



Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 40 jan-jun 2019 ISSN 1413-6651

Cadernos Espinosanos

Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 40 jan-jun 2019 ISSN 1413-6651

PUBLICAÇÃO DO GRUPO DE ESTUDOS ESPINOSANOS
E DE ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
REITOR Prof. Dr. Vahan Agopyan
VICE-REITOR Prof. Dr. Antonio Carlos Hernandez
FFLCH - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
DIRETORA Profa. Dra. Maria Arminda do Nascimento Arruda
VICE-DIRETOR Prof. Dr. Paulo Martins

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CHEFE Oliver Tolle
VICE-CHEFE ALEX CAMPOS DE MOURA
COORD. DO PROG. DE PÓS-GRADUAÇÃO Carlos Eduardo de Oliveira

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA
Profa. Marilena de Souza Chaui
A/C Grupo de Estudos Espinosanos
Departamento de Filosofia – USP
Av. Prof. Luciano Gualberto, 315
05508-900 – São Paulo-sp – Brasil
TELEFONE 0 xx 11 3091-3761 – FAX 0 xx 11 3031-2431
E-MAIL cadernos.espinosanos@gmail.com

www.revistas.usp.br/espinosanos

A Comissão Editorial reserva-se o direito de aceitar, recusar ou reapresentar o original ao autor com sugestões de mudanças.

EDITORA RESPONSÁVEL INSTITUCIONAL Marilena de Souza Chaui

EDITORES RESPONSÁVEIS Tessa Moura Lacerda
Silvana de Souza Ramos
Luís César Oliva

EDITORES CONVIDADOS João Cortese
Ricardo Mantovani

COMISSÃO EDITORIAL Barbara Lucchesi Ramacciotti, Sacha Zilber Kontic, José Marcelo Siviero, Paula Bettani Mendes de Jesus, Celi Hirata, Juarez Rodrigues, Henrique Piccinato Xavier, Elizete Waughan da Silva, Ricardo Polidoro Mendes, Nastassja Saramago de Araujo Pugliese, Gabriel Frizzarin

CONSELHO CIENTÍFICO Atilano Domínguez (Univ. de Castilla-La Mancha), Diego Tatián (Univ. de Córdoba), Diogo Pires Aurélio (Univ. Nova de Lisboa), Franklin Leopoldo e Silva (USP), Homero Santiago (USP), Jacqueline Lagrée (Univ. de Rennes), Maria das Graças de Souza (USP), Olgária Chain Féres Matos (USP), Paolo Cristofolini (Scuola Normale Superiore de Pisa) e Pierre-François Moreau (École Normale Supérieure de Lyon), Chantal Jaquet (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne), Vittorio Morfino (Università degli studi di Milano - Bicocca), Sebastian Torres (Universidad Nacional de Córdoba-UNC)

PARECERISTAS André Menezes Rocha, Cíntia Vieira da Silva, David Calderoni, Edmilson Menezes, Eduardo de Carvalho Martins, Eduino José de Macedo Orione, Fabio Cristiano de Moraes, Fernando Antunes, Fernando Dias Andrade, Herivelto Pereira de Souza, Isadora Bernardo Prévide, Luciana Zaterka, Marcos Ferreira de Paula, Mônica Loyola Stival, Patrícia Aranovich, Roberto Bolzani Filho, Rodrigo Hayasi Pinto, Sérgio Xavier Gomes de Araújo, Maria Jimena Solé, Alfredo Gatto, Mariana de Gainza

DESIGN Henrique Piccinato Xavier

SUMÁRIO

ARTIGOS

CONSIDERAÇÕES SOBRE A APOSTA DE PASCAL Luís César Guimarães Oliva	15
UM NADA EM RELAÇÃO AO INFINITO: O ANIQUILAMENTO NA COMPARAÇÃO PASCALIANA João F. N. Cortese	35
A CONCEPÇÃO DE VERDADE NA RAZÃO DOS EFEITOS DE PASCAL Rodrigo Hayasi Pinto	65
CETICISMO, VERDADE E VIDA Flavio Fontenelle Loque	95
FERNANDO PESSOA LEITOR DE PASCAL E O PROJETO DO <i>LIVRO DO DESASSOSSEGO</i> Nuno Ribeiro e Cláudia Souza	119

135	ANTI-INTUICIONISMO E ANTIFUNDACIONISMO: O PAPEL DA IMAGINAÇÃO NA EPISTEMOLOGIA DE PASCAL Dalila Pinheiro da Silva
165	O CETICISMO NA FILOSOFIA DE BLAISE PASCAL Ricardo Vinícius Ibañes Mantovani
	RESENHA
195	UMA TESE RADICAL: ESPINOSA E A DEMOCRACIA Luiz Carlos Montans Braga
	TRADUÇÃO
207	PREFÁCIO SOBRE O TRATADO DO VÁCUO Andrei Venturini Martins
229	NOTÍCIAS

APRESENTAÇÃO

O novo número dos Cadernos Espinosanos dedica-se à filosofia de Blaise Pascal, notória e multifacetada figura do pensamento seiscentista que se dedicou aos mais diversos campos do saber: da geometria à apolo-gia, da física à ética. Os artigos apresentados tiveram por base algumas das conferências e comunicações do Colóquio Pascal, realizado no Departamento de Filosofia da USP em junho de 2017, com organização dos pesquisadores Luís César Oliva, João Cortese e Ricardo Mantovani, também organizadores deste número. O leitor encontrará nas páginas seguintes reflexões sobre o famoso argumento da aposta, sobre as relações entre o finito e o infinito, sobre os limites de conhecimento, sobre a argumentação cética e até mesmo sobre a presença de Pascal na obra de Fernando Pessoa. A diversidade dos artigos reflete bem a diversidade da obra deste instigante filósofo. Completam o número uma tradução do opúsculo pascaliano *Prefácio sobre o Tratado do Vácuo* e uma resenha.

Boa leitura!

Os Editores

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 40 jan-jun 2019 ISSN 1413-6651

IMAGEM Escultura de *Pascal* por François Lanno,
realizada em pedra por volta de 1853, coleção do Museu do Louvre.

CONSIDERAÇÕES SOBRE A APOSTA DE PASCAL

Luís César Guimarães Oliva
Professor livre-docente,
Universidade de São Paulo,
São Paulo, Brasil
lcoliva@uol.com.br

RESUMO: Este artigo pretende expor a estrutura argumentativa do famoso fragmento pascaliano sobre a aposta, cujo intuito principal é mostrar a maior razoabilidade da vida do cristão em comparação com a do não cristão. Partindo da indemonstrabilidade da existência ou inexistência de Deus, o fragmento desenvolve uma argumentação racionalmente aceitável para justificar que se aposte no incerto, sobretudo quando o infinito está em jogo.

PALAVRAS-CHAVE: Pascal, aposta, razoável, vida cristã.

O fragmento 418/ 233¹ é um dos mais famosos e discutidos dos *Pensamentos* de Pascal e causa polêmica tanto a respeito de sua reconstrução (a maneira como os comentários laterais são inseridos no corpo do texto, a hipótese de duas redações, etc.), quanto a respeito de seu papel no interior do projeto apologético. Seria uma apologia paralela? Seria o ponto culminante do projeto apologético? Ou seu ponto de partida? O fragmento 12/187, ao qual voltaremos mais à frente, sugere que esteja no início, mas não há uma afirmação definitiva. Gouhier reconstrói esta polêmica, apresentando as diversas posições a respeito, mas termina por desfazer a própria questão, na última linha de seu capítulo sobre a aposta: “*O que importa é a função da aposta: ela pode exercer esta função em lugares diferentes*” (GOUHIER, 1966, p. 306). Mostrar a função da aposta será, portanto, nosso principal objetivo, embora não possa realizar-se totalmente neste trabalho. Por falta de espaço, este artigo se limitará a um aspecto da função da aposta: mostrar a razoabilidade da posição cristã, deixando para um próximo trabalho, já em preparação, a apresentação de uma noção fundamental para a compreensão desta posição: a bestificação. Para tanto exporemos a estrutura argumentativa desse famoso fragmento, pelo menos em sua primeira parte. Vamos a ela.

O fragmento 418/233 abre-se da seguinte maneira:

Infinito nada.

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, 2001, p. 158)

1 As citações dos *Pensamentos* seguirão a tradução de Mário Laranjeira (Pascal, B. *Pensamentos*. São Paulo, Martins Fontes, 2001) e serão apresentadas junto com as numerações Lafuma e Brunschvicg, nesta ordem.

O fragmento parte dos princípios naturais e termos primitivos da geometria, sem retomar a discussão do opúsculo *Do Espírito Geométrico* a respeito do caráter último ou não desses princípios, nem o debate cético sobre se não passariam de princípios de hábito. O texto vai desenrolar-se em parte no terreno matemático, e, para que o leitor o acompanhe, é fundamental que tais princípios não sejam postos em questão. Naturais ou não, eles são a matéria prima do geômetra, cuja racionalidade servirá de referência para o debate. Trata-se de apresentar argumentos que a racionalidade geométrica, representada sobretudo por Descartes, concederia, mesmo que a contragosto. Ora, esta racionalidade depende, para operar, de princípios (como “o todo é maior que a parte”) e termos primitivos (como “número, tempo, dimensões”) que não serão mais questionados.

Em *Do Espírito Geométrico* vê-se que, desses termos primitivos, os quais indicam objetos cuja essência nos escapa, podemos, contudo, extrair propriedades verdadeiras. Naquele opúsculo, mesmo sem apreender a essência das grandezas, vemos que é impossível que qualquer delas não seja divisível ao infinito, já no fragmento vemos que:

A unidade acrescentada ao infinito não o aumenta em nada, não mais do que um pé a uma medida infinita; o finito se aniquila na presença do infinito e se torna um puro nada. (PASCAL, 2001, p. 158)

Diante do infinito, qualquer grandeza finita se aniquila, no sentido de ser irrelevante para ele e nada acrescentar a ele, tal como grandezas de ordens diversas². Como diz o *Tratado da Soma das potências numéricas*:

não se aumenta uma grandeza contínua ao acrescentar-lhe, na quantidade que queiramos, grandezas de uma ordem de infinitu-

2 Sobre a teoria das três ordens de realidade em Pascal, veja-se o fragmento 308/793: “A distância infinita entre os corpos e os espíritos figura a distância infinitamente infinita entre os espíritos e a caridade, porque esta é sobrenatural.” (PASCAL, 2001, p. 124)

de inferior. Assim os pontos nada acrescentam às linhas, as linhas às superfícies, as superfícies aos sólidos. (PASCAL, 1963, p. 94)

Mesmo no interior da extensão, ou seja, na ordem dos corpos, há diversidade de naturezas análoga à distância infinita que separa os corpos dos espíritos. Não só o corpo é incapaz de produzir movimentos no espírito, mas também a linha, e mesmo infinitas linhas, nada acrescentam ao plano, assim como infinitos pontos nada acrescentam à própria linha. O mesmo pode ser dito da unidade em relação ao infinito.

Ora, como diz o fragmento 418/233, a desproporção não será menor entre a ordem dos espíritos e a da caridade:

Assim o nosso espírito diante de Deus, assim a nossa justiça diante da justiça divina. Não há tão grande desproporção entre a nossa justiça e a de Deus quanto entre a unidade e o infinito. É preciso que a justiça de Deus seja enorme como a sua misericórdia. Ora, a justiça contra os réprobos é menos enorme e deve chocar menos do que a misericórdia para com os eleitos. (PASCAL, 2001, p. 158)

Se qualquer finito é um nada relativo diante do infinito, também nosso espírito finito será um nada diante da infinitude do intelecto divino. Entre nossa ciência, por maior que seja, e a onisciência divina a distância será sempre infinita, de modo que nossa justiça se aniquila diante da justiça divina, absoluta, e que nos escapa. O que podemos dizer dela? Que é enorme, assim como é enorme sua misericórdia. Quem somos para recriminar a justiça divina que pune os pecadores se é por uma misericórdia ainda maior que Deus salva alguns eleitos que, em virtude do pecado de Adão e dos seus próprios, mereciam a condenação eterna? Não compreendemos como a Justiça, que deveria condenar a todos, não se aplica sobre alguns, os quais a misericórdia poupa através da ação da graça. Mas tendemos a ser mais complacentes com a injustiça aparente envolvida pela salvação dos pecadores do que com a falta de misericórdia para todos. Ora, nem um atributo nem o outro podem ser finitos em Deus, logo não há limites

na perfeição divina e seus atributos de justiça e misericórdia não disputam espaço nem se limitam. O problema é que, como a infinitude nos escapa, achamos que podemos julgar Deus por critérios antropomórficos. A correta compreensão da natureza das grandezas geométricas já deveria nos instruir sobre a impropriedade de avaliar a justiça divina a partir da nossa, mas mesmo os geômetras cometem esse erro. Daí que o primeiro passo do fragmento, que se dirige ao racionalista, ao geômetra, seja mostrar que ele não pode ignorar as consequências dos próprios princípios geométricos.

Fechado o parêntese sobre a justiça divina, o fragmento 418/233 volta a explorar a aproximação entre Deus e o infinito da geometria:

Sabemos que existe um infinito e ignoramos a sua natureza como sabemos que é falso dizer que os números sejam finitos. É verdade então que existe um infinito em número, mas não sabemos o que ele é. É falso que seja par, é falso que seja ímpar, pois acrescentando a unidade ele não muda de natureza. Entretanto é um número, e todo número é par ou ímpar. É verdade que isso se entende de todo número finito. Assim, pode-se perfeitamente conhecer que há um Deus sem saber o que ele é. (PASCAL, 2001, p. 158)

A continuação infinita dos números, como também mostra *Do Espírito Geométrico*, nos obriga a afirmar que há um infinito em número, ainda que se entenda por infinito, neste caso, o infinito potencial, o interminável suceder de um número a outro, e não o infinito atual. Esta afirmação de existência, porém, não implica que conheçamos sua natureza. O opúsculo já nos alertava para a possibilidade de conhecer propriedades sem conhecer a essência, que nos escapa. Todavia Pascal não está apenas se referindo a uma propriedade dos números em geral neste fragmento. Diferentemente do opúsculo, ele fala do infinito em número como um objeto, como um número e não uma propriedade dos números, tanto que menciona a possibilidade de acrescentar-lhe uma unidade. Isto aponta para algo que nos escapa mais ainda, o infinito atual, pensado agora a partir dos números, e não a partir do tempo ou da extensão. Este infinito em número, lembrando novamente do opúsculo, é uma grandeza desproporcional aos números.

O número infinito não poderia resultar de uma multiplicação ou acréscimo, assim como o indivisível de número (zero) não resulta de divisão. Quando Pascal mostra que o acréscimo em nada afeta a natureza do infinito em número, é impossível não recordar a regra de Euclides. Nela o acréscimo servia de critério para detectar grandezas homogêneas. No fragmento 418/233, o infinito em número é totalmente indiferente ao acréscimo de números. Em outras palavras, o infinito sequer é um número (OLIVA, 2004, p. 57).

Estamos no limite de falar de Deus (por isso Pascal diz que é possível reconhecer que há um Deus sem saber o que ele é), mas ainda não chegamos lá. Trata-se de um conhecimento negativo do infinito, por meio da impossibilidade de negar sua existência, mas não de um conhecimento direto desta mesma existência. Por outro lado, este reconhecimento indireto da existência do infinito do ponto de vista dos números aponta para a existência de algo que necessariamente nos supera, mas não ainda para o Deus da religião com tudo que ele implica, portanto estamos longe de Jesus Cristo, que é o que interessa a Pascal. Por isso o parágrafo seguinte vai negar o conhecimento desta existência.

Do ponto de vista de nossa capacidade natural de conhecer, Pascal estabelece os seguintes critérios: o conhecimento da existência de algo depende deste algo ter alguma coisa em comum conosco, ao passo que o conhecimento de sua natureza depende de ter limites como nós, visto que a infinitude implica a possibilidade de que este algo tenha algo mais além daquele comum que tínhamos com ele. Por conseguinte:

418/233: Conhecemos, pois, a existência e a natureza do finito porque somos finitos e extensos como ele. Conhecemos a existência do infinito e ignoramos a sua natureza porque ele tem extensão como nós, mas não tem limites como nós. Mas não conhecemos nem a existência nem a natureza de Deus porque ele não tem extensão nem limites. (PASCAL, 2001, p. 159)

Pascal começa falando da natureza extensa, tal como no início falara dos números. Enquanto finita, conhecemos sua existência e natureza. Enquanto infinita (lembrando que o fr. 199/72 diz que a natureza é uma esfera infinita), embora seja desproporcional a nós, ainda podemos conhecer sua existência, pois é extensa como nosso corpo, mas ignoramos sua natureza, pois é ilimitada. Como nos números, a extensão material também constitui um infinito potencial e aponta para a existência de um absoluto a partir desta perspectiva. Porém, aqui Pascal não permite confundi-lo com Deus. A extensão potencialmente infinita sugere Deus, mas não é Deus, daí a afirmação de que a existência de Deus, inextenso, nos escapa, bem como sua natureza, por ser atualmente infinito.

Isto não significa, porém, que por vias sobrenaturais não possamos conhecê-lo:

Mas, pela fé, conhecemos a sua existência, pela glória, conhecemos sua natureza. Ora, já mostrei que se pode perfeitamente conhecer a existência de uma coisa sem conhecer-lhe a natureza. (PASCAL, 2001, p. 159)

Por não ser extenso, Deus não pode fazer-se sensível aos nossos sentidos, mas, pela fé, tal como apresentada no fr. 424/278, pode fazer-se sensível ao coração. O que evidentemente não torna sua essência transparente a nossa razão. O sentimento do coração nos dá apenas sua existência e algumas de suas propriedades, não sua natureza, que só será acessível após a morte, na glória. Isto não invalida o conhecimento de sua existência, como vimos no caso do infinito em número, cuja natureza nos escapava. Portanto é perfeitamente possível que a fé nos dê a conhecer a existência sem que isto implique o conhecimento da natureza divina. A independência destes conhecimentos, verificada no registro natural, mantém-se no registro sobrenatural.

Mas este comentário não deve desviar nosso foco. Pascal não tem como alvo falar da existência de Deus a partir da fé, mas das luzes naturais, e é a partir daqui que começará propriamente a argumentação da aposta:

Falemos agora segundo as luzes naturais. Se há um Deus, ele é infinitamente incompreensível, visto que, não tendo nem partes nem limites, não tem nenhum ponto de relação conosco. Somos, pois, incapazes de conhecer quer aquilo que ele é, quer se ele é. Assim sendo, quem ousará empreender a tarefa de resolver essa questão? Não somos nós, que não temos nenhum ponto de relação com ele. (PASCAL, 2001, p. 159)

A razão, pelos motivos que já vimos, é incapaz de dar um veredito sobre a natureza ou a existência de Deus. Totalmente desproporcionada ao objeto infinito e inextenso (sem partes), ela deve calar-se quanto a afirmar a existência de Deus. Porém o mesmo vale para negá-la, ou seja, isto também não está ao seu alcance. Diz Pascal:

Quem então recriminará os cristãos por não poderem explicar racionalmente a sua crença, eles que professam uma religião que não podem reduzir à razão; eles declaram ao expô-la ao mundo que é uma estultice, *stultitiam*, e depois vos queixais de que eles não a provam. Se a provassem, não manteriam a palavra. É tendo falta de prova que eles não têm falta de sentido. (PASCAL, 2001, p. 159)

Em outras palavras, em termos de provas, os não-cristãos estão tão desguarnecidos quanto os cristãos. Incapazes de provar a existência de Deus, os cristãos têm, contudo, a vantagem de apresentar uma religião que explicitamente recusa esta prova. O ocultamento de Deus é a única posição coerente com a miséria constitutiva da concepção cristã de homem. Como explica Pascal em outro fragmento fundamental:

427/194: ...Informem-se pelo menos sobre o que é a religião que combatem antes de combatê-la. Se essa religião alardeasse ter uma vista clara sobre Deus, e possuí-lo a descoberto e sem véu, seria combatê-la dizer que não se vê nada no mundo que o mostre com essa evidência. Mas visto que ela diz, ao contrário, que os homens estão nas trevas e no afastamento de Deus, que este está escondido ao seu conhecimento, que é até esse o nome que ele dá

pra si nas Escrituras, *Deus absconditus*; e, finalmente, se ela trabalha igualmente para estabelecer estas duas coisas: que Deus colocou marcas sensíveis na Igreja para se fazer reconhecer por aqueles que o buscam de todo o coração, que vantagem podem eles tirar, quando na negligência em que fazem profissão de buscar a verdade, gritam que nada a mostra a eles, pois que essa obscuridade em que estão, e que objetam à Igreja, não faz mais do que estabelecer uma das coisas que ela sustenta, sem tocar na outra, e estabelece a sua doutrina, antes de a arruinar? (PASCAL, 2001, p. 165)

A ausência de provas é coerente com o cristianismo, o que provoca uma reviravolta tipicamente pascaliana: a indemonstrabilidade da existência de Deus, lançada contra o cristianismo, passa a seu favor, fazendo a balança pender para seu lado: ambos os lados são incapazes de provar, mas só o cristão traz o ganho epistêmico de poder explicar o porquê desta indemonstrabilidade.

Porém o objetor desenhado por Pascal retruca:

418/233: Sim, mas ainda que isso escuse aqueles que a oferecem assim, e que isso lhes evite a recriminação por a mostrarem sem razão, isso não escusa aqueles que a recebem. (PASCAL, 2001, p. 159)

Que as características da doutrina eximam o cristão de oferecer as provas, e que seja razoável que uma religião que se diz misteriosa não seja demonstrável, isso garante a razoabilidade, ou melhor, a coerência do defensor do cristianismo. Porém não torna mais razoável a aceitação desta doutrina. O cristão tem a liberdade de definir-se como quiser, inclusive como o portador de uma religião misteriosa que não pode ser provada. A aceitação desta definição livre (nos termos de *Do Espírito Geométrico*) como uma proposição verdadeira (sem a devida demonstração) é que não pode dar-se sem ferir a racionalidade do homem. Por isso Pascal tem de levar a discussão para um outro campo, no qual a ausência de provas racionais não exclua totalmente a razão, sob pena de o discurso do cristão perder todo o valor apoloético. A apologia, afinal, fala racionalmente para um ouvinte que

não pode ser pressuposto como cristão, mas que se pretende racional. Para isso, nas palavras de Gouhier,

A aposta é uma argumentação, não uma demonstração. É verdade que ambas visam provocar, pelo discurso, a adesão do pensamento a certas proposições distintamente enunciadas; mas, no segundo caso, trata-se de uma evidência ou de uma conclusão ou de um fato cujo conhecimento exclui toda possibilidade de escolha; no primeiro, ao contrário, trata-se de esclarecer uma escolha. Diferença que, para simplificar, traduziremos distinguindo racional e razoável. O racional é, por definição, impessoal e faz desaparecer o eu com a escolha; o razoável qualifica ao mesmo tempo uma propriedade do que é escolhido e uma qualidade daquele que escolhe, o eu permanecendo sempre presente na escolha. (GOUHIER, 1966, p. 279³)

Colocando-se como uma aposta, a argumentação do cristão buscará não demonstrar a existência de Deus, mas iluminar a atitude do homem diante desta possível existência. Como diz Deleuze, citado por Lebrun:

A aposta de Pascal não concerne de forma nenhuma a existência de Deus ou a não existência de Deus: a aposta é antropológica; recai apenas sobre dois modos de existência do homem, a existência do homem que diz que Deus existe e a existência do homem que diz que Deus não existe (*Nietzsche e a Filosofia*). (apud LEBRUN, 1983, p. 115)

Voltemos agora ao próprio texto de Pascal:

418/233: Examinemos, pois, esse ponto. E digamos: Deus existe ou não existe; mas para que lado penderemos? A razão nada pode determinar a esse respeito. Existe um caos infinito que nos separa. Joga-se um jogo na extremidade dessa distância infinita, em

3 Ainda sobre a distinção entre demonstração e argumentação, ver (MANTOVANI, 2016, p. 55 a 58).

que dará cara ou coroa. Que aposta fareis? Pela razão não podeis fazer nem uma coisa nem outra; pela razão não podeis desfazer nenhuma das duas. Não recrimineis, então, por falsidade, aqueles que fizeram uma escolha, pois nada sabeis a respeito. Não, mas eu os recriminarei por terem feito não tal escolha, mas uma escolha, pois ainda que aquele que escolhe coroa e o outro estejam em igual erro, eles estão ambos em erro; o certo é não apostar. (PASCAL, 2001, p. 159)

Novamente o racionalista tenta contrapor-se ao cristão indicando que a postura racional diante da ausência de demonstração é a ausência de assentimento. É verdade que a posição de quem aposta na inexistência de Deus não é menos irracional do que a de quem aposta na existência, mas o relevante é que o racional seria não apostar, bem como há poucas linhas atrás havia sido dito que o racional era não se pronunciar sobre a racionalidade da religião cristã, que não tem nem pode ter provas. O quadro, porém, mudou, e o que era possível no terreno impessoal da ciência não é mais possível no terreno da aposta, a qual é, antes de tudo, uma escolha de vida que não pode ser suspensa nem postergada:

Sim, mas é preciso apostar. É inevitável, estais embarcados nessa. Qual dos dois escolhereis então? Vejamos; já que é preciso escolher, vejamos o que vos interessa menos. Tendes duas coisas para perder: a verdade e o bem, e duas coisas a engajar: vossa razão e vossa vontade, vosso conhecimento e vossa ventura; e vossa natureza duas coisas de que fugir: o erro e a miséria. Vossa razão não fica mais ofendida, pois que é preciso necessariamente escolher, escolhendo um ou outro. Aí está um ponto liquidado. E a vossa ventura? Pesemos o ganho e a perda escolhendo coroa que Deus existe. Avaliemos esses dois casos: se ganhardes, ganhareis tudo, e se perderdes, não perdeis nada: apostai, pois, que ele existe sem hesitar. (PASCAL, 2001, p. 160)

Como também ocorrerá no embate entre céticos e dogmáticos (fragmento 131/434), não há suspensão de juízo possível. Não se pronunciar a favor de nenhuma das duas correntes é já ser cético. Da mesma forma, não apos-

tar na existência nem na inexistência de Deus redundaria em viver como se Deus não existisse. Já que a aposta é antropológica, essa ausência de posição reduz-se à aposta na inexistência de Deus.

Sendo preciso apostar, e sem o apoio da razão para fazer uma demonstração irrefutável sobre a existência de Deus, resta recorrer à razão para avaliar o benefício que teríamos vivendo de uma ou de outra maneira. Esta passagem do campo da verdade para o campo da beatitude (felicidade ou ventura) explicita que a aposta é sobretudo uma questão ética, mais do que teórica ou mesmo religiosa, visto que a conversão, em última análise, não dependerá de uma argumentação. Em vez de pensar em termos de interesses egoístas (o que horrorizou grande parte da tradição), é preciso pensar em termos de razoabilidade da conduta moral, o que, evidentemente, também envolve uma legítima esperança de recompensa e uma inevitável parcela de perda. O que se ganha vivendo como se Deus existisse? Se for verdade que Ele existe, ganha-se tudo. Se for mentira, não se perde nada. Já que a aposta é inevitável, não há por que hesitar. Aqui termina o que Gouhier chama de primeira exposição ou redação da aposta. Muitos detalhes dessa argumentação deverão ser explicitados na sequência. E o primeiro é justamente o questionamento sobre se, de fato, não se perde nada na aposta.

Diz Pascal:

Isso é admirável. Sim, é preciso apostar, mas talvez eu esteja apostando demais. Vejamos, pois que há igual possibilidade de ganho e de perda, se só tivésseis a ganhar duas vidas por uma, poderíeis ainda apostar, mas se houvesse três a ganhar? Seria preciso jogar (pois que estais na necessidade de jogar) e seríeis imprudente, quando sois obrigado a jogar, de não arriscar vossa vida para ganhar três em um jogo em que há igual possibilidade de perda e de ganho. (PASCAL, 2001, p. 160)

O não-cristão resiste em crer que não está apostando nada. Ele jogará sua própria vida, sacrificada em nome de uma existência após a morte que a

razão é incapaz de confirmar. Seria razoável perder a vida por um ganho tão incerto? Nunca se pode esquecer que é inevitável apostar, e que qualquer posição assumida será já uma aposta, mesmo que inconsciente. Supondo que nossa vida seria realmente perdida no caso de Deus não existir, seria legítimo apostar uma vida para ganhar duas (a que eu mantive e a segunda que me veio por ter acertado)? Sim, pois o ganho é o dobro do investimento e a chance de vitória, dada a total opacidade desta à razão, é igual à de derrota. Como explica Lebrun:

Limitemo-nos a examinar casos de jogadas finitas, quando há uma chance de ganhar e uma chance de perder. Devo sempre jogar de maneira que minha “esperança de ganho”, isto é, o produto do ganho esperado pela probabilidade que tenho de ganhar seja ou superior à aposta ou, ao menos, igual (uma vez que sou forçado a jogar). Isso posto, Pascal mostra que é razoável expor uma vida para ganhar duas ou três (para dobrar ou triplicar o lance). (LEBRUN, 1983, p. 118)

Portanto, se o ganho fosse triplo, seria preciso jogar, estabelecendo uma proporcionalidade entre a grandeza do ganho e o interesse em apostar na alternativa que garante esse ganho. Como as chances de perda e ganho são iguais sempre, quanto maior o ganho, tanto mais é razoável jogar para obtê-lo.

