo, uma vez que “[...] nós só conhecemos Deus apenas por Jesus Cristo” (PASCAL, 1988, B.548; PASCAL, 1963, L.417). É nele que Deus se revela. “O que nele aparece não assinala uma exclusão total, uma presença manifesta da divindade, mas a presença de um Deus que se esconde [...]” (PASCAL, 1988, B.556; PASCAL, 1963, L.449). Deus se revela ocultando-se, pois:

Se o mundo subsistisse para instruir os homens sobre Deus, a sua divindade reluziria nele, em todas as partes, de uma maneira incontestável; mas, como só subsiste por Jesus Cristo e para Jesus Cristo, e para instruir os homens tanto sobre a sua corrupção como sobre a sua redenção, tudo brilha nele com as provas dessas duas verdades. (PASCAL, 1988, B.556; PASCAL, 1963, L.449).

Deus se oculta devido à corrupção do homem e se revela pela redenção em Jesus Cristo, pois é por ela que o homem, mesmo corrompido pode reconciliar-se com

Deus.

[...] Nada concluirão contra a religião cristã, que consiste propriamente no mistério do redentor, o qual, unindo nele as duas naturezas, a divina e a humana, tirou os homens da corrupção do pecado para reconciliá-los com Deus em sua pessoa divina. (PASCAL, 1988, B.556; PASCAL, 1963, L.449).

O mistério da religião consiste no mistério da redenção. A união do humano e do divino no Homem/Deus revela a indignidade do homem e ao mesmo tempo a possibilidade de tornar-se digno de Deus.

A religião (Teologia), porque comunica ao homem a ciência de Deus, é própria da ordem do coração (caridade). O coração, como vimos, não constrói conhecimento algum, ele o recebe. Recebendo a Ciência de Deus, o homem está apto para adotar o ponto de vista divino sobre todas as coisas: “[...] quem conhecer os seus princípios [...]” (PASCAL, 1988, B.556; PASCAL, 1963, L.449) (da religião) “[...] poderá explicar a razão de toda a natureza do homem, em particular, e de toda a marcha do mundo, em geral [...]” (PASCAL, 1988, B.556; PASCAL, 1963, L.449). Nisso é que consiste a superioridade da ordem do coração sobre as demais ordens. Ela as compreende (como o espaço compreende o ponto), posto nas ordens do corpo e do espírito, o homem conhecer somente “[...] a aparência do meio (milieu) das coisas [...]” (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199) sem conhecer seus fundamentos, enquanto na ordem do coração ele, adotando o ponto de vista divino sobre todas as coisas, poderá explicar as suas razões.

Explicar as razões de todas as coisas não implica compreendê-las, isto é, delas ter um conhecimento claro, demonstrativo o que é próprio da razão. Esta procura a

evidência das coisas e somente quando a encontra admite a verdade delas. A Ciência de Deus não se presta à evidência (racional). Não há abundância de luz, uma vez que Deus se oculta e se descobre. Por ser um Deus oculto e descoberto, seu conhecimento exige a fé. Ela, posto Pascal defini-la como “Deus sensível ao coração [...]” (PASCAL, 1988, B.278; PASCAL, 1963, L.424), é que nos propicia o conhecimento da existência divina. Deus se deixa conhecer concedendo ao homem “[...] a fé viva no coração” (PASCAL, 1988, B.242; PASCAL, 1963, L.781). Assim, a fé, sem exigir demonstrações, consente às verdades divinas. E é por isso que ela tem um conhecimento certo: ela crê, porém não possui nenhum meio de provar o objeto de sua crença. “Deus quer dispor mais da vontade que do espírito. A clareza perfeita seria útil ao espírito, mas nociva à vontade. Abaixar a soberba [...]” (PASCAL, 1988, B.581; PASCAL, 1963, L.234).

Vimos que o coração pascaliano não é revestido somente de uma função cognitiva, ele é revestido também de uma função volitiva. Da vontade humana é que Deus dispõe. Concedendo a fé ao coração-vontade, Deus se deixa conhecer e ao mesmo tempo incita a vontade de procurá-lo: “Deus não verte suas luzes nos espíritos senão após ter domado a rebelião da vontade por uma doçura toda celeste que a encanta e que a arrasta” (PASCAL, 1963, p.355b). A rebelião da vontade é domada somente quando Deus se deixa conhecer no coração, pois Deus encanta a vontade quando se deixa conhecer. A vontade que deseja confusamente o Bem Soberano e que, na ausência deste diverte-se, atraída por Deus volta-se para ele. Encantando a vontade, Deus resgata o homem da deriva do divertimento.

Com a fé, o coração-vontade não somente passa a conhecer Deus, mas também

passa a desejar atingi-lo. A fé suscita, assim, no coração-vontade o conhecimento e o desejo de Deus. Ora, se a fé envolve o conhecimento e o desejo de Deus, tal conhecimento só pode ser claro/obscuro.

O conhecimento/desejo de Deus que a fé suscita, leva o coração a sentir sua desproporção com relação a Deus. Aquele não tem sua origem no coração; e este não possui nenhum meio de chegar até Deus. Por Deus se apresentar a ele, o coração-vontade é uma potência do infinito, mas por não haver nenhuma proporção com Deus, ele é também uma potência da desproporção, ou seja, enquanto potência do infinito, o coração-vontade é uma potência da desproporção. Oposto, portanto, à razão que é uma potência da proporção. Todavia, embora o coração seja uma potência da desproporção, ele adere ao infinito (Deus), isto porque, apresentando-se como objeto de desejo ao coração-vontade, Deus o torna proporcionado ao objeto de seu desejo. O coração, então, adere ao infinito mesmo não tendo com ele nenhuma proporção.

O coração passa a ser proporcionado a Deus somente em Jesus Cristo, uma vez que ele é “[...] a fonte de nossa fé [...]” (PASCAL, 1988, B.862; PASCAL, 1963, L.733). Nele conhecemos Deus e a nossa miséria: “[...] o conhecimento de Jesus Cristo encontra-se no meio, porque nele encontramos Deus e a nossa miséria [...]” (PASCAL, 1988, B.527; PASCAL, 1963, L.192). Unindo em si natureza humana e divina –por isso que há em Jesus Cristo a presença e ausência de Deus-, Jesus Cristo mostra-se proporcional e desproporcional ao homem. Temos, então, alguma proporção com ele: a sua humanidade. Ora, a sua humanidade reveste a sua divindade. Com efeito, naquilo que temos proporção com ele é que encontramos a nossa desproporção, isto é, é na própria humanidade de Jesus Cristo que encontramos a nossa miséria. Cobrindo-se de humanidade, Deus mostra o que falta ao homem: o próprio Deus. Mostrando o

que nos falta é que nele encontramos a possibilidade de redenção: no Deus que se faz homem há a ligação entre o homem e Deus, pois se fazendo homem, Deus mostra a sua face ao homem que voltou a sua face contra Deus. A face com que Deus se mostra ao homem é uma face oculta na face humana de Jesus Cristo. Por isso mesmo que o conhecimento de Deus e de nós mesmos só pode ser pela fé.

Jesus Cristo não é somente o objeto da fé. Como homem/Deus, ele é o bem universal por excelência: “[...] somente Deus é o verdadeiro bem [...]” (PASCAL, 1988, B.425; PASCAL, 1963, L.148). Ele se apresenta como o verdadeiro objeto de amor para todos. A vontade humana não ama uma forma vazia, como o Deus (bem universal) que os filósofos apresentam, que nada mais é do que um construto da razão, um princípio racional. A vontade somente ama uma substância, um ser -tal como Pascal sugere no fragmento (PASCAL, 1988, B.485; PASCAL, 1963, L.564)- e não uma abstração. Com efeito, Jesus Cristo é o objeto de conhecimento e amor do coração-vontade.

Todos os homens procuram ser felizes; não há exceção. Por diferentes que sejam os meios que empregam, tendem todos a esse fim [...]. A vontade nunca efetua a menor diligência, senão com esse objetivo. [...]. E, no entanto, depois de tão grande número de anos, nunca ninguém, sem a fé chegou a esse ponto a que todos visam continuamente. (PASCAL, 1988, B.425; PASCAL, 1963, L.148).

Pela fé atingimos o que buscamos continuamente: a felicidade, pois é por ela que encontramos o verdadeiro objeto de amor que a vontade almeja: Jesus Cristo. Conhecendo e amando a Deus, o coração-vontade arrasta o espírito, posto a vontade nunca fazer o menor movimento senão visando à felicidade. Ele então submete a razão levando todo o ser do homem a desejar Deus.

Ela [a alma] começa a conhecer Deus, e deseja chegar até ele; mas como ela ignora os meios de conseguir isso [...], ela faz a mesma coisa que uma pessoa que desejando chegar a qualquer lugar, tendo perdido o caminho, e conhecendo o seu extravio, recorre àqueles que sabem perfeitamente esse caminho [...]. (PASCAL, 1963, p.291b).

Conhecendo a Deus e desejando chegar até ele, a alma se submete às mais estranhas ordens que a religião cristã prescreve: “[...] o cristianismo é estranho: ordena ao homem que reconheça que é vil e até abominável; e ordena-lhe que queira ser semelhante a Deus [...]” (PASCAL, 1988, B.537; PASCAL, 1963, L.351). Isto que ordena o cristianismo –que é incompreensível à razão por ser contraditório–, condiz perfeitamente com as verdades divinas que Jesus Cristo ensina:

Jesus Cristo não fez outra coisa senão comunicar aos homens que eles amavam a si mesmos, que eram escravos, cegos, doentes, infelizes e pecadores, que era preciso que ele os libertasse, esclarecesse, beatificasse e curasse; que para isso eles deveriam odiar-se a si mesmos e segui-lo na miséria e na morte na Cruz. (PASCAL, 1988, B.545; PASCAL, 1963, L.271).

Jesus Cristo ensina ao homem que ele é miserável e necessita de um reparador; e que ele só se redime de sua fraqueza pela caridade. Ora, “odiar-se a si mesmo” é já o começo da caridade:

O Deus dos cristãos é um Deus que faz a alma sentir que ele é o seu único bem; que todo o seu repouso está nele, que só haverá alegria em amá-lo; e que a faz abominar ao mesmo tempo os obstáculos que a retêm e a impedem de amar a Deus com todas as suas forças. O amor-próprio e a concupiscência que a detêm, lhe são insuportáveis. Esse Deus lhe faz sentir que ela tem esse fundo de amor-próprio que a perde e que só ele pode curar. (PASCAL, 1988, B.544; PASCAL, 1963, L.460).

O que o homem passa a odiar ao sentir que “Deus é o seu único bem [...]” (PASCAL, 1988, B.544; PASCAL, 1963, L.460), é o seu amor-próprio que o leva a fazer

do seu eu um Deus para si, o qual o impede de chegar ao verdadeiro Deus. Ora, se o ódio ao amor-próprio é já o começo da caridade, pois é graça divina agindo no homem, é por ela que se conhece a verdadeira condição humana: escravos de si mesmos devido ao amor-próprio. Mas não só. Se é pela ordem do coração (caridade) que se conhece as verdades divinas, as quais ensinam que o homem é miserável e necessitado de um reparador, conhece-se por ela que os movimentos de grandeza e de baixeza, que caracterizam a condição do homem atual, devem-se à sobrenatureza: “[...] observai, agora, todos os movimentos de grandeza e glória que a experiência de tantas misérias não pode refrear, e vede se não é preciso que a causa disso esteja em outra natureza”. (PASCAL, 1988, B.430; PASCAL, 1963, L.149). A verdadeira condição do homem, que mesmo decaído traz vestígios da grandeza de sua primeira natureza, Pascal a encontra na ordem do coração (caridade). Nesta ordem, o homem é tomado como aquele que “[...] ultrapassa infinitamente o próprio homem [...]” (PASCAL, 1988, B.434; PASCAL, 1963, L.131), portanto, em uma outra dimensão que aquela da ordem do espírito, na qual ele é tomado ou como grande ou como pequeno.

Na ordem do coração (caridade), Pascal encontra também o sentido do mundo. O universo mudo que causa pavor no homem, posto nada significar à razão, assume significância sob o ponto de vista da fé. “O silêncio eterno dos espaços infinitos [...]” (PASCAL, 1988, B.206; PASCAL, 1963, L.201) leva o homem a sentir o seu nada. O mundo o instrui sobre a sua miséria. Esta instrução o conduz ao desespero. Sob o ponto de vista da fé, o mundo não o instrui somente sobre sua corrupção, mas também sobre sua redenção (PASCAL, 1988, B.556; PASCAL, 1963, L.499). Enquanto na ordem do espírito o mundo é comprável a uma “ilha deserta”, pois nele não se encontra assento, lugar, direção, posição, e, portanto, o homem não

cessa de cair; na ordem do coração (caridade), o mundo é comparável a uma balança, cujo contrapeso é a corrupção e a redenção com as quais ele nos instrui.

A instrução do mundo sobre a corrupção e redenção do homem só é possível, porque a sua subsistência é por e para Jesus Cristo (PASCAL, 1988, B.556; PASCAL, 1963, L.449). Assim, enquanto Tomás de Aquino e Descartes encontram a subsistência do mundo como ato contínuo da criação divina, Pascal a encontra em Jesus Cristo. O mundo subsiste para que nele, encarnando-se, Deus opere o resgate do homem caído.

A Escritura apresenta o tempo como história. História do homem que decaiu de Deus e Deus, mesmo desprezado pelo homem, tem um projeto de salvação para ele. Este projeto se concretiza na plenitude dos tempos: quando o eterno habita o temporal, quando Deus se reveste de humanidade para redimir o homem. Fiel à Escritura, ou à ciência das verdades reveladas, uma vez que na Teologia somente a “Escritura e a interpretação dos padres têm autoridade [...]” (PASCAL, 1963, p.231a), Pascal faz desse tempo que é história, a leitura do mundo: a leitura da história da salvação. Atribuindo a Jesus Cristo a subsistência do mundo, ele o toma não pela via da criação como faz Santo Agostinho e Tomás de Aquino, mas pela via da temporalidade. Este é o único modo possível ao homem, uma vez que ele é contingente no interior do tempo. Por essa via, “[...] o mundo subsiste para instruir o homem sobre sua corrupção e redenção e não para instruí-lo sobre Deus.” (PASCAL, 1988, B.556; PASCAL, 1963, L.499).