Ocorre que esta proporcionalidade, válida para bens finitos, é aplicada ao infinito nas linhas seguintes:

Mas há uma eternidade de vida e de felicidade. E, sendo assim, quando houvesse uma infinidade de possibilidades das quais uma só seria a vosso favor, teríeis ainda razão de apostar um para ter dois; e agireis contra o bom senso, sendo obrigado a jogar, recusando a jogar uma vida contra três num jogo em que dentre uma infinidade de possibilidades há uma em vosso favor, se houvesse uma infinidade de vida infinitamente feliz para ganhar: mas há, aqui, uma infinidade de vida infinitamente feliz para ganhar, uma possibilidade de ganho contra um número finito de possibilidades

de perda e aquilo que estais jogando é finito. Isso elimina qualquer outra escolha em toda situação em que está o infinito e em que não há uma infinidade de possibilidades de perda contra a de ganho. Não há por que balançar, há que se dar tudo. (PASCAL, 2001, p. 160)

Não se trata de apostar um para ter dois ou três. Trata-se de apostar para ganhar o infinito. Neste quadro, a proporção faria a aposta razoável mesmo que houvesse infinitas chances de perda, desde que houvesse pelo menos uma chance de vitória. A infinitização dos casos de perda, desde que não convertida em impossibilidade, seria compensada pela infinitização do ganho, mantendo a razoabilidade da aposta. Acontece que aqui não há uma infinidade de chances de perda. Mesmo que não seja uma chance de 50%, os casos de perda serão certamente finitos. Ora, o que se arrisca é finito, as probabilidades de perda são finitas e o ganho possível é infinito, de modo que esta desproporção torna a escolha pela existência de Deus obrigatória do ponto de vista racional. Dado que jogar é inevitável, é só abdicando da razão que se pode renunciar a apostar o finito por um ganho infinito, sobretudo porque este finito, diante do infinito, não é nada, ou seja, pode-se ganhar o infinito e, mesmo em caso de derrota, não se perde nada. Aliás, esta aniquilação do finito diante do infinito, anunciada matematicamente no início do fragmento, é fator essencial para garantir a total razoabilidade da posição cristã.

É preciso lembrar, porém, que a pertinência da aposta, única atitude razoável diante da desproporção do finito diante do infinito, não elimina o caráter de incerteza envolvido em qualquer aposta. Se não houvesse incerteza nenhuma, sequer falaríamos de aposta, mas de demonstração irrefutável, o que não daria espaço para escolhas. Mas como a existência de Deus continua impermeável à demonstração metafísica, por mais inquestionável que seja a posição cristã, ainda assim falamos de uma aposta. Ora, retrucará o racionalista, se há incerteza de ganho, a infinita distância que a separa da certeza da perda de minha vida compensa matematicamente a distância entre o finito da perda e o infinito dos ganhos possíveis. Será pos-

sível que esta diferença entre certeza e incerteza volte a inclinar a balança para o lado do racionalista? Responde Pascal:

Isso não é assim. Todo jogador arrisca com certeza para ganhar com incerteza e, no entanto, arrisca certamente o finito para ganhar incertamente o finito, sem pecar contra a razão. Não há infinidade de distância entre essa certeza daquilo que se expõe e a incerteza de ganho; isso é falso. Há, na verdade, infinidade entre a certeza de ganhar e a certeza de perder, mas a incerteza de ganhar é proporcional à certeza do que se arrisca segundo a proporção das possibilidades de ganho e de perda. E daí vem que se existem tantas possibilidades de um lado quanto de outro, a partida está para ser jogada de igual para igual. E então a certeza do que se expõe é igual à incerteza do ganho, faltando muito para que esteja infinitamente distante dela. E assim a nossa proposição está numa força infinita, quando há o finito para arriscar, em um jogo em que existem iguais possibilidades de ganho e de perda, e o infinito a ganhar. (PASCAL, 2001, p. 161)

A recusa de levar em conta o incerto, implícita na objeção do racionalista, não desqualifica a aposta na existência ou não de Deus, ela desqualifica o próprio jogo. Trata-se de uma maneira tácita de trazer as regras do método cartesiano para uma discussão anticartesiana por excelência. O saber, em Descartes, não comporta o incerto em nenhuma dimensão, ainda que o próprio Descartes admita, na moral provisória do *Discurso do Método*, que por vezes temos que agir sem conhecer. Nestes casos, porém, agiremos como se soubéssemos com certeza⁴. Considerando que a aposta é uma reflexão a partir do incerto, assumido como tal, não há lugar para ela em Descartes.

Ora, quando o racionalista objeta que há uma distância infinita

4 “Minha segunda máxima consistia em ser o mais firme e o mais resolutivo possível em minhas ações, e em não seguir menos constantemente do que se fossem muito seguras as opiniões mais duvidosas, sempre que eu me tivesse decidido a tanto.” (DESCARTES, 1987, p. 42)

entre a certeza de perder e a incerteza de ganhar, está eliminando qualquer tipo de jogo ou aposta: se até um ganho infinito seria injustificável, quanto mais um ganho finito. Mas, em primeiro lugar, cumpre reconhecer que o jogo existe e faz parte de nossas vidas, mesmo que não se configure explicitamente como uma aposta. Diz Pascal:

577/234: Se não se devesse fazer nada a não ser pelo certo, não se deveria fazer nada pela religião, pois ela não é certa. Mas quanta coisa se faz pelo incerto, as viagens por mar, as batalhas. Digo pois que não se deveria fazer absolutamente nada, pois nada é certo. E que existe mais certeza na religião do que na possibilidade de vermos o dia de amanhã. Porque não é certo que vejamos o amanhã, mas é certamente possível que não o vejamos. Não se pode dizer o mesmo da religião. Não é certo que ela seja, mas quem ousará dizer que é certamente possível que ela não seja? Ora, quando se trabalha pelo amanhã e pelo incerto, age-se com razão, pois deve-se trabalhar pelo incerto pela regra dos partidos que está demonstrada. (PASCAL, 2001, p. 254)

Não só lidamos diariamente com o incerto, como há um instrumental matemático que dá razoabilidade às escolhas: a regra dos partidos. Explica Gouhier:

Pascal aplica aqui o cálculo que inventou para tratar do problema levantado pelo cavalheiro Méré: uma partida está em curso, uma partida de dados por exemplo; os jogadores decidem encerrá-la; o que cabe a cada um na situação em que se encontra neste momento? Com efeito, não se trata de dizer: cada um retome o que investiu, como se nada tivesse ocorrido. Em realidade, cada um dos jogadores não está mais na situação em que se encontrava no começo: antes de começar o jogo as chances são as mesmas para todos; mas à medida que o jogo avança, estas chances variam; se o jogo deve ser encerrado em certo momento, é equitativo levar em conta estas variações na repartição dos elementos. Para responder a esta preocupação moral de equidade, o matemático procura uma “regra dos partidos”, isto é, uma regra para calcular esta justa repartição. (GOUHIER, 1966, p. 283)

Qual é a expectativa de ganho que os jogadores podem ter em uma situação ou em outra? No nosso caso, na situação de viver como se Deus existisse ou como se Deus não existisse. É isso que a regra dos partidos calcula, com os dados disponíveis no momento, na situação atual, sem especular sobre a realização do evento incerto, a saber, a existência de Deus, que permanece na sua incerteza. Por conseguinte, não se trata de um cálculo de probabilidades sobre a existência de Deus, mas um cálculo da expectativa de felicidade que cada um pode ter nas duas alternativas. Nas palavras de Gouhier, tanto no caso dos jogadores de dados quanto na aposta do fragmento em análise,

não há nenhuma referência a um evento a vir, a um evento mais ou menos provável; aqui como lá, não se trata de prognóstico; mas aqui como lá há algo que se encerra e trata-se de calcular as chances no instante em que cessa o tempo das coisas que advêm. Cada instante de nossa vida é como este fim de partida em que a razão calcula o que se chamará mais tarde de “esperança matemática”. (GOUHIER, 1966, p. 284)

À guisa de conclusão, retomemos o percurso feito até aqui, agora que sabemos que o jogo é razoável, pela regra dos partidos, e acontece de fato no dia a dia. Mais do que isso, no caso em questão, vimos que o jogo é inevitável, pois recusar-se a apostar já é apostar contra Deus. Sendo assim, é melhor apostar de maneira razoável do que sem pensar no assunto. Afinal, o argumento de que a incerteza do ganho não permitiria arriscar é inócuo diante da inevitabilidade da aposta. Além disso, não há distância infinita entre certeza de perder e incerteza de ganhar. Isto só ocorreria entre a certeza de ganhar e a certeza de perder, inviabilizando o jogo, que só se dá onde há incerteza. Entre a incerteza de ganhar e a certeza do que se arrisca, há uma proporcionalidade de acordo com as probabilidades de ganho. Sendo iguais, a razoabilidade da aposta depende do aumento proporcional do ganho. Sendo o ganho infinito e as probabilidades de perda sendo finitas, não há o que hesitar, sobretudo porque o jogo é inevitável. A

aposta contra a existência de Deus, ou a pseudo-não-aposta, representam arriscar não esta vida, mas a outra, para ganhar esta. Ou seja, abrir mão de uma felicidade possivelmente infinita em nome de uma vida miserável e já aniquilada quando comparada com o infinito. Onde Pascal concluir, dizendo: *Isso é demonstrável*. Não se trata de ter demonstrado a existência de Deus, mas de ter demonstrado qual é a única atitude razoável diante da indemonstrabilidade da existência divina. Porém o interlocutor ainda pergunta: não há como ver o que está por trás do jogo? Em outras palavras, não há como eliminar a incerteza? Sim, haveria, se ele se dispusesse a examinar a Escritura, em busca de provas não metafísicas, mas históricas, da religião cristã. Só que este passo depende de muito mais pressupostos do que a mera discussão matemática que acaba de ser feita. Se a aceitação não veio por meio desta, dificilmente virá por aquela, que está numa linguagem avessa à da geometria. E com isso, o racionalista se rende. Será?

A sequência do fragmento mostrará que não. O racionalista não poderá render-se, mesmo reconhecendo que é o mais razoável a fazer. Mas esta última etapa do fragmento, após a argumentação propriamente dita, requereria uma reflexão de outra ordem, que extrapolaria o espaço e o intuito deste trabalho e que faremos em outra ocasião. Por ora, teremos de dormir com um barulho destes: o carola é mais razoável do que o geômetra.

CONSIDERATIONS ON PASCAL'S WAGER

ABSTRACT: This article intends to expose the argumentative structure of the famous pascalian fragment about the wager, whose main aim is to show the greater reasonableness of the Christian life compared to the non-Christian life. Starting from the indemonstrability of the existence or non-existence of God, the fragment develops a rationally acceptable argument to justify the bet on uncertain things, especially when the infinity is at stake.

KEYWORDS: Pascal, wager, reasonable, Christian life.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DESCARTES, R. (1987) *Discurso do Método*. In *Os Pensadores*, São Paulo, Nova Cultural.
- GOUHIER, H. (1966) *Blaise Pascal : Commentaires*. Paris, Vrin.
- LEBRUN, G. (1983) *Pascal: Voltas, desvios e reviravoltas*. São Paulo, Brasiliense.
- MANTOVANI, R. (2016) *Limites da Apologia cristã*. São Paulo, Garimpo.
- OLIVA, L. C. (2004) *As Marcas do Sacrifício*. São Paulo, Humanitas/Fapesp.
- PASCAL, B. (1963) *Œuvres Complètes*. Paris, Seuil.
- _____. (2001) *Pensamentos*. São Paulo, Martins Fontes.

“UM NADA EM RELAÇÃO AO INFINITO”: O ANIQUILAMENTO NA COMPARAÇÃO PASCALIANA

João F. N. Cortese
Professor substituto do IB-USP,
Universidade de São Paulo,
São Paulo, Brasil
joaocortese@gmail.com

RESUMO: Tanto nos *Pensamentos* quanto em seus trabalhos matemáticos, Pascal faz referência ao “nada”, assim como a um processo que poderíamos chamar de “aniquilamento” (seguindo o termo do fragmento Sellier 680, Lafuma 418), segundo o qual aquilo que é finito se torna um nada diante do infinito. O “nada” pascaliano, segundo a interpretação aqui defendida, pode ter, em diferentes passagens da obra do autor, uma acepção relativa ou uma acepção absoluta, o que vale também para os termos de “infinito”, “desproporção” e “indivisível” na obra de Pascal. Além do valor de tal análise para os *Pensamentos*, ela se propõe mostrar certa proximidade estrutural entre as obras matemáticas e apologéticas de Pascal.

PALAVRAS-CHAVE: Blaise Pascal, nada, infinito, desproporção, indivisível, comparação.

Que importa a paisagem, a Glória, a baía, a linha do horizonte?

- O que vejo é o beco.

(Manuel Bandeira)

Que importa o areal e a morte e a desventura

Se com Deus me guardei?

(Fernando Pessoa)

“O finito”, escreve Pascal no célebre fragmento dito da aposta, “se aniquila na presença do infinito e se torna um puro nada” (PASCAL, 2011, Sel. 680, Laf. 418)¹. Mas o que o nada (*néant*) e o processo do aniquilamento (*anéantissement*) significam neste contexto? Trata-se de uma questão cara a Pascal, e que permeia tanto seu pensamento antropológico quanto seus trabalhos matemáticos.

A questão do nada atravessa evidentemente a história do pensamento ocidental. De Parmênides a Heidegger e a Sartre, através do misticismo (por exemplo, aquele chamado de “renano”), a questão do não-ser tem sido colocada, especialmente através da questão sobre a possibilidade de dizer que o nada é.

Nas matemáticas², um sentido mais estrito aparece assim que se pode exprimir o “nada” por um símbolo, de maneira que fica claro que ele é, pelo menos do ponto de vista de um signo. A questão surgiu na história da matemática, de certa forma, a propósito do zero, do número imaginário,

1 Os *Pensamentos* são citados a partir da edição eletrônica de D. Descotes e G. Proust (pascal 2011), e a edição de P. Sellier (PASCAL 2000) também é consultada. A numeração dos fragmentos é feita segundo as edições Sellier (Sel.) e Lafuma (Laf.)

2 À semelhança de línguas como o francês, o inglês e o espanhol, escrevemos “matemáticas” no plural.

do infinitesimal... A este respeito, o título do livro de R. Kaplan, *O Nada que é: A História Natural do Zero* (KAPLAN, 1999), nos parece particularmente feliz: o nada não é, mas enquanto se fala dele, ele é. A questão colocada por Parmênides reaparece de certa maneira assim que tentamos falar sobre o não-ser.

Quanto a Pascal, consideraremos o termo “nada” em suas obras, principalmente por meio da questão do aspecto absoluto ou relativo do termo; estaremos interessados no fato de que algo pode ser dito de “valor nulo” em relação ao que é de uma ordem superior, para usar a expressão do tratado das Somas das Potências Numéricas (*Potestatum Numericarum Summa*). Pascal diz que um elemento finito torna-se “um nada” em relação a outra ordem. Como dissemos, tal questão é fundamental para Pascal, tanto para o infinito quando considerado nas matemáticas quanto para a relação entre o homem e Deus, conforme podemos ver nos *Pensamentos*.

“Infinito nada”, escreve Pascal no início de um fragmento que seria uma de suas passagens mais comentadas na história da filosofia: o argumento dito “da aposta” (PASCAL, 2011, Sel. 680, Laf. 418)³. Deus é considerado neste fragmento em sua infinitude, e a relação entre o infinito e o homem leva este ao aniquilamento. No que diz respeito ao infinito, o homem se torna de valor nulo: o infinito aniquila o finito. Ora, isso não é dito apenas do homem diante de Deus, mas também em um âmbito “matemático”:

A unidade acrescentada ao infinito não o aumenta em nada, não mais do que um pé a uma medida infinita. O finito se aniquila na presença do infinito e se torna um puro nada. Assim nosso espírito diante de Deus, assim nossa justiça diante da justiça divina. Não

3 Sobre o fragmento dito “da aposta”, ver o artigo de Luís César Oliva, neste mesmo volume.

há tão grande desproporção entre a nossa justiça e a de Deus se-
não entre a unidade e o infinito. (PASCAL, 2011, Sel. 68o, Laf. 418)⁴

A primeira comparação deste trecho é negativa (“não mais do que”): assim como uma unidade acrescentada ao infinito não a aumenta em nada, da mesma maneira um pé não aumenta em nada uma medida infinita. Do mesmo modo (“assim”), a justiça do homem, criatura finita, pode ser negligenciada quando comparada àquela de Deus. Parece que temos aqui duas comparações de negligenciabilidade entre três pares de elementos, que estão em três domínios (relacionados à aritmética, à geometria e à religião)⁵. Pascal explicita o “princípio” em ação aqui: “o finito é aniquilado na presença do infinito e se torna um puro nada”. Este princípio, que pode ser dito “negativo”, pois de aniquilamento, é válido para os três domínios aqui comparados: os números, as medidas, e a justiça humana e a justiça divina.

O que vemos nesta passagem é, portanto, claramente uma noção de que o *nada* pode ser para Pascal uma categoria “relativa”, por assim dizer. Quando o finito se encontra diante do infinito, com efeito, ou quando um elemento é posto diante de uma ordem superior, ele *se aniquila*: se torna um nada, não em função de um atributo próprio a si, mas em relação a algo que o supera.

Se há um Deus, ele é infinitamente incompreensível, visto que, não tendo nem partes nem limites, não tem nenhuma relação conosco. Somos, pois, incapazes de conhecer quer aquilo que ele

4 O estabelecimento deste texto é altamente problemático, o manuscrito não estando disposto em ordem completamente linear. Ver, por exemplo, os comentários de Descartes e de Proust em PASCAL (2011).

5 Em minha tese de doutorado (CORTESE 2017), chamei a tal tipo de comparação de “analogia de desproporção”. Se a analogia clássica apresenta uma semelhança entre duas relações, cada uma destas entres pares de elementos, a analogia de desproporção, por outro lado, indica a semelhança de duas desproporções entre pares de elementos.

é, quer se ele é. Sendo assim, quem ousará empreender a tarefa de resolver essa questão? Não somos nós, que não temos nenhuma relação com ele. (PASCAL, 2011, Sel. 680, Laf. 418)

Entre o homem e Deus não há “nenhuma relação” (*nul rapport*). Deus é “infinitamente incompreensível” para nós, e devemos então aceitar apostar – é esta a linha de argumentação do fragmento Sel. 680, Laf. 418.

Como sabemos, Pascal levará isso até o limite: se temos uma chance de apostar em algo que seja infinito, por mais que seja difícil ganhar o que está em jogo, a aposta vale a pena. Pascal observa que “em toda parte onde está o infinito e em que não há uma infinidade de possibilidades de perda contra a de ganho, não há nada a balançar, há que se dar tudo” (PASCAL, 2011, Sel. 680, Laf. 418). Em contraposição ao sentido “relativo” do nada (ou do próprio infinito como relativo, o que aparece em outras passagens pascalianas), o infinito é tomado aqui em seu sentido mais forte, em seu significado absoluto que faz com que toda comparabilidade desapareça: “isto elimina qualquer partido”, escreve Pascal – ou seja, tira qualquer dúvida quanto à escolha. Se as grandezas carnis nada “acrescentam nem tiram” aos santos (PASCAL, 2011, Sel. 339, Laf. 308), o que é “tirado” aqui é o próprio cálculo ou a comparação possível, de maneira que é preciso apostar na crença em Deus.

O argumento da aposta, ao mesmo tempo em que faz comparações matemáticas com a aritmética do infinito e com a “regra dos partidos”, é basicamente uma ilustração do abismo e da desproporção que há entre a esperança de acreditar e a certeza de que Deus é. Desproporção que não pode se limitar a um nível “epistemológico”: o infinito que “remove qualquer partido” é aquele de Deus, que faz com que o aniquilamento do homem deva ser sempre considerado. Ao *semper maior* de Deus⁶,

6 A frase *Deus semper maior*, “Deus é sempre maior”, foi destacada por E. PRZYWARA (1990), e é uma reformulação de uma célebre frase de Agostinho, que escreve nos *Comentários aos Salmos*, 62 (61), 16: “*semper enim ille maior est, quantumcumque creverimus*”.

o homem deve reconhecer seu *semper minor* (ser “sempre menor”), por assim dizer. Pois ao reconhecimento do infinito é preciso dar tudo, aniquilando-se tanto quanto possível. “Renúncia total e suave / Submissão total a Jesus Cristo e a meu diretor”, lê-se na cópia do pergaminho do *Memorial* no qual Pascal testemunhou seu êxtase místico. Pois o Deus que ele encontrou não era um Deus do provável, mas o Deus do infinito, que faz desvanecer toda comparação.

Deixando o fragmento da aposta, indiquemos que “ser um nada de” pode possuir para Pascal um significado relativo também no contexto das matemáticas. Pascal distingue no opúsculo *Do Espírito Geométrico* “não ser uma coisa” de “ser um nada desta coisa”: “embora uma casa não seja uma cidade, ela não é, todavia, um nada de cidade. Há bastante diferença entre não ser uma coisa e ser um nada desta coisa” (PASCAL, 1964-1992, OC III, p. 407-408; trad. em PASCAL 2017, p. 56)⁷. No contexto, Pascal discute a heterogeneidade matemática: duas grandezas são heterogêneas caso a menor delas, sendo multiplicada, não possa nunca superar a outra⁸. Este é o caso de um ponto em relação a uma linha (de maneira que um ponto é “um nada de linha”), mas não se dá com uma casa em relação a uma cidade, pois uma reunião de casas pode constituir uma cidade.

Quer dizer que “ser um nada de”, ao contrário de não ser, é uma relação existente, não uma falta absoluta de relação. Certamente trata-se de uma relação especial, porque é algo que é *em relação* a outra coisa, mas é de valor nulo em relação a ela.

Indiquemos que também os termos “indivisível” e “zero” são tomados no *Do Espírito Geométrico* em sentidos relativos: Pascal fala assim de um “indivisível de número”, sendo que um indivisível seria em princípio um indivisível de extensão, e não de número; da mesma maneira, ele se

7 Citamos por OC a edição de J. Mesnard das obras completas (PASCAL 1964-1992).

8 Pascal retoma esta concepção das definições 4 e 5 do quinto livro dos *Elementos* de Euclides.

refere a um “zero de extensão”, sendo que o zero é propriamente um número, e não uma propriedade geométrica como a extensão. A comparação direta, feita por Pascal no mesmo texto, é aquela entre o zero e os números, de um lado, e entre o indivisível e a extensão, de outro. Mas isso não impede Pascal de utilizar expressões, por assim dizer, metafóricas, pois trazem a ideia de uma grandeza heterogênea a outra, porém evocando um outro domínio do que o esperado (evoca-se a extensão ao invés dos números, e reciprocamente): um “indivisível de número” não é outra coisa senão o zero, e um “zero de extensão” não é nada mais do que o indivisível. Tal referência metafórica a entidades matemáticas não é possível senão porque Pascal usa tais termos em uma acepção relativa.

Os termos pascalianos “indivisível” e “zero” podem ser considerados, ao lado de “nada”, como tendo duas propriedades comuns (cf. CORTESE E RABOUIN, 2019): 1/ ser relativo a uma certa quantidade de outro domínio (um indivisível pode ser um “indivisível de número”); 2/ ser de valor nulo em relação a esta quantidade (heterogeneidade matemática). A primeira acepção de significado relativo é “horizontal”, no sentido de que se troca o referente esperado por outro análogo, em outro domínio (invertendo números e extensão geométrica, por exemplo). A segunda acepção é por assim dizer “vertical”, no sentido de que determina que o elemento em questão perde seu valor por ser comparado a um elemento de outra ordem (o zero comparado aos números, o indivisível comparado à extensão).

No texto *Do Espírito Geométrico*, vemos o emprego de “indivisível”, “nada” e “zero” na primeira acepção relativa⁹. Mas Pascal usa o termo “indivisível” no sentido relacional “vertical”, como ser “um indivisível de” na

9 Não caberia aqui refazer a argumentação do *Do Espírito Geométrico*; podemos apenas pontuar que Pascal declara aí que nunca se poderia conseguir um indivisível através de divisões sucessivas de uma grandeza. Por outro lado, Pascal não nega que o indivisível exista: a impossibilidade identificada é apenas a de que, por divisões sucessivas, chegue-se da extensão ao indivisível (ou, exemplificando, da linha reta ao ponto). Quanto à própria existência do indivisível em si, Pascal não a coloca em dúvida.

acepção de ter um valor nulo? A nosso conhecimento, apenas uma vez em sua obra, em uma passagem das *Cartas de A. Dettonville*. Trata-se da única passagem desta obra na qual Pascal escreve “indivisível” isoladamente (isto é, fora de expressões como “linguagem dos indivisíveis” ou “método dos indivisíveis”), e trata-se justamente de falar de um “indivisível de”.

Retomemos brevemente o contexto desta obra. Em 1658, Pascal lança anonimamente um “concurso matemático”, com questões a respeito de áreas, volumes e centros de gravidade relacionados a uma curva chamada cicloide, ou *roulette*. Esta curva pode ser descrita de um ponto de vista mecânico pelo percurso formado por um ponto fixo (como um prego) fixado em uma circunferência (como uma roda) enquanto esta completa uma volta.

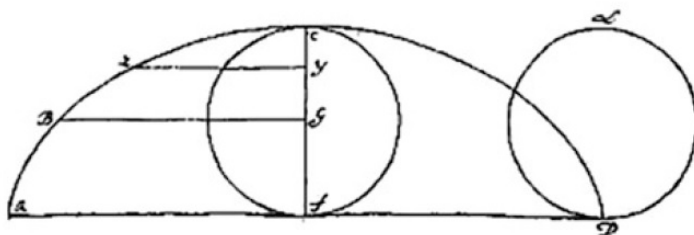


Figura 1: A cicloide, em um desenho provavelmente da mão de Pascal (PASCAL, 1964–1992, OC IV, p. 190).

Tal curva foi estudada por Mersenne, Roberval, Descartes, Fermat, Galileu e Torricelli, e delimitar o contexto matemático no qual ela aparece é uma tarefa em si¹⁰.

Quanto a Pascal, ele considerou que ninguém deu uma resposta satisfatória aos problemas de seu concurso – ocasião na qual, sob o pseudônimo de Amos Dettonville, ele se lança a resolver os problemas propo-

¹⁰ Para isso, ver por ex. COSTABEL 1962, além dos comentários de Mesnard em PASCAL 1964–1992, vol. 4.

tos, para assim fornecer uma teoria para avaliação de áreas e centros de gravidade que funciona igualmente para outras curvas além da cicloide¹¹. As *Cartas de A. Dettonville*, publicadas entre o fim de 1658 e o início de 1659, constituem aquilo que pode ser considerado como um tratado que antecipa o cálculo integral, criando um método que permite avaliar a área de figuras planas e o volume de figuras sólidas (tridimensionais) (sobre os escritos de Dettonville, cf. MERKER 2001 e DESCOTES 2001).

Neste contexto, a fim de determinar o centro de gravidade de figuras planas, Pascal faz uma reelaboração da Lei da Alavanca de Arquimedes, utilizando o modelo de uma balança. Segundo esta lei, em uma formulação anacrônica, para determinar o peso que uma massa exerce sobre uma balança, temos que multiplicar a sua massa pela sua distância ao fulcro (o ponto de apoio da balança). Pense-se numa gangorra: quanto mais distante alguém se situa do ponto de apoio dela, maior será seu peso resultante, e mais chance a pessoa terá de equilibrar alguém mais pesado que esteja do outro lado.

Assim, na figura 2, a massa correspondente a 4, no ponto B, terá peso 12, pois está a uma distância de 3 unidades do fulcro (o ponto A). Já a massa 8, no ponto C do outro “braço” da balança, terá um peso de 16, pois está a uma distância de 2 unidades do fulcro.

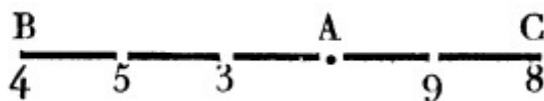


Figura 2: esquema de uma balança segundo as *Cartas de A. Dettonville*.

Ainda colocando de maneira anacrônica, a balança estará em equilíbrio caso a soma dos pesos em cada “braço” da balança (BA e CA)

11 Em 1656, Pascal publicara as dezoito Cartas Provinciais sob o pseudônimo de *Louis de Montalte* – um anagrama de *Amos Dettonville*, como nota Descotes (PASCAL 2011, comentários a Sel. 618, Laf. 744 e 745).

for igual. Neste caso, há equilíbrio, pois

$$(4 \times 3) + (5 \times 2) + (3 \times 1) = (9 \times 1) + (8 \times 2)$$

$$12 + 10 + 3 = 9 + 16$$

Ora, Pascal formula uma maneira alternativa interessante de calcular a condição de equilíbrio de uma balança, lançando mão de um modo “figurado” de se fazer aritmética: aquilo que ele chama de “soma triangular”. A soma triangular de quantidades A, B, C, D, a partir de A, é equivalente a tomar A uma vez, B duas vezes, C três vezes e D quatro vezes. Mas Pascal apresenta isso através de um diagrama, cuja “forma” de disposição das quantidades é triangular (figura 3):

```

A B C D
  B C D
    C D
      D

```

Figura 3: esquema da soma triangular de A, B, C, D, a partir de A.

Desta maneira, uma balança estará em equilíbrio caso a soma triangular das massas de um de seus braços for igual à soma triangular das massas do outro braço, sempre começando pelas extremidades. No caso da balança da figura 2, de fato essas duas somas triangulares são iguais, conforme podemos ver na figura 4, que representa o esquema apresentado por Pascal para as somas triangulares na balança.

$ \begin{array}{r} 4 \quad 5 \quad 3 \\ 4 \quad 5 \\ 4 \\ \hline 25 \end{array} $	$ \begin{array}{r} 9 \quad 8 \\ 8 \\ \hline 25 \end{array} $
---	---

Figura 4: representação de das somas triangulares de cada um dos braços da balança da figura 2.

A determinação de se uma balança está ou não em equilíbrio servirá a Pascal como um “instrumento” para calcular matematicamente o centro de gravidade de figuras geométricas¹². Ainda para outros cálculos, Pascal introduz de maneira análoga o conceito de “soma piramidal”. A soma piramidal das quantidades A, B, C, a partir de A, pode ser assim representada (figura 5):

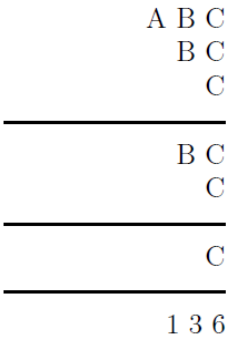


Figura 5: representação da soma piramidal de A, B, C, a partir de A. Baseada no diagrama em PASCAL, 1964-1992, OC IV, p. 430.

Pode-se ver que, se a soma triangular aparece a partir da sequência de “linhas” de quantidades progressivamente diminuídas, a soma piramidal por sua vez é composta por “triângulos” de quantidades, que diminuem progressivamente. O nome “piramidal” se justifica por remeter a uma pirâmide, que seria composta de triângulos “empilhados”.

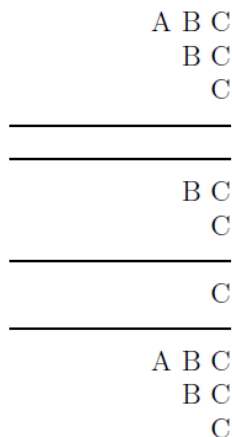
Em seu diagrama (figura 5), Pascal destaca por números que a soma piramidal de A, B, C, a partir de A, é equivalente a tomar a quantidade C seis vezes, B três vezes e A uma vez; porém, não é este raciocínio “algébrico” que importa aqui – cabe antes destacar a disposição “geométrica” das somas propostas por Pascal, tanto no caso triangular quanto no piramidal.

12 Explicar como ele o faz não caberia no propósito do presente artigo. Para maiores detalhes, ver MERKER (2001). Em minha tese (CORTESE, 2017) também exponho alguns dos cálculos feitos por Pascal.

Familiarizados com esses conceitos pascalianos, podemos passar ao caso notável das *Cartas de A. Dettonville* que cabe aqui tratar. Logo após haver introduzido as somas piramidais, Pascal enuncia um resultado matemático (PASCAL, 1964–1992, OC IV, p. 430): se tomarmos duas vezes a soma piramidal das quantidades A, B, C, *etc.*¹³, e desta soma subtrairmos a soma triangular dessas mesmas quantidades, teremos como resultado as quantidades A, B, C multiplicadas pelo quadrado do número que corresponde à sua posição. Isto é, encontraremos

$$1.A + 4.B + 9.C, \text{ etc.}$$

pois 1 é o quadrado de 1, 4 é o quadrado de 2, 9 é o quadrado de 3, etc. Pascal exemplifica isso com outro diagrama, para o caso concreto de três quantidades A, B, C (figura 6).



13 Pascal escreve *etc.* para indicar que as quantidades devem continuar indefinidamente, ao invés dos nossos famigerados três pontinhos... Vale indicar que Pascal não utiliza fórmulas algébricas para enunciar os seus resultados, que são expostos em linguagem natural (no caso, o francês, e em outros textos o latim). Se apresentamos fórmulas em linguagem da matemática moderna, é unicamente com o intuito de auxiliar o leitor. Indícios de que Pascal poderia ter utilizado uma notação simbólica foram apresentados recentemente por DESCOTES (2010), a partir da descoberta de um manuscrito até então desconhecido.

$$\begin{array}{r}
 \hline
 B \ C \\
 C \\
 \hline
 C \\
 \hline
 149
 \end{array}$$

Figura 6: Duas vezes a soma piramidal das quantidades A, B e C, a partir de A, menos sua soma triangular (notar a dupla barra separando a soma triangular na parte superior do seu diagrama), é equivalente à soma de A, B, e C, multiplicados pelos quadrados de 1, 2 e 3, que são 1, 4, e 9: restam 9 C, 4 B e 1 A. Cf. PASCAL, 1964–1992, OC IV, p. 430.

Pascal propõe uma demonstração para este resultado, o que não cabe considerar aqui. O que nos interessa é uma declaração de Pascal nesta passagem sobre a negligenciabilidade de quantidades. No caso finito, do qual vimos o exemplo das três quantidades A, B, C, o resultado proposto por Pascal (duas vezes sua soma piramidal menos uma vez sua soma triangular é igual à soma das quantidades tendo como coeficientes os quadrados dos números associados às suas posições) era “exato”. Mas e no caso de as quantidades não serem em número finito? Na “Advertência” que se segue, Pascal indica que o fator da soma triangular deve então ser negligenciado no resultado:

Pois estes quadrados sendo 1, 4, 9, etc., segue-se que a soma das ordenadas¹⁴, cada uma multiplicada por cada um desses quadrados, é a mesma que a sua soma piramidal tomada duas vezes, menos a sua soma triangular tomada uma vez. Ora, esta soma triangular

14 Pascal chama de “ordenadas” os comprimentos de cada uma das porções de uma figura da qual ele deve avaliar a área. Para a presente discussão, não é preciso levarmos em conta este aspecto.

não é senão um indivisível em relação às somas piramidais, uma vez que ela tem uma dimensão a menos, e é a mesma coisa que um ponto em relação a uma linha, ou que uma linha em relação a um plano, ou que um plano em relação a um sólido, ou finalmente, que um finito em relação ao infinito; o que não altera em nada a igualdade. (PASCAL, 1964-1992, OC IV, p. 431)

Neste caso, portanto, duas vezes a soma piramidal das quantidades é igual a estas quantidades multiplicadas pelo quadrado do coeficiente de sua posição. Quer dizer que a soma triangular pode ser negligenciada, pois ela é de uma dimensão inferior à soma piramidal. Notemos que isto pode ser feito neste caso apenas porque as somas são *indefinidas*, e não mais em número finito, como no primeiro caso (das grandezas A, B, C). É interessante que uma quantidade é negligenciada (ela se torna, poderíamos dizer, “indefinidamente pequena”) no seio de uma soma indefinida (que se torna, poderíamos dizer, “indefinidamente grande”): aparece neste contexto de prática matemática a reciprocidade entre os dois infinitos, enunciada também por Pascal no fragmento *Desproporção do homem* (PASCAL, 2011, Sel. 230, Laf. 199). Os dois infinitos, de grandeza e de pequenez, são conhecidos conjuntamente, como Pascal argumenta no *Do Espírito Geométrico*, pois ao conhecer um deles podemos também conhecer o outro.

Mas como entender esta passagem? Podemos ver que ela trata de uma comparação entre um elemento e uma ordem superior em relação à qual ele é negligenciável. Há uma comparação entre pares de elementos, um dos quais é, em relação ao outro, um indivisível. Compreendemos, assim, que podemos negligenciar uma soma triangular em relação a uma soma piramidal. No final da passagem, Pascal estende esta comparação a outros casos onde a negligenciabilidade também aparece.

No entanto, um dos pares de elementos nesta comparação resiste a este paralelo em um certo aspecto. Pascal diz que a soma triangular tem uma “dimensão” a menos do que a soma piramidal, pois a soma triangular seria bidimensional, enquanto a soma triangular seria tridimensional: esta

diferença de dimensão justifica que a primeira soma seja tomada por um “indivisível” em relação à segunda. Mas a questão permanece em aberto de saber se esta característica deve ser também atribuída ao par finito-in-finito, o último apresentado na enumeração. Com efeito, um ponto tem uma dimensão a menos do que uma linha e é da mesma forma para uma linha e um plano, ou para um plano e um sólido (um volume); mas poderíamos dizer, a partir desta comparação, que um finito tem uma dimensão a menos do que o infinito?

Ora, o finito não tem “uma dimensão a menos” do que o infinito, ao menos do ponto de vista geométrico. De fato, um segmento finito de reta e uma linha reta infinita, por exemplo, têm a mesma dimensão geométrica: uma (a saber, o comprimento). Por outro lado, pode-se entender “dimensão” em outro sentido, como a ordem à qual pertence uma quantidade. Ou seja, ter uma dimensão a menos significaria ser de uma ordem inferior em relação a uma outra quantidade – uma situação que, como sabemos, é guiada no caso de Pascal pelo princípio de que uma quantidade de ordem inferior é nula em relação a uma ordem superior. Assim, “ser um indivisível” pode ser compreendido como ser “de uma dimensão a menos” do que outra coisa, em dois sentidos: aquele geométrico e aquele de “ordens”. Obviamente, os dois estão ligados: elementos de dimensões geométricas distintas pertencem a ordens distintas, pelo menos no sentido que Pascal propõe para essas noções. Mas a recíproca não é necessária: dois elementos de ordens distintas – heterogêneos, poderíamos dizer – não são necessariamente elementos de distintas dimensões geométricas¹⁵.

15 Esta interpretação foi proposta em CORTESE E RABOUIN (2019). Passagens relacionadas a esta Advertência das *Cartas de A. Dettonville*, e que devem ser consideradas em conjunto a ela, aparecem nos textos pascalianos *Potestatum Numericarum Summa* e *Do Espírito Geométrico*.

Deve-se notar uma característica fundamental aqui: uma soma triangular “não é senão um indivisível em relação a” uma soma piramidal. Ora, o uso da expressão “em relação a” (à l’égard de) nos permite ver que, na verdade, ser um indivisível é um atributo relacional, e não absoluto, em si mesmo. Ou seja, uma soma triangular é um indivisível quando considerada em relação a uma soma piramidal – mas “ser um indivisível” não é um atributo próprio a ela, sempre válido. Ser um indivisível é neste caso poder ser negligenciado nos cálculos: percebe-se que o *aniquilamento*, no seio da própria prática matemática, aparece enquanto uma qualificação relativa: uma quantidade é considerada como *nada* em relação a outra.

Ressaltemos, finalmente, que a passagem não aponta para uma relatividade das grandezas matemáticas em qualquer contexto. Pascal usa neste trecho artigos indeterminados (“um indivisível”, “um ponto”, “uma linha”, “um plano”, “um sólido”), exceto quando ele escreve “o infinito”, usando um artigo determinado. Isso nos permite avançar uma hipótese em relação ao significado da natureza “relacional” dos indivisíveis. Trata-se de dizer que a leitura pascaliana dos objetos matemáticos é relacional, mas não relativista, uma vez que a natureza das matemáticas está nas relações, mas, ao mesmo tempo, há uma referência primeira a partir da qual as relações ganham significado: o infinito. É interessante notar que, nesta passagem, no seio do aspecto relativo das grandezas geométricas, o infinito aparece como uma referência absoluta.

Esta hipótese, baseada sobre o fato de que Pascal faz referência ao infinito por um artigo definido, nos leva a uma consideração mais geral. Se por um lado apresentamos diversas passagens nas quais ser “um nada” ou ser “um indivisível” é tomado em acepção relativa para Pascal (e o mesmo poderia ser feito para certas ocorrências do termo “infinito”), por outro lado Pascal apresenta também acepções “absolutas” de cada um destes termos, o que é da maior importância para a interpretação do seu pensamento. Antes de abordarmos estas ocorrências, vejamos como o termo “nada” para Pascal foi abordado por alguns comentadores.

V. CARRAUD (2011) propôs a hipótese de que o significado do termo “nada” (*néant*) muda de acordo com a fase do pensamento de Pascal, três sentidos principais correspondendo ao “nada” como separação, como infinitamente pequeno e como tédio (*ennui*; cf. PASCAL, 2011, Sel. 515, Laf. 622). Neste último caso, o nada seria um “índice da finitude da existência humana” (CARRAUD 2011, p. 354).

A relação entre o “nada” e a vaidade para Pascal foi exposta por exemplo por DESCOTES (PASCAL 2011, sobre a *liasse* “Vaidade”): “o termo vaidade representa, assim, a expressão cômica, até mesmo burlesca, da noção, mais dramática, de nada. (...) O tema da vaidade do homem anuncia e prepara assim aquele do nada do homem”. A vaidade se contrapõe à crença de que o homem, ou sua vida, ou suas ações, são de valor nulo em relação a Deus. Sobre isso, é evidente para Pascal a importância do livro do Eclesiastes (cf. PASCAL, 2011, Sel. 109, Laf. 75). Em relação ao *divertimento*, Pascal escreve que os jovens sentem “o seu nada sem o conhecer” (PASCAL, 2011, Sel. 70, Laf. 36). O tédio, assim como a vaidade, é portanto um signo do nada.

O nada expressa assim a inconstância, a precariedade e a vaidade do homem. “Ao escrever o meu pensamento, ele me escapa às vezes. Mas isso me faz lembrar da minha fraqueza de que me esqueço a toda hora, o que me instrui tanto quanto o meu pensamento esquecido, pois eu só busco conhecer o meu nada” (PASCAL, 2011, Sel. 540, Laf. 656). Como afirma DESCOTES (PASCAL, 2011, comentários a Sel. 540, Laf. 656), “a expressão meu nada expressa o fato de que eu me reconheço como nada face a Deus”. O sentimento do nada pode então constituir o primeiro passo na busca por Deus. Isso fará com que o homem reconheça que todas as outras coisas finitas são de valor nulo em relação a Deus: “de que serve ao homem ganhar o mundo todo se ele perde sua alma?” (PASCAL, 2011, Sel. 660, Laf. 818).

A própria conversão aparece para Pascal como relacionada ao aniquilamento. É interessante considerar neste sentido o *Escrito sobre a conver-*

ção do pecador (PASCAL, 1964-1992, OC IV, p. 40-44), texto que Mesnard data de 1657-1658, quer dizer, imediatamente antes ou contemporaneamente à competição sobre a cicloide. Neste texto, Pascal escreve que a alma que é tocada por Deus ganha pela sua inspiração “um conhecimento e uma visão totalmente extraordinária, pela qual a alma considera as coisas de uma maneira nova”, por uma “nova luz”. Esta alma se encontra num primeiro momento dividida entre as coisas visíveis e as invisíveis, que competem por sua atenção. Esta mudança leva-a à “visão certa do aniquilamento de tudo o que ela ama”. Ora, reencontramos aqui a concepção de conversão como uma mudança de vida que é uma mudança de visão, tão frequente na tradição cristã. Esta nova visão, que traz a luz da inspiração divina, faz com que tudo o que foi valorizado anteriormente passe a ser considerado como um nada: a alma vê então o “aniquilamento de tudo o que ela ama”.

Daí vem que ela [a alma] começa a considerar como um nada tudo o que deve retornar ao nada, o céu, a terra, seu espírito, seu corpo, seus pais, seus amigos, seus inimigos, os bens, a pobreza, a desgraça, a prosperidade, a honra, a ignomínia, a estima, o desprezo, a autoridade, a indigência, a saúde, a doença e até a própria vida: enfim, tudo o que deve durar menos do que a sua alma é incapaz de satisfazer o desejo dessa alma, que busca seriamente estabelecer-se em uma felicidade tão durável quanto ela mesma. (PASCAL, 1964-1992, OC IV, p. 41)

Fica claro que há no processo de conversão uma reavaliação das coisas passadas, que leva a “considerar como um nada” todas as coisas que não podem trazer a verdadeira felicidade. Isto é necessário porque essas coisas devem “retornar ao nada”. Na verdade, a felicidade da alma não pode ser obtida a menos que ela busque “uma felicidade tão durável quanto ela mesma”. A passagem mostra bem a ideia da negligenciabilidade de todas as coisas que devem durar menos do que a própria alma – um processo paralelo àquele da passagem a uma ordem superior nas matemáticas.

O aniquilamento que é a conversão é um dever de sentido relati-

vo. Mas no âmbito religioso também encontramos um sentido absoluto do nada, porque podemos pensar no “pecado, que é o verdadeiro nada, porque é contrário a Deus, que é o verdadeiro ser” (carta de 1º de abril de 1648 à sua irmã Gilberte, PASCAL, 1964-1992, OC II, p. 583). O nada do pecado não poderia ser relativo, pois ele é justamente uma oposição a Deus, que é o verdadeiro “verdadeiro ser”, e não a um padrão qualquer convencionado.

Outro fragmento importante a considerar é Sel. 410, Laf. 378, no qual Pascal escreve que “a verdadeira conversão consiste em se aniquilar”. O “nada” do homem diante de Deus é marca de verdadeira separação. Este é um sentido absoluto do nada como extremidade que não pode ser alcançada, e não como um ponto em uma série que é nada relativamente a algo. A conversão verdadeira, diz Pascal, “consiste em conhecer que existe uma oposição invencível entre Deus e nós, e que, sem um mediador, não pode haver comércio” (PASCAL, 2011, Sel. 410, Laf. 378). Na ruptura radical da qual o nada é índice, somente Cristo pode restaurar o vínculo entre o homem e Deus.

A questão do aniquilamento humano foi considerada por GOUHIER (2005, cap. 2). Para ele, um dos significados da palavra “nada” (*néant*) é encontrado em um esquema do pensamento pascaliano que ele chama de *entre-deux*, três termos dos quais um seria intermediário e os outros dois seriam extremidades. Em tal tipo de esquema, o nada seria uma das extremidades. Isso se aplica ao tema do vácuo, que “mantém o meio termo entre a matéria e o nada” (carta a Le Pailleur, PASCAL, 1964-1992, OC II, p. 563), o mesmo esquema aparecendo na carta ao Pe. Noël. Sob outro ponto de vista, diz Gouhier, o esquema aparece no *Do Espírito Geométrico*, no qual temos elementos que, sendo infinitamente multiplicados ou divididos, ficam sempre no “meio entre o infinito e o nada”, o nada sendo um dos pólos da “dupla infinitude” de grandeza e de pequenez.

Para Gouhier, o nada da criatura é para Pascal aquele da finitude, e é encontrado no fragmento *Desproporção do homem* (PASCAL, 2011, Sel.

230, Laf. 199). Mas é necessário distinguir, segundo este comentador, dois significados do “nada” neste fragmento. O nada da criação é, diz GOUHIER (1986, p. 41), “um nada absoluto”, ao passo que quando Pascal escreve que o homem é “um nada em relação ao infinito”, há obviamente um sentido relativo. Da mesma maneira, o homem pode ser “um todo em relação ao nada”.

“Esse nada relativo não tem, propriamente falando, um significado ontológico” (GOUHIER 1986, p. 42): é o significado relativo do nada neste fragmento que permite a Pascal fazer qualificações tais como a de que “somos algo e não somos tudo”, sem que isso se diga de maneira absoluta.

Pois afinal que é o homem na natureza? Um nada com relação ao infinito, um tudo com relação ao nada, um meio entre nada e tudo, infinitamente afastado de compreender os extremos. O fim das coisas e seus princípios estão para ele invencivelmente escondidos num segredo impenetrável, igualmente incapaz de ver o nada de onde foi tirado e o infinito em que é engolido. (PASCAL, 2011, Sel. 230, Laf. 199)

Pascal fala aqui de “um” nada, “um” tudo, “um” meio... Quer dizer que, *em relação à natureza*, o homem pode ser considerado como nada, todo ou meio. Se o homem é “um nada em relação ao infinito”, a palavra “nada” não significa aqui uma extremidade; ela qualifica o homem, em um uso metafórico de acepção relativa, “em relação ao infinito”.

Por outro lado, o homem pode se considerar “sustentado na massa que a natureza lhe deu entre esses dois abismos do infinito e do nada” (PASCAL, 2011, Sel. 230, Laf. 199): se o homem está entre esses dois abismos, aqui o nada é uma extremidade, e deve ser tomado em seu sentido absoluto, tendo um significado “ontológico”.

O “todo” de *Desproporção do homem*, em relação ao qual o homem

é nulo, é aquele da natureza, do universo. Por outro lado, na espiritualidade o homem é nada perante Deus¹⁶. É assim que, usando a distinção cartesiana, GOUHIER (1986, p. 42) escreve: “no primeiro caso, o homem é nada em relação a um universo indefinido e, no segundo, ele o é em relação a Deus infinito”¹⁷. Dizer que o nada ou o todo do homem é relativo não é suficiente: deve-se dizer, é claro, a que ele é relativo. Se em *Desproporção do homem* é a natureza que deve ser considerada, por outro lado no *Escrito sobre a conversão do pecador* Pascal escreve que a alma “se aniquila” na “presença” do Criador. A consideração de ambas as afirmações permite pensar que se o homem tem uma desproporção à natureza, *a fortiori* pode-se entender que ele também terá uma desproporção a Deus¹⁸.

Nossa leitura está aqui de acordo com aquela de Gouhier sobre a distinção entre o nada relativo e o nada absoluto em *Desproporção do homem*. Parece-nos, no entanto, que um aspecto deve ser aprofundado nessa análise: a característica da negligenciabilidade do “nada”. Quando se trata de um nada relativo, um elemento é considerado de valor nulo diante de outra ordem – isto é, seu valor nulo é válido apenas em um contexto específico. Quando, por outro lado, falamos do nada absoluto, o valor nulo pode ser, por assim dizer, próprio: é o zero no caso dos números, que

16 A desproporção em *Desproporção do homem* é aquela entre o homem e a natureza, e não entre o homem e Deus, o que vale mesmo para a famosa frase retomada por Pascal: “é uma esfera infinita cujo centro está por toda parte, a circunferência em parte alguma”.

17 Conforme propus em CORTESE, 2017, a distinção entre o “indefinido” e o “infinito” é fundamental para a obra de Pascal: para os efeitos do presente artigo, cabe compreender o indefinido como uma acepção relativa do que pode aumentar ou diminuir, enquanto o infinito seria algo absoluto, em si.

18 Isto é o que Descotes (PASCAL 2011) diz sobre Sel. 540 Laf. 656: “a expressão meu nada não significa que eu não existo, nem que eu não sou nada, mas que em comparação com o universo, eu sou quantidade negligenciável. *A fortiori*, é o caso quando se compara o homem com Deus: a criatura é como nada [rien] em relação ao criador (...) o nada do homem dentro do universo figura aquele do homem em relação a Deus”.

nunca deve contar em uma soma, é o nada absoluto que, ao contrário do vácuo físico, não conta nem com dimensões físicas.

Há portanto no fragmento *Desproporção do homem* uma oscilação do termo “nada” entre um sentido relativo e um sentido absoluto. Pascal escreve que “não é necessária capacidade menor para ir até o nada do que para ir até o todo; ela tem de ser infinita para uma e outra coisa” (PASCAL, 2011, Sel. 230, Laf. 199). Mas se a questão é ir “até o nada”, é porque o “nada” tem aqui uma posição de extremidade, que poderia ser chamada de “limite” no sentido amplo. O sentido absoluto do nada é também aquele anterior à Criação: “o nada do qual ele [o homem] é tirado”, que não poderia constituir o “limite” de uma “sequência” se consideramos o abismo que existe entre o não-ser e o ser, pois não poderia haver continuidade entre ambos.

A “desproporção”, se podemos falar assim, possui também sob a pluma de Pascal um sentido relativo e um sentido absoluto: trata-se por um lado do fato de que sempre se pode chegar a algo maior ou menor na natureza, sem nunca chegar ao infinito ou ao nada; por outro lado, isto não impede que a desproporção “absoluta” exista por si mesma: isto é, há elementos que são de outra ordem, embora não se possa alcançá-los por aumentações ou divisões sucessivas¹⁹. Isto é particularmente consistente com a nossa compreensão dos indivisíveis no *Do Espírito Geométrico*: o que este texto nega é que possamos chegar ao fim de uma série de divisões – trata-se da negação da completude de um processo. Por outro lado, se tomarmos a quantidade em si mesma que é um indivisível, nada impede a sua existência. Será o mesmo para coisas que são de fato desproporcionais de maneira “absoluta” ao homem.

19 A escolha do vocábulo “desproporção” é importante aqui. Como se sabe, Pascal escreveu primeiro “Incapacidade do homem”, para então riscar este título e escrever “Desproporção do homem”.

Mas qual é o sentido antropológico da condição de *ser um nada em relação a algo*? A situação do homem é a de ser superado pela natureza. Isso faz dele um nada diante de algo que, para ele, é *experimentado* como um infinito²⁰. Não se trata de dizer que o infinito da natureza é absoluto aqui: ele é relativo e, se quisermos dizer assim, um infinito potencial, ou um indefinido. O que acontece é que a experiência que o homem faz desse “infinito” natural é uma experiência de infinito para o homem. Se o homem estivesse diante do infinito divino, ele também teria uma experiência do “infinito”. Não se trata de maneira alguma de dizer que as duas experiências são a mesma coisa, mas simplesmente de afirmar que, seja diante do “infinito” natural que é um infinito para o homem, seja diante do infinito divino que é o infinito em si mesmo, o homem experimenta uma “vertigem” (sem que isso implique que seja a “mesma” vertigem diante do infinito em cada caso)²¹.

A condição do homem como um nada diante de Deus (ou diante da natureza, obra de Deus) certamente não é uma inovação de Pascal. O fato de uma coisa ter valor nulo em relação a outra aparece nas Escrituras, como em Lc 9,25: “de que serviria a um homem ganhar o mundo todo à custa de si mesmo, e perdendo-se a si mesmo”? O lugar clássico deste tipo de comparação no Novo Testamento é o chamado Hino à Caridade de São Paulo:

20 O mesmo vale para o infinitamente pequeno: “todo o mundo visível”, escreve Pascal em *Desproporção do homem*, “não é senão um traço imperceptível no amplo seio da natureza”. O homem tendo relação a “partes incomparavelmente menores” do que ele mesmo, conclui que “as coisas extremas são para nós como se não existissem e nós não existimos com relação a elas; elas nos escapam ou nós a elas”.

21 Notemos que onde se lê “o que é um homem, no infinito?”, Pascal havia primeiro escrito “na natureza”, e não “no infinito”. Mais tarde no fragmento, ele escreve novamente, desta vez sem riscar, “o que é o homem na natureza?”. Podemos ver claramente a aproximação do infinito e da natureza no que diz respeito à experiência humana de ser superado.

E ainda que eu tivesse o dom da profecia; que penetrasse todos os mistérios, e que tivesse uma ciência perfeita de todas as coisas: ainda que eu tivesse toda a fé possível, até transportar as montanhas, se eu não tenho a caridade, eu não sou nada. (1 Cor 13, 2)

Eu não sou nada, escreve São Paulo: no latim da Vulgata, *nihil sum*²². Como frequentemente, é o tratamento que Pascal faz da questão que a torna original. Em nossa opinião, uma característica essencial de *Desproporção do homem* é que aí vemos a dupla infinitude tratada em seus aspectos “ontológico” e “epistemológico”. Os “dois infinitos da ciência” são, por assim dizer, uma contrapartida aos dois infinitos da natureza. Na verdade, o homem, por não ter entendido a falta de proporção com os infinitos da natureza, começa a buscar os infinitos da ciência: “sem terem contemplado esses infinitos, os homens se lançaram temerariamente à procura da natureza, como se com ela mantivessem alguma proporção”.

A “desproporção do homem” coloca o homem dentro de uma cadeia de escalas na qual nenhuma referência fixa pode ser apreendida, e todas as coisas se relacionam de maneira relativa:

pareça-lhe a terra como um ponto em face à [*au prix de*] vasta órbita que esse astro descreve, e fique tomado de admiração de que mesmo esta vasta órbita não passa de uma ponta muito delicada com relação à [*à l'égard de*] que aqueles astros, que giram no firmamento, abrangem. (PASCAL, 2011, Sel. 230, Laf. 199)

As consequências desta situação são profundas para o homem: em particular, convidando-o a reestimar o seu próprio valor no seio da natureza:

Tendo voltado a si, considere o homem aquilo que ele é em face

22 Uma nota da Bíblia de Port-Royal explica: isso vale “aos olhos de Deus, que pesa tudo com o peso da caridade”.

[*au prix de*] do que existe, veja-se como perdido, e que desse pequeno calabouço onde se encontra alojado, quero dizer, o universo, aprenda a estimar a terra, os reinos, as cidades, as casas e a si mesmo em seu justo valor.

Que é um homem, no infinito? (PASCAL, 2011, Sel. 230, Laf. 199)

Há ainda aqui uma qualificação relativa entre o homem e o infinito. Na reflexão pascaliana, isso aparece, como já anunciamos, junto à posição de que a consideração do infinito *aniquila* o finito, fazendo-o indistinto de outros finitos:

Em vista desses infinitos, todos os finitos são iguais e não vejo por que assentar a imaginação antes sobre um do que sobre outro. E só de fazermos uma comparação entre nós e o finito já nos dá pena²³. (PASCAL, 2011, Sel. 230, Laf. 199)

Mas, como vimos, a questão não é tão simples para Pascal, pois as acepções relativas existem ao lado de acepções absolutas. “Como seria possível que uma parte conhecesse o todo?” (PASCAL, 2011, Sel. 230, Laf. 199). Se Pascal fala sobre *uma* parte, por outro lado para conhecê-la é preciso conhecer o todo. Há então, juntamente com a consideração relativa das partes, a assimilação de uma referência que é o infinito:

portanto, sendo todas as coisas causadas e causantes, ajudadas e ajudantes, mediatemente e imediatamente, e todas se mantendo por um laço natural e insensível que liga as mais afastadas e as mais diferentes, tenho como impossível conhecer as partes sem conhecer o todo, assim como conhecer o todo sem conhecer particularmente as partes. (PASCAL, 2011, Sel. 230, Laf. 199)

23 Ler que a comparação entre nós e o *finito* nos dá pena pode espantar: de fato, Voltaire escrevia já “deveria-se antes dizer ‘e o infinito’” (VOLTAIRE, 1880, p.21). Pascal pensaria aqui no *infinito* ao invés do *finito*?