Em Santo Agostinho e Tomás de Aquino, o mundo instrui o homem sobre Deus. Pelo conceito de criação, eles encontram a expressão da sabedoria divina nas criaturas. Mas, para isso, tanto um quanto o outro emprega o conceito platônico de participação, como vimos anteriormente. Há, portanto, o emprego de um conceito filosófico em assuntos teológicos. Desse modo, tanto um como o outro julga conhecer a existência divina, uma vez que Deus cria todas as

coisas tendo como modelo as idéias das criaturas presentes nele desde toda a eternidade. O mundo é então inteligível e passa a ser a expressão da bondade divina, posto Deus criá-lo por um ato gratuito de sua vontade, cujo objeto é sua bondade. Em Pascal, o mundo também expressa a bondade divina, não porque Deus o cria visando a ela –chamando assim todos os seres a participar de sua perfeição-, mas porque nele ele faz história com o homem. E uma vez que, para isso, Deus se reveste da miséria humana em sua humanidade, ele se iguala ao próprio homem. Ora, a caridade é definida como aquela pela qual nos igualamos aos outros. Assim, a presença de Deus na história da humanidade manifesta a bondade e o amor de Deus. Com efeito, o mundo subsistindo por e para Jesus Cristo expressa a bondade e o amor de Deus e não a sabedoria e a bondade divina como as assumem Santo Agostinho e Tomás de Aquino.

O desvio que opera Pascal de Deus (Criador) para Jesus Cristo tem seu sentido preciso. Com ele Pascal evita a migração de conceitos filosóficos em assuntos teológicos, como é o caso em Santo Agostinho e em Tomás de Aquino com o conceito de participação de origem platônica. A teologia tradicional é marcada por conceitos metafísicos (conceitos pagãos). O emprego desses conceitos na Teologia nada mais é do que uma tentativa de racionalizar Deus, de tornar a criação divina proporcional ao espírito humano, ou seja, de torná-la conhecida pelo homem. Se “[...] o verdadeiro Deus dos homens é Jesus Cristo” (PASCAL,1988, B. 547; PASCAL, 1963, L.189), posto ser nele que Deus se revela, O Deus Criador que Santo Agostinho e Tomás de Aquino julgavam encontrar, pois pelo conceito de participação estabelecem uma via de comunicação entre a criatura e o Criador, não é senão o Deus dos filósofos.

Na ordem do corpo e do espírito não há um conhecimento pleno (existência e natureza) das coisas, mas há um conhecimento: o conhecimento do meio (milieu). Na ordem

do coração (caridade) não há sequer o conhecimento do meio, posto Deus se revelar para levar o homem a senti-lo e se ocultar para levar o homem a desejá-lo (MICHON, 19996, p.309). Assim, o conhecimento que a fé propicia é um conhecimento por sentimento e amor (desejo) e não por haver alguma proporção entre o homem e Deus. É por esse conhecimento que o coração adere ao infinito sem ter com ele nenhuma proporção. Se assim é, todas as provas metafísicas de Deus estão fadadas ao fracasso pelo próprio princípio que elege Pascal para se chegar a Deus: a fé, cujo objeto é Jesus Cristo. Por sentimento e amor, pode-se chegar a um Deus ausente/presente.

As provas metafísicas de Deus acham-se tão afastadas do raciocínio dos homens e tão embrulhadas que pesam pouco; e, mesmo que isso servisse para alguns, serviria apenas durante o instante em que vissem essa demonstração; mas uma hora depois, receariam ter-se enganado. (PASCAL, 1988, B.543; PASCAL, 1963, L.190).

As provas metafísicas de Deus são inoperantes, porque elas não convencem o espírito, uma vez que há o receio de terem sido enganados naqueles que as recebem. E caso elas venham a convencer alguém, este pode julgar que, por si mesmo, ele chega a Deus; caindo, assim, na soberba, o que é oposto à busca sincera e humilde que o Deus oculto/descoberto exige.

O perigo que Pascal vê no avanço de conceitos metafísicos na Teologia ou nas provas metafísicas de Deus, é que tais provas podem levar o homem ao orgulho; acreditar que se conhece Deus pelas forças naturais e, portanto, sem mediação. Essa crença no poder da razão, ao provocar o orgulho, provoca o desprezo da religião, pois, uma vez que se pode ir a Deus por si mesmo, não há a necessidade de redenção. O homem, portanto, não se

conhece mais como miserável. Ora, o mistério da religião consiste no mistério da redenção. Com efeito, as provas metafísicas de Deus tornam caduco o mistério da religião. Elas esvaziam o próprio conteúdo da fé, oferecendo assim oportunidade para atacarem a religião àqueles que investem contra ela usando da razão.

Embora Pascal reconheça a autoridade dos padres (Santo Agostinho e Tomás de Aquino entre outros), isto é, a tradição na Teologia, deles ele diverge quanto às novidades que eles trazem àquela. Diferente das ciências físicas e geométricas, na ciência das verdades reveladas (Teologia) não há progresso:

Nas matérias que se pesquisa somente saber o que os autores escreveram, como na História, na Geometria, na Jurisprudência, nas Línguas e sobretudo na Teologia, e enfim em todas aquelas que têm por princípio, ou o fato simples, ou a instituição divina ou humana, é preciso necessariamente recorrer a seus livros, uma vez que tudo o que se pode saber aí está contido: de onde é evidente que se pode ter o conhecimento inteiro, e que não é possível nada acrescentar. (PASCAL, 1963, p.230a).

Os padres são reconhecidos por Pascal como autoridade em Teologia somente quando suas interpretações são fiéis aos textos sagrados, e não quando tentam acrescentar aquela Ciência que por ser ciência das verdades reveladas não comporta acréscimo algum.

Como ciência das verdades reveladas, à Teologia só se pode chegar pelo coração (caridade), posto este receber as coisas tais como elas são, sem nada acrescentar. Como é o caso dos “primeiros princípios”. Desse modo, a teologia pascaliana preserva o mistério da religião. Somente pela fé pode-se ter experiência religiosa. Experiência, pois, a fé leva o homem a sair de si, do seu eu (fruto do amor-próprio), e o lança no interior de um mistério. Esta experiência encontra seu limite no próprio mistério, uma vez que de Deus só conhecemos sua existência, ou seja, não o compreendemos. Por levar o homem a sair de si para entrar no interior de um

mistério, a experiência religiosa é iniciação: iniciação ao mistério da redenção.

Se somente a fé pode levar o homem à experiência religiosa –experiência que não é experimentação: aquela que manipula o objeto para ter dele o conhecimento-, Pascal não admite nela o menor uso da razão, pois, caso contrário, não haveria mais mistério e, conseqüentemente, experiência religiosa.

Iniciar-se ao mistério da redenção é entrar no próprio projeto de Deus. Por se tratar de um projeto há nele uma razão: distante de Deus, o homem sozinho não consegue voltar-se para ele. Deus, então, se une ao homem para ligá-lo a ele. Esta união é pura gratuidade divina, posto o homem atual encontrar-se em um estado de revolta contra Deus. Esta graça dá ao homem uma união íntima com Jesus Cristo, fazendo dele participante da própria vida divina. Participar no sentido expresso pela palavra grega *metékhein*, indica um *ter com*, um *co-ter*, ou simplesmente “[...] um ter pela dependência com o outro que é [...]” (LAUAND, 2002, p.110). Assim, levando o homem a uma união íntima com Jesus Cristo, fazendo-o ter a vida divina no Homem-Deus, a graça divina principia no homem a habitação do próprio Deus. Esta vida divina em Jesus Cristo é que se chama vida sobrenatural. Fazendo do coração humano a sua morada, Deus restaura o homem. Com efeito, a vida sobrenatural, para usarmos a expressão de Jean Lauand, “[...] não elimina a vida natural, nem a ela está justaposta; pelo contrário, empapa-a, informa-a, estrutura-a por dentro” (LAUAND, 2002, p.112).

Ao estar unido a Deus pela graça, o homem não só se inicia na obra redentora do Homem-Deus, mas também participa dela. Jesus Cristo redime o homem por sua paixão. A redenção se dá pelo sofrimento: “[...] pensava em ti na minha agonia, por ti derramei

certas gotas de sangue [...]” (PASCAL, 1988, B.553; PASCAL, 1963, L.919). Ora, se o homem participa da obra redentora de Jesus Cristo, ou seja, da sua própria redenção, isto significa que tal obra é inacabada. Ela só é concluída nos sofrimentos dos homens, pois como sustenta São Paulo: “[...] completo, na minha carne, o que falta aos sofrimentos de Cristo” (BÍBLIA, 1985, Col. 1,24); ou como o próprio Pascal afirma: “Jesus Cristo estará em agonia até o fim do mundo [...]” (PASCAL, 1988, B.553; PASCAL, 1963, L.919). Com efeito, a iniciação ao mistério da redenção é também inacabada. É preciso unir as nossas penas aos sofrimentos de Cristo, posto ele mesmo nos comunicar que “[...] devemos segui-lo na miséria e morte na cruz [...]”(PASCAL, 1988, B.553; PASCAL, 1963, L.919). “É preciso juntar minhas chagas às dele, e juntar-me a ele, e ele me salvará, salvando-se [...]” (PASCAL, 1988, B.553; PASCAL, 1963, L.919). Não é exatamente a união das suas penas aos sofrimentos de Cristo que Pascal pede em sua *Prière pour demander à Dieu le bom usage des maladies?*

E já que nada é agradável a Deus senão o que é por vós (Jesus Cristo) oferecido, uni minha vontade à vossa e minhas dores às que sofrestes. Fazei que as minhas se tornem as vossas. Uni-me a vós; enchei-me de vós e de vosso Espírito Santo. Penetrai em meu coração e em minha alma para carregar meus sofrimentos, e para continuar a suportar em mim o que vos resta para sofrer de vossa Paixão, que ultimais em vossos membros até a consumação perfeita de vosso corpo; a fim de que estando cheio de vós não seja mais eu quem viva e quem sofra, mas que seja vós que vivais e que sofrais em mim, ó meu Salvador! E que, tendo assim uma pequenina parte em vossos sofrimentos, me cumuleis inteiramente de Glória que para vós eles conquistaram [...] (PASCAL, 1963, p.365b).

O Cristo de Pascal, não é o do monte Tabor, mas o Cristo do jardim de Getsêmani: “Jesus está em um jardim, não de delícias como o primeiro Adão, onde este se perdeu e com ele todo o gênero humano, mas num jardim de suplícios, de onde se salvou e com ele todo o gênero humano” (PASCAL, 1988, B.553; PASCAL, 1963, L.919). É

também nesse jardim que o homem se encontra: “[...] sofre as cadeias e a servidão corporais; eu só te livro agora da espiritual [...]” (PASCAL, 1988, B.553; PASCAL, 1963, L.919). Com a vida nova da graça, Deus liberta a vontade humana da concupiscência, uma vez que habita o coração humano estruturando-o por dentro; no entanto, esta vida nova não liberta o corpo das penas do mundo: “[...] queres que minha humanidade sangre sempre, sem que tu vertas lágrimas?” (PASCAL, 1988, B.553; PASCAL, 1963, L.919). Jesus Cristo, então, redime o homem com o homem. O corpo, com suas penas (o que é miséria), torna-se grande, quando associado à humanidade de Jesus Cristo, isto é, à sua paixão.

A vida nova a qual a graça conduz, fazendo o homem ter a vida divina em Jesus Cristo, testifica o que sustentamos no capítulo anterior: a distância do homem com relação a Deus. O homem tem a vida divina em Jesus Cristo. Unindo os seus sofrimentos aos de Jesus Cristo, o homem toma parte em sua redenção. Além disso, posto Jesus Cristo salvando-se salvar o homem, como Pascal sustenta por duas vezes no fragmento (PASCAL, 1988, B.553; PASCAL, 1963, L.919), isso tudo implica que, unindo-se ao homem, Jesus Cristo o salva ao ser salvo por Deus (ou por sua divindade). Unido com a graça ao Filho de Deus, Deus acolhe o homem como filho ao acolher o próprio Filho. As suas dores (do homem) são recebidas por Deus como sacrifício de sua redenção, porque Deus recebe o sacrifício de redenção do Homem-Deus. Enfim, o homem tem a vida divina, porque “Jesus Cristo vive a nossa vida [...]” (PASCAL, 1988, B.553; PASCAL, 1963, L.919). Ao viver a vida humana, Jesus Cristo mostra quão distante de Deus o homem está. Somente nele e por ele, o homem é acolhido por Deus.

Porém, nessa vida nova da graça ou nessa experiência religiosa, o homem não

tem nenhuma certeza se nela persevera, ou seja, não há nenhuma certeza se Deus infundirá sua graça até o fim. A graça que confere tal vida pode faltar a qualquer momento, conforme vimos no capítulo precedente. A graça divina não é contínua, conseqüentemente pode-se perder a vida nova da graça. Por isso mesmo Pascal adverte: “Jesus Cristo estará em agonia até o fim do mundo: é preciso não dormir durante esse tempo [...]”, ou: “[...] é preciso juntar minhas chagas às dele [...]. Mas não devo acrescentar outras no futuro” (PASCAL, 1988, B.553; PASCAL, 1963, L.919).

O Deus escondido pascaliano não está oculto somente para o libertino, ele se esconde também para o cristão, uma vez que sua graça pode faltar a qualquer momento. Mas, visto ele se esconder para levar o coração-vontade a desejá-lo, em seu ocultamento é que se encontra a sua sabedoria, pois levando o homem a procurá-lo sempre mais, Deus evita que ele se precipite no orgulho, julgando que por ter a vida divina é agente de sua própria salvação. Mas não só. Ocultando-se, Deus instrui o homem sobre si mesmo. Não são, então, as criaturas que o instruem sobre Deus. No regime de um Deus oculto, o homem se conhece não pelo excesso: ser que participa do ser verdadeiro, mas pela ausência: ser que necessita da gratuidade divina para ter a vida verdadeira (não divertida) em Jesus Cristo.

Ao apresentar o Homem-Deus, no qual os contrários se unem, como modelo para o homem, a teologia pascaliana é aquela em que “as contrariedades se harmonizam”. Harmonia esta impossível de ser atingida pela razão, uma vez que, para Pascal, as ordens das experiências humanas e as verdades que por elas são atingidas, encontram-se a uma “distância infinita” uma das outras. Não há, portanto, como unificar as verdades pela razão. Somente pela caridade (ordem do coração) é possível unificá-las. Isto porque ela não tem

senão um único fim: Deus, princípio e fim de todas as coisas. “O único objetivo da Escritura é a caridade. Tudo o que não convém ao único fim é a figura do fim. De fato, havendo apenas um fim, tudo o que não vai nessa direção em palavras próprias é figurado [...]” (PASCAL, 1988, B.670; PASCAL, 1963, L.270). Por ser a Ciência na qual as verdades se encontram em concordância, a Teologia é o centro de todas as verdades. Através dela, o homem *extraviado* se encontra, uma vez que ela apresenta Jesus Cristo como *ponto de contato* entre o homem e Deus: *o único mediador*. Através dela, também, o homem *perdido em uma ilha deserta* se situa, posto ela apresentar o Homem-Deus como *ponto focal*, pois ele, para nos expressar conforme Hélène Michon, “[...] organiza um novo mundo permitindo ao homem situar-se em relação a ele [...]” (MICHON, 1996, p.352).