É o infinito que permite ligar as coisas mais afastadas e mais diferentes: à diversidade que aparece na vertigem entre os dois infinitos, permanece uma referência que é o infinito²⁴.

O infinito aparecia dentro das operações matemáticas no *Do Espírito Geométrico*, enquanto em *Desproporção do homem* é a experiência humana que está em jogo. Em ambos os casos, a grandeza e a pequenez podem ser prolongadas (respectivamente abreviadas) indefinidamente. Isso não impediria a existência de uma extremidade que é a referência última para esse processo. Há, ao lado de um infinito e de um nada relativos, um infinito e um nada absolutos.

CONCLUSÃO

Vimos que a distinção entre sentidos absolutos e relativos permite a Pascal tomar termos como “nada”, “infinito”, “desproporção” e “indivisível” em ambas as acepções, às vezes em um mesmo texto – o que impede a contradição dos sentidos.

O finito é aniquilado diante do infinito: por excelência, isso acontece para o homem diante de Deus. Se encontramos vários sentidos relativos do “infinito” na obra de Pascal, tal não seria o caso do atributo divino da infinitude: raro em Pascal, ele aparece no fragmento *Infinito nada* (PASCAL, 2011, Sel. 680, Laf. 418). Devemos então falar de um infinito absoluto, que é aquele de Deus. O homem é então considerado como um nada, e isto acontece por excelência diante da infinitude de Deus, mesmo que isso já seja figurado pela “infinitude” da natureza em *Desproporção do homem* (PASCAL, 2011, Sel. 230, Laf. 199) – o imenso pode aparecer ao

24 Lembremos que Pascal diz que é preciso uma capacidade “infinita” para “ir até o todo” do conhecimento (PASCAL, 2011, Sel. 230, Laf. 199).

homem como um infinito, e nesse aspecto relacional o homem vive sua desproporção em relação a tudo o que o ultrapassa:

Mas fazemos últimos os que assim se mostram à razão, como se faz nas coisas materiais em que chamamos de ponto indivisível aquele além do qual os nossos sentidos não percebem mais nada, embora seja divisível infinitamente e por sua natureza. (PASCAL, 2011, Sel. 230, Laf. 199)

Tanto em passagens de sua antropologia quanto em suas matemáticas, podemos encontrar na obra de Pascal um mesmo tipo de estrutura de *aniquilamento*: um elemento pode ser considerado como nulo diante de uma ordem superior, e isso pode se inserir em uma estrutura de diversas ordens. Isso não impede, porém, que haja uma referência absoluta. No caso da existência, é o infinito divino que se apresenta como uma ordem de transcendência irreduzível. Por outro lado, para as matemáticas, uma discussão complexa aparece quanto a se um infinito “potencial” bastaria para todos os cálculos (como já pretendia Aristóteles na sua *Física*, III, 11) ou se um infinito “atual” seria necessário como referência para que houvesse sentido em trabalhar com progressões “ao infinito” (na linha do que pretendeu G. Cantor, no século XIX). Acreditamos que a prática matemática de Pascal dá indícios da primeira concepção; as consequências ontológicas do *Do Espírito Geométrico*, entretanto, levariam a considerar, assim como os escritos apoloéticos, que a referência de uma extremidade absoluta existe²⁵.

25 Além disso, como discuti em CORTESE (2017), acredito que talvez os “pontos a distância infinita” da geometria projetiva de Pascal poderiam ser interpretados como existindo a uma distância atualmente infinita, e não apenas potencialmente infinita – caso contrário, como aceitar a equivalência entre as curvas cônicas possibilitadas por eles? Cf. também Cortese e Rabouin (2019) e Cortese (2015). A questão é tanto mais difícil quanto pouco nos restam dos escritos de Pascal sobre a geometria projetiva.

O que é certo é que o infinito é incompreensível para o homem. O que Pascal indica em *Desproporção do homem*, em última análise, não é diferente do que ele havia apresentado no *Do Espírito Geométrico* – dada a desproporção do homem à natureza, tanto na ordem do ser quanto na ordem do conhecimento, a melhor atitude para o homem em relação ao infinito é a contemplação:

Quem se considerar assim ficará espantado consigo mesmo e, se considerando sustentado na massa que a natureza lhe deu entre esses dois abismos do infinito e do nada, estremecerá à vista dessas maravilhas, e creio que, transformando-se a sua curiosidade em admiração, ele estará mais disposto a contemplá-las em silêncio do que a buscá-las com presunção. (PASCAL, 2011, Sel. 230, Laf. 199)

“A NOTHINGNESS IN RELATION TO INFINITY”: THE ANNIHILATION IN THE PASCALIAN COMPARISON

ABSTRACT: In both the *Pensées* and in his mathematical works, Pascal makes reference to *nothingness*, as well as to a process that we could call “annihilation” (following the term of the fragment Sellier 680, Lafuma 418), according to which what is finite becomes a nothingness with regard to infinity. Pascal’s “nothingness”, according to the interpretation defended here, may have, in different passages of the author’s work, a relative meaning or an absolute meaning, which is also valid for the terms “infinity”, “disproportion” and “indivisible” in Pascal’s works. Besides the value of such an analysis for the *Pensées*, we aim to show certain structural proximity between the mathematical and apologetic works of Pascal.

KEYWORDS: Blaise Pascal, nothing, infinity, disproportion, indivisible, comparison, analogy, mathematics and philosophy, history of mathematics, 17th century

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BÍBLIA. (1665-1708) Edição dita “Bíblia de Port-Royal”. Trad. de Lemaître de Sacy. Paris, Desprez & Desessartz.

CARRAUD, V. (2011) “Pascal”. In: Laurent, J. e Romano, C. (ed). *Le Néant: Contribution à l’histoire du non-être dans la philosophie occidentale*. Paris: PUF, 2011, vol. 2, pp. 353-381.

CORTESE, J. F. N. e RABOUIN, D. (2019) “Sur les indivisibles chez pascal”. In: Cousson, A. (ed.). *Passions géométriques. Mélanges en l’honneur de Dominique Descotes*. Paris: Honoré Champion.

CORTESE, J. F. N. (2017) *L’infini en poids, nombre et mesure: la comparaison des incomparables dans l’oeuvre de Blaise Pascal*. Tese de doutorado, Université de Paris 7 e Universidade de São Paulo.

- _____. (2015) “Infinity between mathematics and apologetics: Pascal’s notion of infinite distance”, *Synthese*, v. 192, p. 2379–2393.
- COSTABEL, P. (1962) “Essai sur les secrets des traités sur la roulette”, *Revue d’histoire des sciences et de leurs applications*, t. 15, n. 3–4, pp. 321–350.
- DESCOTES, D. (2001) *Blaise Pascal: littérature et géométrie*. Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal.
- _____. (2010) “An unknown mathematical manuscript by Blaise Pascal”, *Historia Mathematica*, vol. 37, p. 503–534.
- GOUHIER, H. (2005 [1986]) *Blaise Pascal: conversão e apologética*. São Paulo: Discurso editorial.
- KAPLAN, R. (1999) *The nothing that is: A natural history of zero*. Oxford University Press.
- MERKER, C. (2001) *Le chant du cygne des indivisibles – le calcul intégral dans la dernière oeuvre scientifique de Pascal*. Besançon: Presses universitaires de Franche-Comté.
- PASCAL, B. (1964–1992) *Oeuvres complètes*. Ed. J. Mesnard. Paris: Desclée de Brouwer. Volumes I–IV. Citado como OC.
- _____. (2000) *Pensées*. Ed. P. Sellier. Paris: Le livre de poche.
- _____. (2005) *Pensamentos*. Trad. de M. Laranjeira a partir da edição Lafuma. São Paulo: Martins Fontes. Primeira edição de 2001.
- _____. (2011) Édition électronique des Pensées de Blaise Pascal. Ed. de D. Descotes e G. Proust. <http://www.penseesdepascal.fr/>.
- PRZYWARA, E. (1990) *Analógia entis*. Trad. de P. Secretan. Paris: PUF.
- VOLTAIRE, (1880) *Oeuvres Complètes de Voltaire*, Paris, Garnier.

A CONCEPÇÃO DE VERDADE NA RAZÃO DOS EFEITOS DE PASCAL

Rodrigo Hayasi Pinto

Professor,

Pontifícia Universidade Católica do Paraná,

Maringá, Brasil

rodrigo.pinto@pucpr.br

RESUMO: O objetivo desse artigo é fazer uma discussão acerca da concepção de verdade presente no método *A Razão dos Efeitos* do filósofo francês Blaise Pascal. No opúsculo *Do Espírito Geométrico*, Pascal constata a presença de limites no âmbito da racionalidade que impedem a apreensão dos princípios da geometria de modo absoluto. Segundo pensamos, o método *A Razão dos Efeitos*, utilizado na obra *Pensamentos*, também estaria estruturado a partir desse pressuposto. Nos *Pensamentos* Pascal, na medida em que se depara com a impossibilidade de apreender o homem de modo absoluto, é levado a assumir uma concepção bipolar de verdade no âmbito do método *A Razão dos Efeitos*, na qual os dois pólos que constituem a natureza humana, a miséria e a grandeza, são valorizados dentro da óptica do pecado original. Desse modo, tanto no *Opúsculo*, quanto nos *Pensamentos*, constatamos a presença de limites, os quais impedem que possamos obter uma concepção absoluta de verdade, seja em sentido teórico ou prático.

PALAVRAS-CHAVE: Antropologia, axiomatização, verdade, método, epistemologia, paradoxo.

INTRODUÇÃO

O paradoxo é um dos elementos constitutivos da filosofia pascaliana presente na obra *Pensamentos*. Nessa obra, o homem é retratado como um ser paradoxal, devendo ser considerado grande e miserável ao mesmo tempo. Como os *Pensamentos* são fragmentos de uma futura apologia da religião cristã, Pascal tentará mostrar nessa obra que uma das formas de entender esse paradoxo é apoiando-se nos princípios do cristianismo. No entanto, o modo pelo qual Pascal vai construir sua reflexão ao longo dos *Pensamentos* seguirá um procedimento racional. Com efeito, trata-se de demonstrar para o incrédulo, o qual é incapaz de crer pelo caminho da fé, que a religião cristã pode se mostrar um instrumento útil e importante, quando se tratar de levar o homem a uma compreensão de suas contradições e, até mesmo, transformar-se numa referência para sua existência.

Para construir esse procedimento racional, Pascal vai se utilizar de um método chamado *a razão dos efeitos*. Esse método tem como principal característica uma concepção de verdade “bivalente”, por valorizar duas ou mais proposições aparentemente antagônicas. Nesse caso, a verdade não deve ser interpretada de modo unívoco ou absoluto, mas de modo contraditório ou paradoxal, o que levará alguns autores, tais como Lucien Goldmann, a conceberem a *razão dos efeitos* como precursora do método dialético, presente em Hegel e Marx¹. No entanto, ao invés de colocá-lo como precursor, tentaremos determinar quais as razões anteriores ao próprio método que o levaram a adotar o critério de verdade bivalente.

O objetivo do presente trabalho, portanto, é mostrar a importância do método *a razão dos efeitos* no que tange ao seu uso em âmbito

1 “[...] nós percebemos nos “Pensamentos” de Pascal a passagem do racionalismo ao pensamento dialético. Para este último, a realidade inteira, ou apenas a realidade humana é uma totalidade dinâmica evoluindo por um progresso periódico que se realiza por sobressaltos e passagens qualitativas da tese à antítese, e desta para a síntese que as integra e as ultrapassa”. (GOLDMANN, 1997, p.218).

antropológico, já que ao basear-se numa concepção de verdade bivalente, tal método se apresenta apto para ser utilizado na compreensão das contradições humanas. Por outro lado, tentaremos demonstrar também que a concepção de verdade presente nesse método tem suas raízes numa questão anterior, aquela relacionada aos limites do conhecimento.

Com efeito, a nosso ver, duas noções são capitais para a construção do método *a razão dos efeitos*. A primeira está relacionada a uma concepção perspectivística do conhecimento. Essa concepção nasce a partir dos estudos de Pascal sobre geometria projetiva, notadamente a geometria projetiva de Desargues. A segunda noção, e talvez a mais importante, está vinculada à questão dos limites do conhecimento. Essa questão é encontrada em obra anterior de Pascal, a primeira parte do opúsculo *Reflexões Sobre a Geometria em Geral*, intitulada *Do Espírito Geométrico*, escrita em 1659. Nesse sentido, é importante perceber que mesmo *A razão dos efeitos* não sendo um método diretamente vinculado à geometria, estabelece um vínculo com as reflexões do opúsculo, quando este defende a impossibilidade de demonstrar racionalmente os princípios.

OS LIMITES DO CONHECIMENTO NO OPÚSCULO DO ESPÍRITO GEOMÉTRICO

Michel Serres, em sua obra *O Sistema de Leibniz e seus Modelos Matemáticos*, mais especificamente no capítulo intitulado *O Paradigma Pascaliano*, aponta que a principal característica do método *a razão dos efeitos* é a noção de ponto de vista. (SERRES, 1968). Ao ser influenciado pela geometria projetiva do geômetra Desargues, Pascal teria transposto a idéia central dessa espécie de geometria para a análise antropológica. Se em âmbito geométrico, segundo Desargues, é possível analisar a origem de todas as cônicas, círculo, parábola, antobola (elipse)², hipérbole, a partir da

2 Segundo Cortese, “Leibniz comenta que Pascal chama a elipse de ‘antobola’, pois ela é uma curva que se volta sobre ela mesma”. (CORTESE, 2016, p.150).

perspectiva do olho situado no cimo do cone, em âmbito antropológico é possível analisar o homem decifrando suas contradições a partir de uma perspectiva superior, que traduz a aparente desordem em ordem.

Essa perspectiva superior, capaz de harmonizar as contradições humanas, que de início pareciam irreconciliáveis, é um princípio cristão, o pecado original, que assume o papel de princípio por representar o momento da história do homem em que sua natureza original, unida a Deus, se desdobrou numa segunda natureza, corrompendo-se e afastando-se da verdade vinculada ao criador. Assim, o homem, ao ter perdido sua primeira natureza, vive numa perpétua tensão existencial, pois ao mesmo tempo em que aspira pelo repouso, vive na inquietude e na agitação constante, e do mesmo modo que aspira pela verdade e pela justiça, nunca pode concretizar tais noções no âmbito da filosofia e da esfera prática. Ora, como tal princípio leva a uma espécie de compreensão da contradição, que passa a ser vista como algo que pode ser pensado, Serres propõe que esse princípio ocupa na filosofia pascaliana a função de ser uma espécie de ponto fixo. A partir daí, Serres conclui que, no horizonte da antropologia pascaliana, em primeiro lugar, “[...] a busca do ponto fixo está inscrita em nossa alma e em nosso desejo” (SERRES, 1968, p.678) e, em segundo lugar, “quem pode assinalar novamente o polo de meu universo e o centro de minha alma, senão aquele que conhece os limites da circunferência, aquele em quem as extremidades se tocam e se reúnem à força de serem afastadas [...] Deus e Deus somente”. (SERRES, 1968, p. 682).

Segundo Serres, portanto, em primeiro lugar, a questão central presente nos *Pensamentos* e mais especificamente no método *a razão dos efeitos* é a questão da busca por um referencial fixo, que permita pensar as contradições e os discursos aparentemente antagônicos de um modo racional. Em segundo lugar, essa busca pode ser concretizada através da adoção da perspectiva cristã, que passaria a funcionar como uma espécie de ponto fixo, pois daria orientação ao homem no sentido de situá-lo ontologicamente no âmbito do universo infinito, caótico e pleno de contradições que o envolvem.

Entretanto, ao contrário de Serres, consideramos que a principal prerrogativa do método pascaliano presente nos *Pensamentos* não é a de “fixar” o pensamento numa espécie de referencial absoluto, que permitiria pensar as contradições, mas antes a de mostrar a impossibilidade de tal referencial. A nosso ver, a questão da busca pelo referencial absoluto deve ser analisada a partir do opúsculo *Do Espírito Geométrico*, pois mesmo sendo obra de cunho geométrico e não guardando uma relação direta com o método *a razão dos efeitos*, inaugura um modo de reflexão sobre a fundamentação do conhecimento que vai impactar de modo direto na construção do método presente nos *Pensamentos*, a saber, a questão dos limites do conhecimento. Vejamos como tais limites são evidenciados no opúsculo.

Quando Pascal, no opúsculo, pensa na geometria como um modelo epistemológico legítimo, está interessado, como Descartes em suas *Meditações*, em desenvolver e explicar a problemática da possibilidade de determinar as bases do conhecimento. No entanto, a maneira pela qual é possível determiná-las, é radicalmente diferente do procedimento observado na filosofia cartesiana.

Segundo o autor do opúsculo, a geometria pode ser considerada um modelo epistemológico ideal, justamente por ser uma ciência demonstrativa cujo principal objetivo é a definição e a demonstração das proposições que compõem o sistema. A partir dessa constatação, poderíamos ser levados a pensar que o método geométrico perfeito deveria ter como prerrogativa principal anterior a qualquer tarefa, a definição e a demonstração dos próprios princípios e axiomas que compõem a base do sistema. Em outras palavras, ao elegermos o procedimento demonstrativo como aquele que deve guiar-nos em sentido epistemológico, poderíamos pensar que o método geométrico perfeito deveria tudo definir e tudo demonstrar. Mas, segundo Pascal, tal objetivo não pode ser atingido porque as últimas proposições definidas e as últimas demonstrações provadas exigiriam outras definições e demonstrações, que por sua vez também exigiriam outras, de tal maneira que nunca teríamos acesso às primeiras:

Certamente este método seria belo, mas ele é absolutamente impossível: pois é evidente que os primeiros termos que se gostaria de definir, suporiam precedentes para servir à sua explicação, e que mesmo as primeiras proposições que se gostaria de provar suporiam outras que as precedessem; e assim é claro que não se chegaria jamais aos primeiros. (PASCAL, 1998, p.349, 2ª coluna).

Isso implica dizer que o processo demonstrativo, quando tem como ideal a definição e a demonstração total de seus objetos, leva-nos a uma regressão ao infinito. Ao utilizarmos uma definição ou uma demonstração discursiva para explicar os primeiros termos, ela, na medida em que é composta por outros termos, também necessitaria de definições e demonstrações anteriores para defini-los e demonstrá-los completamente, e assim *ad infinitum*.

No entanto, na geometria é possível constatar uma espécie de “parada” em termos de definições e demonstrações. Com efeito, essa ciência nos ensina que há termos primeiros, que não precisam ser definidos, e princípios, que não necessitam ser demonstrados. Um indicativo disso é que todos os homens entendem claramente o que são esses termos e esses princípios, sem a necessidade de defini-los ou demonstrá-los.

É o que a geometria nos ensina perfeitamente. Ela não define nenhuma dessas coisas, espaço, tempo, movimento, número, igualdade, nem as semelhantes que são em grande número, porque esses termos designam tão naturalmente as coisas que eles significam, para aqueles que entendem a língua, que o esclarecimento que se gostaria de fazer traria mais obscuridade que instrução. (PASCAL, 1998, p.350, 1ª coluna).

Tais termos o filósofo nomeará de “primitivos”, pois são os mais simples a que o discurso lógico pode chegar, não existindo outros anteriores a eles. Nesse caso, o significado dos “termos primitivos” é apreendido não por meio de provas e demonstrações, mas de modo imediato e intuitivo, por intermédio da “luz natural”. A ordem geométrica “não define

tudo e não prova tudo, e é nisto que ela cede; mas ela só supõe as coisas claras e constantes pela *luz natural*, e é por isso que ela é perfeitamente verdadeira, a natureza sustentando-a, apesar do discurso”. (PASCAL, 1998, p.350, 1ª coluna).

É digno de nota, no entanto, que a concepção de “luz natural” em Pascal é radicalmente diferente da cartesiana. No fragmento Br. 282 dos *Pensamentos*, Pascal nos apresenta uma concepção de intuição totalmente contrária à de Descartes, pois longe de estar vinculada à natureza racional do homem, está relacionada ao âmbito do sentimento, mais precisamente àquilo que o filósofo vai chamar de “coração”:

Conhecemos a verdade, não só pela razão, mas também pelo coração; é desta última maneira que conhecemos os princípios [...] E sobre esses conhecimentos do coração e do instinto é que a razão deve apoiar-se e basear todo o seu discurso. (O coração sente que há três dimensões no espaço e que os números são infinitos; e a razão demonstra, em seguida, que não há dois números quadrados dos quais um seja o dobro do outro. Os princípios se sentem, as proposições se concluem; e tudo com certeza, embora por vias diferentes). (PASCAL, 1973, Pensamento Br. 282).

A principal diferença entre Pascal e Descartes, portanto, é que, enquanto para este somente podemos atingir um conhecimento certo e indubitável dos princípios por intermédio da razão, para Pascal, as certezas referentes aos princípios não provêm de uma faculdade racional e estão relacionadas a um âmbito desvinculado do pensamento: o “coração”. Assim, o fato de que atingimos a base do conhecimento, longe de apontar para o alcance ilimitado da razão, é um indicativo do fato de que há limites para o conhecimento racional. Onde estão os princípios é necessário “parar”, não porque esses axiomas são os últimos em si mesmos, mas porque o processo lógico não pode ir além, deixando tais certezas para o âmbito do “coração”. A compreensão de tais axiomas é fornecida por uma capacidade extra-racional, a luz natural proveniente do coração, a qual isenta a

razão de tentar proceder lógico-dedutivamente em relação aos fundamentos.

Nesse sentido, há dois modos de conhecer, o conhecimento lógico-dedutivo, efetuado pela razão, e o conhecimento intuitivo, proporcionado pelo “coração”³. “Aqui ainda pensamos por cesuras, delimitamos os territórios. O ‘coração’ tem seu domínio, assim como a razão tem o seu. Um como o outro, cada qual em sua ordem, é um operador de certeza”. (LEBRUN, 1983, p. 39). Existem, portanto, dois níveis pelos quais adquirimos certezas, o nível intuitivo, em que o sentimento apreende os princípios, e o nível lógico-dedutivo, caracterizado pela capacidade de operar demonstrativamente a partir dos princípios proporcionados pelo coração. Tais níveis devem ser considerados distintos e heterogêneos entre si, de modo que a compreensão dos princípios da geometria implica na ausência de demonstrações e, conseqüentemente, constatamos os limites do discurso demonstrativo. Sua compreensão é um indicativo da “miopia” de nosso intelecto, que não pode “enxergar” nada que esteja situado para além de tais princípios. Segundo Lebrun:

Longe de ser, neste caso, garantia da verdade ou sinal da comunicação com o verbo divino, a “clareza” dos princípios é pois relativa ao alcance limitado de nosso campo de visão. Os princípios

3 Henri Gouhier, ao comparar Pascal e Descartes no nível epistemológico, faz a seguinte afirmação: “dos dois lados há um conhecimento intuitivo e um conhecimento discursivo, mas na filosofia de Descartes há homogeneidade e, no pensamento de Pascal, heterogeneidade entre os dois conhecimentos.” (GOUHIER, 1986, p.174). Essa “heterogeneidade” entre o conhecimento conceitual, proveniente da razão, e aquele relacionado às intuições do “coração” verificado em Pascal, também nos remete à filosofia de Immanuel Kant, que também separava o conhecimento intuitivo dos objetos, efetuado pela sensibilidade, do conhecimento racional, âmbito em que os objetos são pensados. “Pela sensibilidade nos são dados objetos e apenas ela nos fornece intuições, pelo entendimento, ao invés, os objetos são pensados e dele se originam conceitos.” (KANT, 1983, p.39).

não são nunca as primeiras verdades em si, mas simplesmente proposições estrategicamente úteis, que decidimos adotar como fundamento da investigação – e testemunham antes nossa miopia do que nossa penetração. (LEBRUN, 1983, p.32).

Nesse caso, a evidência dos termos primitivos, ao apontar para os limites do conhecimento possível, traça uma linha demarcatória entre o que pode ser conhecido e aquilo que não pode ser objeto de um discurso racional. Não podemos, por exemplo, definir ou demonstrar a certeza relativa aos fundamentos que sustentam a razão, mas podemos ao menos definir e demonstrar tudo que vier após os fundamentos. Desse modo, a ordem que obtemos por intermédio da geometria, longe de ser completa e acabada, pode ser considerada uma ordem “em aberto”, pois deixa em aberto a verdade em relação aos axiomas, para somente nos preocuparmos em provar e demonstrar os resultados provenientes desses axiomas.

Essa ordem, a mais perfeita entre os homens, consiste não em tudo definir e tudo demonstrar, nem também em nada definir e nada demonstrar, mas em se deter nesse meio e não definir as coisas claras e entendidas por todos os homens, e definir todas as outras; e não provar todas as coisas conhecidas dos homens, e provar todas as outras”. (PASCAL, 1998, p.350, 1ª coluna).

É dentro do escopo de tais limites e dessa ordem em aberto que é necessário pensar a concepção epistemológica de Pascal. Em primeiro lugar, é uma concepção epistemológica que impossibilita a tentativa de fazer afirmações sobre a natureza dos termos primitivos, ou seja, não é possível dizer algo como, por exemplo, que tais princípios são efetivamente os últimos em sentido absoluto. Em relação à sua natureza, podemos afirmar, parafraseando Wittgenstein, que é necessário calar-se⁴. Os fundamentos do

4 “Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar”. (WITTGENSTEIN, 1994, proposição 7). Embora nessa proposição Wittgenstein esteja se referindo especificamente às questões provenientes da ética e da religião, há outro momento no *Tractatus Logi-*

conhecimento na concepção pascaliana, portanto, não estão apoiados em uma justificativa ontológica, dado que a razão não pode ter uma compreensão da natureza desses princípios e consequentemente pronunciar-se sobre essa questão.

Em segundo lugar, a razão, orientada pela geometria, não tendo mais como objetivo construir um discurso sobre a natureza e a essência das coisas que compõem o mundo, tem como prerrogativa básica ocupar-se apenas com definições nominais. “Somente reconhecemos em geometria as definições que os lógicos chamam definições de nome, quer dizer as imposições de nome às coisas que claramente designamos em termos perfeitamente conhecidos; e eu somente me refiro a essas.” (PASCAL, 1998, p. 349, 1ª coluna). O conhecimento deve visar as coisas somente à maneira geométrica, designando as coisas através de um nome, sem que esse nome cumpra o papel de revelar a natureza do objeto designado.

No entanto, segundo pensamos, nos *Pensamentos* deparamos com outra alternativa epistemológica, além da possibilidade de se construir o conhecimento tendo por base definições nominais, que pode ser encarada como uma estratégia metodológica, relacionada à impossibilidade de se atingir a natureza das coisas. Essa alternativa encontra-se no método *a razão dos efeitos*. Com efeito, nos *Pensamentos* os limites do conhecimento também estão presentes na imagem do homem como sendo um ser insig-

co-Philosophicus em que Wittgenstein se depara com um problema semelhante àquele observado por Pascal em seu opúsculo: trata-se da possibilidade de uma regressão ao infinito. A própria análise lógica da proposição realizada pelo filósofo austríaco em seu tratado pressupõe um término em elementos simples, os chamados nomes simples. Embora a existência de tais nomes não seja provada ou demonstrada, é lícito “apostar” em sua existência, já que não assumir a existência desses elementos pressuporia uma petição de princípio, e, portanto, a regressão *ad infinitum*. “Se o sentido de uma proposição dependesse da verdade de outra e não existissem elementos, que por definição são simples, teríamos um regresso *ad infinitum* e a análise lógica não teria término. Uma análise ao infinito é um absurdo: não haveria sentido. Ora, existem proposições com sentido. Portanto, existem elementos, ou seja, nomes e seus correlatos ontológicos”.

nificante, situado entre dois abismos de infinitude. Nesse caso, o homem não pode compreender a totalidade cosmológica que o envolve porque tal totalidade é infinita enquanto este, em contrapartida, é um ser finito.

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. Infinitamente incapaz de compreender os extremos, tanto o fim das coisas como o seu princípio permanecem ocultos num segredo impenetrável, e é-lhe igualmente impossível ver o nada de onde saiu e o infinito que o envolve. (PASCAL, 1973, Pensamento Br. 72).

O homem, sendo finito e limitado, não pode atingir espacialmente e racionalmente uma referência metafísica e pontual que o leve a uma compreensão de si no interior de um universo infinito e, assim, resulta impossível construir uma antropologia pautada em princípios absolutos. Mesmo quando se constata fundamentos na esfera prática do homem, tais princípios antropológicos, segundo Pascal, não podem ser considerados necessários e absolutos, visto serem princípios fabricados pelo hábito. “Que são nossos princípios naturais, senão princípios de hábitos? E nas crianças, os que receberam com os hábitos dos pais como a caça entre os animais? Hábitos diferentes dão-nos princípios naturais diversos, é o que nos prova a experiência” (PASCAL, 1973, Pensamento Br. 92). Nesse caso, o homem pode, através do hábito e do costume, naturalizar qualquer princípio e a partir daí passa a considerá-los necessários e absolutos.

Nesse caso, se fizermos uma comparação com os princípios da geometria, é possível perceber que tanto estes, como os princípios relacionados à esfera prática são incapazes de levar o homem a uma referência absoluta propiciando um conhecimento fixo e seguro fundamentado em termos últimos, embora tais princípios sejam capazes de levá-lo a construir um conhecimento lógico-dedutivo baseado em definições nominais, caso da geometria, e a construir um tipo de conhecimento moral pautado no hábito e na *razão dos efeitos*, caso da esfera prática e antropológica. Em úl-

tima instância, o que pretendemos dizer é que os limites epistemológicos estão presentes tanto no discurso geométrico quanto na dimensão prática do homem, e operam do mesmo modo, demarcando a posição do homem diante do saber, ou seja, o que cabe ao homem conhecer e não conhecer. Os princípios são diferentes, mas os limites permanecem os mesmos.

No entanto, o procedimento geométrico difere do conhecimento moral em um ponto. O conhecimento geométrico é construído lógico-dedutivamente a partir dos axiomas da geometria, enquanto o conhecimento antropológico não é construído dedutivamente, mas indutivamente, pois, como veremos, retiram-se os princípios a partir da análise de determinados efeitos presentes na esfera prática. Vejamos como se caracteriza esse procedimento indutivo utilizado na análise do próprio homem.

O PARADOXO E A RAZÃO DOS EFEITOS

Uma das principais características observadas no homem é que a contradição é uma das marcas de sua natureza. Ora, o método *a razão dos efeitos* revela-se útil quando fornece justamente um modelo científico para racionalizar a natureza contraditória do homem. Nesse caso, o critério de verdade “bivalente” adquire todo sentido quando se considera a natureza humana. Na obra *Pensamentos* podemos perceber a descrição do homem como um ser vivendo em meio a uma constante duplicidade. “Essa duplicidade do homem é tão visível que houve quem pensasse que tínhamos duas almas”. (PASCAL, 1973, Pensamento Br. 417).

Se, por um lado, podemos ser descritos como seres miseráveis, no sentido de que, no âmbito da filosofia pascaliana, resulta impossível a realização absoluta dos valores mais essenciais que dariam sentido a nossa existência, por outro lado, somos grandes justamente porque temos consciência de nossa miséria e de nossa limitação. A miséria e a grandeza são os dois polos nos quais se baseia a interpretação antropológica de Pascal. “A

grandeza do homem é grande na medida em que ele se conhece miserável. Uma árvore não sabe que é miserável. É, pois, ser miserável conhecer-se miserável; mas é ser grande saber que se é miserável”. (PASCAL, 1973, Pensamento Br. 397).

Uma das formas pelas quais é possível experimentar o movimento oscilatório do aspecto contraditório do homem entre a miséria e a grandeza, bem como a utilização do método *a razão dos efeitos*, é nos fragmentos relacionados ao Divertimento. Nesse caso, Pascal nos mostra a dinâmica da miserabilidade humana, analisando o desejo do homem por qualquer forma de ocupação e de bens exteriores. O homem deve ser considerado um ser miserável, na medida em que não consegue abolir o desejo de buscar alguma ocupação que o distraia de pensar em si mesmo. Nesse caso, este é incapaz de permanecer em repouso, refletindo sobre si, pois a consciência de si o leva à constatação de sua miséria presente e consequentemente à angústia e ao desespero. A razão dessa angústia é a “infelicidade natural de nossa condição fraca e mortal, e tão miserável, que nada nos pode consolar, quando nela pensamos de perto”. (PASCAL, 1973, Pensamento Br. 139).

A prática do divertimento se constitui como algo paradoxal quando ao buscar distrair-se o homem acredita que a posse do objeto, que ele busca através dessa ocupação, poderá trazer-lhe a felicidade e o repouso. Nesse caso, é estritamente necessário que ele se iluda a si mesmo “imaginando que seria feliz ganhando o que não desejaria que lhe dessem a fim de não jogar”, pois, com efeito, os homens “imaginam que, se tivessem obtido esse cargo, repousariam em seguida com prazer” (PASCAL, 1973, Pensamento Br. 139). No entanto, o que ocorre é exatamente o contrário, pois, tão logo os homens conquistam esse prêmio e esse entretenimento cessa de ocupar a existência, voltam a entediar-se e sentem a necessidade de irem atrás de outro divertimento e de outro modo de se distrair. Eis o paradoxo: o homem busca o repouso pela agitação.

Diante desse quadro paradoxal, vejamos como o método *a razão dos efeitos* pode ser utilizado para pensar tais contradições. Nesse caso, a

única solução é adotar um princípio que faça com que tais contradições sejam passíveis de serem pensáveis. Mas, onde encontrar esse princípio? Responde Pascal: na religião cristã. Com efeito, a partir do princípio do pecado original é possível desdobrar a natureza do homem em duas: havendo uma natureza íntegra, antes da queda, e uma natureza lapsa, após a queda. É o que nos diz Lebrun:

Para se ter a chance de manter juntas as duas imagens do homem que nos são oferecidas, precisamos “harmonizar a contrariedade”; para isso, desdobrar essa “Natureza” que nos dão como única, isto é, distinguir uma natura íntegra (antes da Queda) e uma natureza lapsa (depois da Queda). (LEBRUN, 1983, p.75).

Operando no horizonte de dois níveis de realidade é possível pensar o estado de miserabilidade e o estado de grandeza como sendo, ambos, decorrentes desse princípio de ordem religiosa. Se o homem pode ser considerado um ser miserável e sem sentido, é justamente porque essa miséria e essa ausência de sentido são decorrentes da perda de sua primeira natureza; se existe um sinal de grandeza no homem expressa pela consciência de suas iniquidades e pela constante busca pelo repouso, personificado na ideia de uma referência fixa e segura, é porque o homem tem resquícios da primeira natureza e anseia por uma espécie de retorno a essa unidade original.

Desse modo, e em sentido contraditório, o homem sempre vai buscar o repouso por intermédio da agitação e do movimento. Sua natureza corrompida tem como característica principal a perda dos referenciais que dariam sentido ao seu agir, referenciais estes que permanecem perpetuamente como um ideal a ser atingido. Em virtude de o ser humano não viver mais no estado perfeito em que Deus o criou, ao buscar tais referências no plano de nossa natureza corrompida, ele sempre as buscará de modo inadequado, por intermédio do divertimento e da ocupação, os quais podem ser considerados sintomas da própria concupiscência. Ironicamente, a mecânica desse procedimento insensato sempre passará des-

percebida ao próprio homem enquanto este interpretar-se a si mesmo de modo unilateral e unívoco, ou seja, apenas como ser miserável ou apenas como ser de grandeza. A totalidade da compreensão acerca de si somente será possível a partir do princípio do pecado original. Sem esse princípio, os homens:

Não sentem a natureza insaciável de sua concupiscência. Acreditam buscar sinceramente o repouso, e, na verdade, só buscam a agitação. Têm um instinto secreto, que os leva a buscar 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 os leva a procurar o repouso pela agitação, e a imaginar sempre que a satisfação que não têm acabará chegando, se, superando algumas dificuldades que anteveem, conseguirem abrir ali uma porta ao repouso. (PASCAL, 1973, Pensamento Br. 139).

Por outro lado, Pascal faz uso desse método de modo mais amplo e complexo no fragmento Br. 337, onde faz uma discussão a respeito da justiça e do poder. Nesse caso, é possível perceber que as contradições, quando se analisa o problema da justiça em âmbito político, ganham uma configuração que lembra um movimento pendular ou espiralado, visto que ao invés de serem duas perspectivas apenas, como no caso da análise do Divertimento, são cinco perspectivas.

Razão dos Efeitos – Graduação. O povo honra as pessoas de grande nascimento. Os semi-hábeis 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 isso por uma nova luz que a piedade lhes dá. Mas os cristãos perfeitos as honram por outra luz superior. Assim, vão-

se sucedendo as opiniões do pró ao contra, segundo a luz que se tem. (PASCAL, 1973, Pensamento Br. 337).

É possível perceber, nesse fragmento, várias perspectivas acerca de uma mesma temática, que consiste na questão da justiça e da obediência ao poder. Seria justo obedecer ao poder monárquico, por exemplo? No primeiro nível temos o povo, que obedece aos nobres, simplesmente porque o nascimento legitima o poder e justifica a obediência. Nesse caso, os nobres já nasceram fadados a governar os homens. No entanto, essa perspectiva é ultrapassada num segundo nível pela perspectiva dos semi-hábeis, que desprezam aqueles que detêm o poder, na medida em que o nascimento não traz nenhum mérito. É necessário, portanto, nesse caso, desobedecer irrestritamente àqueles que comandam quando estes perpetrarem um governo injusto. Trata-se, num primeiro momento, portanto, de julgar se devemos prestar obediência aos que estão no poder, através da legitimação do exercício desse poder pelo nascimento ou pelo mérito.

No terceiro nível, nos é apresentado o ponto de vista dos hábeis: para estes o estabelecimento da obediência deve-se a uma espécie de “pensamento oculto”. O que seria o “pensamento oculto”? Tal pensamento refere-se ao fato de que não obedecemos porque acreditamos, como o povo, que o poder encontra-se do lado dos nobres, mas justamente para evitar a violência, tanto em relação às guerras civis, que eclodiriam caso não houvesse um governo forte para obrigar o povo a cumprir as leis, quanto em relação à punição à qual eu estaria sujeito, caso não obedecesse.

Os devotos, no quarto degrau, desprezam qualquer tipo de honraria prestada aos governantes porque sabem que tal submissão é injusta e não condiz com os desígnios de Deus ao homem. Mas somente os chamados cristãos perfeitos, no quinto nível, percebem essa questão política e jurídica de uma perspectiva superior, pois sabem que o homem, tendo sido corrompido, não tem mais acesso à verdadeira justiça e virtude e, portanto, está irremediavelmente condenado às instituições injustas. Nesse caso, é lícito obedecer, tal como os hábeis creem, para evitar o maior dos males,

as guerras civis. No entanto, diferentemente dos hábeis, para os cristãos perfeitos a ausência de uma lei comum e de uma justiça justa é decorrente não do uso indiscriminado da força, mas da corrupção da própria natureza humana.

No final do fragmento, Pascal afirma que as opiniões são gradativas, mas que são marcadas por um movimento oscilatório do pró ao contra. Essa oscilação diz respeito à ideia de contradição. Tal como na análise anterior acerca do Divertimento, aqui se trata de analisar duas perspectivas contraditórias, mas enquanto lá tais perspectivas se referem, respectivamente, à busca pelo repouso por meio da agitação e à insatisfação presente na existência humana diante do repouso, aqui o paradoxo está relacionado àqueles que honram os nobres (povo, hábeis e cristãos perfeitos) e àqueles que os desprezam (semi-hábeis e devotos). A esse respeito afirma Thomas Harrington:

Assim os cinco degraus se endereçam de tal maneira que o terceiro se encontra por assim dizer acima do primeiro, o quarto acima do segundo, e o quinto acima do terceiro; é sem dúvida isto que Pascal entende por “gradação”. Assim as cinco opiniões se reduzem a duas opiniões contrárias. (HARRINGTON, 1972, p. 31).

Nesse caso, é possível perceber a importância da ideia de “gradação” como um princípio responsável por ordenar verdades opostas na figura de uma espiral em ascensão. A noção de gradação constrói uma trama conceitual em que é possível ver as opiniões conflitantes e contrárias umas às outras numa espécie de estrutura ordenada. Desse modo, as oposições são sempre compreendidas num processo gradativo, onde o degrau mais elevado representa aquele que permite uma visão mais totalizante desse comportamento humano. Cada degrau representa, por outro lado, uma perspectiva, um ponto de vista, que resulta numa visão diferente acerca desse fenômeno. A “luz que se tem”, apontada por Pascal no fragmento Br. 337, permite ver as coisas segundo um determinado ponto de vista.

Aqui é possível perceber o quanto a noção de perspectivismo é um elemento importante na compreensão desse método. Cada “visão” acerca do mesmo fenômeno (e, nesse caso, o que está sendo analisado é o fenômeno jurídico do poder e do mérito) representa uma perspectiva diferente, mas que pode ser compreendida em função da perspectiva contrária que a ultrapassa.

A razão do efeito, por sua vez, é o princípio presente em cada perspectiva; ao compreendermos esse princípio, é possível compreender por que determinada postura está fundamentada de um determinado modo. Por outro lado, cada perspectiva, por estar relacionada a uma lógica interna fundamentada num princípio, deve ser considerada verdadeira em parte, pois constrói sua verdade de modo unilateral de acordo com sua razão própria. Nesse caso, proposições contrárias podem ser consideradas, ambas, verdadeiras. “Em um sentido bem geral e abstrato, esse fragmento nos ensina que duas opiniões ou duas proposições contrárias podem conter, cada uma, parte da verdade e que a razão que explica a escolha de uma ou outra é a luz interior”. (HARRINGTON, 1972, p. 32).

Nesse caso, cabe, portanto, ao método *a razão dos efeitos* decifrar, dentro do horizonte de cada perspectiva, qual é o princípio ordenador presente em cada uma. Por exemplo: o princípio que ordena a perspectiva do povo é a crença de que a estirpe dos nobres constitui uma vantagem sobre os outros homens, aquele que ordena a perspectiva dos semi-hábeis é a de que o nascimento não é uma vantagem efetiva, o dos hábeis diz respeito ao fato de que se deve obedecer para evitar as guerras civis e o conflito, já os devotos têm como princípio a piedade, que os leva a compadecer-se da servidão voluntária do povo, por último, somente os cristãos perfeitos constroem a sua perspectiva a partir da ideia do pecado original, a qual os leva à compreensão do aspecto unilateral de cada perspectiva, e por isso ela é a perspectiva mais elevada. Trata-se, nesse caso, de uma ascen-

são dialética⁵ do escalão mais baixo, a opinião do povo, até a postura dos cristãos perfeitos, escalão mais elevado.

Pascal vê uma certa dialética nessa querela; à medida em que ele aprofundasse a questão, um homem poderia começar por ter a opinião do povo, e, escalando os degraus, se contradizendo a cada etapa, acabaria por ter a opinião dos perfeitos cristãos. Essa dialética, Pascal a chama “passagem contínua do pró ao contra”, o vai e vem entre duas proposições contrárias, segundo o grau de conhecimento. (HARRINGTON, 1972, p. 32).

Dentro desse escalão gradativo, é importante observar que somente a perspectiva dos cristãos perfeitos permite que se enxerguem os outros enfoques como sendo visões unilaterais de uma verdade mais elevada. Num primeiro enfoque e numa perspectiva menos elevada, tudo se passa como se o efeito a explicar fosse a diferença entre o costume universal, que consiste em honrar as pessoas segundo seu nascimento, defendido pelo povo, e o fato de que se deve honrá-las devido ao mérito de serem efetivamente bons governantes na prática, postura defendida pelos semi-hábeis e devotos. No entanto, somente os hábeis e os cristãos perfeitos nos dizem que é necessário prestar obediência aos grandes não pelo nascimento ou pelo mérito, mas pelo “pensamento oculto”. Nesse sentido Pascal afirma: “é preciso ter um pensamento oculto e tudo julgar por ele, falando, entretanto, como o povo”. (PASCAL, 1973, Pensamento Br. 336).

Mas há uma diferença muito importante entre o pensamento oculto dos hábeis e o pensamento oculto dos cristãos perfeitos. Os hábeis aprovam que o povo obedeça a instituições injustas para impedir a guerra civil e para evitar o uso da força por parte dos governantes, quando se trata de impor o respeito. Nesse sentido, Pascal aponta: “razão dos efeitos

5 É importante frisar que aqui o termo dialética não é utilizado no sentido de considerar Pascal um precursor do método professado por Hegel e Marx, tal como faz Lucien Goldmann. Utilizamos esse termo apenas com o intento de mostrar o movimento oscilatório e ascensional das perspectivas antagônicas na Razão dos Efeitos.

– Esta é boa: não querem que eu honre um homem vestido de brocado e acompanhado de sete ou oito lacaios! Como! Se o não saudasse, mandava bater-me. Esse hábito é uma força; não acontece o mesmo com um cavalo bem arreado em relação a outro?” (PASCAL, 1973, Pensamento Br. 315). Os cristãos perfeitos, de modo contrário, percebem que há uma razão mais profunda, responsável por justificar a submissão a tais instituições: é o pecado original que fez com que o homem perdesse o contato com a verdadeira justiça. Desse modo, e a partir daí, o homem se encontra na ordem carnal e concupiscente, em que vigora o exercício da vontade decaída, que não mais o predispõe naturalmente para a justiça.

Nesse caso, segundo Thomas Harrington, é possível dizer que a razão dos efeitos é dupla, pois podemos contemplar essa discussão de modo mais elevado, segundo dois princípios pontuais: a força, defendida pelos hábeis, e a concupiscência, defendida pelos cristãos perfeitos. Entretanto, somente à luz da queda e do pecado original passamos a vislumbrar a razão profunda que mostra por que o princípio da justiça é inexistente na realidade concreta do homem e por que este se deixa comandar pela força.

E qual é a razão desses efeitos? Ela é dupla: de início, é impossível colocar-se de acordo sobre a justiça; em seguida, há sempre os maus para impor sua solução injusta. Ao procurar mais longe, à luz da fé, nós encontramos uma razão mais profunda: é pela queda do pecado original que nós perdemos a verdadeira justiça. Nós decaímos da ordem da caridade, à qual pertencia a verdadeira justiça, e estamos presos na ordem carnal, onde governa a força. (HARRINGTON, 1972, p. 45).

Assim, embora o hábil professe uma grande sabedoria, por defender a submissão à força, tendo por base um “pensamento oculto” que nós podemos qualificar como uma espécie de obediência “esclarecida”, em que se tira vantagem dessa posição (a paz, por exemplo, seria uma dessas vantagens), somente o cristão perfeito decifra o sentido da força, presente nas relações humanas e sociais. Esse sentido é outro tipo de “pensamento

oculto”, porém mais elevado, pois ele mostra as razões da obediência: por estarmos presos à natureza concupiscente, a prática da justiça não é um dos constituintes da realidade do homem.

PERSPECTIVISMO E RAZÃO DOS EFEITOS

Desse modo, o princípio do pecado original é considerado por Pascal como aquele que permite que analisemos o homem na esfera prática. No entanto, mesmo que esse princípio possa ser considerado como aquele que predispõe o homem a ter uma perspectiva mais elevada acerca da justiça e da discussão acerca da agitação e do repouso, presentes no fenômeno do Divertimento, é digno de nota que a verdade expressa pelo princípio do pecado original não pode ser demonstrada, assim como as primeiras proposições da geometria, os termos primitivos. Nesse caso, devemos nos abster de provar sua verdade, mas isso não implica a perda de sua importância quando se trata de compreender o homem. Com efeito, é muito mais a capacidade hermenêutica de traduzir o homem e seu comportamento na esfera ética e política que nos leva a adotá-lo como referência. Por isso, a questão da verdade desse princípio, provada por uma demonstração filosófica, não entra no mérito dessa discussão. Podemos nos arriscar a dizer, então, que é muito mais a fecundidade hermenêutica desse princípio, do que propriamente a verdade intrínseca a ele, que faz o filósofo francês adotá-lo como fundamento antropológico nos *Pensamentos*:

Por certo nada nos choca mais rudemente do que tal doutrina; no entanto sem esse mistério, o mais incompreensível de todos, somos incompreensíveis a nós mesmos. O nó de nossa condição forma suas dobras e voltas nesse abismo. *De sorte que o homem é mais inconcebível sem esse mistério do que esse mistério é inconcebível ao homem.* (Itálico nosso) (PASCAL, 1973, Pensamento Br. 434).

Nesse caso, o que importa é muito mais a incompreensibilidade acerca do homem do que a incompreensibilidade do próprio princípio. Trata-se de tornar racionalizável, através de um princípio “útil”, aquilo

que de antemão não pode ser pensado. Certamente o princípio do pecado original no âmbito da fé e da espiritualidade defendida pelo cristianismo desempenha o papel de ser uma verdade e um dogma fundamental. No entanto, o que está em questão no uso desse princípio pelo método investigativo de Pascal, nesse momento de sua reflexão, é muito mais a capacidade hermenêutica de traduzir determinados efeitos, explicando-os e ordenando-os a partir de uma perspectiva mais ampla. O próprio Pascal afirma que mesmo um princípio errôneo, se aplicado de modo correto, pode revelar-se útil no sentido de permitir certa ordenação ao pensamento. “Quando não se conhece a verdade de uma coisa, é útil que haja um erro comum suscetível de fixar o espírito dos homens, como, por exemplo, a lua, à qual se atribuem as mudanças das estações, o progresso das enfermidades” (PASCAL, 1973, Pensamento Br. 18).

Embora o fragmento acima diga respeito a um “erro comum” e não a uma hipótese epistemológica, é digno de nota que esse erro, ao ser adotado como princípio, cumpre o papel de desempenhar uma função ordenadora, tal como ocorre no método *a razão dos efeitos*. Do mesmo modo que no fragmento citado, na ausência de verdades absolutas, que fundamentem o discurso antropológico no âmbito da *razão dos efeitos*, a estratégia pascaliana diz respeito ao aspecto pragmático da verdade e não à necessidade ontológica intrínseca a ela.

Em síntese, podemos dividir o método *a razão dos efeitos* em três momentos chave, quando se trata de aplicá-lo antropológicamente: em primeiro lugar, na falta de um critério necessário e absoluto para compreender a natureza humana, valoriza-se o paradoxo como critério de verdade para analisar determinados efeitos, como por exemplo, a aspiração pelo repouso e pelo movimento, presentes no fenômeno do Divertimento, ou as concepções adversas de justiça, presentes no Pensamento 337. Com efeito, o próprio Pascal afirma no fragmento Br. 384: “muitas coisas certas são contraditas; muitas coisas falsas ficam sem contradição. Nem a contradição é sinal de mentira, nem a não contradição é sinal de verdade”. (PASCAL, 1973, Pensamento Br. 384). Em segundo lugar, forma-se um

jogo gradativo em que cada perspectiva, mesmo sendo contrária e oposta a outra, apresenta determinadas razões ou princípios que a sustentam. Em terceiro lugar, a perspectiva que apresentar o fundamento mais elevado no âmbito dessa gradação (e por elevado entenda-se ser capaz de abarcar as outras perspectivas) é a detentora do princípio tradutor que permite pensar essas contradições.

Nesse caso, não se trata de resolver o paradoxo, como poderia concluir um pensador hegeliano, mas a postura trágica e cristã de Pascal consiste em pôr de acordo as contrariedades tornando o homem e os fenômenos vinculados a ele compreensíveis, ou seja, passíveis de serem pensados. É o que aponta Lebrun: “O pensador trágico poderia responder ao dialético que o seu objetivo não é o de resolver a contradição, mas tornar pensável o paradoxo – e que estas são tarefas bem diferentes”. (LEBRUN, 1983, p.76).

Trata-se de uma concepção bivalente da verdade, em que as proposições são corrigidas uma pela outra. “Esse método, que compreende a “passagem contínua do pró ao contra” e “a figura”, é composto por uma concepção bivalente da verdade. A “passagem contínua” permite, por um vai e vem entre duas proposições, corrigir uma pela outra”. (HARRINGTON, 1972, p.56). É essa correção de uma proposição pela outra que permite que possamos pensá-las como perspectivas unilaterais que necessitam uma da outra para sua completude. O paradoxo se torna pensável quando cada posição contrária é vista como uma perspectiva diferente, e não simplesmente como antagônica. O ordenamento possibilitado pela razão dos efeitos permite que as contradições sejam sempre pensadas como perspectivas dotadas de determinado sentido.

No entanto, a perspectiva responsável por englobar um maior número de perspectivas, deve ser considerada a mais elevada, pois permite harmonizar as contradições no âmbito de uma totalidade maior que lhes dá sentido. Com efeito, a harmonização das várias perspectivas em torno de uma razão comum nos leva a pensá-las como uma totalidade. Segundo

Michel Serres, a noção de “ponto de vista” é essencial para compreendermos o método científico de Pascal presente tanto em obras de cunho matemático, geométrico e científico, quanto nos próprios *Pensamentos*, cujo objetivo é apologetico.

A principal influência de Pascal no que tange à construção de um método científico perspectivístico é a obra de Desargues, que o levou a escrever o *Tratado das Cônicas* em 1640. O tratado, infelizmente, foi perdido, restando apenas uma de suas partes, intitulada a *Geração das Seções Cônicas* (CORTESE, 2016, p. 146). Nesse tratado, Pascal defende uma concepção geométrica de ordem projetiva: trata-se de definir todas as propriedades das cônicas de modo óptico, utilizando o cimo do cone como sítio referencial. O observador localizado no cimo do cone pode observar a geração de uma parábola ou de uma hipérbole, por exemplo, como imagens da circunferência do círculo. Assim, a perspectiva do cimo do cone é esse lugar privilegiado, em que o observador pode fazer uma correspondência entre o original (círculo) e suas imagens (parábola, hipérbole). Desse modo:

Acabamos por reunir todas as propriedades das cônicas em um *organon* único, definindo-as de maneira óptica, quer dizer utilizando um espaço centrado no cimo do cone, lugar onde se encontra o olho [...] Assim todas as cônicas, degeneradas ou não – ponto, reta, ângulo, antobola, parábola, hipérbole – são apenas as imagens da circunferência do círculo, ou como diria Leibniz, as metamorfoses do círculo. (SERRES, 1968, p. 666).

Ora, Pascal, influenciado por Desargues vai construir um método diferenciado, a *razão dos efeitos*, aplicando-o para compreender o homem nas mais diferentes dimensões. Conforme vimos, tanto na análise da questão da agitação e do repouso, presentes no fenômeno do Divertimento, quanto na discussão sobre a justiça e a força, o princípio do pecado original se apresenta como aquele capaz de fornecer o sítio perspectivo mais elevado, pois é aquele que permite perceber as outras perspectivas como estando relacionados a esse ponto central. Assim, aquilo que se mostra de

modo desordenado ou contraditório, numa primeira visada, aparece à luz dessa perspectiva como algo ordenado e dotado de sentido. “Para classificar os efeitos, para encontrar-lhes a razão, é necessário dispor de um lugar, a partir do qual a desordem aparente se organize numa ordem real: esse lugar é o cimo do cone”. (SERRES, 1968, p. 692).

Mas, embora Serres faça uma reflexão muito pertinente acerca da noção de perspectivismo presente no método pascaliano, sua visão acerca do filósofo francês tem como objetivo mostrar que a busca por um referencial absoluto (aquilo que o autor vai chamar de busca pelo ponto fixo) é uma das prerrogativas da filosofia pascaliana. Esse referencial, segundo Serres, é Deus, único capaz de levar o homem a uma compreensão de si no interior do universo infinito.

Quem pois pode assinalar novamente o polo de meu universo e o centro de minha alma, senão aquele que conhece os limites da circunferência, aquele em quem “as extremidades se reúnem a força de serem afastadas”, aquele em quem elas se reencontram: Deus e Deus somente. Remova Deus em quem confluem as duas extremidades do mundo, os limites extremos da circunferência, e a repartição do universo em ordens de infinitude não pode, de modo algum, levar a fixar o finito. (SERRES, 1968, p.682).

Ora, a nosso ver, e conforme foi demonstrado anteriormente na análise da fundamentação da geometria, a filosofia pascaliana se ausenta de qualquer pretensão a “fixar o finito”, a partir do momento em que constatamos a impossibilidade de o homem apoiar-se em referenciais absolutos e metafísicos, quando da constatação dos limites do conhecimento. Tais limites, presentes tanto no opúsculo *Do Espírito Geométrico* quanto nos *Pensamentos*, são um indicativo do campo de atuação da racionalidade, que não pode operar a um discurso metafísico sobre a natureza da realidade e do próprio homem. Nesse sentido, *a razão dos efeitos* promove o perspectivismo, sem nunca pressupor uma ontologia.

CONCLUSÃO

Podemos perceber, portanto, em que sentido a noção dos limites do conhecimento, presente no opúsculo *Do Espírito geométrico*, colaboram para a construção do modelo de verdade utilizado na *razão dos efeitos*. Tanto no opúsculo, quanto no método empregado nos *Pensamentos*, não partimos de verdades absolutas, que fundamentem o conhecimento. No opúsculo, não podemos operar demonstrativamente em relação aos princípios que fundamentam a geometria, do mesmo modo que, nos *Pensamentos*, o princípio do pecado original não pode ser estabelecido como uma verdade absoluta de modo racional. Num caso como no outro, não partimos de verdades absolutas e demonstráveis para assegurar o discurso científico, seja ele geométrico ou antropológico. Em ambos o real é “impermeável” ao discurso epistemológico.⁶

Assim, o que torna o opúsculo um texto modelar para se pensar o conhecimento em Pascal não é tanto a questão de ser um texto referente à geometria, mas muito mais o fato de o opúsculo apresentar, de modo claro, a questão dos limites do conhecimento. Dentro do âmbito de tais limites é que se deve estabelecer o objetivo de todo e qualquer tipo de conhecimento, localizando-o fora da alçada de qualquer verdade de cunho ontológico. Desse modo, a partir da constatação do divórcio entre ciência

6 Segundo Oliva, “O processo de construção do conceito pascaliano de verdade passa obrigatoriamente (e o *renversement* mostra isso) por uma crítica à Lógica tradicional (...) Procedimentos como o *renversement* refletem aquilo que os lógicos insistem em não ver: a impermeabilidade do real ao discurso. Para Pascal a realidade não segue as normas do discurso”. (OLIVA, 2004, p.34). Desse modo, ao assumir a concepção paradoxal de verdade (*renversement*) no método a *razão dos efeitos*, Pascal não tem a intenção de fixar esse procedimento em torno de uma verdade absoluta que explique a realidade. Nesse caso, a realidade humana é “impermeável” a qualquer tentativa de explicação no sentido de “fixar-se” em um discurso metafísico, sendo possível apenas interpretar as contradições humanas. Há limites que impedem a apreensão do real em si, tornando-o impermeável ao homem.

e ontologia, é possível construir um conhecimento lógico-dedutivo e de cunho nominalista na esfera geométrica, onde a verdade tem um sentido eminentemente lógico, e uma concepção em que a verdade deixa de ter um sentido unívoco e absoluto e passa a ser tratada de modo bivalente, valorizando a contradição e o perspectivismo, como elementos importantes para a análise moral e prática do homem, na *razão dos efeitos*.