Assim, enquanto a geometria projetiva ensina que, para encontrar as *metamorfozes do círculo* é preciso situar o olho no cume do cone, a Teologia ensina, por sua vez, que, somente quando se foca em Jesus Cristo, encontra-se o mundo não mais como uma *ilha deserta*, e o homem não mais como um *ser extraviado*. Pela Teologia (ou pela ordem do coração), portanto, é que o homem encontra o fundamento e a finalidade do mundo e de si mesmo e não pela Filosofia (ou pela ordem do espírito). Somente por ela o homem encontra o centro que ele busca incessantemente, por isso, somente ela é *o centro de todas as verdades*.

Se somente do ponto de vista da fé ou da ordem do coração (caridade) pode-se se situar no mundo organizado por Deus, ou se somente por ela pode-se ter a certeza da existência divina, como é possível incitar àqueles que não têm a fé a procurar um Deus que se esconde? Uma resposta a esta questão nos remete a uma certa contigüidade entre a

teologia e a filosofia pascalianas.

5.5 A aposta pascaliana

No *adresse a l'Académie parisienne* de 1654, Pascal narra com entusiasmo o seu tratado “[...] sobre uma matéria absolutamente inexplorada até então [...]” (PASCAL, 1963, p.102b), o qual consiste na “[...] distribuição do acaso nos jogos que lhe são submissos, o que se chama em francês *faire les partis des jeux* [...]” (PASCAL, 1963, p.102b). A novidade que o tratado apresenta refere-se ao domínio do acaso ou da “fortuna incerta” pelo “império da razão”:

[...] unindo o rigor das demonstrações da ciência à incerteza do acaso, e conciliando essas coisas aparentemente contrárias, ela (a matéria que o tratado explora) pode, tirando o seu nome desses dois, apropriar-se com razão desse título surpreendente: a geometria do acaso. (PASCAL, 1963, p.102b, 103a).

O tratado pode receber este título, porque o método empregado por Pascal para calcular o acaso preenche três condições. A primeira delas consiste na liberação do problema: dominar a “[...] fortuna incerta, da experiência a qual atribuía os resultados incertos à contingência fortuita [...]” (PASCAL, 1963, p.102b). A “[...] distribuição do acaso nos jogos [...]” (PASCAL, 1963, p.102b) ou a distribuição das apostas de um jogo é “[...] o que é preciso tanto mais ser procurada pelo raciocínio, e menos possível de ser ensinada pela experiência” (PASCAL, 1963, p.102b). Esta segunda condição consiste no fato de Pascal ter visto o problema na perspectiva da Geometria:

[...] permanecida rebelde à experiência”, a questão “não pôde escapar ao

império da razão. E, graças à geometria, nós a temos reduzida com tanta segurança a uma arte exata, que ela participa de sua certeza e desde então progride audaciosamente. (PASCAL, 1963, p.102b).

Enfim (terceira condição), “[...] conciliando as coisas aparentemente contrárias [...]” que são “[...] o rigor das demonstrações da Ciência [...]” e “[...] a incerteza do acaso [...]”, Pascal resolve o problema pela “[...] união dos contrários [...]” (CHAVELLEY, 1995, p.82). Mas qual é exatamente a questão que se impõe em um jogo do acaso e que exige o recurso à Geometria para ser resolvida de maneira justa?

Parti, conforme é apresentado por Laurent Thirouin, é o participio passado tomado como substantivo do velho verbo *partir*, que significa *partilhar*, e que era utilizado geralmente nas matemáticas do século XVI no sentido de *dividir*. Fazer *les partis* em um jogo, “[...] é efetuar uma partilha dos lances ou uma distribuição [...]” (THIROUIN, 1991, p.112). Se o jogo chegar normalmente ao seu fim suas regras permitem determinar um vencedor, atribuindo a ele, sem discussão, o dinheiro dos lances. Não haveria, assim, o problema da distribuição dos valores devidos aos jogadores. O problema surge exatamente, quando o jogo for interrompido antes de seu fim. A interrupção do jogo implica o problema do *parti*. O problema que Pascal se coloca refere-se a uma questão concreta: fazer *les partis* dos jogos. Este problema particular torna um problema matemático, quando nele é posta a questão de sua generalização. A “[...] chave dessa generalização, a qual Pascal procede, é a noção de valor de uma partilha, de uma justa distribuição [...]” (CHAVELLEY, 1995, p.87).

No *traité du triangle arithmétique*, Pascal expõe claramente aquilo que ele denomina *le parti*. Os jogadores fazem seus lances num jogo. O dinheiro que eles apostam

não lhes pertence mais, pois eles “[...] abandonaram a sua propriedade [...]” (PASCAL, 1963, p.57b), em contrapartida eles têm o direito de “[...] esperar o que o acaso lhes pode dar [...]” (PASCAL, 1963, p.57b), segundo o regulamento estabelecido no início do jogo. Mas, como o regulamento é uma “[...] lei voluntária [...]” (PASCAL, 1963, p.57b), eles “[...] podem rompê-la amigavelmente [...]” (PASCAL, 1963, p.57b). Se os jogadores decidem interromper o jogo antes do seu término, é preciso que o regulamento, o qual estabelece o que lhes deve pertencer, seja justamente “[...] proporcional ao que eles tinham direito de esperar da fortuna [...]” (PASCAL, 1963, p.57b). É “[...] essa justa distribuição que se chama de parti [...]” (PASCAL, 1963, p.57b). *Parti* quer dizer, então, para usarmos a expressão de Catherine Chevalley, “[...] partilha dos lances, distribuição das somas de dinheiro que pertence a cada jogador [...]” (CHAVELLEY, 1995, p.84). Assim, o acaso ou a fortuna incerta passa a ser dominada pelo império da razão se o jogo, por definição finito, for interrompido antes de seu término. A interrupção no curso cego do acaso é que introduz a racionalidade. Com efeito, só se pode regular (*régler*) o acaso se houver o rompimento do seu curso. Essa idéia: geometrizar o acaso, ou seja, racionalizar o curso cego do acaso, Pascal a aplica em sua filosofia.

Vimos acima que Pascal toma a natureza humana como costume, e isto devido ao não acesso a ela tal como é em sua essência. Sendo a natureza humana apenas costume, a conduta do homem decaído imita um jogo de sorte (acaso). Do mesmo modo que um jogador, obedecendo às leis voluntárias, age mecanicamente, isto é, joga à espera da fortuna incerta, o homem toma aquilo que é apenas costume como se fosse uma necessidade e age também mecanicamente. O próprio divertimento no qual ele se lança em busca da felicidade, nada mais é do que uma busca cujo fim é incerto. Um agir à espera da fortuna incerta. Mas

não só, pois, posto não ter acesso a sua origem e a seu fim, quer por meio do conceito de criação, quer por meio do conceito de infinito atual –uma vez que ele “[...] vê na natureza um ser necessário, eterno e infinito [...]” (PASCAL, 1988, B.469; PASCAL, 1963, L.135) ele que não “[...] existiria se sua mãe tivesse morrido antes dele ter sido animado [...]” (PASCAL, 1988, B.469; PASCAL, 1963, L.135)-, o homem é um ser contingente, e contingente no interior do tempo. Como tal, sua vida assemelha-se a um jogo de sorte (acaso).

A mudança de costume que Pascal propõe, em sua filosofia, ao homem nada mais é do que o enfrentamento de sua contingência, o poder de agir na contingência. Mas para que esse poder de agir seja possível, é preciso preparar a máquina, isto é, vencer as paixões às quais o homem está acostumado no curso ordinário de sua vida. Vencendo as paixões ou os costumes por outros contrários, o homem passa a ter o domínio não só sobre o seu automatismo corporal, mas também sobre o automatismo espiritual. Desse modo, preparando a máquina, descobrindo que, sobre ela, ele tem a iniciativa, é que é possível ao homem regular a sua vida. O homem rompe, então, o acaso de sua conduta, do seu agir no momento de preparar a máquina. Com efeito, é nesse momento que ele introduz a racionalidade no curso normal do seu dia-a-dia. Se assim é, nesse momento há uma verdadeira mudança de ponto de vista: o homem passa a ver seus costumes (ordem do corpo) do ponto de vista da razão (ordem do espírito), e sem sair daquela ordem -uma vez que ele domina o seu automatismo opondo a um costume outro costume-, ele passa a regular sua vida.

La règle des partis, considerado por vários comentadores como o texto no qual

se encontra o nascimento do cálculo das probabilidades, joga um papel importante na filosofia pascaliana, pois do mesmo modo que é impossível racionalizar os jogos do acaso, posto suas leis serem voluntárias, mas vistos da perspectiva da Geometria é possível geometrizar o acaso, também quanto á existência humana é impossível conhecer (via razão) seu fundamento e sua finalidade, contudo é possível regulá-la. O homem, na perspectiva filosófica pascaliana, deve renunciar ao saber (sua origem e seu fim e também aos do universo) e jamais renunciar ao agir.

Sobre o seu agir, o homem tem um certo domínio. Uma contingência que no interior do tempo permite a ele regular sua vida (jogo das apostas, quando intervém a racionalidade). A filosofia pascaliana é essa metafísica da contingência que se unindo a uma possibilidade de um agir voluntário e racional, ao homem cabe regular sua vida e se abrir para Deus, para si mesmo e para sua finalidade, uma vez que é esta a ordem do bem pensar.

Se a “razão probabilista” (ARNAULD; NICOLE, 1970, p.428) joga um papel importante na ciência e no interior da filosofia pascalianas, que papel ele reserva a ela na busca de um Deus que em sua teologia é apresentado como um Deus escondido?

O fragmento (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418) é o momento privilegiado dos *Pensamentos* no qual o filósofo aplica o “[...] cálculo das probabilidades[...]” (argumento matemático) na busca de um Deus que se esconde.

Pascal abre o texto sustentando o mecanismo da alma. Unida ao corpo, ela “[...] não pode crer em outra coisa [...]” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418) senão naquilo que lhe é oferecido por ele: “[...] número, tempo, dimensões [...]”(PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418), os quais ela toma como “[...] natureza, necessidade [...]”

(PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418). Assim, o que é natural, necessário para a razão (alma) nada mais é do que efeito do costume.

Em seguida, Pascal faz referência explícita ao infinito atual. Mas essa referência é apenas para mostrar a desproporção do finito em relação ao infinito. Da mesma forma que “[...] o finito se aniquila na presença do infinito e torna-se um puro nada [...]” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418), nosso espírito torna-se um puro nada em “[...] face de Deus [...] nossa justiça em face da justiça divina [...]” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418). Não se alcança a Deus por mais que se estenda o espírito, ou que se use, para medir a justiça divina, a nossa justiça. Deus se oculta a qualquer medida. Assim, o conceito de infinito atual –essencial para se chegar ao verdadeiro e, com isso, estabelecer o laço que une interior e exterior- mostra-se inoperante para se chegar ao “[...] Deus dos cristãos [...]” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418). Não há nada naturalmente que una o homem a Deus. “Não há uma desproporção tão grande entre a nossa justiça e a de Deus, como entre a unidade e o infinito” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418).

Com a introdução da justiça divina no texto, Pascal adentra mais profundamente na teologia do Deus escondido. Ele passa a tratar também da misericórdia divina e da divisão da massa humana entre eleitos e reprovados: “[...] a justiça de Deus deve ser enorme como a sua misericórdia. Ora, a justiça para com os réprobos é menos enorme e deve espantar menos do que a misericórdia para com os eleitos” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418). A justiça e a misericórdia divinas são de iguais grandezas. Porém, elas diferem com relação aos eleitos e reprovados. A combinação da justiça e da misericórdia de Deus é o que há de mais oculto ao homem, seja ele crente ou não. A

desigualdade entre elas, com relação aos eleitos e reprovados, não é posta apenas para mostrar o quanto Deus é oculto, ela joga um papel capital nesse texto, uma vez que, sendo a justiça menos enorme para com os reprovados do que a misericórdia para com os eleitos, há razões para procurar Deus mesmo para aqueles que não possuem a fé.

A primeira parte do fragmento “Infinito-Nada” termina com a frase: “[...] já mostrei que se pode conhecer muito bem a existência de uma coisa sem lhe conhecer a natureza [...]” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418). A referência ao infinito em número é uma prova disso, tal como vimos no primeiro capítulo. Esta prova permite a Pascal estabelecer o que será o objeto geral da argumentação: “[...] não conhecemos nem a existência nem a natureza de Deus [...]. Mas pela fé conhecemos sua existência e pela glória conheceremos a sua natureza [...]” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418). Se somente pela fé podemos ter, nesta vida, o conhecimento da existência divina, este conhecimento não nos é dado pela razão. Esta não é de socorro algum para que se possa estabelecer qualquer tipo de prova acerca de tal existência. Que sentido há, então, introduzir nesse texto um argumento matemático? A que visa Pascal com isso?

Com o argumento matemático, o filósofo não busca substituir com as provas geométricas as provas metafísicas cartesianas sobre a existência divina, pois, posto a fé ser o único meio de se chegar a este conhecimento, a existência divina não se sujeita a nenhum tipo de prova seja ela metafísica ou matemática. Com efeito, ao introduzir o argumento matemático no texto, Pascal não visa a provar tal existência –diante desta qualquer argumento está condenado a fracassar-, mas tão-somente levar o homem a compreender que a existência ou não de Deus não se impõe à razão: e que é preciso mudar de ponto de vista

para que se possa conhecê-la. Esta necessidade o filósofo já enuncia na abertura do fragmento ao sustentar que a alma toma o que ela encontra no corpo como “[...] natural, necessário e não pode crer em outra coisa [...]”(PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418).