A importância metodológica do opúsculo, portanto, não reside apenas em mostrar que a geometria possui um aparato conceitual e operacional necessário para o conhecimento, e nesse sentido, deve-se partir de axiomas ou proposições de base para derivar novos teoremas e proposições em sentido lógico. A nosso ver, importância maior reside na demarcação dos limites do conhecimento. Dentro do contexto de tais limites devemos fazer a seguinte pergunta: que concepção de verdade Pascal tem em mente quando pensa numa ordem de conhecimento divorciada da ontologia? No âmbito dessa resposta, será possível perceber então que o método *a razão dos efeitos* é concebido por Pascal como uma espécie de estratégia metodológica diante desse impasse. Nesse sentido, tal método não teria apenas o objetivo apologético de convencer o descrente das verdades da religião cristã, mas seria também responsável por estabelecer um novo critério de verdade de caráter mais hermenêutico que ontológico. Com efeito, a hermenêutica é uma ciência que não parte do pressuposto de verdades ontológicas, como aponta Ernildo Stein:

A ontologia é a concepção de uma determinada realidade que se apresenta como definitiva. Ontologia é uma teoria do ser e, portanto, uma teoria que estabelece como o mundo é. No universo das teorias hermenêuticas e no universo das teorias do sentido, nós não trabalhamos com realidades ontológicas. (STEIN, 1996, p. 39).

Embora o princípio do pecado original seja um princípio de natureza religiosa, nesse momento da reflexão pascaliana ele não desempenha nenhum papel metafísico ou ontológico, pois não é utilizado para

definir a essência do homem de modo definitivo e acabado. Longe disso. É o uso que Pascal faz dele como instância tradutora das contrariedades humanas que o estabelece como princípio útil para pensar tais contradições. Se ele é princípio, é devido à sua fecundidade que permite compreender várias verdades, aparentemente contraditórias, mas não por ser um fundamento último e metafísico. Nesse sentido, ele é fecundo metodologicamente porque estabelece a racionalidade de um determinado discurso, que à primeira vista é considerado irracional ou infundado⁷.

Se, como aponta Lebrun, “não existe um sistema de Pascal. Mas, nos *Pensamentos*, existe, subjacente à aparente desordem, uma arquitetura dos conceitos que valeria a pena reconstituir” (LEBRUN, 2006, p. 36), pensamos que essa arquitetura conceitual não está fundamentada em princípios absolutos. Assim, a verdade nos *Pensamentos* deve ser interpretada como sendo uma perspectiva mais elevada, de ordem superior, que confere sentido às contradições humanas, sem que o paradoxo seja resolvido⁸. Nesse sentido, o presente artigo foi uma tentativa de estabelecer, ainda que primariamente, essa estrutura conceitual, relacionando-a com essa idéia de verdade, de cunho hermenêutico.

7 “Estabelecer a racionalidade de uma verdade e de um discurso que não pode ser provado nem empiricamente, nem através de um fundamento último, essa é a tarefa da hermenêutica. É a tarefa que está embutida dentro da concepção de uma hermenêutica filosófica”. (STEIN, 1996, p.45).

8 Uma boa resposta a essa questão é dada por Oliva: “A Verdade do Verbo supera então as verdades paradoxais? Sim e não. Sim, na medida em que é divina, de uma ordem superior. Não, na medida em que não as inutiliza.” (OLIVA, 2004, p. 48). Isso significa que mesmo que consideremos a Queda e o resgate operado pelo Cristo como princípios fundamentais no âmbito da filosofia pascaliana, devemos sempre concluir que tais verdades são inalcançáveis para a razão humana. Embora tais verdades sejam de “ordem superior”, e correspondam a uma perspectiva mais elevada, ou como diria Serres, ao “cimo do cone”, o mistério acerca do pecado original e da encarnação jamais será compreendido racionalmente pelo homem. Nesse sentido, não supera as contradições humanas ou não as “inutiliza”, como afirma Oliva.

THE CONCEPTION OF TRUTH IN THE REASON OF EFFECTS OF PASCAL

ABSTRACT: This paper aims to discuss the concept of truth in Blaise Pascal's *The Reason of Effects*. In the booklet *Geometrical Spirit*, Pascal detects limits in reasonability, which prevent the absolute apprehension of geometrical principles. According to us, *The Reason of Effects* method, applied in *Pensées*, would also be structured under this assumption. In *Pensées*, Pascal, as confronted with the impossibility of a full apprehension of man, is led to assume a bipolar conception of truth within the scope of the *The Reason of Effects* method, where these two poles that constitute human nature – misery and greatness – are valued through the original sin. Thus, both in *Geometrical Spirit* and in *Pensées*, limits are detected which prevent us from obtaining an absolute conception of truth, both in theoretical and practical sense.

KEYWORDS: Anthropology; axiomatization; truth; method; epistemology; paradox.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CORTESE, J. (2016) Leibniz e o Paradigma da Perspectiva. *Cadernos Espinosanos*. São Paulo, n.34, pp.137-162, 2016-06-29.
- DALL'AGNOL, D. (2005) Ética e Linguagem: Uma Introdução ao Tractatus de Wittgenstein. Terceira Edição. Florianópolis/São Leopoldo: Editora da UFSC/Editora Unisinos.
- GOLDMANN, L. (1997) *Le Dieu Caché: Étude sur la Vision Tragique dans les Pensées de Pascal et dans le Théâtre de Racine*. Paris: Éditions Gallimard.
- GOUHIER, H. (1986) *Blaise Pascal, Conversion et Apologétique*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin.
- HARRINGTON, T.M. (1972) *Vérité et Méthode dans les "Pensées" de Pascal*. Paris:

Librairie Philosophique J.Vrin.

KANT, I. (1983) *Crítica da Razão Pura*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril.

LEBRUN, G. (2006) *A Filosofia e sua História*. São Paulo: Cosac Naify.

_____. (1983) *Blaise Pascal: Voltas, Desvios e Reviravoltas*. São Paulo: Brasiliense.

OLIVA, L.C. (2004) *As Marcas do Sacrifício: Um Estudo Sobre a Possibilidade da História de Pascal*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas.

PASCAL, B. (1998) *Oeuvres Complètes*. Paris: Aux Éditions du Seuil.

_____. (1973) *Pensamentos*. São Paulo: Abril Cultural.

SERRES, M. (1968) *Le Système de Leibniz et ses Modèles Mathématiques*. Paris: Presses Universitaires de France.

STEIN, E. (1996) *Aproximações Sobre Hermenêutica*. Porto Alegre: EDIPUCRS.

WITTGENSTEIN, L. (1994) *Tractatus Logico-Philosophicus*. Segunda Edição. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

CETICISMO, VERDADE E VIDA

Flavio Fontenelle Loque
Professor,
Universidade Federal de Itajubá,
Itabira, Brasil
flavioloque@yahoo.com

RESUMO: O ceticismo antigo se concebia como um modo de vida. Para acadêmicos e pirrônicos, a suspensão do juízo era o único caminho para a felicidade e a sabedoria. Na Antiguidade, essa filosofia recebeu inúmeras críticas, como o argumento da *apraxia*, mas talvez a principal delas (e a mais influente na Modernidade) tenha sido a de Agostinho, que buscou reformular o conceito de sabedoria. Para Agostinho, a sabedoria não pode ser definida como mera abstenção do erro e a felicidade não é concebível sem a presença daquilo que se deseja. De Cícero e Sexto Empírico a Agostinho, portanto, há uma transformação muito relevante na maneira de se avaliar a relação entre a verdade e o bem viver, que, quando compreendida, permite que se perceba com mais clareza as diferenças entre autores modernos como, por exemplo, Montaigne e Pascal.

PALAVRAS-CHAVE: Ceticismo, Felicidade, Sabedoria, Suspensão do Juízo, Desejo, Fé.

Os céticos não costumam ter boa reputação. Na contemporaneidade, ao menos no senso comum, associa-se o ceticismo a uma atitude negativa, como se os céticos se caracterizassem por duvidar de tudo, em particular da existência de Deus. Dizer-se cético, sob essa perspectiva, significaria dizer-se descrente e, de modo mais específico, ateu. É impossível controlar o sentido que os conceitos filosóficos adquirem à medida que se popularizam. Em todas as línguas, são os falantes quem dão as cartas, mas isso não impede que os deslizamentos semânticos sejam demarcados, sobretudo quando, ao fazê-lo, compreendem-se melhor os termos em questão. Por conseguinte, convém observar que a acepção depreciativa do ceticismo, subentendendo-se por isso o cético como quem duvida de tudo, não parece estar presente na Antiguidade ou, no mínimo, não parece fazer parte do modo como os próprios céticos se compreenderam.

A julgar pelos capítulos iniciais dos *Esboços do Pirronismo*, nos quais Sexto Empírico apresenta os traços constitutivos dessa corrente cética, a característica demarcadora de sua natureza filosófica – a qual, pode-se dizer, vale igualmente para o ceticismo acadêmico, a outra corrente cética da Antiguidade – é a investigação (*zētēsis*). Claro que essa atitude também está presente nos dogmáticos, mas, no caso deles, ela é apenas uma etapa que culminará ou com a descoberta da verdade ou com a constatação de que ela é inalcançável. Sendo assim, o cético não pode ser concebido como quem duvida, no sentido de negar, descrer, rejeitar, mas como quem busca, avalia, pondera, razão pela qual, ainda segundo Sexto Empírico, a postura cética se resume a duas atividades fundamentais: investigar e examinar (*zētein kai skeptesthai*, cf. SEXTO EMPÍRICO, 1997a, PH I 7, p. 54). É uma pena, a propósito, que a correspondência etimológica entre ‘exame’ e ‘ceticismo’ se perca nas línguas latinas...

Contudo, há ainda um segundo motivo para se questionar a acepção depreciativa associada ao ceticismo, especialmente quando se tomam como referência as obras escritas em grego: o verbo *dubitare* é uma tradução capciosa de *aporein*. ‘Duvidar’ tem uma conotação ativa e tende a im-

plicar uma deliberação dubitativa (algo mais próprio a Descartes) ao passo que, em seu correspondente grego, há uma conotação passiva que assinala o resultado da investigação e não a disposição que lhe dá início. A rigor, o impasse, a *aporia*, é o ponto de chegada do exame¹, à moda de Sócrates, e é justamente por isso que o cético, dando-se conta de seu não saber, permanece na investigação. É também por isso, aliás, que o cético retém seu assentimento, reconhecendo que ainda não foi capaz de se decidir acerca da questão investigada. Diferentemente dos que julgam ter encontrado a verdade, os dogmáticos, e dos que a consideram inalcançável, os chamados dogmáticos negativos, o cético ocupa uma espécie de meio termo, o qual não lhe permite emitir nenhum discurso conclusivo sobre o objeto da investigação. Assim, caso se tome como exemplo o questionamento sobre a existência de Deus, o cético não seria nem crente, nem ateu, mas agnóstico. Nos termos dos antigos, o cético é aquele que suspende o juízo.

Na Antiguidade, talvez a maior objeção posta ao ceticismo tenha sido o argumento da inação (*apraxia*), representado magistralmente em algumas das histórias atribuídas pela tradição a Pirro de Élis. Em sua obra *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, Diógenes Laércio conta, entre outras coisas, que tal era a indiferença de Pirro que somente graças à ajuda de amigos ele conseguia se safar de perigos como o ataque de cães ou a queda em desfiladeiros (cf. DIÓGENES LAÉRCIO, 1999, DL IX 62-63, pp. 1100-1001). Curioso que, tão impassível assim, ele tenha vivido cerca de 90 anos! Certamente, esse episódio faz parte de um anedotário cuja finalidade parece ser mostrar que sua vida não era desejável. Filósofo ágrafo e um tanto obscuro, transformado em expoente do que veio a ser conhecido como pirronismo séculos depois de sua morte, as informações mais seguras sobre

1 Algumas vezes ocorre, não obstante, de *aporia* descrever o ponto de partida, a condição que leva as pessoas a filosofar, mas trata-se de um uso lato do termo (cf. SEXTO EMPÍRICO, 1997a, PH I 12, p. 58, citado adiante). Para o uso técnico, basta ver, por exemplo, a discussão de Sexto Empírico sobre a noção de tempo (cf. SEXTO EMPÍRICO, 2012, M X 247, p. 125).

Pirro derivam de poucos fragmentos de um discípulo direto, Timão de Flionte. Seja como for, é importante notar que uma objeção desse tipo só faz sentido num contexto em que a filosofia é concebida como um modo de vida (nos termos de Sexto Empírico, *agōgē*, cf., p. ex., SEXTO EMPÍRICO, 1997a, PH I 4, 21, pp. 52, 66), em que se pressupõe que a *theoria* não pode estar descolada das ações, do comportamento. Não é casual, portanto, que Diógenes Laércio, logo depois de relatar sumariamente a genealogia, a formação e os princípios filosóficos de Pirro, passe a detalhá-los observando que foram coerentes com sua vida (*akolouthos... tō biō*, cf. DIÓGENES LAÉRCIO, 1999, DL IX 62, p. 1100). O que está em jogo não é propriamente a dúvida (ou, em termos mais precisos, a suspensão do juízo sobre todas as coisas (*epochē peri pantōn*), cf. SEXTO EMPÍRICO, 2005, M VII 155–157, p. 33–34), mas a relação entre filosofia e vida. Da perspectiva dos antigos, quem seguiria um filósofo cuja vida não condiz com a *theoria*, cujas obras, *erga*, são inconsistentes com o discurso, *logos*? Por outro lado, quem seguiria um filósofo cuja vida não é atrativa e chega a conter episódios absurdos? No limite, quem seguiria uma filosofia que se revela invivível (*abiōton*)? O argumento da inação, assim, desdobra-se num dilema: ou o cético tem uma vida indesejável ou, para agir, é obrigado a assentir a algo, a contradizer-se. Em quaisquer das alternativas, a implicação é clara: o ceticismo não deve ser seguido.

Independentemente de como Pirro teria de fato vivido, é razoável considerar que parte do anedotário relativo à sua biografia radica-se na suposição de que ele desprezaria os dados dos sentidos, mas, possivelmente, o centro da objeção ao ceticismo reside numa suposição diferente, a de que toda ação requer algum conhecimento. Sendo assim, se o cético suspende o juízo, como ele poderia viver, já que não tem segurança nem mesmo acerca das coisas mais banais? A suspensão do juízo parece implicar uma paralisia, donde, portanto, a pertinência do argumento da inação. Na Modernidade, é uma compreensão desse tipo que subjaz à moral provisória de Descartes, cuja necessidade é justificada no primeiro parágrafo da Terceira Parte do *Discurso do Método*: “assim, a fim de que eu não permanecesse

irresoluto (*irrésolu*) em minhas ações enquanto minha razão me obrigava a sê-lo em meus juízos (...), formei para mim mesmo uma moral provisória...” (DESCARTES, 1979, p. 41; 1902, AT VI, p. 22).

Na tradição pirrônica, a resposta a essa objeção encontra-se em Sexto Empírico, que sustenta que o cético possui um critério de ação: o fenômeno (cf. SEXTO EMPÍRICO, 1997a, PH I 22, p. 66). A suspensão do juízo diz respeito ao modo como as coisas são (aos discursos que pretendem captar sua essência) e não ao modo como as coisas parecem ser (aos discursos que relatam o que aparece), tal qual ilustra o célebre exemplo do mel (cf. SEXTO EMPÍRICO, 1997a, PH I 20, pp. 64-66): que o mel pareça doce, isso não se recusa; pelo contrário, aceita-se como um dado, uma impressão que se impõe à percepção. A suspensão do juízo recai, isto sim, sobre a afirmação de que o mel é doce, de que sua doçura aparente corresponde à essência do mel ou, novamente nos termos do próprio Sexto Empírico, que a aparência corresponde ao que lhe é subjacente (*to hypokeimenon*, cf. SEXTO EMPÍRICO, 1997a, PH I 19, p. 64). É por isso que o ceticismo antigo nunca chegou a colocar em xeque a existência do mundo exterior, como os modernos haveriam de fazer: em todo seu raciocínio, que opera a partir da dualidade ser *versus* aparecer, o foco da crítica é a relação entre essência e aparência, própria à concepção de verdade como correspondência: seu alvo é a capacidade de o discurso sobre os fenômenos espelhar as coisas tais como elas são.

Outra maneira de perceber que a objeção da *apraxia* pressupõe que toda ação requer algum conhecimento encontra-se na observação feita por Diógenes Laércio de que, segundo um determinado ponto de vista, o ceticismo não constituiria uma corrente filosófica porque lhe faltaria um conjunto de doutrinas (cf. DIÓGENES LAÉRCIO, 1999, DL I 20, p. 77). Ora, como seguir uma escola, como agir, sem ter como parâmetro um corpo doutrinal, alguma crença? A resposta de Sexto Empírico a essa crítica, cuja formulação certamente é anterior a Diógenes Laércio, é a de que o ceticismo pirrônico se constitui numa maneira de raciocinar (cf. SEXTO EMPÍRICO,

1997a, PH I 17, p. 62), a qual se desdobra na definição do próprio ceticismo como uma habilidade (*dynamis*) e não como a adesão a um dogma ou conjunto de dogmas (cf. SEXTO EMPÍRICO, 1997a, PH I 8, p. 56). Fundamentalmente, no caso dos pirrônicos, essa habilidade implica o poder de realizar contraposições a fim de estabelecer a equipolência, chegar à suspensão do juízo e, enfim, à tranquilidade e à moderação das afecções.

Para os céticos, não há melhor modo de vida do que o ceticismo, pois é por meio dele que se chega à tranquilidade, objetivo buscado pelos partidários de todas as escolas filosóficas, notadamente as helenísticas. Nesse sentido, é importante ressaltar um ponto crucial: na disputa entre as escolas, o ceticismo é a única que defende que a boa vida não requer conhecimento ou, o que é mais desafiador, que a boa vida exige que se suspenda o juízo. Ao contrário das outras correntes, todas dogmáticas, o ceticismo sustenta que a boa vida está associada à consciência do não-saber, ecoando assim o mote socrático da *Apologia* escrita por Platão. Diferentemente de Sócrates, no entanto, aos olhos dos céticos, a pretensão de saber não é apenas um sinal de arrogância e precipitação na investigação (cf. SEXTO EMPÍRICO, 1997a, PH III 280, p. 522), mas um empecilho à felicidade: como se verá adiante, as crenças, defendem os pirrônicos, são fonte de perturbação. Ainda no começo dos *Esboços do Pirronismo*, há duas passagens muito interessantes acerca da relação entre conhecimento e tranquilidade que convém citar por extenso:

Homens de talento, perturbados pelas irregularidades nas coisas e estando em impasse acerca daquelas a que seria preciso assentir, foram levados a investigar o que nelas é verdadeiro e o que é falso, de modo a alcançar a tranquilidade a partir desse discernimento (*ek tēs epikriseōs*) (SEXTO EMPÍRICO, 1997a, PH I 12, p. 58).

Os céticos, portanto, esperavam (*ēlpizon*) alcançar a tranquilidade ao discernir (*epikrinai*) a irregularidade nas coisas que aparecem e nas que são pensadas e, não podendo fazê-lo, suspenderam o juízo. Tendo suspenso o juízo, como que por acaso (*hōion tykhhikōs*),

seguiu-se a tranquilidade, como a sombra segue o corpo (SEXTO EMPÍRICO, 1997a, PH I 29, p. 70).²

Dois pontos devem ser destacados: (1º) a investigação filosófica, num estágio inicial, é feita com a pressuposição dogmática de que a tranquilidade depende do correto discernimento (*epikrísis*: decisão, determinação) das coisas. Nesse estágio, a pessoa que filosofa ainda não é cética, pois, embora investigue sem saber a que ponto chegará, acalenta a expectativa (*elpis*) de que o conhecimento das coisas lhe trará a almejada tranquilidade. Somente ao admitir sua incapacidade de separar o verdadeiro do falso, momento em que suspende o juízo e, como que fortuitamente, chega à tranquilidade, ela se torna cética; (2º) a obtenção da tranquilidade é dita fortuita não porque não decorra da suspensão do juízo: assim como um corpo sempre é acompanhado de sua sombra, também a suspensão do juízo sempre é seguida pela tranquilidade. Não se trata, pois, de acaso ou sorte (*tykhē*) em sentido estrito. Ela é dita fortuita, como é possível concluir, porque foi alcançada de uma maneira contrária à expectativa inicial que associava a tranquilidade ao conhecimento das coisas. No mesmo capítulo dos *Esboços do Pirronismo* do qual a segunda das passagens acima foi extraída, o descompasso entre essa esperança dogmática e o resultado obtido é reforçado com outra analogia, aquela em que o pintor Apeles, tendo desistido de pintar a espuma na boca do cavalo, lança a esponja sobre a pintura e obtém, também fortuitamente, isto é, contrariamente ao que imaginava, o efeito desejado (cf. SEXTO EMPÍRICO, 1997a, PH I 28, p. 70).

Entretanto, como dito há pouco, a filosofia dos pirrônicos não se limita a apontar o vínculo entre suspensão do juízo e tranquilidade, vínculo surpreendente para quem não havia se dado conta do pressuposto dogmático com que iniciara a investigação filosófica. No livro *Contra Éticos*, também chamado de *Adversus Mathematicos* XI, Sexto Empírico expõe a relação entre crença e perturbação, justificando o que lhe parece ser o mo-

2 Tradução (modificada) de Danilo Marcondes, cf. SEXTO EMPÍRICO, 1997b.

tivo pelo qual os dogmáticos nunca alcançam a tranquilidade (ou, noutras palavras, o motivo pelo qual a suspensão do juízo é o único meio de atingi-la). Essa exposição se desenvolve no quarto e quinto capítulos do *Contra os Éticos*, mas o centro da argumentação encontra-se no seguinte trecho:

Toda infelicidade, portanto, provém (*ginetai*) de alguma perturbação, mas toda perturbação do ser humano decorre (*parepetai*) ou do ato de buscar algo intensamente (*syntonōs*) ou de fugir de algo intensamente. Todo ser humano busca intensamente o que acredita ser bom e foge do que supõe ser mau. Portanto, toda infelicidade provém do ato de buscar as coisas boas como boas e de fugir das más como más. Dado que o dogmático crê que esta é boa por natureza e aquela é má por natureza, sempre (*aei*) buscando uma e fugindo da outra e, por isso, se perturbando, ele jamais (*oudepote*) será feliz (SEXTO EMPÍRICO, 1987, M XI 112-113, p. 439).³

Segundo Sexto Empírico, toda pessoa sempre buscará ou evitará algo, mas há maneiras diferentes de fazê-lo, a depender do modo com que se avalia aquilo que se busca ou evita. Caso se julgue buscar ou evitar algo bom ou mau por natureza, o que só se faz caso se julgue conhecer o que é bom ou mau, é inevitável que a ação correspondente se dê com intensidade (*syntonōs*). Repetido três vezes no intervalo de poucas linhas da citação acima, o advérbio ‘intensamente’ representa um conceito central,⁴ pois marca a diferença entre céticos e dogmáticos. O cético também busca o que lhe parece ser bom e foge do que lhe parece ser mau, mas o faz sem intensidade: em nenhum dos dois casos, dada a suspensão do juízo,

3 Tradução (modificada) de R. G. Bury, cf. SEXTO EMPÍRICO, 1987.

4 Esse conceito é expresso ainda de outras maneiras: “com veemência” (*meta sphodrou*, cf. SEXTO EMPÍRICO, 1987, M XI 121, p. 444), “veementemente” (*sphodrōs*, cf. SEXTO EMPÍRICO, 1987, M XI 131, p. 448). Nesse mesmo sentido, a ação dos dogmáticos às vezes é descrita pelo verbo *speudo* (cf. SEXTO EMPÍRICO, 1987, M XI 122, 124, 138, pp. 444, 452), “buscar avidamente”, ou qualificada como “esforço ardente, grave”, *spoudē* (cf. SEXTO EMPÍRICO, 1987, M XI 126, p. 446). O que está em jogo é sempre a ideia de um excesso, como se verá adiante.

ele supõe se deparar com um bem ou mal em si e, por isso, sua ação não contém a ênfase característica de quem acredita estar lidando com algo essencialmente bom ou mau.

Assim, da perspectiva dos pirrônicos, um dogmático que não alcança o que considera ser bom por natureza ficará perturbado por não possuir o bem almejado e pelo desejo de obtê-lo. Se vier a alcançá-lo, contudo, sua perturbação não se dissipará, porque ele padecerá de uma alegria imoderada (também dita “sem razão e desmedida”, *para logon kai ametrōs*, cf. SEXTO EMPÍRICO, 1997a, PH I 27, p. 70), se esforçará para mantê-lo e temerá sua perda (cf. SEXTO EMPÍRICO, 1987, M XI 146, p. 457). Inversamente, quem se depara com o que julga um mal por natureza fica perturbado tanto por vivê-lo como pelo impulso de dele se libertar. Do mesmo modo, nos momentos em que o mal por natureza não o acomete, o dogmático se perturba com a possibilidade de isso vir a acontecer e com as precauções que toma no intuito de evitá-lo (cf. SEXTO EMPÍRICO, 1987, M XI 117, p. 443). A raiz de toda perturbação é notória: encontra-se na crença em um bem ou mal por natureza. Por causa disso, como bem ressalta Sexto Empírico, não adianta alterar a crença do que seria o bem ou o mal: riqueza ou pobreza, saúde ou doença, por exemplo. O motivo da perturbação não reside no conteúdo da crença, mas no modo como se crê (cf. SEXTO EMPÍRICO, 1987, M XI 137-138, pp. 451-453). Sempre que alguém pautar sua conduta a partir da crença em bens ou males em si, a ação de buscá-los ou evitá-los será necessariamente intensa e, portanto, perturbadora.

Para os pirrônicos, uma vida sem a crença no bem ou mal por natureza é possível: para agir, pode-se tomar como guia o que parece ser bom ou mau sem com isso supor que efetivamente o sejam. Como consequência, o cético vive feliz e tranquilamente, isto é, sem perturbação (*atarakhōs*), uma vez que, não julgando deter bens ou padecer de males em si, aceita o que lhe advém (cf. SEXTO EMPÍRICO, 1987, M XI 118, p. 442). A rigor, o que a suspensão do juízo faz é eliminar um excesso, como ilustra o exemplo da cirurgia: quem sofre a dor de uma incisão passa por um sofrimento

inevitável, mas quem julga que a dor é um mal em si sofre dobrado: pelo corte e pela crença de padecer de um mal (cf. SEXTO EMPÍRICO, 1987, M XI 158-159, pp. 461-463). Sendo assim, segundo Sexto Empírico, a suspensão do juízo provoca uma desinflação: nos casos em que há sofrimento ou prazer corporal envolvido, ela expurga o acréscimo que intensificaria a sensação (razão de a *metriopatheia*, e não a *apatheia*, ser uma das finalidades do pirronismo), já nos casos em que a perturbação deriva exclusivamente das crenças, ela é eliminada por completo (daí a *ataraxia* também ser posta como uma finalidade do pirronismo) (cf. SEXTO EMPÍRICO, 1987, M XI 141-144, p. 455). Por tudo isso, não é absurdo conceber a suspensão do juízo como uma catarse, já que o próprio Sexto Empírico se vale de uma metáfora médica para sintetizar sua compreensão do pirronismo. A seus olhos, o pirrônico seria uma espécie de médico filantropo que, por meio da força de seus argumentos, curaria os dogmáticos da presunção e precipitação que os levam a conceder seu assentimento quando deveriam retê-lo (cf. SEXTO EMPÍRICO, 1997a, PH III 280, p. 523), poupando-os da perturbação que daí decorreria.

As obras de Sexto Empírico preservadas pela tradição deixam muitas questões sem resposta, contudo. Uma delas, à qual é apresentada uma rápida e insuficiente explicação no início do primeiro livro dos *Esboços do Pirronismo*, diz respeito ao modo como a tranquilidade está relacionada à física e à lógica, as outras duas partes em que a filosofia helenística era comumente dividida. A tomar como base a elaboração do *Contra os éticos*, não é nada evidente como crenças físicas e lógicas poderiam causar algum tipo de perturbação. Seja como for, o coração do ceticismo pirrônico se encontra na defesa da viabilidade da vida cética e, mais do que isso, na compreensão de que o assentimento a crenças que supostamente representam as coisas tais como elas são é não apenas supérfluo, mas impeditivo de uma vida feliz. A crença em supostas verdades, o assentimento que a acompanha, de tudo isso deve-se abrir mão, caso se queira viver bem. Nesse modo de compreender o bem viver e o ser humano, a verdade não é necessária, bastam as aparências e a consciência de que são aparência. Não

é preciso conhecer nem mesmo as coisas supostamente boas ou más. Aliás, como se viu há pouco, é a crença de que se conhece o que é bom ou mau por natureza a fonte da perturbação, pois gera uma busca e fuga intensas do que se considera bom ou mau em si. Portanto, frente à pergunta *o ser humano precisa da verdade para ser feliz?*, a resposta dos céticos é negativa e, mais do que isso, ousadamente negativa, por considerarem que o ser humano não apenas pode, mas deve prescindir da pretensão de ter a verdade para ser feliz.