Após esse primeiro momento do texto, Pascal envereda-se para um outro tipo de discurso: “Falemos, agora, segundo as luzes naturais [...]” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418). Falar segundo as luzes naturais é falar a única linguagem que o libertino entende. É preciso, então, se situar na mesma ordem em que ele se encontra: na ordem do espírito. Ora, para que haja o verdadeiro conhecimento (existência e natureza) de uma coisa, é necessário que haja relações entre o sujeito e o objeto. É por isso que o homem (finito) conhece a existência e a natureza das coisas finitas; e do infinito, ele conhece somente a sua existência “[...] porque tem extensão como nós [...]” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418), mas não a sua natureza “[...] porque não tem limite como nós [...]” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418). Assim, “[...] se há um Deus ele é infinitamente incompreensível [...]” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418), pois não tem “[...] nenhuma relação conosco [...]” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418). É, portanto, um contra-senso exigir provas de sua existência. Têm razão os cristãos de não oferecerem “[...] as razões de sua crença [...]” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418), uma vez que não há nenhuma. Mas se os cristãos são desculpados por isso, os libertinos não são desculpados por julgarem a não existência de Deus, uma vez que, se a razão não pode provar a existência divina, ela também não pode provar a sua não existência. “Examinemos, pois, esse ponto, e digamos: Deus existe ou não existe. Para que lado nos

inclinaremos? A razão não o pode determinar: há um caos infinito que nos separa [...]” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418).

Sem poder determinar a existência ou não de Deus, o homem não pode pela razão, a qual Pascal afirma ser “[...] flexível em todos os sentidos [...]” (PASCAL, 1988, B.274; PASCAL, 1963, L.530), inclinar-se a nenhuma das duas alternativas. Diante da existência ou não de Deus, a razão permanece como que estática sem poder transpor o “[...] caos infinito que nos separa [...]” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418). Nesta posição, só resta ao homem (sem a fé) apostar em tal existência. É, portanto, na ausência de qualquer tipo de provas racionais acerca da existência de Deus que Pascal introduz o argumento matemático.

Nessa altura do texto, há a primeira intervenção do libertino. Ele acusa de falsidade aqueles que fizeram a escolha pela cruz (que é Deus) e os outros que não fizeram a mesma escolha, não por terem feitos estas escolhas, mas por terem feito uma escolha: o certo é não apostar. Mesmo estando convencido da impossibilidade de se provar racionalmente algo sobre Deus, o libertino se recusa a apostar. Diante dessa recusa, Pascal responde que “[...] é preciso apostar. Não é coisa que dependa da vontade, já estamos metidos nisso” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418). O de que o libertino não suspeita, é que não apostando na existência divina, aposta-se na sua não existência. Não há outra alternativa. Ora, se apostar não depende da vontade, uma vez que “[...] estamos metidos nisso [...]” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418), a vida é comparável a um jogo, e a morte a interrupção desse jogo. A vida, sempre interrompida, oferece as condições necessárias para que se possa aplicar as regras da aposta. Mas como jogar?

Tendes duas coisas a perder: a verdade e o bem; e duas coisas a empenhar: vossa razão e vossa vontade, vosso conhecimento e vossa beatitude; e vossa natureza tem que fugir de duas coisas: o erro e a miséria. Vossa razão não se sentirá mais atingida por terdes escolhido uma coisa de preferência a outra, já que é preciso necessariamente escolher. (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418).

Buscando sempre fugir do erro e da miséria, o homem deseja ganhar a verdade e o bem. São estes, então, o que o libertino joga. Duas coisas ele tem a engajar: a razão e a vontade. O lance do jogo é a razão (que visa ao conhecimento) e a vontade (que visa à beatitude). “Já que é preciso escolher, vejamos o que menos vos interessa [...]” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418). Não se pode determinar o interesse da razão no jogo, posto a existência de Deus ser incompreensível para ela. O único interesse no jogo é a beatitude: “[...] mas, vossa beatitude?” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418). Buscando a felicidade, a vontade não se inquieta em enganar-se. Seu interesse é somente aquela. Se pouco importa à vontade enganar-se na busca da felicidade, e posto haver a necessidade de escolha, não se ofende a razão escolhendo a felicidade. “Pesemos o ganho e a perda escolhendo a cruz, que é Deus [...]. Se ganhardes, ganhareis tudo [...]” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418): a vida eterna e com ela a beatitude infinita. “Se perderdes, não perdereis nada [...]” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418): a vida efêmera e a felicidade que termina com ela. “Apostai, pois, sem hesitar [...]” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418). Além de agir para modificar o que é simplesmente costume, o libertino é convidado a apostar em vista da beatitude.

O libertino reconhece que é preciso apostar, mas objeta que “[...] talvez aposte demais [...]” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418). O nada que é sua vida, a qual o libertino arrisca no jogo, é tudo para ele. Porém, uma vez que é preciso apostar e

“[...] já que o acaso entra por igual no ganho e na perda, se tivésseis apenas a ganhar duas vidas por uma, poderíeis ainda apostar; mas se houvesse três vidas a ganhar, seria preciso jogar [...]” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418). As chances de ganhar o jogo aumentam à proporção que acresce as vidas a ganhar. No primeiro caso, o lance é de uma vida e a possibilidade de ganho é de duas vidas, com uma probabilidade meia ($1/2$) de ganhar a aposta. Se o apostador ganhar, ele ganha duas vidas; se ele perder, ele perde sua vida, ele tem, então, nada. Assim, o apostador pode ganhar uma vida. O jogo é então eqüitativo. No segundo caso, o ganho possível é de três vidas. O mesmo raciocínio do caso anterior é aplicado neste. O jogador tem a chance de ganhar uma vida e meia. O jogo é então vantajoso.

“Mas há uma eternidade de vida e de felicidade [...]” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418). Com isso (a introdução do infinito) a probabilidade de ganho diminui consideravelmente. Todavia, o que se pode vir a perder é quase nulo, uma vez que se aposta o finito para ganhar o infinito. No primeiro caso (após a consideração do infinito), o lance do jogador é de uma vida com a possibilidade de ganhar duas vidas infinitas: “[...] uma eternidade de vida e de felicidade [...]” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418), e apenas uma probabilidade de ganhar o jogo sobre uma infinidade de perdê-lo: “[...] uma infinidade de probabilidades, das quais uma somente a vosso favor [...]” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418), e mesmo assim “[...] teríeis motivos para apostar [...]” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418). O mesmo motivo ele teria, se houvesse três vidas “[...] infinitas e infinitamente feliz [...]” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418) a ganhar (segundo caso). Mas há um outro caso, o qual Catherine

Chevalley chama de “caso real” (CHEVALLEY, 19995, p.105). “Há aqui uma infinidade de vida infinitamente feliz a ganhar e uma probabilidade de ganho contra o número finito de probabilidade de perda, e o que jogais é finito [...]”(PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418). Se o jogador ganhar, ele ganha duas vidas infinitas (a vida e a felicidade eterna), se ele perder, ele tem nada (a vida finita que diante da vida infinita é um puro nada). O que o jogador arrisca é o nada (a vida finita) com a possibilidade de ganhar duas vidas duplamente infinitas; e com uma probabilidade de ganho contra um número muito elevado, mas finito de probabilidades de perda. “Isso exclui qualquer escolha: sempre que temos o infinito, e que não há uma infinidade de probabilidades de perda contra a de ganho, não há que hesitar, é preciso dar tudo” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418).

Na seqüência do texto, Pascal faz referências explícitas aos seus trabalhos matemáticos acerca dos jogos do acaso: “[...] se há tantas probabilidades de um lado como do outro [...]” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418), -de ganhar e de perder-, “[...] a incerteza de ganhar é proporcional à certeza do que se arrisca, segundo a proporção das probabilidades de ganho e de perda [...]” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418). Não há distância infinita entre “[...] a certeza do que se joga e a incerteza do que se ganha [...]” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418), como alega o libertino para ter, com isto, uma razão para não apostar sua vida. O que há é proporção (relações matemáticas), e o jogo é sempre vantajoso quando se tem o infinito a ganhar. A referência ao trabalho matemático se confirma na conclusão a que chega Pascal: “[...] isso é demonstrável; e se os homens são capazes de alguma verdade, essa é uma verdade [...]” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418).

Diante disso, o libertino muda seu discurso. Ele reconhece que não é a razão que o impede de apostar na existência divina, mas suas paixões. “Está bem, mas tenho as mãos amarradas e a boca fechada; obrigam-me a apostar, e não estou livre; não me soltam. Eu sou feito de tal maneira que não posso crer. Que quereis, pois, que eu faça?” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418). O argumento matemático é a única via possível para levar o libertino a esse reconhecimento, pois se a razão não pode provar a existência ou não de Deus, não é ela que conduz a crença ou a não crença. E isto Pascal já enuncia no início do texto ao sustentar que a alma (razão) crê naquilo que ela encontra no corpo e “não pode crer em outra coisa”. A razão, portanto, não produz a crença, ela simplesmente é levada a crer. Diante da impotência para crer, o que cabe ao libertino fazer? De que modo ele pode enfrentar essa impotência?

Esforçai-vos, pois, não para vos convencerdes pelo aumento das provas de Deus, mas pela diminuição de vossas paixões [...]. Fazendo tudo como se tivesse fé, tomando água benta, mandando dizer missas, etc [...] Naturalmente isso vos fará crer e vos bestificará. (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418).

Praticando as obras exteriores da fé, o libertino passará a habituar-se a elas e agir mecanicamente (bestializa-se) e, assim, estará combatendo seus antigos costumes (paixões). Desse modo, ele prepara a “máquina” a procurar Deus diminuindo as suas paixões. Esta prática não leva ninguém à fé verdadeira, mas faz “[...] adquirir uma crença mais fácil, a do hábito, a qual, sem violência, sem artifício, sem argumento, leva-nos a crer nas coisas, e inclina todas as nossas forças a essa crença, de modo que nossa alma nela caia naturalmente [...]” (PASCAL, 1988, B.252; PASCAL, 1963, L.821).

A piedade puramente mecânica influencia o interior do homem

(KOLAKOWSKI, 1997, p.221), e mesmo que não produza a fé verdadeira, leva a alma a crer, do mesmo modo que o corpo influencia a alma a ponto desta tomar as coisas que ela encontra nele como “necessária, natural”.

O emprego do argumento matemático (aposta) neste texto (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418) tem um sentido filosófico. A mistura de alma e corpo é, para Pascal, o que o homem menos compreende. Havendo essa mistura, há, sem dúvida, influência de um sobre o outro. E mais, uma vez que o filósofo assume a natureza humana como costume e, portanto, não se pode determinar a sua essência, é possível ao homem assumir outros costumes sem afrontar sua natureza. Assim, é possível ao libertino mudar seus costumes sem pecar contra a sua natureza; e praticando a piedade, puramente mecânica, influenciar sua alma, levando-a a buscar Deus pela razão.

Ora, se o argumento matemático leva o libertino a reconhecer que não é a razão que o impede de buscar a Deus, mas as suas paixões, ele funciona como instrumento para introduzir a racionalidade no curso cego de sua vida, que vive como se Deus não existisse. A introdução da racionalidade no curso cego do acaso exige a interrupção deste. Esta interrupção existe, uma vez que o libertino reconhece suas paixões como o obstáculo para ele buscar a Deus. Assim, a razão que se mostra impotente para provar a existência ou não de Deus, mostra-se potente para se pensar o acaso, isto é, para enfrentar a contingência. Nesta impotência da razão é que se dá a “[...] esperança matemática [...]”. Pois posto a existência ou não de Deus não se impor à razão, a possibilidade de sua existência ou de sua não existência se equivalem. Diante disso, o libertino pode, mudando de costumes (passar a viver como se Deus existisse), ter a esperança de que Deus venha em seu auxílio

transformando as suas trevas em luz.

Ao propor ao libertino que se bestialize, isto é, que mude de costumes, embora estes (novos costumes) não tenham nenhum sentido para ele, Pascal o convida a uma atitude de espera. Assim como o apostador espera incertamente que ele venha a ganhar a aposta no final de um jogo de sorte; bestializando-se, o libertino espera incertamente que, no futuro, Deus venha ao seu encontro. Nessa atitude de espera, agindo como se Deus existisse –embora não haja garantia alguma que tal agir produza frutos, pois, para tanto ele necessita da fé e esta é dom divino-, o libertino esvazia-se dos bens os quais detinham a sua vontade; e passando a desejar Deus –desejo este inscrito no coração de todo ser humano-, ele está apto a receber o auxílio divino.

Diante de um Deus escondido e sem a graça divina, a atitude de espera é o único meio de o homem enfrentar a sua contingência. A atitude de espera tem, portanto, um alcance filosófico.

O argumento matemático introduzido no fragmento (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418) não tem significância alguma referente ao aumento das provas da existência de Deus. Tanto é assim que ao se referir ao infinito isto acaba com qualquer tipo de provas, uma vez que a razão não pode manter nenhuma relação com ele: “[...] o finito se aniquila na presença do infinito e torna-se um puro nada” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418). Não há sequer a possibilidade de aposta. Aquele argumento só tem sentido na própria impotência da razão, ou seja, o argumento matemático não prova nada acerca do divino, o que ele prova é a impotência da razão ao buscar provar a existência de Deus. No que respeita a Deus, só cabe ao homem a atitude de espera. Uma esperança

incerta tanto do ponto de vista matemático, uma vez que nada se prova acerca de Deus; como do ponto de vista teológico, já que “[...] a justiça de Deus é menos enorme para com os réprobos do que sua misericórdia para com os eleitos” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418). O homem (crente ou descrente) jamais saberá se a misericórdia divina recairá sobre ele: para o incrédulo, se a atitude de espera atrairá a misericórdia divina; para o crente, se a graça divina será, no futuro, infundida em seu coração.

A atitude de espera será ela um completo fracasso se Deus não vier ao encontro do libertino? Tomando o partido da existência divina

[...] sereis fiel, honesto, humilde, reconhecido, bom, amigo sincero, verdadeiro. Em verdade, não ficareis com os prazeres empestados, com a glória, com as delícias; mas não tereis outras coisas? Digo que com isso ganhareis nesta vida, e que, em cada passo que derdes nesse caminho, vereis tanto de certeza no ganho, e tanta nulidade naquilo que arriscaríeis, que reconheceréis, por fim, que apostastes numa coisa certa, infinita, pela qual nada destes. (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418).

Pascal termina o argumento matemático (aposta) na completa ausência de qualquer aposta. Não há mais acaso: “[...] vereis que apostastes numa coisa certa [...]” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418); nem lance: “[...] pela qual nada destes [...]” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418); o ganho é certo: “[...] vereis tanta certeza no ganho [...]” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418); e o risco de perder é nulo: “[...] e tanta nulidade naquilo que arriscaríeis [...]” (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418).

Na atitude de espera (mudança de costume), a qual exige a mudança de pontos de vista, os opostos se unem: certeza e incerteza, ganho sem perda, aposta sem risco. Esta união dos opostos encontra-se, também, na geometria do acaso: acaso e necessidade. Isto

só é possível, porque Pascal muda o ponto de vista tratando geometricamente –o que é próprio da segunda ordem (ordem do espírito)- o acaso –que é próprio da primeira ordem (ordem do corpo) (CHEVALLEY, 1995, p.100). Ao convidar o libertino para agir mecanicamente como se Deus existisse, na ausência de qualquer prova sobre a sua existência, Pascal não está convidando-o para que mude de pontos de vista, isto é, para que ele passe da ordem do espírito (segunda ordem) para a ordem do corpo (primeira ordem) e a viver como se estivesse situado na ordem da caridade (terceira ordem)? A mudança de costumes, a qual implica a mudança de pontos de vista, não é senão o agir humano em sua contingência. Não é então mero acaso que o argumento da aposta, no fragmento (PASCAL, 1988, B.233; PASCAL, 1963, L.418) dos *Pensamentos*, termine na ausência de qualquer aposta.

Na impotência em conhecer racionalmente o princípio e o fim do universo e de si mesmo, o único meio possível ao homem é o agir. Ao convidar o libertino para que viva como se Deus existisse, Pascal está aplicando a sua filosofia, pois diante de um Deus escondido só conta uma coisa: o agir. Somente o agir sobre os costumes, poderá levar o descrente a buscar o divino. E viver como se Deus existisse não se peca contra a razão, uma vez que também vive como se ele não existisse.

CONCLUSÃO

A quebra de elos entre Deus e o mundo, o mundo e o homem, o homem e Deus e o homem com relação a si mesmo, leva Pascal a distinguir em três ordens as experiências do conhecimento humano. Se as ordens são distintas e se não há elo de ligação entre Deus e o mundo, o mundo e o homem, o homem e Deus não há passagem contínua entre uma ordem e outra, nem entre Deus e o mundo, o mundo e o homem, o homem e Deus. Com efeito, a quebra de elos e a distinção entre as ordens resultam em um problema a ser resolvido: como a verdade aparece em Pascal e quais os meios de chegar a ela.

No opúsculo *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*, Pascal define o método que se impõe em Geometria. Ele começa afirmando que: “Há três principais objetos no estudo da verdade: um, de descobri-la, quando a procuramos; o outro, de demonstrá-la, quando a possuímos; o último de discerni-la segundo o falso, quando a examinamos [...]” (PASCAL, 1963, p.348a).

Pascal sustenta que a Geometria permite atingir esses três objetos e que o primeiro, que permite descobrir a verdade, pertence à parte da Geometria que se nomeia “análise”. O que ele se propõe é explicar a arte de atingir o segundo objeto, que engloba o terceiro. A arte que descreve Pascal é o método geral da Geometria, a qual permite não só descobrir como também demonstrar a verdade. Ela consiste em raciocinar, a partir de definições precisas e de axiomas indubitáveis, de maneira que a verdade apareça irrefutável em toda a sua clareza.

No *Préface sur le traité du vide*, o autor sustenta que “[...] os segredos da

natureza estão escondidos e somente as experiências deles nos dão a inteligência [...]” (PASCAL, 1963, p.231b). A experiência é o princípio pelo qual se possa ascender à verdade em Física. As experiências em Pascal revelam uma ordem insuspeita, aquela de uma realidade trabalhada, seletiva e significativa, tal como vimos no terceiro capítulo. A partir dessa realidade trabalhada é que as razões são construídas. O objetivo destas não é de provar a existência real do vazio, mas de refutar a proposição aceita pela maioria daqueles que estudam o mundo dos corpos: a natureza abomina o vazio. As razões construídas a partir das experiências levam a aceitar como provável que aquilo que se verifica pela experiência é conforme ao que se produz na Natureza: “[...] a natureza não abomina o vazio e nada faz para evitá-lo” (PASCAL, 1963, p.256b).

Enquanto Pascal endereça o método geométrico exclusivamente à razão, o método empregado por ele em Física exige que sejam aplicados os sentidos e a razão. Somente assim, pode-se conhecer alguns segredos da Natureza. Mas enquanto aquele método faz com que a verdade apareça irrefutável em toda a sua clareza, este faz com que a verdade a qual se chega, aplicada à Natureza, seja provável, ou seja, não se abarca o real apenas atinge-se o verossímil.

No *Préface*, Pascal não só se refere àquela matéria que revela ser do domínio dos sentidos e do raciocínio, ele a distingue daquelas que tratam de saber o que os autores escreveram. Entre essas matérias encontram-se a História, a Geografia, a Jurisprudência, as Línguas e a Teologia. A verdade dessas matérias encontra-se nos livros. Seu critério de verdade é, então, a autoridade dos livros. Isto vale sobretudo para a Teologia. A verdade da teologia ultrapassa a inteligência humana. Seu único critério é a autoridade dos livros

sagrados.

O critério de verdade exposto no *Préface* encontra-se aplicado nos *Écrits sur la Grâce*. Nesta obra, Pascal refere-se aos escritos de Santo Agostinho –autoridade na questão da graça- para mostrar que estes compreendem as duas verdades: as de Molina e as de Calvino. Para mostrar isso, a razão tem um papel importante. Sua tarefa é de exprimir com precisão o conteúdo da Tradição. Analisando as questões principais dos molinistas e dos calvinistas à luz dos escritos de Santo Agostinho, a razão desfaz os equívocos e obscuridades de um e de outro ressaltando a unidade da Tradição. O papel da razão, portanto, é de regular (régler) a disputa entre os molinistas e calvinistas, fazendo prevalecer a verdade da Tradição. Ora, se é esse o papel da razão nessa obra, a ela cabe renunciar a compreensão das verdades teológicas. Sem poder assenhorear-se de tais verdades, a razão deve submeter-se a elas. O uso que Pascal faz da razão em Teologia difere do uso em Geometria e em Física. Enquanto estas ciências podem ser acrescidas com o uso da razão, àquela a razão nada pode acrescentar.

Os diferentes métodos que Pascal utiliza para chegar à verdade, própria a cada ordem de experiência do conhecimento humano, expressam sua concepção de verdade. Esta se apresenta a ele como não unívoca, dispersa. “Todos erram tanto mais perigosamente quanto cada um segue uma verdade. Seu erro não consiste em seguir uma falsidade, mas em não seguir outra verdade” (PASCAL, 1988, B.863; PASCAL, 1963, L.443). Este fragmento liga-se ao fragmento (PASCAL, 1988, B. 862; PASCAL, 1963, L. 733:

[...] a fé abarca muitas verdades que parecem contradizer-se [...]. Há um grande número de verdades [...] que parecem repugnantes e que subsistem todas numa ordem admirável. A fonte de todas as heresias é a exclusão de algumas dessas verdades [...]. E, normalmente, acontece que, não podendo conceber a relação de duas verdades opostas, e crendo que a confissão de

uma resulta na exclusão da outra, eles (os heréticos) se apegam a uma e excluem a outra [...].

Devido à dispersão da verdade, de sua não univocidade, o erro encontra-se em não admitir outra verdade, ou em seguir uma e excluir a outra.

A concepção pascaliana de verdade o distancia de Descartes. No *Discurso do Método*, o filósofo procura mostrar que todos os conhecimentos humanos estão ligados, uns aos outros, em um único sistema. Para ele, o homem pode atingir a verdade sob a condição de aplicar, pela razão, o método da Geometria. É possível então ao homem, pela razão, chegar à sabedoria –aquisição da ciência com a virtude–, uma vez que esta é o coroamento do único sistema no qual todos os conhecimentos humanos estão ligados. À verdade dispersa, não unívoca de Pascal, Descartes opõe, para nos expressarmos conforme Thomas More Harrington, uma verdade unívoca (HARRINGTON, 1972, p.58). Por isso mesmo é que o homem pode chegar, por suas próprias forças, à sabedoria que é seu soberano bem: junção entre ciência e virtude.

Se é possível a Descartes chegar à sabedoria, posto ser a verdade unívoca e, portanto, basta aplicar o método geométrico na busca do verdadeiro e também se prover de regras morais para atingir tal fim (DESCARTES, 1973, p.49-54), como é possível para Pascal atingi-la, uma vez que a verdade aparece a ele como não unívoca e, conseqüentemente, não se tem acesso a ela por uma única via?

Nos *Pensamentos* –esboço de uma apologia da religião cristã–, Pascal não busca demonstrar a verdade da religião, mas de convencer o incrédulo de que ela é verdadeira. “Se somente se devesse fazer alguma coisa com certeza, nada se deveria fazer pela religião, pois ela não oferece certeza [...]” (PASCAL, 1988, B.234; PASCAL, 1963, L.577). Ora, se a

religião não oferece certeza alguma, não se pode demonstrar a sua verdade, uma vez que para demonstrá-la é necessário partir de axiomas indubitáveis, de definições precisas, tal como exige o método geométrico. Assim, Pascal não aplica este método nos *Pensamentos*. Qual é então o método que nosso autor utiliza para que a religião seja aceita como verdadeira?

O método que Pascal aplica nos *Pensamentos* consiste num vai e vem constante entre duas proposições opostas. Esse movimento permite ver a verdade parcial de cada proposição. Mas não só. Encontrando a verdade parcial de cada proposição, fazer com que se completem umas pelas outras as verdades unilaterais que são enunciadas a cada nível. Este método de complementação, Pascal o chama “[...] razão dos efeitos. Inversão contínua do pró e do contra [...]” (PASCAL, 1988, B.328; PASCAL, 1963, L.93).

Razão dos efeitos. Gradação. O povo honra as pessoas de grande nascimento. Os semi-hábéis as desprezam dizendo que o nascimento não é uma vantagem da pessoa, mas do acaso. Os hábeis as honram, não pelo pensamento do povo, mas pelo pensamento oculto. Os devotos, que têm mais zelo do que ciência, as desprezam, malgrado essa consideração que as faz honrar pelos hábeis, porque julgam por uma nova luz que a piedade lhes dá. Mas os cristãos perfeitos as honram por outra luz superior. Assim, se vão sucedendo as opiniões do pró e do contra, segundo a luz que se tem. (PASCAL, 1988, B.337; PASCAL, 1963, L.90).

O povo honra os nobres, porque acredita que estes possuam alguma superioridade de natureza. A posição que os nobres ocupam deve-se ao acaso (aos seus ancestrais) e as riquezas de que desfrutam não é devida a nenhuma lei natural, mas deve-se aos legisladores dos países em que se encontram: “[...] o título pelo qual possuíis vosso bem não é um título de natureza, mas de um estabelecimento humano [...]” (PASCAL, 1963, p.366b). Assim, se o povo tem razão de honrar os nobres não é de modo algum por que

“[...] o nascimento é uma vantagem da pessoa [...]” (PASCAL, 1988, B.337; PASCAL, 1963, L.90). Neste ponto os semi-hábéis têm razão. Porém, eles não têm razão de desprezar os nobres, pois:

As coisas mais desarrazoadas do mundo tornam-se as mais razoáveis por causa do desregramento dos homens. Que há de menos razoável do que escolher para governar um Estado o primeiro filho de uma rainha? Não se escolhe, para governar um barco, aquele, dentre os viajantes, que é mais nobre: seria uma lei ridícula e injusta. Mas, porque são e serão sempre escolhidos assim, ela se torna razoável; pois quem se escolherá? O mais virtuoso e o mais hábil? Eis-nos incontinenti embaraçados: cada um pretende ser o mais virtuoso e o mais hábil. Liguemos, pois, essa qualidade a algo incontestável. É o filho mais velho do rei. Isso é claro, a razão não pode fazer melhor, pois a guerra civil é o maior dos males. (PASCAL, 1988, B.320; PASCAL, 1963, L.977).

Desprezar os nobres redundava em desprezar as leis e os costumes que regem o país. Têm razão, então, os hábeis de honrar os nobres, assim como o povo, não pelo pensamento destes, mas por um *pensamento oculto*: “[...] que não há nenhuma lei verdadeira e justa a ser introduzida, que nada conhecemos a respeito e que assim é necessário apenas seguir as que se recebem [...]” (PASCAL, 1988, B.325; PASCAL, 1963, L.525). A este ponto de vista dos hábeis se opõe o ponto de vista dos devotos. Com a “[...] nova luz que a piedade lhes dá [...]” (PASCAL, 1988, B.337; PASCAL, 1963, L.90), os devotos julgavam que os hábeis enganavam o povo por levá-lo a acomodar-se a uma instituição injusta, pois diante de Deus todos os homens são iguais. Enfim, os cristãos perfeitos que honram os nobres, não pelo pensamento do povo, nem dos hábeis, mas por uma luz superior. Por esta luz superior, eles sabem que estão exilados em um “[...] reino da concupiscência [...]” (PASCAL, 1963, p.368b), que os homens encontram-se submetidos a instituições injustificáveis como expiação de suas concupiscências. “Os verdadeiros cristãos

obedecem, entretanto, às loucuras; não porque respeitem as loucuras, mas sim a ordem de Deus, a qual, para a punição dos homens, escravizou-os a essas loucuras.” (PASCAL, 1988, B.338; PASCAL, 1963, L.14). Do ponto de vista dos cristãos perfeitos, a honra aos nobres muda de significação: não se trata de reconhecer neles algum mérito, mas de estando submetidos aos poderosos, lembrar-se sempre de suas misérias e, com estas lembranças, remeterem-se aos sentimentos de grandeza: são todos peregrinos neste mundo em busca da verdadeira pátria.

O que havia de unilateral em cada uma das opiniões é desvendado pelo último princípio: “luz superior” ou caridade. Assim, o método “razão dos efeitos” permite, tal como se expressa Pierre Magnard, “[...] ordenar o que é somente opinião a uma verdade, de relacionar os efeitos à sua causa ou razão [...]” (MAGNARD, 1991, p.78). Ora, se o princípio teológico permite relacionar os efeitos à sua causa ou razão, é na ordem da caridade que o homem encontra a razão dos efeitos. A “luz superior” (caridade) explica as opiniões do povo, dos semi-hábéis, dos hábéis e dos devotos, trazendo à luz as verdades unilaterais que havia aí. Com efeito, a caridade (“luz superior”) encerra a progressão ascendente (gradação). Partindo das opiniões do povo, estas se fecham nas opiniões dos cristãos perfeitos. Pascal pode então sustentar que “[...] as opiniões do povo são sadias [...]” (PASCAL, 1988, B.335; PASCAL, 1963, L.92).