Sendo assim, é possível dizer que o ceticismo dispensa a verdade, não no sentido de considerá-la inalcançável (uma afirmação desse tipo significa tombar no dogmatismo negativo) e sim no de que só é possível viver bem sem ela. Evidentemente, pode-se especular sobre o que aconteceria caso o cético, em algum momento, encontrasse a verdade, já que, afinal, o fato de até agora (*arkhi nun*, cf. SEXTO EMPÍRICO, 1997a, PH I 200, p. 166) não a ter encontrado não impede que, no futuro, ela seja descoberta. Não sendo um dogmático negativo, o pirrônico há de permanecer na investigação, muito embora o desejo último que o levou à filosofia não tenha sido o da verdade, mas da tranquilidade. Num primeiro momento, como também se viu acima, a verdade possuía apenas um valor instrumental: supunha-se que o correto discernimento das coisas levaria ao fim desejado até que, tendo suspenso o juízo e se tornado cético, o filósofo iniciante surpreendeu-se com o que adveio da suspensão.

Outra maneira de interpretar o ceticismo é perceber uma sutileza muito importante e de grande relevância filosófica: não estando seguro acerca da possibilidade de alcançar a verdade, o cético se concentra em evitar o erro. No pirronismo, isso se revela de modo emblemático no uso de um argumento ardiloso segundo o qual o pirrônico manteria a suspensão do juízo mesmo em situações nas quais fosse incapaz de estabelecer a equipolência, dado que, no futuro, podem surgir posições que provoquem o equilíbrio de força dos lados contrapostos (cf. SEXTO EMPÍRICO, 1997a, PH I 33-34, p. 75). No ceticismo acadêmico, porém, a prevalência da pre-

ocupação em evitar o erro aparece de maneira mais clara e, ao mesmo tempo, mais bem construída. Ela se mostra no debate entre acadêmicos e estoicos acerca da noção de sabedoria, cujo centro é o problema da apreensão da verdade (cf. CÍCERO, 2010, *Acad.* II.68, p. 195) a partir da noção de representação apreensiva. Dele, desse debate, a maior parte do que se sabe encontra-se no que restou dos *Acadêmicos* de Cícero, obra da qual foram preservados apenas o segundo livro da primeira versão (composta de dois) e parte do primeiro da segunda versão (reescritos, os *Acadêmicos* haviam passado a ter quatro livros). Em grandes linhas, a estrutura de cada um deles é a mesma: um personagem assume a posição estoica de Antíoco; outro, a dos acadêmicos. Em termos dramáticos, ora Varrão, ora Luculo dialogam com Cícero.

Basicamente, já que não é preciso esmiuçar aqui os detalhes desse debate que envolveu diferentes gerações de filósofos, Arcesilau e Zenão, Carnéades e Crisipo, Filo e Antíoco, convém destacar que o cerne da controvérsia reside no critério de verdade proposto pelos estoicos. Segundo eles, das representações decorrentes da sensação, fonte de todo conhecimento, haveria uma espécie – a representação apreensiva (*visum comprehendibile* ou *phantasia katalēptikē*, nos termos de Zenão, cf. CÍCERO, 2010, *Acad.* II.18, pp. 138–140) – que traria consigo uma marca ou sinal (*nota* ou *signum*, cf. CÍCERO, 2010, *Acad.* II.33, p. 156), uma manifestação (*declaratio*, cf. CÍCERO, 2010, *Acad.* I.41, p. 106), uma espécie de evidência (*perspicuitas* ou *evidentia*, cf. CÍCERO, 2010, *Acad.* II.17, p. 138), um índice de verdade (*insigne veri*, cf. CÍCERO, 2010, *Acad.* II.36, p. 160) que a diferenciaria de todas as outras. Contendo ela própria a indicação de que é verdadeira, não caberia a ninguém lhe recusar o assentimento, razão pela qual Sexto Empírico relata que a representação apreensiva, dizem os estoicos, arrastaria ao assentimento, como que puxando pelo cabelo (cf. SEXTO EMPÍRICO, 2005, M VII 257, p. 52). Em todos os outros casos, isto é, na ausência desse tipo de representação, deve-se reter o assentimento a fim de não errar. Ainda segundo os estoicos, o sábio ilustra, por excelência, esse princípio de

integridade intelectual e é exatamente por isso que se diz que ele nunca opina ou erra (nesse contexto, opinar e errar são sinônimos).

A objeção dos acadêmicos não se volta propriamente para a concepção estoica de que o sábio não erra. Com isso, a rigor, eles estão de acordo. A divergência reside nos motivos pelos quais o sábio nunca opinaria: para os acadêmicos, o sábio não opina porque jamais concede seu assentimento. Como justificar, contudo, essa completa retenção do assentimento? Pondo-se à parte a pretensa concessão de Carnéades de que, às vezes, o sábio opina, a qual Cícero julga não ter ocorrido (cf. CÍCERO, 2010, *Acad.* II.78, p. 205), a posição acadêmica é mesmo a de que o sábio deve sempre reter seu assentimento porque não há, entre as representações, uma marca que realmente as diferencie e permita que se separe o verdadeiro do falso. Na ausência de um critério, tudo se torna duvidoso (*dubia omnia*, cf. CÍCERO, 2010, *Acad.* II.84, p. 212), tal como Arcesilau havia concluído em seu debate com Zenão: se o sábio deve reter seu assentimento quando não detém uma representação apreensiva, ele jamais assentirá e, por conseguinte, adotará a suspensão do juízo sobre todas as coisas.

O argumento que fundamenta a indistinguibilidade das representações é bastante sofisticado. Não se trata de questionar a confiabilidade dos sentidos, como indicam as célebres ilustrações do remo torto ou do colo da pomba citadas por Luculo (cf. CÍCERO, 2010, *Acad.* II.19, pp. 141-143) e retomadas por Cícero (cf. CÍCERO, 2010, *Acad.* II.79, p. 207), mas de avaliar as representações tal como aparecem à mente. O argumento dos acadêmicos se constrói, isto sim, a partir dos sonhos, da embriaguez e da loucura, situações nas quais representações – que, incontestavelmente, não são apreensivas – recebem o assentimento. Note-se: não se pressupõe, nem se almeja provar que sono e vigília sejam indistinguíveis (ou que embriaguez e sobriedade, loucura e sanidade o sejam). Muito pelo contrário, o argumento exige que as representações que ocorrem nos sonhos e nessas outras duas condições sejam reconhecidas como ilusórias. Toda a questão reside no que daí decorre. Tome-se o caso dos sonhos, que é lapidar: em

sonho, a mente concede seu assentimento a representações não-apreensivas, o que se constata pelas reações corporais de quem está dormindo. Entretanto, às representações oníricas, por serem ilusórias, jamais se deveria conceder o assentimento. Sendo assim, não adianta afirmar que, uma vez desperta, a pessoa que sonhou é capaz de reconhecer que tudo se tratou de fantasia, pois isso não refuta o que importava aos acadêmicos demonstrar, ou seja, que, no momento (*tum cum*, cf. CÍCERO, 2010, *Acad.* II. 88, 90, pp. 216, 218) em que aparecem, essas representações não-apreensivas despertam o assentimento do mesmo modo que as apreensivas. Portanto, se é assim, não se pode dizer que as representações apreensivas tragam consigo a marca de sua própria verdade, uma marca que as diferenciasse das outras, já que há representações não-apreensivas que também levam ao assentimento. Se o objetivo original dos estoicos era poder distinguir o verdadeiro do falso, há que se admitir, enfim, que não conseguiram: sendo falível seu critério de verdade, “não há diferença (*nihil interesse*) entre representações verdadeiras e falsas” (cf. CÍCERO, 2010, *Acad.* II.90, p. 218)⁵.

Como era de se imaginar, contudo, o debate entre acadêmicos e estoicos não se resumiu à dimensão teórica e, tal como haveria de se dar contra os pirrônicos, também contra os acadêmicos se levantou a objeção da *apraxia*: aos olhos de Luculo, a retenção do assentimento tolhe toda forma de ação e a própria vida (cf. CÍCERO, 2010, *Acad.* II.39, p. 163). Do ponto de vista dos dogmáticos, mais uma vez, é como se a suspensão do juízo devesse ser recusada por razões práticas: ou porque conduz à paralisia (cf. CÍCERO, 2010, *Acad.* II.25, p. 149), uma vida invivível, ou à necessidade de assentir para agir, uma contradição. Entre os acadêmicos, Arcesilau foi o primeiro a enfrentar essa objeção, mas foi a resposta de Carnéades que obteve maior repercussão histórica: é ela, por exemplo, que será apresentada e questionada por Agostinho como a posição acadêmica. Em linhas bastante gerais, a proposta de Carnéades é que, ao agir, se siga o provável (*probabile*)

5 Tradução (levemente modificada) de J. Kany-Turpin, cf. CÍCERO, 2010.

ou verossímil (*veri simili*), entendendo-se por isso o acolhimento das representações que são mais persuasivas ou convincentes ou, noutras palavras, daquelas que impactam a mente de maneira mais forte. Da perspectiva de Carnéades, apresentada nesse trecho dos *Acadêmicos* a partir de alguns escritos de Clitômaco, para agir, não é preciso avaliar as representações julgando sua verdade ou falsidade, basta seguir aquelas que se apresentam como prováveis. Ao contrário do que supõem seus adversários, a posição dos acadêmicos não implica que tudo se torne incerto, o que resultaria na impossibilidade de discriminar as representações não apenas em termos de apreensibilidade, mas também de probabilidade. Isso seria contra a natureza (cf. CÍCERO, 2010, *Acad.* II.99, pp. 229-231). As representações podem sim ser distinguidas segundo a probabilidade e é isso que o sábio fará ao agir (cf. CÍCERO, 2010, *Acad.* II.110, pp. 241-243). Como diz Cícero, “não há representação que resulte em apreensão (*perceptio*), mas muitas resultam em aprovação (*probatio*)” (cf. CÍCERO, 2010, *Acad.* II.99, p. 228), o que é suficiente para agir e viver. Por causa da necessidade de se suspender o juízo sobre todas as coisas, não se tomba, portanto, na inação.

Todavia, mais do que compreender a resposta de Carnéades à objeção da *apraxia*, é importante perceber que, justamente por terem de explicar a possibilidade de se viver em suspensão do juízo, os acadêmicos realizaram não somente a defesa de uma corrente filosófica, mas de um modo de vida. Nesse sentido, é pouco significativo que as noções de felicidade e tranquilidade não ocupem papel de destaque nos *Acadêmicos*, já que, no debate com os estoicos, deu-se ênfase ao conceito de sabedoria. No fundo, o que os acadêmicos fizeram foi uma reformulação desse conceito, uma vez que, a seus olhos, seria impossível imaginar o sábio como detentor de um saber positivo. Estabelecida a impossibilidade de qualquer apreensão, ao menos segundo o critério de verdade dos estoicos, a sabedoria passa a ser caracterizada pela retenção do assentimento, desdobramento da afirmação de que o sábio não opina. Eis a reviravolta promovida: se há algum sábio, ele tem de ser cético; se é o sábio quem vive bem, só o cético desfrutará da boa vida; se o sábio é feliz, apenas o cético o será.

Alguns séculos depois, esse mesmo embate entre duas concepções de sabedoria foi retomado por Agostinho, em particular nos diálogos escritos em Cassiciaco, logo depois de sua conversão, sobretudo no *Sobre a Vida Feliz* e no primeiro livro do *Contra os Acadêmicos*. Evidentemente, a finalidade dessas obras não era reabilitar a sabedoria tal como concebida pelos estoicos, mas defender uma sabedoria positiva de natureza cristã por meio da contraposição ao ceticismo.

No primeiro livro do *Contra os Acadêmicos*, esse debate, realizado nas vozes de Trígésio e Licêncio, parte de uma questão central: pode ser feliz quem não encontrou a verdade? Ao contrário de Trígésio, que considera que não, que a felicidade requer que se encontre a verdade, Licêncio defende que sim, supondo que é possível ser feliz apenas investigando-a (*beatam vitam sola investigatione veritatis*, cf. AGOSTINHO, 2014a, *C. Acad.* I.ii.6, p. 19). Ao que parece, o pressuposto de Trígésio é o de que não faz sentido pensar que possa ser feliz alguém que não possui aquilo que deseja fortemente (*magnopere*, cf. AGOSTINHO, 2014a, *C. Acad.* I.iii.9, III.xvi.36, p. 22-23, p. 108-109). A isso, contudo, Licêncio rebate afirmando que a felicidade não consiste propriamente na posse da verdade, mesmo que muito desejada, mas no exercício perfeito da razão, parte superior do ser humano: como ele não se cansa de reiterar, a felicidade decorre do inquirir perfeitamente (*perfecte*) a verdade (cf. AGOSTINHO, 2014a, *C. Acad.* I.iii.8, p. 21-22) ou, noutras palavras, do agir e viver segundo a razão (*secundum rationem*, cf. AGOSTINHO, 2014a, *C. Acad.* I.iv.12, I.ix.24, p. 26-27, 37-38). Entretanto, como se pode dizer que a investigação seja perfeita se não culmina com a descoberta da verdade? Aos olhos de Trígésio, parece não haver sentido em sustentar que se possa não chegar à verdade, quando ela é de fato procurada. O erro, por conseguinte, consiste justamente no ato de sempre buscar e nunca encontrar (cf. AGOSTINHO, 2014a, *C. Acad.* I.iv.10, p. 24-25): uma busca incessante tem caráter defectivo, é indício de um vício, não de um mérito.

Na trama do diálogo, Licêncio não foi capaz de rebater de ime-

diato essa objeção e a conversa teve de ser postergada para o dia seguinte. Assim, depois de meditar com mais calma, Licêncio apresentou o que lhe parece ser o erro: “aprovação do falso em lugar do verdadeiro” (*falsi pro vero approbatio*), pois, afinal, “quem nada aprova não pode aprovar o falso e, portanto, não pode errar” (*falsum enim probare non potest, qui probat nihil; non igitur potest errare*, cf. AGOSTINHO, 2014a, *C. Acad.* I.iv.11, p. 25–26)⁶. Como se pode notar, trata-se de uma definição de erro afeita ao ceticismo acadêmico (cf. CÍCERO, 2010, *Acad.* II.68, p. 195) e que se desdobra na concepção de sabedoria que Licêncio, a esta altura do diálogo, mais uma vez expõe: buscar perfeitamente a verdade, inquirir diligentemente (*diligens*) (cf. AGOSTINHO, 2014a, *C. Acad.* I.v.14, pp. 28–29). Claro que também à definição de erro de Trigésio corresponde uma concepção de sabedoria, mas ele, Trigésio, depois de ter refutadas duas concepções que apresentara, relutou em fornecer uma nova, o que acabou sendo feito apenas no dia seguinte, quando Agostinho propôs que a sabedoria fosse compreendida como a ciência das coisas divinas e humanas (cf. AGOSTINHO, 2014a, *C. Acad.* I.vi.16, p. 30). A partir desse momento, isto é, depois de expostas essas noções conflitantes de erro e sabedoria, o debate avança pouco em termos conceituais e praticamente se limita à concessão, por parte de Licêncio, de que a sabedoria seja entendida como ciência das coisas divinas e humanas, desde que, não obstante, se acrescente que a inquisição diligente também seja sabedoria (cf. AGOSTINHO, 2014a, *C. Acad.* I.viii.23, p. 36–37).

Ao final da leitura do primeiro livro do *Contra os Acadêmicos*, a impressão que se tem é que a argumentação de Licêncio é melhor que a de Trigésio, que seu argumento de que a felicidade reside no exercício perfeito da faculdade racional – centrado na recusa da aprovação do falso ou, como será dito com todas as letras no segundo livro, na retenção ou suspensão do assentimento (cf. AGOSTINHO, 2014a, *C. Acad.* II.v.12, p. 51–52) – não encontrou nenhuma objeção relevante. Muito possivelmente é

6 Tradução (levemente modificada) de E. P. Giachini, cf. AGOSTINHO, 2014a.

por isso que, no fechamento desse primeiro livro, ao realizar uma espécie de síntese de tudo o que havia sido discutido, Agostinho pergunta a Licêncio de maneira bastante perspicaz: “Onde posicionam sua fortaleza os acadêmicos, cuja opinião defendes, a não ser na definição de erro?” (cf. AGOSTINHO, 2014a, *C. Acad.* I.ix.24, p. 38). No segundo e terceiro livros do *Contra os Acadêmicos*, o próprio Agostinho levantará objeções ao ceticismo acadêmico que parecerão colocá-lo em xeque, como a crítica à verossimilhança ou probabilidade (cf. AGOSTINHO, 2014a, *C. Acad.* II.vii.16, 19 II.xii.27, III.xviii.40, p. 55, 58, 113). Todavia, no que se refere à associação entre sabedoria, felicidade e verdade, é no *Sobre a Vida Feliz* que sua posição haveria de ser desenvolvida com maior clareza.

Nesse diálogo, a questão inicial diz respeito à possibilidade de alguém ser feliz quando não possui o que deseja e a resposta consensual de todos os participantes é que só é feliz quem tem o que deseja, contanto que deseje um bem, como Mônica ressalva (cf. AGOSTINHO, 2014b, *De Beata Vita* 2.10, p. 17-18). Tudo que estiver submetido ao acaso ou à fortuna ou, em síntese, tudo que não for permanente não constitui um verdadeiro bem, caso da riqueza, da fama e do prazer. Sendo perecíveis, é impossível a seu detentor ser feliz por causa do medo de perdê-los ou da ambição de acúmulo (cf. AGOSTINHO, 2014b, *De Beata Vita* 2.11, p. 18-19). Para ser digno desse nome, o bem tem de ser durável e satisfatório, o que significa dizer que não há outro bem senão Deus. Dessa perspectiva, perguntar-se sobre a vida feliz nada mais é do que questionar-se sobre quem o possui. Não é à toa que o passo seguinte dado pelos participantes do diálogo é apresentar e avaliar três concepções de quem possui a Deus (cf. AGOSTINHO, 2014b, *De Beata Vita* 2.12, 3.18, p. 19-20, 25-26). Após uma rápida análise, essas três concepções se revelam idênticas, expressões diversas de um mesmo conteúdo, e conduzem à conclusão de que, ainda que Deus seja propício às pessoas que o buscam, elas só serão felizes quando o encontrarem (cf. AGOSTINHO, 2014b, *De Beata Vita* 3.21, p. 28-29). Se não fosse assim, por necessidade lógica, seria preciso admitir que os acadêmicos também poderiam ter uma vida feliz. Mais uma vez, a vida de busca, de uma bus-

ca feita com veemência (*vehementer*), é tida como insuficiente. Desejando ardentemente (*ardentissime*) a verdade, mas não a encontrando, os acadêmicos jamais podem ser felizes ou sábios (cf. AGOSTINHO, 2014b, *De Beata Vita* 2.15, p. 22-23), tal qual Trígésio já apontara (cf. AGOSTINHO, 2014a, *C. Acad.* I.iii.9, p. 22-23): como viver feliz se não se tem o que se deseja e, em especial, o que se deseja ardente ou fortemente?

Seja como for, é preciso notar que, tanto no *Sobre a Vida Feliz* como no *Contra os Acadêmicos*, não se tem como objetivo questionar a associação entre vida feliz e sabedoria, mas dar à noção de sabedoria um conteúdo diferente daquele dos acadêmicos. Todo o esforço agostiniano é solapar a concepção negativa de sabedoria, a preocupação em não errar ou não opinar, em nome de uma concepção positiva de sabedoria elaborada, em última instância, a partir do Cristianismo. Assim, convém destacar que, no primeiro livro do *Contra os Acadêmicos*, a definição de sabedoria apresentada por Agostinho a pedido de Trígésio possui uma dimensão positiva, embora claramente pagã e inspirada em Cícero (o Cícero das *Tusculanas* e não dos *Acadêmicos*), e que, no *Sobre a Vida Feliz*, a definição que se dá é ao mesmo tempo positiva e cristã:

Mas, enquanto estamos buscando (*tamen quandiu quaerimus*), temos de admitir que ainda não estamos saciados daquela fonte, e, para usar aquela palavra que abordamos antes, ainda não estamos saturados de plenitude, então ainda não chegamos a nossa medida própria. E assim, mesmo que sejamos ajudados por Deus, ainda não somos sábios e felizes. Portanto, a plena saciedade dos espíritos, isto é, a vida feliz é conhecer piedosa e perfeitamente (*pie perfecteque cognoscere*): por quem somos conduzidos para a verdade, qual a verdade de que fruímos e através do que somos ligados com a medida suprema (AGOSTINHO, 2014b, *De Beata Vita* 4.35, p. 42).⁷

7 Tradução de E. P. Giachini, cf. AGOSTINHO, 2014b.

De um diálogo a outro, há evidentemente alterações no conteúdo e na estrutura da argumentação e da trama. No *Sobre a Vida Feliz*, em que a posição dos acadêmicos parece ser refutada, um elemento está de todo ausente: a referência ao exercício da parte racional da alma, marcada pelo esforço do sábio de jamais assentir ao falso, como a atividade mais nobre do ser humano. Uma vez que é justamente esse elemento que gera no leitor a impressão de que Licêncio venceu o debate com Trígésio no primeiro livro do *Contra os Acadêmicos*, não surpreende que tenha sido retirado. No *Sobre a Vida Feliz*, a ênfase recai sobre a noção de desejo (que ganha uma relevância que Trígésio não lhe conseguira atribuir) e todo o raciocínio se desenvolve a partir da concordância inicial dos participantes de que, caso se deseje um bem, só é feliz quem o alcança.

Outra maneira de vislumbrar essa crítica ao ceticismo baseada na noção de desejo encontra-se na descrição de Agostinho de seu itinerário espiritual nas *Confissões*, em particular no que se refere a seu encontro com o *Hortênsio* de Cícero e o desejo pela sabedoria que essa obra lhe provocou. A partir desse encontro, segundo o próprio Agostinho, ele se desfez de suas antigas esperanças e “já ambicionava, com incrível vivacidade do coração (*aestu cordis incredibili*), a sabedoria imortal” (cf. AGOSTINHO, 1980, *Conf.* III.iv.7, p. 44)⁸. A leitura do *Hortênsio* se deu quando ele tinha dezoito anos, mas, cerca de uma década depois, tendo chegado aos trinta e avaliando o que se passara desde então, a caracterização daquela época da juventude é feita praticamente nos mesmos termos: “dezoito anos, idade em que começara a efervescer no zelo pela sabedoria (*fervere coeperam studio sapientiae*)” (cf. AGOSTINHO, 1980, *Conf.* VI.xi.18, p. 100). Como se pode notar, trata-se da noção de ardor, que reaparece para qualificar o desejo pela sabedoria e, assim, pela vida feliz, desejo esse que, no caso de Agostinho, não haveria de ser aplacado nem pelo maniqueísmo, nem pelo ceticismo, nem pelo platonismo. Na avaliação retrospectiva das *Confissões*,

8 Tradução (modificada) de J. O. Santos e A. A. Pina, cf. AGOSTINHO, 1980.

o fim último dessa busca fulgente sempre esteve presente, mas se revelava, a princípio, como uma ausência: “uma só coisa se contrapunha a mim em tão grande candência (*in tanta flagrantia*): não encontrar aí o nome de Cristo” (cf. AGOSTINHO, 1980, *Conf.* III.iv.8, p. 44).

Por tudo isso, tomando como referência a pergunta que direciona o presente ensaio, formulada quando se analisou a obra de Sexto Empírico, *o ser humano precisa da verdade para ser feliz?*, pode-se concluir que, como numa espiral, retorna-se ao ponto de partida dos dogmáticos, mas num nível acima, por assim dizer, já que a resposta agostiniana introduz um elemento inédito e alheio à filosofia dita pagã: a fê. Verdade, vida, sabedoria, felicidade são ainda os conceitos centrais, só que agora elaborados à luz da revelação ou, nos termos de Agostinho, da autoridade divina (cf. AGOSTINHO, 2014b, *De Beata Vita* 4.34, p. 41-42), da autoridade de Cristo (cf. AGOSTINHO, 2014a, *C. Acad.* III.xx.43, p. 115-116). Diferentemente do que pensaram não apenas os acadêmicos e pirrônicos, mas os filósofos gregos e latinos de modo geral, não mais se considera que o ser humano seja capaz de – por si mesmo, sem mediação – alcançar a vida feliz, a qual, em última instância, passa a estar associada à verdadeira religião (cf. AGOSTINHO, 2002, *De Vera Relig.* 1.1, p. 25). É por isso que, dirigindo-se a Deus nas *Confissões*, Agostinho abertamente afirma: “a vida feliz consiste em nos alegrarmos em vós, de vós e por vós. Eis a vida feliz e não há outra. Os que julgam que existe outra apegam-se a uma alegria que não é verdadeira” (cf. AGOSTINHO, 1980, *Conf.* x.xxii.32, p. 187).

Como se pode imaginar, a associação da felicidade e da sabedoria a Deus e, mais do que isso, a um Mediador (o que se desdobrará na formulação da noção de graça) constitui uma inflexão conceitual que é a matriz de um novo capítulo na história da filosofia, capítulo que, nos séculos XVI e XVII, haveria de ter personagens ilustres como Montaigne e Pascal. Entretanto, seja na Antiguidade tardia, seja no início da Modernidade, a relação do ser humano com a verdade e a busca do bem viver permanece o centro pulsante da reflexão filosófica: para uns, com uma pulsação

sóbria, tranquila; para outros, angustiada, perturbadora. Dessa perspectiva, não surpreende que Pascal, criticando os *Ensaíos*, reprove a despreocupação (*nonchalance*, literalmente: falta de calor, *chaleur*) de Montaigne com a salvação (cf. PASCAL, 2004, La 680, Br 63, Le Guern 574, p. 370-371). Aos olhos dos agostinianos, a serenidade dos cétricos não passa de frieza, de uma incompreensível ausência de ardor no desejo pela verdade.⁹

9 Pela leitura e comentários, agradeço a José Raimundo Maia Neto e a Hélio Dias. Reconheço ainda a importância da pesquisa do professor Roberto Bolzani na elaboração deste ensaio, que, em certa medida, busca desdobrar alguns pontos conceituais do seu livro *Acadêmicos versus Pirrônicos* (2013).

SKEPTICISM, TRUTH AND LIFE

ABSTRACT: Ancient Skepticism is a way of life. Both Academics and Pyrrhonians think that suspension of judgement is the only way to happiness and wisdom. In Antiquity, Skepticism received several objections, such as the argument of *apraxia*, but the main objection raised against it (and the most influent in the Sixteenth and Seventeenth centuries) may have been Augustine's struggle to recast the concept of wisdom. According to Augustine, wisdom should not be defined as mere abstention from error, and happiness is not conceivable if one does not attain what one desires. Hence, from Cicero and Sextus Empiricus to Augustine, there is a significant shift in the way the relationship between truth and good life is assessed, and this is a shift that casts light on the differences of Modern philosophers, such as Montaigne and Pascal.

KEYWORDS: Skepticism, Happiness, Wisdom, Life, Suspension of judgement, Desire, Faith

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- AGOSTINHO (1980) *Confissões*. 2ª ed. Tr. J. O. Santos, A. A. Pina São Paulo: Abril (Col. Os Pensadores).
- _____ (2002) *A Verdadeira Religião*. Tr. N. A. Oliveria São Paulo: Paulus. (Col. Patrística 19).
- _____ (2014a) *Contra os Acadêmicos*. Tr. E. P. Giachini. Petrópolis: Vozes.
- _____ (2014b) *Sobre a Vida Feliz*. Tr. E. P. Giachini. Petrópolis: Vozes.
- BOLZANI, R. (2013) *Acadêmicos versus Pirrônicos*. São Paulo: Alameda.
- CÍCERO (2010) *Les Académiques*. Tr. J. Kany-Turpin Paris: GF Flammarion.
- DESCARTES, R. (1902) *Discours de la Méthode*. In: *Œuvres de Descartes*. vol.

- vi. Ed. C. Adam, P. Tannery. Paris : Léopold Cerf.
- _____ (1979) *Discurso do Método*. 2ª ed. Tr. J. Guinsburg, B. Prado Júnior São Paulo: Abril Cultural. (Col. Os Pensadores).
- DIÓGENES LAÉRCIO (1999) *Vies et Doctrines des Philosophes Illustres* Tr. J.-F. Balaudé et al Paris : Le Livre de Poche.
- PASCAL, B. (2004) *Pensées*. (Ed. Michel Le Guern) Paris: Gallimard.
- SEXTO EMPÍRICO (1987) *Outlines of Pyrrhonism, Adversus Mathematicos I-XI*. vol. I-IV. Tr. R. G. Bury London: Harvard University Press.
- _____ (1997a) *Esquisses Pyrrhoniennes*. Tr. P. Pellegrin Paris: Éditions du Seuil.
- _____ (1997b) *Hipotíposes Pirrônicas*. Tr. D. Marcondes, In: *O que nos faz pensar* n.12, p. 115-122.
- _____ (2005) *Against the Logicians*. Tr. R. Bett Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (2012) *Against the Physicists*. Tr. R. Bett. Cambridge: Cambridge University Press.

FERNANDO PESSOA LEITOR DE PASCAL E
O PROJETO DO *LIVRO DO DESASSOSSEGO*

Nuno Ribeiro
Pós-doutorando,
IELT/Universidade Nova de Lisboa, FCT¹,
Lisboa, Portugal
nuno.f.ribeiro@sapo.pt

Cláudia Souza
Pesquisadora,
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa,
Lisboa, Portugal
claudiasouzzza@hotmail.com

RESUMO: O presente artigo visa explorar as relações entre Pascal e Pessoa tendo por base o impacto da obra do autor francês tanto na estruturação quanto nas temáticas presentes ao longo do projeto do *Livro do Desassossego*. Com efeito, na Biblioteca Particular de Pessoa encontramos livros de e sobre Pascal que se encontram sublinhados e anotados pelo autor português e nos possibilitam certificar o interesse de Pessoa pelo pensamento pascaliano. Para além disso, o espólio de Pessoa oferece-nos um conjunto

1 Este trabalho foi desenvolvido no âmbito de uma bolsa de pós-doutorado financiada pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (SFRH/BPD/121514/2016), ao abrigo do programa do FSE.