Ao libertino que se refugia na razão e, portanto, recusa-se a aceitar a autoridade como critério de verdade, Pascal propõe o método razão dos efeitos para levá-lo a admitir a religião (Teologia) como verdadeira: “Há duas maneiras de induzir às verdades da nossa religião: uma pela força da razão, outra pela autoridade de quem fala. Não nos servimos da

última, mas da primeira [...]” (PASCAL, 1988, B.561; PASCAL, 1963, L.820). Por mais contraditórias que as verdades da religião possam parecer à razão, a esta elas não se opõem, uma vez que aquele método permite ordenar o que é somente opinião a uma verdade. Elas simplesmente encontram-se além da razão.

Por permitir induzir às verdades da religião (Teologia), o método razão dos efeitos mostra-se eficaz no estudo do homem. As opiniões acerca do homem aparentemente contraditórias: grandeza e pequenez, força e fraqueza, saber e ignorância, Pascal as ordena segundo um princípio teológico: “[...] o pecado original é uma loucura diante dos homens; mas é dado como tal. [...]. Mas essa loucura é mais sábia que toda a sabedoria dos homens [...]. Com efeito, sem isso, que se dirá que é o homem? Todo o seu estado depende desse ponto imperceptível.” (PASCAL, 1988, B.445; PASCAL, 1963, L.695).

Este “ponto imperceptível” ordena as verdades unilaterais contidas nas opiniões aparentemente contraditórias sobre o homem. A “luz superior” (caridade) permite unir os opostos num mesmo sujeito, assim como por ela unem-se as opiniões do povo e dos cristãos perfeitos. Com efeito, o conhecimento do homem em Pascal não se esgota numa análise puramente racional.

Se é pela “luz superior” (caridade) que se pode unir os opostos –insolúveis do ponto de vista da razão-, que se ordenam as diversas opiniões ou que se ordenam as verdades dispersas, é somente na caridade, que o homem, situado neste ponto de vista elevado, pode ter a sabedoria. Esta, portanto, não é o coroamento de um sistema único do conhecimento humano, nem a ela pode-se chegar com as forças naturais, como julga Descartes. Loucura aos olhos da razão, ela permite dissipar as trevas que ofuscam a própria

razão. Acima desta, a ela só se tem acesso com o auxílio da graça.

Visando a induzir às verdades da religião (Teologia), o método empregado nos *Pensamentos* tem uma finalidade prática: levar àqueles que não dispõem da graça divina (a verdadeira fé, “luz superior” ou caridade) a uma fé humana. “[...] Àqueles que não a têm (a religião) só podemos dá-la pelo raciocínio, à espera de que Deus lha dê pelo sentimento do coração, sem o que a fé é apenas humana e inútil para a salvação” (PASCAL, 1988, B.282; PASCAL, 1963, L.110).

Neste fragmento, Pascal faz a distinção entre dois tipos de fé, a fé fundada sobre o sentimento do coração, isto é, inspirada por Deus, a qual é indispensável para a salvação; a outra, fundada sobre o raciocínio a qual “[...] é humana e inútil para a salvação [...]” (PASCAL, 1988, B.282; PASCAL, 1963, L.110).

A fé do coração (dom de Deus) opera uma dupla transformação no homem. Ela lhe dá o conhecimento imediato das verdades divinas: ela faz com que se diga não “eu sei”, mas “eu creio” (PASCAL, 1988, B.248; PASCAL, 1963, L.7). No domínio moral, ela faz com que ele ame mais a Deus do que a si mesmo. A fé do coração faz, então, com que o homem se volte para Deus. Ela é, portanto, um dom de Deus e não uma aquisição humana. Por isso mesmo ela é indispensável para a salvação, isto é, condição necessária de salvação. A fé humana, por sua vez, chega às verdades da religião (Teologia) não pelo sentimento do coração, mas pelo raciocínio. O conhecimento das verdades da religião que a fé humana tem, não é um conhecimento imediato. Ela não faz também com que o homem ame mais a Deus do que a si mesmo, uma vez que ela não age diretamente no coração. A fé humana, portanto, não transforma completamente o homem nem intelectual, nem moralmente.

No fragmento (PASCAL, 1988, B.245; PASCAL, 1963, L.808), Pascal sustenta que: “[...] é preciso abrir o espírito às provas, assegurar-se destas pelo costume, porém oferecer-se pelas humilhações às inspirações, que são as únicas que podem produzir o verdadeiro e salutar efeito [...]”. No fragmento (PASCAL, 1988, B.248; PASCAL, 1963, L.7), Pascal afirma que “[...] a prova (da religião) é o instrumento do coração [...]”. Assim, o espírito não pode ter nenhuma certeza de tais provas. Embora o espírito não possa ter nenhuma certeza daquelas provas, ele pode abrir-se a elas. É exatamente a isso que visa o método pascaliano: abrir o espírito (dos incrédulos) às verdades divinas. Essa abertura pode dar a fé humana, mas esta é assegurada somente pelo costume. Com efeito, para que a abertura do espírito às provas da religião (Teologia) possa dar a fé humana é preciso dispor da “máquina”.

Este termo, conforme vimos no capítulo precedente, está relacionado à ordem do corpo, à natureza mecânica do homem que somente o costume pode modificar. Disciplinando o corpo pelo costume, esclarecendo a busca da verdade pelo espírito, ambos criam no homem a fé humana, podendo levá-lo a se abrir às inspirações divinas. A fé humana pode, então, usando a expressão de Thomas More Harrington, “[...] servir de instrumento à fé divina [...]” (HARRINGTON, 1972, p.107).

Se a fé humana pode levar o homem a se abrir às inspirações divinas, ela se traduz como o enfrentamento da impotência humana para ascender às verdades divinas, à sabedoria.

“Há três meios de crer: a razão, o costume, a inspiração”, afirma Pascal no fragmento (PASCAL, 1988, B.245; PASCAL, 1963, L.808). Se as provas da religião

(Teologia) não oferecem ao espírito certeza alguma, a fé humana não leva o homem a ter certeza das provas da religião. Mas não oferecendo ao espírito nenhuma certeza, elas oferecem as razões de crer que a religião é verdadeira. As razões de crer na linguagem pascaliana não são senão uma probabilidade. Do mesmo modo que em Física não se tem certeza de que o que se verifica na montagem experimental é o que se produz na Natureza, mas se tem somente uma probabilidade (razões de crer) que assim seja, também com as provas da religião temos apenas as razões de crer que elas são verdadeiras. “As profecias, os próprios milagres e as provas da nossa religião não são de tal natureza que possamos dizer que sejam absolutamente convincentes. Mas são de tal natureza que não podemos dizer que não tenhamos razão de acreditar neles.” (PASCAL, 1988, B.564; PASCAL, 1963, L.835).

Pascal professa que as provas da religião não são convincentes. Todavia, a suposição de que a religião cristã é verdadeira é ao menos tão provável quanto à suposição contrária: “a evidência” das verdades da religião que esclarece uns e obscurece outros “é [...] tal que ultrapassa ou iguala, pelo menos, a evidência contrária [...]” (PASCAL, 1988, B.564; PASCAL, 1963, L.835). O homem (crente) tem, então, as razões de crer: sua crença não se opõe à razão. Tendo as “razões de crer”, a fé humana pode levar o homem a procurar Deus.

A procura de Deus exige, como conseqüência, uma mudança no domínio moral. No fragmento sobre a aposta, Pascal aconselha seu interlocutor, que acaba por reconhecer que são suas paixões e não a razão que o impede de procurar Deus, a praticar as obras exteriores da fé, conforme vimos no capítulo anterior. Esta prática, uma vez que ela é contrária aos costumes praticados por ele (o interlocutor imaginário de Pascal) até então,

traz implícito o desejo de domar suas paixões, isto é, a praticar outros costumes que as obras exteriores da fé exigem, os quais são contrários às suas paixões. A fé humana não arranca o homem do seu egoísmo, pois isto somente a graça divina poderá operar. Ela, então, não o leva a amar Deus. Não provoca a conversão profunda da vontade. No entanto, ela pode levar a vontade humana a querer amar outra coisa que não a si mesmo. Com efeito, a mudança no domínio moral que a fé humana opera é inferior àquela que realiza a fé (dom divino). Enquanto esta leva o homem a amar a Deus, aquela, do mesmo modo que o leva a procurar conhecer a Deus, poderá levá-lo a querer amar a Deus.

A fé humana, uma vez que pode levar o homem a procurar conhecer e a querer amar a Deus, tal como a espera daquele que aposta na existência divina, ela se revela também uma atitude filosófica. Do mesmo modo que a atitude de espera do apostador o leva a mudança de costumes, a um agir sobre o automatismo do corpo e do espírito, a fé humana também leva a isso. Assim, se no regime de um Deus escondido só o agir, o bem pensar, ou o viver sabiamente em um mundo cuja origem e finalidade estão escondidos à razão têm sentido, a fé humana se inscreve na filosofia pascaliana. Embora não dê ao homem a sabedoria –conhecer e amar a Deus-, a fé humana o leva a procurá-la. Com efeito, o método pascaliano aplicado nos *Pensamentos*, ao visar convencer o incrédulo de que a religião é verdadeira, traz em seu bojo despertá-lo para a busca da sabedoria. Nas verdades divinas é que se encontra a razão de todos os efeitos. Por isso mesmo é que a Teologia é o centro de todas as verdades.

Se a sabedoria para Pascal é amar e conhecer a Deus; e se a fé humana o leva a procurá-la, esta não se refere somente ao espírito, mas também ao coração (vontade).

Em Pascal, enquanto o princípio do entendimento ou do espírito “[...] são as verdades naturais e conhecidas de todo o mundo, como o todo é maior que sua parte [...]” (PASCAL, 1963, p.355b), o princípio do coração ou da vontade é o desejo de felicidade: “[...] todos os homens procuram ser felizes [...]” (PASCAL, 1963, p.355b). O princípio do coração (vontade) é tão universal quanto o princípio do entendimento (espírito). O espírito e o coração não obedecem aos mesmos princípios. Eles não se norteiam pelas mesmas evidências. Com efeito, a evidência da verdade do espírito não arrasta a vontade. Não há a possibilidade de reter a vontade nos limites do entendimento, como pretende Descartes (DESCARTES, 1973, p.130). As evidências do coração (vontade) ofuscam a própria razão, como por exemplo, a evidência dos princípios primeiros os quais não necessitam nem de definições, nem de demonstrações e, portanto, dispensa o trabalho discursivo da razão. Mas não só. A evidência (para o coração) de que há na Natureza um ser necessário, eterno e infinito é uma evidência obscura para o espírito. A “clareza e distinção”, que em Descartes são critérios do verdadeiro, não se aplicam às verdades do coração (vontade). Ora, se a existência de um Deus necessário, eterno e infinito é uma evidência para o coração e não para o espírito, Deus é uma evidência clara/obscura.

Na *Lettre IV à mademoiselle de Roannez* Pascal sustenta que “Deus sai do secreto da natureza que o cobre somente para excitar nossa fé [...]” (PASCAL, 1963, p.267a). Se a Natureza é um véu que encobre a Deus, ela (visível) não torna visível Deus. Deus é então impenetrável à vista dos homens. Mas, uma vez que Deus se desvela para excitar nossa fé, ele se manifesta ao coração humano. Manifestando-se ao coração, Deus convence a vontade. Esta, por sua vez, adere às evidências do coração e não às do espírito.

Assim, se o princípio da vontade é o desejo de felicidade, e uma vez que ela adere às evidências do coração, ela faz de Deus a sua felicidade.

O procedimento divino: ocultar-se na Natureza e manifestar-se no coração humano, tem como finalidade levar a vontade a amá-lo, pois somente amando a Deus é que se pode conhecer as verdades divinas. Para Descartes, conforme vimos acima, a sabedoria é a junção entre verdade e virtude, e que a ela o homem pode chegar retendo a sua vontade nos limites do entendimento. Para Pascal, também, a sabedoria é aquela junção, uma vez que só se conhece a verdade amando-a, porém, posto a vontade não se deixar guiar pelas evidências do espírito, a ela só se chega com a graça divina. A sabedoria, portanto, encontra-se na ordem da caridade.

O método pascaliano: razão dos efeitos, ao trazer em seu bojo despertar o incrédulo para buscar a sabedoria, não se destina somente a esclarecer o espírito daquele quanto às provas da religião, estas ele sustenta ser “instrumento do coração” (PASCAL, 1988, B.248; PASCAL, 1963, L.7), e, posto a vontade deixar se levar pelas evidências do coração, o método pascaliano incide sobre a vontade humana. A fé humana bem como a aposta na existência divina são tentativas para instigar a vontade a desejar Deus.

O conceito razão dos efeitos aparece primeiramente nas obras físicas de Pascal. Buscando provar as conjecturas de Torricelli de que “[...] o ar é pesado, e que seu peso pode ser a causa de todos os efeitos que se tinha até então atribuído ao horror do vazio [...]” (PASCAL, 1963, 236a), Pascal realiza uma experiência decisiva: a experiência do Puy-de-Dôme. Esta mostra que à medida que diminui a coluna de ar que pesa sobre a superfície da água do vaso, a coluna de mercúrio no tubo invertido sobre o vaso baixa em

proporção. Disso segue-se, necessariamente, que “[...] o peso e a pressão do ar é a única causa da suspensão do mercúrio e não o horror do vazio, uma vez que é muito certo que haja muito mais ar que pesa ao pé da montanha do que no seu topo” (PASCAL, 1963, p.222b). Do efeito é dada a razão. Toda a montagem experimental que Pascal constrói em Física é para mostrar as razões dos efeitos.

Na *Récit de la grande expérience de l'équilibre des liqueurs*, Pascal toma como princípio “[...] que a natureza não repugna o vazio, que ela não faz nenhum esforço para evitá-lo; que todos os efeitos que se tem atribuído a esse horror procedem do peso e da pressão do ar; que ele (o peso do ar) é a única e verdadeira causa [...]” (PASCAL, 1963, p.225a). Este princípio mostra-se tão fecundo que nos *Traité de l'équilibre des liqueurs et de la pesanteur de la masse de l'air*, ele estabelece todos os efeitos de que o peso do ar é a única razão possível: “[...] o peso da massa de ar é a verdadeira causa de todos os efeitos que se havia até aqui atribuídos a essa causa imaginária: a natureza abomina o vazio” (PASCAL, 1963, p.259a).

Aquele conceito aparece, também, em suas obras matemáticas. Na *Génération des sections coniques* encontram-se reunidas todas as propriedades das cônicas em um “organon único”. Esta reunião é possível a partir de um espaço centrado no cume do cone, lugar onde se encontra o olho, conforme o primeiro corolário da definição VI. Para encontrar a razão das gerações das secções cônicas basta situar o olho no cume do cone de base circular. Desse “ponto privilegiado” (lugar do olho) a diversidade das figuras (secções cônicas, que nada mais são do que imagens do círculo) é tomada na unidade da imagem (BRAS; CLÉRO, 1994, p104). Com este procedimento, tal como sustenta Michel Serres, as

propriedades das imagens do círculo, que são diversas e não têm nenhuma ligação entre si, são ordenadas (SERRES, 1968, p.690).

É necessário um “lugar” (cume do cone nas secções cônicas) para que se possa ordenar as desordens aparentes. Esse lugar, indispensável na geometria projetiva, mostra-se também indispensável quando, nos *Pensamentos*, Pascal distingue em três ordens as experiências do conhecimento humano. Somente se o pesquisador estiver situado na ordem do corpo é que ele poderá encontrar a razão, o máximo de efeitos possíveis em Física; somente se estiver situado na ordem do espírito é que ele poderá encontrar as verdades próprias da razão; se estiver situado na ordem do coração (caridade) encontrar as verdades da Teologia.

Se é a situação do pesquisador nas ordens, ou seja, em um ponto privilegiado: corpo, espírito, coração (caridade), que permite a ele ordenar as desordens aparentes, só se pode encontrar as verdades segundo o ponto de vista: em Física, do ponto de vista dos sentidos, uma vez que a experiência “[...] é o único mestre que é preciso seguir na Física [...]” (PASCAL, 1963, p.259a); nas matemáticas, do ponto de vista da razão; em Teologia, do ponto de vista da fé (caridade). A partir dos diferentes pontos de vista, o homem poderá encontrar a razão, o máximo de efeitos possíveis, a razão dos efeitos de cada assunto próprio a cada ordem de experiência do conhecimento humano.

A não univocidade da verdade, a dispersão em que ela se apresenta, posto cada ordem ter sua verdade própria, exige diferentes pontos de vista. Os diferentes métodos se impõem, então, devido ao próprio caráter da verdade.

Os métodos empregados por Pascal em suas obras físicas e matemáticas,

buscando ordenar as desordens aparentes, encontrar a razão, explicar os efeitos, uma vez que não se encontra a verdade diretamente, anunciam a razão dos efeitos tal como se encontram em operação nos *Pensamentos*. Se somente nesta obra “a razão dos efeitos” –que naquelas obras era “modelo explicativo”, tal como se expressa Michel Serres- torna-se método é porque, por ela tratar de uma visão do mundo e do homem ancorada na Teologia, a verdade já está dada: as verdades reveladas.

Estando dadas, as verdades teológicas não precisam ser demonstradas como as verdades físicas e matemáticas. Basta que se encontre o ponto no qual os opostos se unem para que elas se apresentem claramente: Jesus Cristo. É, portanto, somente na ordem do coração (caridade) que se pode ter o verdadeiro conhecimento das verdades divinas. Àqueles que não têm a fé verdadeira, que até mesmo desprezam as verdades da religião por se apresentarem contraditórias, cabe ao apologista da religião cristã levá-los a aceitar a religião como verdadeira. A “razão dos efeitos”, por vincular o máximo de efeitos possíveis a uma proposição única -Jesus Cristo Deus e Homem-, é o único método que pode produzir tal efeito, pois é nele (Jesus Cristo) que os opostos se tocam e se unem.

As quebras de elos, nossa hipótese de trabalho, as quais levam Pascal a distinguir em três ordens as experiências do conhecimento humano e a conceber a verdade como não unívoca, nada mais são do que fruto da corrupção da natureza humana. Tendo atualmente uma natureza corrompida e, portanto, não podendo mais ascender a Deus por suas próprias forças, o homem não possui mais a verdade diretamente. Não podendo mais tomar a verdade diretamente, ao homem cabe, para se certificar que uma proposição é verdadeira, estabelecer a falsidade de sua negação. É exatamente isso o que Pascal sustenta

no opúsculo *De l'esprit géométrique*. Se o homem “[...] deve tomar por verdadeiras somente as coisas cujo contrário lhe parece falso [...]” (PASCAL, 1963, p.352b), isso implica que: “[...] quando uma proposição é inconcebível, é preciso suspender o julgamento e não negá-la por essa marca, mas examinar a contrária” (PASCAL, 1963, p.352b). Nesse exame, se a encontrarmos manifestamente falsa, podemos “[...] audaciosamente afirmar a primeira, por mais incompreensível que ela seja [...]” (PASCAL, 1963, p.352b). Esta mesma idéia encontra-se na primeira carta de Pascal ao Pe. Noel, 29 octubre 1647. As hipóteses em Física são verdadeiras e constantes, quando se conclui um absurdo manifesto de sua negação e, ao contrário, são falsas, quando se conclui um absurdo manifesto de sua afirmação e, enfim, as hipóteses permanecem duvidosas, quando não se pode “[...] ainda tirar um absurdo, nem de sua negação, nem de sua afirmação [...]” (PASCAL, 1963, p.202b). Somente as duas primeiras situações permitem em Física estabelecer alguma certeza, do mesmo modo que em Geometria só se tem certeza de uma proposição, por mais incompreensível que ela seja, se tirar uma falsidade manifesta da proposição contrária. Ora, se é esse o procedimento que é preciso ter para que se possa estabelecer as certezas em Física e nas matemáticas, disso decorre que não há nada exterior que garanta as verdades de nossas proposições ou hipóteses, como o Deus bondoso e veraz de Descartes. O Deus escondido pascaliano não garante as verdades naturais. Com efeito, as certezas das ciências não se fundamentam em nenhuma certeza metafísica. As certezas das ciências são garantidas pela lógica empregada no estudo delas.

Esse procedimento está de acordo com o conselho que Pascal dá aos geômetras no *Traité des ordres numériques*: “[...] se não sabemos revirar as proposições em todos os

sentidos e nos servimos do primeiro viés que consideramos, nunca iremos muito longe” (PASCAL, 1963, p.65b). As reviravoltas que é preciso fazer com as proposições, que à primeira vista são incompreensíveis, para que se possa afirmá-las como verdadeiras, permitem o avanço das ciências, pois, “[...] são essas diversas rotas que abrem as conseqüências novas e que, por enunciados adequados ao assunto, ligam proposições que pareciam não ter nenhuma relação nos termos em que eram de início concebidas” (PASCAL, 1963, p.65b). Ora, se são essas reviravoltas que fazem com que haja progresso nas ciências, e se elas são necessárias devido ao “Deus escondido” não garantir as suas verdades, o Deus escondido pascaliano permite alargar as ciências, ou seja, permite o avanço delas.

Permitido o avanço das ciências, o Deus escondido não permite que elas sejam fundamentadas em uma filosofia primeira, como a “metafísica especial” cartesiana: “Deus, alma e mundo” (CHEVALLEY, 1995, p.54-55). Mas, embora não haja uma “metafísica especial” em Pascal, nele não há a ausência de uma metafísica. O Deus que se oculta às forças do homem devido à decadência e corrupção de sua natureza, não propiciando a ele encontrar sustento nem para si, nem para o mundo, propicia a Pascal uma metafísica: a metafísica da contingência. Sua metafísica é então ancorada na Teologia do Deus escondido.

A metafísica cartesiana, com toda a diferença com a de Pascal, também se apóia em uma Teologia. A afirmação teológica que Deus criou o mundo é plenamente aceita por Descartes. Ele inclusive vai mais longe: Deus renova o ato da Criação a cada instante para assegurar a subsistência do mundo (DESCARTES, 1973, p.118). Imutável, Deus não cria nada de novo, apenas conserva o mundo na existência. Assim, a criação contínua garante as leis da mecânica (BRUNSCHVICG, 1951, p.94). Leis estas as quais se chega pelo uso exclusivo da

razão. E não há nenhuma razão para duvidar que essas leis, atingidas racionalmente, sejam equivocadas, uma vez que Deus não quer nos enganar; e, sendo imutável, ele não muda as leis pelas quais criou o mundo. O Deus perfeito (infinito), garantindo as leis da mecânica, garante também que a física geométrica é a física real.

Leibniz, por sua vez, também fundamenta sua metafísica em uma Teologia: a teologia da Criação. O Deus leibniziano traz a existência o melhor dos mundos possíveis. Esse mundo é ao mesmo tempo “Cidade de Deus” (LEIBNIZ, 1983, p.152). Não há, em Leibniz, oposição entre “cidade celeste [...] cidade terrestre” (DEVILLAIRS, 1998, p.123). Porém, há certos espíritos que não percebem, na harmonia do melhor mundo possível, a justiça divina, isto é, o amor que Deus tem por suas criaturas. É necessário um mediador que leve os espíritos a entrar em sociedade com Deus, isto é, que os ensine as leis que regem tal Cidade. Isto significa que Deus, ao escolher em uma infinidade de mundos possíveis o melhor deles, escolheu de se revelar, de se comunicar com os homens. O melhor dos mundos possíveis é aquele que comporta o Deus que se revela. Revelando-se, Jesus Cristo dá aos espíritos acesso ao conhecimento da justiça divina – leis que regem a “Cidade de Deus”, que para o filósofo são “verdades eternas”.

Os filósofos antigos conheceram muito pouco estas verdades. Só Jesus as exprimiu divinamente bem e de maneira tão clara e familiar, que os mais grosseiros espíritos as compreenderam (...). Ele nos deu a conhecer o Reino dos Céus ou esta República perfeita dos Espíritos, merecedora do título de Cidade de Deus, cujas leis admiráveis descobriu para nós. Só ele mostrou quanto Deus nos ama e com que cuidado tratou de tudo o que nos toca (LEIBNIZ, 1983, p.151-152) .

A metafísica leibniziana, “[...] conhecimento demonstrativo das verdades necessárias [...]” (DEVILLAIRS, 1998, p.124), é em primeiro lugar Teologia:

“[...]conhecimento da alma e amor de Deus” (DEVILLAIRS, 1998, p.124). Ela, então, esclarece a própria religião, uma vez que se apresenta como conhecimento demonstrativo.

Com o Deus perfeito (infinito) tanto Descartes como Leibniz salvam o mundo da contingência. Em Descartes, Deus garante que a física geométrica, concebida racionalmente, seja a física real (CHEVALLEY, 1995, p.27). Em Leibniz, Deus –a “razão superior”- aperfeiçoa a série das “razões particulares” (BURBAGE; CHOUCAN, 1993, p.22). Ao passo que em Pascal seu Deus escondido não possibilita a ele sequer tratar da Criação divina e, conseqüentemente, encontrar fundamento para o mundo físico e, com isso, salvá-lo da contingência.

Mas embora não salve o mundo da contingência, isto não implica que não haja uma metafísica pascaliana. Tanto a metafísica cartesiana e leibniziana como a pascaliana têm um embasamento teológico. A diferença entre elas está no próprio embasamento teológico, e nas conseqüências que isto acarreta. Enquanto as metafísicas de Descartes e de Leibniz baseiam-se na Criação divina, no Deus perfeito (infinito) que de algum modo se comunica com o homem, a de Pascal baseia-se no Deus que se esconde às forças humanas, e que se comunica com o homem somente através da graça.

Por haver em nosso autor uma metafísica é que podemos situá-lo no coração do século XVII: um século essencialmente metafísico.

Contudo, mesmo havendo uma metafísica embasada em uma Teologia, Ciência e Teologia não se entrecruzam em Pascal. Mas, embora não haja entrecruzamento, elas se avizinham. Esta contigüidade decorre da própria concepção teológica pascaliana. A situação em que o homem se encontra atualmente: detentor de uma natureza corrompida, a qual o leva a atingir apenas uma apreensão humana e parcial da verdade, o impede de atingir a

Deus com suas próprias forças. Não podendo atingir a Deus, ele não encontra nem o sustento, nem a finalidade do mundo e de si mesmo. Como consequência, as ciências empregadas por ele para conhecer as coisas, não o levam a compreender o todo. O início e o fim das coisas permanecem escondidos à sua razão. E como a impossibilidade de encontrar aqueles elos é fruto da corrupção da natureza humana, as ciências pascalianas são amoldadas a um ponto de vista teológico. Os limites da razão, os quais possibilitam ao homem ter apenas um “[...] conhecimento aparente do meio (milieu) das coisas [...]” (PASCAL, 1988, B.72; PASCAL, 1963, L.199), convergem para o Deus escondido.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1990.

_____. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os Pensadores).

_____. *De la correccion y de la gracia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956. (Obras de San Augustin, 6).

_____. *A trindade*. São Paulo: Paulus, 1995.

ARISTÓTELES. *Physique*. Paris: Les Belles Lettres, 1926.

ARNAULD, A.; NICOLE, P. *La logique ou l'art de penser*. Paris: Flammarion, 1970.

BAUDIN, E. *La philosophie de Pascal*. Paris: Neuchatel, 1946.

BELAVAL, Y. *Leibniz critique de Descartes*. Paris: Gallimard, 1960.

BENICHOU, P. *Morales du grand siècle*. Paris: Gallimard, 1948.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1985.

BLANCHOT, M. *L'entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969.

BLAY, M. *Les raisons de l'infini: du monde clos à l'univers mathématique*. Paris:

- Gallimard, 1993.
- BOEHNER, P.; GILSON, E. *História da filosofia cristã*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- BOUTROUX, E. *De la contingence des lois de la nature*. Paris: PUF, 1991.
- BRAS G. ; CLÉRO, J. P. *Pascal figures de l'imagination*. Paris : PUF, 1994.
- BRÉHIER, E. *La philosophie et son passé*. Paris : PUF, 1950.
- BRUN, J. *O estoicismo*. Lisboa : Edições 70, 1986.
- BRUNSCHVICG, L. *Écrits philosophiques*. Paris : PUF, 1951.
- BURBAGE, F. ; CHOUCAN, N. *Leibniz et l'infini*. Paris : PUF, 1993.
- BUZON, F. ; CARRAUD, V. *Descartes et les <principia II> : corps et mouvement*. Paris : PUF, 1994.
- CANGUILHEM, G. *La connaissance de la vie*. Paris : J. Vrin, 1971.
- CARRAUD, V. *Pascal et la philosophie*. Paris: PUF, 1992.
- CASSIRER, E. *Indivíduo e cosmos na filosofia do renascimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *Filosofia de la ilustracion*. México: Fondo de Cultura Econômica, 1943.
- _____. *El problema del conocimiento*. México: Fondo de Cultura Econômica, 1986.
- CHAUI, M. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo : Martins Fontes, 2002.
- _____. *A nervura do real*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- CHEVALLEY, C. *Pascal contingence et probabilités*. Paris : PUF, 1995.
- COPÉRNICO, N. *Commentariolus*. São Paulo: Coppe e Nova Stella, 1990.
- COUTURAT, L. *De l'infini mathématique*. Paris: A. Blanchard, 1973.

- DAUBERT, F. C. *Les libertins érudits en France au XVIIe siècle*. Paris: PUF, 1998.
- DESCARTES. *Carta a Chanut*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).
- _____. *Carta a Elisabeth*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).
- _____. *Discurso do método*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).
- _____. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).
- _____. *Le monde: oeuvres de Descartes*. Organização por Charles Adan, Paul Tannery. Paris : J. Vrin, 1986.
- _____. *Regras para orientação do espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- DEVILLAIRS, L. *Descartes, Leibniz les vérités éternelles*. Paris: PUF, 1998.
- ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FERREIRA, A. B. H. *Novo Aurélio: dicionário da língua portuguesa*. 3 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- FERREYROLLES, G. *Les reines du monde: l'imagination et la coutume chez Pascal*. Paris: Honoré Champion, 1995.
- FICHANT, M. *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*. Paris: PUF, 1998.
- FORCE, P. *Le problème herméneutique chez Pascal*. Paris: J. Vrin, 1989.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- GARBER, D. *La physique métaphysique de Descartes*. Paris: PUF, 1999.
- GARDIES, J. L. *Pascal entre Eudoxe et Cantor*. Paris: J. Vrin, 1984.
- GOLDMANN, L. *Le Dieu caché*. Paris : Gallimard, 1955.
- GOUHIER, H. *L'anti-humanisme au XVIIe siècle*. Paris: J. Vrin, 1987.
- GREGORY, T. *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*. Paris: PUF, 2000.

- GUENANCIA, P. *Du vide a Dieu: essai sur la physique de Pascal*. Paris: Maspero, 1976.
- HARRINGTON, T. M. *Vérité et méthode dans les Pensées de Pascal*. Paris: J. Vrin, 1972.
- KOLAKOWSKI, L. *Dieu ne nous doit rien: brève remarque sur la religion de Pascal et l'esprit du jansénisme*. Paris: Albin Michel, 1997.
- KOYRÉ, A. *Do mundo fechado ao universo infinito*. São Paulo: Forense-Universitária: EDUSP, 1979.
- LAUAND, J. *Em diálogos com Tomás de Aquino: conferências e ensaios*. São Paulo: Mandruvá, 2002.
- LAZZERI, C. *Force et justice dans la politique de Pascal*. Paris: PUF, 1993.
- LEBRUN, G. *Pascal, voltas, desvio e reviravoltas*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- LEIBNIZ. *Discurso de metafísica*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).
- _____. *A monadologia*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).
- _____. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).
- MAGNARD, P. *Pascal: la clé du chiffre*. Belgique: Editions Universitaires, 1991.
- _____. *Le vocabulaire de Pascal*. Paris: Ellipses, 2001.
- MANDROU, R. *Des humanistes aux hommes de science XVI et XVII siècles*. Paris: Seuil, 1973.
- MARIN, L. *La critique du discours : (sur la « Logique » de Port-Royal et les « Pensées » de Pascal)*. Paris: Minuit, 1975.
- _____. *Pascal et Port-Royal*. Paris: PUF, 1997.

- MARION, J. L. *Questions cartésiennes II*. Paris: PUF, 1996.
- MARTON, S. Z. Pascal: a busca do ponto fixo e a prática da anatomia moral. *Discurso*, São Paulo, n.24, 1994.
- MAZAURIC, S. *Gassendi, Pascal et la querelle du vide*. Paris: PUF, 1998.
- MERLEAU-PONTY, M. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- MESNARD, J. *Pascal: ouvres complètes: III*. Paris : Desclée de Brouwer,1991.
- MICHAELIS. *Moderno dicionário da língua portuguesa*. 5 ed. São Paulo : Melhoramentos, 2002.
- MICHON, H. *L'ordre du coeur: philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal*. Paris: Honoré Champion, 1996.
- MONDOLFO, R. *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*. Buenos Aires : Imán, 1952.
- MONTAIGNE. *Ensaio*s. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).
- NASCIMENTO, C. A. *Para ler Galileu Galilei: diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo*. São Paulo: Nova Stella: Educ, 1990.
- PASCAL. *Oeuvres complètes*. Organização por Louis Lafuma. Paris: Seuil, 1963.
- _____. *Pensamentos*. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Os Pensadores).
- _____. *Pensamentos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- PONDÉ, L. F. *O homem insuficiente: comentários da antropologia pascaliana*. São Paulo: EDUSP, 2001.
- RADICE,L.L. *O infinito*. De Pitágoras a Cantor. Itinerários filosóficos e matemáticos de um conceito de base. Lisboa, Notícias, 1981.

- RENAULT, L. *Dieu et les créatures selon Thomas d'Aquin*. Paris: PUF, 1995.
- ROSSI, P. *A ciência e a filosofia dos modernos*. São Paulo: UNESP, 1992.
- SELLIER, P. *Pascal et Saint Augustin*. Paris: A. Colin, 1970.
- SERRES, M. *Faire de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1974.
- _____. *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. Paris: PUF, 1968.
- SILVEIRA, L. F. *As concepções médicas e morais na filosofia de Descartes*. 1985. Tese (História da Filosofia)- Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Unviersidade de São Paulo, São Paulo, 1985.
- STAROBINSKI, J. *Montaigne em movimento*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- THIROUIN, L. *Le hasard et les règres: le modèle du jeu dans la Pensée de Pascal*. Paris: J. Vrin, 1991.
- TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Suma teológica*. Porto Alegre: Grafosul, 1980. v.1 e 2.
- 350 ANOS dos « discorsi intorno a due nuove scienze » de Galileo Galilei. Coordenação por Fernando Lobo Carneiro. Rio de Janeiro: Coppe e Marco Zero, 1989.

USP – UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FFLCH – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas

IVONIL PARRAZ

CIÊNCIA E TEOLOGIA NOS CAMINHOS DE PASCAL

SÃO PAULO

2004

USP – UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FFLCH – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas

IVONIL PARRAZ

CIÊNCIA E TEOLOGIA NOS CAMINHOS DE PASCAL

Tese de doutoramento apresentada ao
Departamento de Filosofia da Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo.

ORIENTADOR: **FRANKLIN LEOPOLDO E
SILVA**

SÃO PAULO

2004

IVONIL PARRAZ

CIÊNCIA E TEOLOGIA NOS CAMINHOS DE PASCAL

Tese de doutoramento apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do grau de doutor em Filosofia, na área de História da Filosofia, sob a orientação do Professor Doutor Franklin Leopoldo e Silva.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Lígia Fraga Silveira

Profa. Dra. Maria das Graças de Souza

Prof. Dr. Luiz Felipe Ponde

Profa. Dra. Marilena Chauí

SÃO PAULO
2004

AGRADECIMENTOS

Ao professor Doutor Franklin Leopoldo e Silva, pela
bondade e carinho com que acompanhou este trabalho. À

professora doutora Lígia Fraga Silveira, que, com atenção e afeto, está presente em nossa caminhada. Aos professores do Departamento de Filosofia da USP pelos excelentes cursos oferecidos à pós-graduação, dos quais tivemos a alegria de freqüentar. À CNPq pela concessão da bolsa. Aos meus pais e amigos, em especial, Junior, Mara e Marta, pelo incentivo e ajuda recebidos.

CIÊNCIA E TEOLOGIA NOS CAMINHOS DE PASCAL

Resumo: A noção geométrica de infinito a qual Pascal introduz no universo, interdita

qualquer tentativa de estabelecer o fundamento e a finalidade do mundo, bem como seu centro. Descentrado, sem fundamento e finalidade, o universo infinito de Pascal não se sustenta por uma teologia da criação. O Deus escondido pascaliano não livra o mundo da contingência. Mesmo não havendo sustento para o mundo, o autor desenvolve uma física na qual encontramos as experiências aliadas a uma técnica que possibilita ao homem ter acesso a uma “natureza local”. A necessidade de desenvolver uma técnica para ter algum acesso à Natureza implica que, por um lado, não há ligação entre o homem e o mundo e, por outro lado, é o único modo que ele dispõe para enfrentar a sua contingência. Em um mundo sem fundamento e finalidade, o conhecimento que o homem tem das coisas só pode ser aquele do meio (milieu) delas. Este tipo de conhecimento o homem tem também com relação a si mesmo, pois ele desconhece também sua origem e finalidade. O homem não tem então acesso à sua natureza tal como ela é em sua essência. Isto implica que não há nenhuma ligação entre ele e Deus e, conseqüentemente, nenhuma ligação entre ele e ele mesmo. Distante de Deus e distante de si mesmo, o homem se apresenta como descentrado, mas, por trazer vestígios da grandeza de sua primeira natureza, ele aspira a um centro. Este centro somente Jesus Cristo poderá, com sua graça, proporcionar ao homem. Porém, não como centro fixo, mas somente enquanto centro dinâmico.

A quebra de elos entre Deus e o mundo, o mundo e o homem, o homem e Deus e o homem com relação a si mesmo nos leva a sustentar que Ciência e Teologia não se entrecruzam em Pascal. Contudo, se, por um lado, o Deus escondido pascaliano, ao qual não se chega via conhecimento natural, interdita a Pascal encontrar sustento para o mundo e para o homem e se, por outro lado, a noção geométrica de infinito, aplicada ao universo, o

leva somente a um conhecimento parcial do mundo e não a um conhecimento pleno (existência e natureza) e se, seus trabalhos físicos o conduz somente “às razões de crer” que aquilo que se verifica pelas experiências esteja em conformidade com o que ocorre na Natureza, e não ao conhecimento das essências dos objetos físicos, podemos sustentar que: embora Ciência e Teologia não se entrecruzem, elas se apresentam como contíguas em Pascal. Esta contigüidade entre Ciência e Teologia que julgamos haver em nosso autor nos propicia encontrar nele uma metafísica da contingência. Como decorrente desta, uma moral do bem pensar para bem agir. A mudança de costume que Pascal propõe àqueles que desprezam as verdades reveladas, a fé humana, como também a aposta na existência divina se inscreve na exigência de agir para buscar a sabedoria, a qual se aloja na ordem da caridade.

Palavras chave: infinito; centro; contingência; graça; grandeza/miséria; sabedoria.

SCIENCE AND THEOLOGY IN PASCAL'S WAYS

The geometrical notion of infinity that Pascal introduces in the universe seals off any attempt in setting up the fundament and the purpose of the world, as well as its center. Discentered, with no fundament and purpose, Pascal's infinite universe does not sustain itself by a creation theology. The pascalien hidden God does not free the world from contingency. In spite of there not being sustenance for the world, the author develops a physics in which we find experiences allied to a technique that enables man to have access to a "local nature". The need to develop a technique in order to have some access to Nature implies that, on the one hand, there is no connection between man world and, on the other hand, it is the only way he has to face his contingency. In a world without fundament and purpose, the knowledge man has of things can only be that one of their milieu. Man also has this kind of knowledge with relation to himself, for he also ignores his origin and purpose. Man has, therefore, no access to his own nature as it is in its essence. This implies that there is no connection between him and God and, consequently, no connection between him and himself. Apart from God and from himself, man presents himself discentered, but, for bringing along traces of the greatness of his former nature, he aspires to a center. Such center only Jesus Christ, through his grace, will be able to provide him. However, not as a fixed center, but only as a dynamic one.

The rupture of the links between God and world, world and man, man and God, and man with himself leads us to sustain that Science and Theology do not intersect in Pascal. However, if, on the one hand, Pascal's hidden God, whom one does not reach via

natural knowledge, restrains Pascal from finding support to the world and man, and if, on the other hand, the geometrical notion of infinity, applied to the universe, leads him to only a partial knowledge of the world and not to a full knowledge (existence and nature), and also if his physical words lead him only to “the reasons for believing” that that which is verified by someone’s experiences is in conformity with what occurs in Nature, and not to the knowledge of the essences of physical objects, we can state that: although Science and Theology do not intersect, they present themselves as contiguous in Pascal. This contiguity between Science and Theology, which we judge there to be in our author, enables us to find in him a metaphysics of contingency. As a result from the latter, a morals for well-thinking in order to well-acting. The change of custom proposed by Pascal to those who despise the revealed truths, human faith, as well as the bet on divine existence is inscribed in the demand to act in order to seek wisdom, which lies in the charity order.

Key-Words: infinity; center; contingency; greatness/misery; wisdom.

NOTA DE ESCLARECIMENTO

Neste trabalho, seguimos a ordenação dos *Pensamentos* de Pascal feita por Brunschvicg e também a de Louis Lafuma – *Oeuvres Complètes*. Quando citamos os fragmentos dos *Pensamentos*, oferecemos o número correspondente de ambas as ordenações precedido de B para a edição de Brunschvicg (Col. Os Pensadores) e L para a de Louis Lafuma.

Quanto às demais obras de Pascal consultadas neste trabalho, utilizamos as *Oeuvres Complètes* de Louis Lafuma. Também usamos nas citações das *Oeuvres Complètes* do autor, após o número de páginas, a letra a que corresponde a coluna da esquerda e a letra b que corresponde à coluna da direita da referida obra.

Palavras em itálico, o grifo é nosso.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

11

CAPÍTULO 1- O infinito em Pascal

16

1.1 O Deus incompreensível

28

CAPÍTULO 2- O universo silencioso de Pascal

49 2.1 Pascal e Descartes

53

2.2 O mundo ilegível

67

2.3 O mundo: uma ilha deserta

74

CAPÍTULO 3- O homem e o mundo

87 3.1 O homem como ser do meio

89

3.2 O homem como um ser composto	97
3.3 A imaginação	99
3.4 A epistemologia pascaliana	112
CAPÍTULO 4- O homem: pura distância	146
4.1 O conhecimento de si	151
4.2 O homem descentrado	158
4.3 O ponto indivisível	169
4.4 O movimento perpétuo	190
CAPÍTULO - Filosofia e Teologia: O Deus escondido e o agir humano	206
5.1 A volta para o interior de si	207
5.2 As três ordens	215

5.3 O agir humano e a contingência	220
5.4 Teologia: o centro de todas as verdades	241
5.5 A aposta pascaliana	259
CONCLUSÃO	276
BIBLIOGRAFIA	297