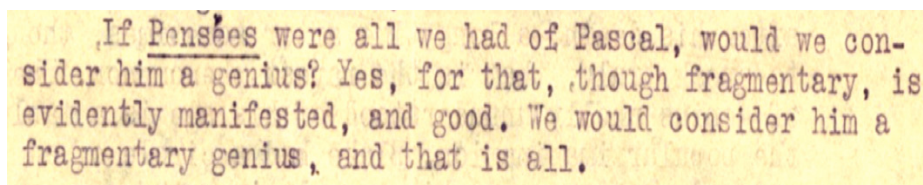
de fragmentos que nos permitem elucidar até que ponto a leitura da obra de Pascal viria a ser importante para a elaboração dos fragmentos do *Livro do Desassossego*. Assim, tendo por base a análise da presença do nome e do pensamento de Pascal em fragmentos do espólio de Pessoa, o presente artigo explicita qual o papel da leitura pessoana de Pascal na elaboração do projeto do *Livro do Desassossego*.

PALAVRAS-CHAVE: Fernando Pessoa, Blaise Pascal, *Pensamentos*, *Livro do Desassossego*, fragmento, sonho.

Num texto do espólio pessoano, escrito em inglês, intitulado “Gênio e Insanidade” [*Genius and Insanity*], lemos a seguinte passagem:

Se os *Pensamentos* fossem tudo o que tivéssemos de Pascal, será que nós o consideraríamos um gênio? Sim, pois isso, embora fragmentário, é evidentemente manifesto, e bom. Nós o consideraríamos um gênio fragmentário, e isso é tudo².

[If *Pensées* were all we had of Pascal, would we consider him a genius? Yes, for that, though fragmentary, is evidently manifested, and good. We would consider him a fragmentary genius, and that is all.] (RIBEIRO, SOUZA, 2017, p. 81).



[BNP/E3, 134 - 92^r: pormenor do fac-símile]³

Este trecho constitui-se como um dado importante para a análise das relações entre Fernando Pessoa e Pascal por múltiplas razões. Em primeiro lugar, a referência aos *Pensamentos* de Pascal mostra-nos que o poeta e pensador português chegou a ter conhecimento da obra do filósofo francês. Com efeito, na Biblioteca Particular de Fernando Pessoa encontramos um exemplar do livro *Pensamentos* [*Pensées*] (CFP, 1-116)⁴ em francês, de 1905,

2 Tradução nossa.

3 A sigla “BNP/E3” refere-se à catalogação do Espólio de Fernando Pessoa – Espólio 3 [E3] – que se encontra atualmente na Biblioteca Nacional de Portugal [BNP]. A numeração – após a sigla “BNP/E3” – corresponde ao número de catalogação do documento no Espólio de Fernando Pessoa.

4 A sigla “CFP” corresponde à indicação “Casa Fernando Pessoa” onde atualmente se encontra a biblioteca particular de Pessoa. A numeração – após a sigla “CFP” – corresponde ao número de catalogação do livro presente na biblioteca particular de Pessoa.

numa edição da Flammarion, que apresenta inúmeros vestígios de leitura por parte de Pessoa. É importante sublinhar que o texto do livro *Pensées* de Pascal presente na Biblioteca Particular de Fernando Pessoa tem por base a edição de 1670 de Port-Royal. Para além dos *Pensamentos*, encontramos também entre o acervo bibliográfico do autor português um exemplar de *As Provinciais* [*Les provinciales*] (CFP, 1-117) também em francês, de 1907, editado pela Flammarion, no qual é igualmente possível encontrar marcas de leitura. Mas o interesse de Fernando Pessoa por bibliografia relativa ao pensamento pascaliano não se circunscreve à leitura direta de livros do pensador francês. Pessoa chegou a ler bibliografia relativa ao pensamento de Pascal, como é o caso do exemplar do livro *Revaluations: Historical and Ideal* (CFP, 1-8) de autoria de Alfred William Benn onde consta um capítulo intitulado *Pascal's Wager*, sublinhado e anotado por Pessoa.

Em segundo lugar, o trecho de Fernando Pessoa acima citado afigura-se como um elemento importante na medida em que apresenta a referência a Pascal e à sua obra no contexto da discussão relativa à questão do gênio. Nesse escrito, Pessoa discute, como evidencia o título que o antecede, a relação entre genialidade e insanidade e avalia ao longo do texto em qual das categorias se encaixam alguns autores como: Milton, Wordsworth, Pascal, Shakespeare e Goethe. Conforme vimos, o trecho do texto *Gênio e Insanidade* levanta a questão relativa a saber se poderíamos considerar Pascal um gênio se os *Pensamentos* fossem tudo o que restasse da obra do autor francês. Pessoa responde afirmativamente, uma vez que o poeta português considera, neste texto, Pascal como um gênio – um *gênio fragmentário* – o que certamente possui relação com a tessitura da obra inacabada que recebeu o nome de *Pensamentos*. Sabe-se que Pascal tinha a intenção de escrever um livro, *Apologia da religião cristã*, e que não teve tempo de organizar e publicar esse projeto como gostaria, projeto esse que se transformou no livro *Pensamentos*, no qual se reúnem os fragmentos destinados ao livro *Apologia da religião cristã*.

No entanto, a caracterização de Pascal como *gênio fragmentário*, pre-

sente no trecho de Pessoa acima citado, leva-nos a um terceiro aspecto importante para a relação entre as obras do autor português e do filósofo francês. Esse aspecto diz respeito à questão da fragmentariedade. Com efeito, num texto escrito originalmente em inglês o poeta e prosador português escreve sobre a sua dificuldade em finalizar os seus projetos:

Nenhum dos meus escritos foi concluído; sempre se interpu-
seram novos pensamentos, associações de ideias extraordinárias,
impossíveis de excluir, com o infinito como limite. Não consigo
evitar a aversão que tem o meu pensamento pelo acto de acabar
seja o que for. Uma única coisa suscita dez mil pensamentos, e
desses dez mil pensamentos surgem dez mil inter-associações, e
não tenho força de vontade para os eliminar ou deter, nem para
os reunir num só pensamento central, onde os seus detalhes sem
importância, mas a eles associados, possam perder-se. Passam den-
tro de mim; não são pensamentos meus, mas pensamentos que
passam dentro de mim.

[My writings were none of them finished; new thoughts intruded
ever, extraordinary, inexcusable associations of ideas bearing in-
finity for term. I cannot prevent my thought's hatred of finishing;
about a single thing ten thousand thoughts, and ten thousand
inter-associations of those ten thousand thoughts arise, and I have
no will to eliminate or to arrest these, nor to gather them into
one central thought, where their unimportant but associated de-
tails might be lost. They pass in me; they are not my thoughts, but
thoughts that pass in me.] (PESSOA, 2003, pp.100-101).

Talvez Pascal, um gênio fragmentário – segundo a perspectiva pes-
soana no texto citado no início do artigo –, também possuísse esta mesma
dificuldade em concluir os seus escritos e seria essa a razão pela qual não
teria chegado a publicar a *Apologia da religião cristã*. A estética fragmentária
é, de fato, semelhante em Pascal e em Pessoa, embora seja accidental no caso
do primeiro e, até certo ponto, constitutiva no caso do segundo, uma vez
que Pessoa afirma explicitamente a sua incapacidade em concluir os seus
escritos. Tanto a caracterização de Pascal como *gênio fragmentário*, quanto

o texto de Pessoa relativo à sua dificuldade em finalizar os seus projetos, apresentam afinidades com o texto do filósofo francês sobre a “Desproporção do Homem” (Laf.199 / Br.72)⁵, em particular no que diz respeito ao trecho sobre o *estado verdadeiro do homem*:

Aí está o nosso estado verdadeiro. É isso que nos torna incapazes de saber com certeza e de ignorar de modo absoluto. Vogamos sobre um meio vasto, sempre incertos e flutuantes, levados de uma ponta para a outra; qualquer termo em que pensemos nos agarrar e nos firmar, abala-se, e nos abandona e, se o seguimos, ele escapa às nossas tentativas de pegá-lo, escorrega e foge com fuga eterna; nada se detém para nós. É o estado que nos é natural e entretanto o mais contrário à nossa inclinação. Ardemos do desejo de encontrar uma posição firme e uma última base constante para aí edificar uma torre que se eleve ao infinito, mas todo o nosso alicerce cede e a terra se abre até os abismos (PASCAL, 2005, p.83).

Esse trecho do fragmento intitulado “Desproporção do Homem” (Laf.199 / Br.72) está em total consonância com os escritos de Pessoa relativos à dificuldade em estabelecer um ponto fixo a partir do qual se pode realizar a conclusão de um projeto, bem como com a dificuldade que o próprio Pascal enfrentou para elaborar, de uma forma definitiva, o seu

5 É importante sublinhar que o fragmento de Pascal relativo à “Desproporção do Homem” foi um dos que mais impacto teve na produção literária de Fernando Pessoa. Com efeito, ao longo dos escritos de Pessoa com referência a Pascal encontramos múltiplas citações da expressão *quelque apparence du milieu des choses* presente no fragmento pascaliano sobre a “Desproporção do Homem”. Para mais informações a este respeito, veja-se: RIBEIRO, SOUZA, 2017. Tendo em consideração que algumas passagens do fragmento “Desproporção do Homem” foram inspiradas pela *Apologia de Reymond Sebond* de Montaigne, faz-se também notar que Fernando Pessoa teve conhecimento dos *Ensaio*s de Montaigne, conforme se pode constatar na Biblioteca Particular do autor português, que contém uma edição francesa em quatro volumes dos *Essais de Montaigne* (CFP, 1-107).

livro *Apologia da religião cristã*. Contudo, apesar de a fragmentariedade ser acidental no caso dos *Pensamentos* pascalianos, tanto Pascal quanto Pessoa, no que respeita aos seus escritos póstumos, podem ser considerados como gênios, se por isso entendermos *gênios fragmentários*⁶. Esse aspecto permite, de igual modo, estabelecer um confronto entre Pessoa e Pascal, uma vez que, assim como Pascal, Pessoa deixou, entre seus inúmeros projetos inacabados, o projeto do *Livro do Desassossego* sem organizar e publicar como gostaria, deixando para os pesquisadores fragmentos, publicados e organizados após a sua morte, das mais diversas formas.

A relação entre a redação do *Livro do Desassossego* e a questão da fragmentariedade é explicitamente tematizada por Pessoa numa carta a Armando Côrtes-Rodrigues com a data de 19 de Novembro de 1914, onde se lê a seguinte confissão do autor português: “O meu estado de espírito obriga-me agora a trabalhar bastante, sem querer, no *Livro do Desassossego*. Mas tudo fragmentos, fragmentos, fragmentos” (PESSOA, 1999, p.132). Com efeito, cada edição do *Livro do Desassossego*, bem como do livro *Pensamentos*, transforma, de certa forma, os editores/organizadores em coautores do livro, porque a escolha da organização dos fragmentos determina a elaboração de um livro com uma determinada configuração, dando ênfase a aspectos que podem diferenciar de edição para edição. Tanto Pascal quanto Pessoa, no que diz respeito a esses projetos específicos, deixaram um grande desafio para os pesquisadores: como organizar um livro de um autor póstumo composto por fragmentos? Se analisamos a obra de ambos nessa perspectiva – a partir da questão da escrita fragmentária – podemos considerar que Pessoa foi, tal como Pascal, um gênio fragmentário.

6 Faz-se necessário sublinhar novamente que o carácter fragmentário dos escritos pascalianos relaciona-se com a dificuldade que o autor francês teve em concluir a obra *Apologia da Religião Cristã*.

Mas a relação entre Pascal e o projeto do *Livro do Desassossego* não se circunscreve à questão da fragmentariedade. Para além das questões relativas à estrutura fragmentária dos *Pensamentos* de Pascal e dos trechos destinados ao *Livro do Desassossego*, encontramos ainda referência ao nome de Pascal entre os escritos do espólio destinados a essa obra de Fernando Pessoa, conforme se pode constatar no seguinte trecho:

Viver a vida em sonho e falso é sempre viver a vida. Abdicar é agir. Sonhar é confessar a necessidade de viver, substituindo a vida real pela vida irreal, e assim é uma compensação da inalienabilidade do querer-viver.

Que é tudo isto enfim se não a busca da felicidade? E busca qual-quer qualquer outra busca?

O devaneio continuo, a analyse ininterrupta deram-me alguma cousa *essencialmente* diferente do que a vida me daria?

Com separar-me dos homens não me encontrei, nem □

Este livro é um só estado de alma, analysado de todos os lados, percorrido em todas as direcções.

Alguma cousa nova, ao menos, esta attitudo me trouxe? Nem essa consolação se aproxima de mim. Estava tudo já em Heraclito e no Ecclesiastes. *A vida é um brinquedo de creança na areia... vaidade e □ de espirito..?* E eu Job pobre, n'uma só phrase, *A minha alma está cansada da minha vida.*

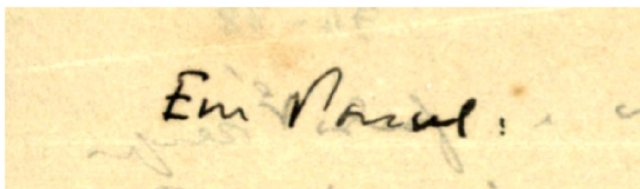
[88^v]

7 O símbolo “□” serve para assinalar uma lacuna no documento original, presente no Espólio de Fernando Pessoa.

Em Pascal: □
Em Vigny: Em ti □
Em Amiel, tão completamente em Amiel: □
... (certas frases) ...
Em Verlaine, nos symbolistas, □
Tanto doente como eu... Nem o privilegio de uma pequena originalidade de doença... Faço o que tantos antes de mim fizeram... Soffro o que já é tão velho soffrer... Para que mesmo pensar estas cousas, se já tantos as pensaram e as soffreram?...

(Titulo: *Exame de Consciencia*)

E comtudo, sim, qualquér cousa de novo trouxe. Mas d'isso não sou responsavel. Veio da Noite e brilha em mim como uma estrella... Todo o meu esforço não o produziu nem o apagou... Sou uma ponte entre dois mysterios, sem saber como me construíram...⁸ (RIBEIRO, SOUZA, 2017, p.132-133).



[BNP/E3, 94-88^v: pormenor do fac-símile]

Neste documento percebe-se a absorção do pensamento de Pascal no espaço artístico de Pessoa, ou seja, este fragmento pertencente ao projeto do *Livro do Desassossego* pode ser catalogado como uma escrita literária e esse aspecto é relevante porque o pensamento filosófico de Pascal serve como matéria-prima na construção da literatura pessoana. Um aspecto importante a destacar diz respeito ao parágrafo final deste trecho do *Livro do Desassossego* – onde se lê “E comtudo, sim, qualquér cousa de

8 Conforme à ortografia original.

novo trouxe. Mas d'isso não sou responsável.” (RIBEIRO, SOUZA, 2017, p.133) – que evoca um fragmento (Laf. 696 / Br. 22) dos *Pensamentos* no qual Pascal escreve: “Não me digam que eu nada disse de novo: a disposição da matéria é nova” (PASCAL, 2005, p.285). Para além disso, o tema do trecho do *Livro do Desassossego* em análise é também muito significativo: trata-se da questão do sonho. Tanto os fragmentos do projeto do *Livro do Desassossego*, quanto os *Pensamentos* de Pascal apresentam a tematização da questão do sonho: Pessoa no campo literário e Pascal no campo filosófico. No trecho do *Livro do Desassossego* acima citado existe uma reflexão sobre o sonho e o autor convida Pascal a participar, ainda que de forma indireta, da análise desta questão. Possivelmente a referência a Pascal realizada neste texto tem relação com o seguinte fragmento (Laf. 803 / Br. 386) dos *Pensamentos* de Pascal:

Se todas as noites sonhássemos com a mesma coisa, ela nos afetaria tanto quanto os objetos que vemos todos os dias. E se um artesão estivesse seguro de que sonharia todas as noites durante doze horas que era rei, creio que seria quase tão feliz quanto um rei que sonhasse todas as noites durante doze horas que era artesão.

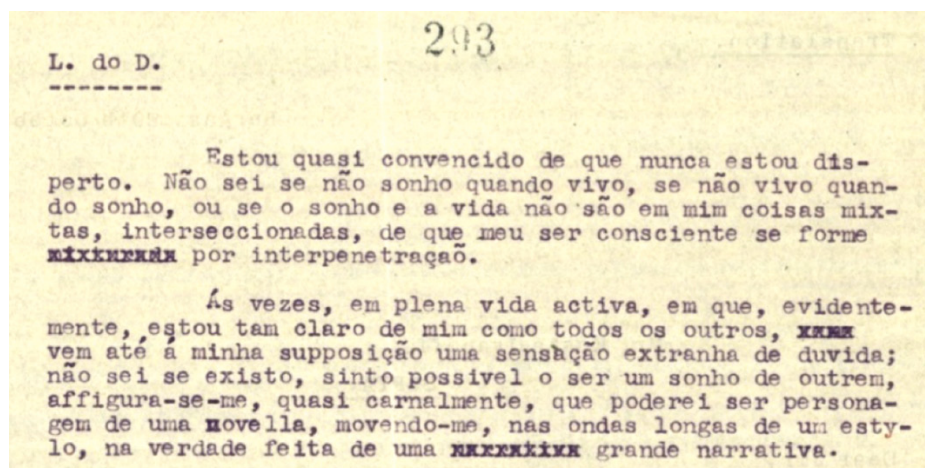
Se sonhássemos todas as noites que estamos sendo perseguidos por inimigos, e agitados por esses penosos fantasmas, e se se passasse todos os dias por diversas ocupações como quando se faz uma viagem, sofrer-se-ia quase tanto quanto se isso fosse de verdade e se ficaria tão apreensivo com o dormir como se fica com o despertar, quando se teme entrar de fato em tais infelicidades. E na verdade faria mais ou menos os mesmos males que a realidade.

Mas, como os sonhos são todos diferentes e um mesmo sonho se diversifica, o que neles se vê afeta bem menos do que aquilo que se vê estando acordado, por causa da continuidade que não é entretanto tão contínua e igual que também não muda, mas menos bruscamente, se não for raramente, como quando se viaja, e então se diz: parece que estou sonhando; pois a vida é um sonho um pouco menos inconstante (PASCAL, 2005, pp.317-318).

Neste trecho, Pascal problematiza a distinção entre sonho e vida real, sendo que, de acordo com o fragmento pascaliano, é a questão da constância que permite estabelecer a diferença entre o sonho e a vida. Porém, o filósofo termina a sua reflexão afirmando que “a vida é um sonho um pouco menos inconstante” (PASCAL, 2005, p.318). A expressão “um pouco” aproxima as duas realidades: a realidade do sonho e a realidade da vida. O que significa que talvez uma vida completamente inconstante se poderia assemelhar a um sonho. No projeto do *Livro do Desassossego* encontramos precisamente a tematização da questão dos limites da distinção entre o sonho e a realidade, como se pode constatar no seguinte trecho:

Estou quasi convencido de que nunca estou desperto. Não sei se não sonho quando vivo, se não vivo quando sonho, ou se o sonho e a vida não são em mim coisas mixtas, interseccionadas, de que meu ser consciente se forme por interpenetração.

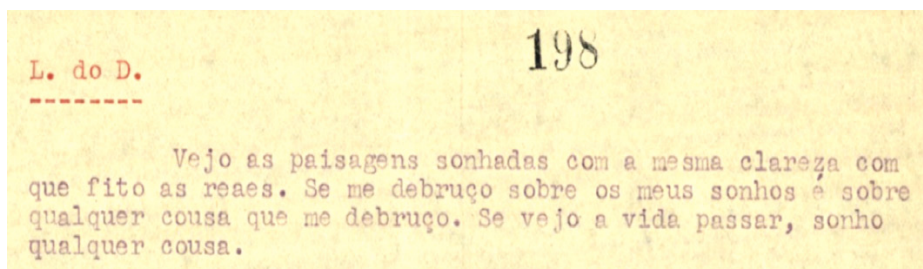
Às vezes, em plena vida activa, em que, evidentemente, estou tam claro de mim como todos os outros, vem até á minha supposição uma sensação estranha de duvida; não sei se existo, sinto possivel o ser um sonho de outrem, affigura-se-me, quase carnalmente, que poderei ser personagem de uma novella, movendo-me, nas ondas longas de um estylo, na verdade feita de uma grande narrativa (PESSOA, 2010a, p.350).



[BNP/E3, 4 - 23^r: pormenor do fac-símile]

Noutro trecho lemos também a seguinte passagem a esse respeito:

Vejo as paisagens sonhadas com a mesma clareza com que fito as reaes. Se me debruço sobre os meus sonhos é sobre qualquer cousa que me debruço. Se vejo a vida passar, sonho qualquer cousa (PESSOA, 2010a, p.226).



[BNP/E3, 3 - 16: pormenor do fac-símile]

No entanto, é importante sublinhar que a tematização da questão do sonho em Fernando Pessoa e em Blaise Pascal constitui-se como a repercussão de uma influência filosófica comum: a filosofia de Descartes, em particular, a questão da indistinção entre o sonho e a vigília enquanto um dos momentos da dúvida metódica. No que respeita a Pascal, encontramos a paráfrase de muitos dos elementos presentes na tematização cartesiana da indistinção entre sonho e vigília no seguinte trecho de um fragmento (Laf.131 / Br.434) dos *Pensamentos*:

(...) ninguém tem segurança — fora da fé — se está acordado ou dormindo, visto que durante o sono acredita-se estar acordado com tanta firmeza como quando o fazemos. Como muitas vezes se sonha que se está sonhando, sobrepondo um sonho a outro. Não pode acontecer que esta metade da vida seja ela própria apenas um sonho, sobre o qual os outros são enxertados, e de que acordamos no momento da morte, durante a qual temos tão pouco os princípios de verdade e do bem quanto do sono natu-

ral? Todo esse escoar-se do tempo, da vida, e esses diversos corpos que sentimos, esses diferentes pensamentos que nos agitam não são talvez mais do que ilusões semelhantes ao escoar-se do tempo e aos vãos fantasmas de nossos sonhos. Acredita-se ver os espaços, as figuras, os movimentos, sente-se e mede-se o escoar do tempo, e finalmente age-se da mesma forma que quando se está acordado. De modo que, como a metade da vida se passa em sono, por nossa própria confissão ou o que quer que nos pareça não temos nenhuma ideia da verdade, sendo então ilusões todos os nossos sentimentos. Quem sabe se essa outra metade da vida em que pensamos estar acordados não é outro sono um pouco diferente do primeiro (PASCAL, 2005, pp.44-45).

Relativamente à importância da filosofia cartesiana em Pessoa, lemos o seguinte trecho de um fragmento filosófico do autor português:

O verdadeiro método do exame metafísico foi-nos indicado por Descartes – o método da dúvida universal. O nosso primeiro ato mental, quando filosofamos é, por conseguinte, eliminar o preconceito tirano do costume, e, não menos, todo o conhecimento que pode parecer ter sido muito legitimamente adquirido e que pode parecer dotado de uma indubitável correção.

[The true method of metaphysical examination has been indicated to us by Descartes – the method of universal doubt. Our first mental action, when we philosophize is, therefore, to shake off the tyrannous prejudice of custom, and, not less, the whole weight of knowledge which may seem most legitimately acquired, and may appear endowed with indubitable correctness.] (PESSOA, 2016, p.58).

Feitas estas considerações e conhecendo a reflexão de Pascal sobre o sonho, destacamos três importantes fatos: 1) o fato de Pessoa ter sido leitor de Pascal; 2) o fato de o nome de Pascal constar em um fragmento do projeto do *Livro do Desassossego* justamente sobre a questão do sonho; 3) o fato da atmosfera do projeto do *Livro do Desassossego* ser uma atmosfera de sonho e de dúvida. Estes três aspectos tornam possível conjecturar que

a leitura das obras de Pascal tenha causado um forte impacto não somente no pensador que foi Pessoa, mas no artista, que acaba sempre por utilizar em seu espaço literário o pensamento de outros autores, ainda que transmutados no seu laboratório de artista.

FERNANDO PESSOA READER OF PASCAL AND THE PROJECT OF THE *BOOK OF DISQUIET*

ABSTRACT: This article aims to explore the relations between Pascal and Pessoa based on the impact of the work of the French author both in the structure and the themes present throughout the *Book of Disquiet*. Indeed, in the Pessoa's Private Library one finds books of and about Pascal that are underlined and bear notes by the Portuguese author, which enable us to certify Pessoa's interest in Pascal's thought. In addition, Pessoa's Archive offers us a set of fragments that allow us to elucidate the extent to which the reading of Pascal's work would be important for the elaboration of fragments of the *Book of Disquiet*. Thus, based on the analysis of the presence of Pascal's name and thought in fragments of Pessoa's Archive, this article explains the role of Pessoa's reading of Pascal in the preparation of the *Book of Disquiet*.

KEYWORDS: Fernando Pessoa, Pascal, *Thoughts*, *Book of Disquiet*, fragment, dream.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- BENN, A. W. (1909) *Revaluations: Historical and Ideal*. London: Watts & Co. [CFP, 1-8]
- MONTAIGNE, M. (s.d.) *Les essais de Montaigne*. Paris: Ernest Flammarion . 4 vols. [CFP, 1-107]
- PASCAL, B. (1907) *Les provinciales*. Paris: Ernest Flammarion. [CFP, 1-117]
- _____. (2005) *Pensamentos*. Tradução de Mário Laranjeira. São Paulo: Editora Martins Fontes.
- _____. (1905) *Pensées*. Paris: Ernest Flammarion. [CFP, 1-116]
- PESSOA, F. (1999) *Correspondência: 1905-1922*. Edição de Manuela Parreira da Silva. Lisboa: Assírio & Alvim.

- _____. (2003) *Escritos Autobiográficos, Automáticos e de Reflexão Pessoal*. Edição de Richard Zenith. Lisboa: Assírio & Alvim.
- _____. (2016) *Estudos Filosóficos: Artigos, opúsculos e outras produções breves*. Edição, introdução e notas de Nuno Ribeiro. Lisboa: Apenas Livros.
- _____. (2010a) *Livro do Desasociego*, Tomo I. Edição de Jerónimo Pizarro. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- _____. (2010b) *Livro do Desasociego*, Tomo II. Edição de Jerónimo Pizarro. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- RIBEIRO, N.; SOUZA, C. (eds.) (2017) *Fernando Pessoa & Pascal*. Lisboa: Apenas Livros.

ANTI-INTUICIONISMO E ANTIFUNDACIONISMO: O PAPEL DA IMAGINAÇÃO NA EPISTEMOLOGIA DE PASCAL

Dalila Pinheiro da Silva
Doutoranda,
Universidade de São Paulo,
São Paulo, Brasil
dalila@protonmail.com

RESUMO: Em Pascal, por meio da crítica à razão discursiva que estava à sua época em vias de consagração, está em curso a defesa de uma concepção alargada da racionalidade, que procura estendê-la a partir de uma perspectiva anti-intuicionista e antifundacionista radical para dimensões da realidade que o arranjo epistemológico gestado pela filosofia cartesiana quer deixar de fora. A hipótese que gostaríamos de discutir é a de que essa subversão se dá pela desestabilização desse arranjo por meio da descrição que Pascal realiza, em *Pensamentos*, da faculdade imaginação, cujo interesse para o estudo da verdade deve ser considerado para que se possa entender a inflexão que a epistemologia pascaliana tenta empreender ante as outras de seu tempo.

PALAVRAS-CHAVE: Pascal, Imaginação, Razão, Costume, Opinião.

*O caráter negativo da “verdade” –
como afastamento de um erro, de uma
ilusão. Pois bem, o surgimento da
ilusão era uma exigência da vida
(NIETZSCHE, 2015, 25 [125]).*

Caso por um momento se deixem de lado os impressos que põem às esconsas o trabalho de escrita de Pascal de que nos dão notícia os reparos assinalados nos papéis que compõem o fragmento intitulado “Imaginação”¹, o 44 da edição Lafuma, percebe-se sem dificuldade que se trata de um manuscrito que passou por várias correções e acréscimos. Apesar de não estar a nosso alcance determinar quanto tempo de fato empenhou nessas escritas e reescritas, essas marcas presentes no original atestam ao menos certa insistência de Pascal sobre o tema da imaginação. Não bastasse isso, ainda sobre o fragmento 44, trata-se de um dos mais extensos manuscritos entre os recolhidos em *Pensamentos*, ao lado de textos tais como o 199, sobre a desproporção do homem, o 131, sobre a dupla condição do homem, o 136, sobre o divertimento – todos esses que contam com prestígio certo entre os estudos pascalianos. No entanto, o fragmento 44 não instigou entre os especialistas, diferentemente desses outros que acabo de mencionar, o mesmo interesse dedicado à temática que minucia – em seu caso, a imaginação –, como é possível mensurar se tomarmos como critério a extensão da bibliografia dedicada a cada um deles respectivamente. A relativa tepidez do interesse por parte dos pesquisadores do pensamento de Pascal é tanto mais significativa porque se contrasta com a celebridade do fragmento enquanto diatribe contra a

1 Trata-se hoje de um exercício ao alcance de qualquer leitor que disponha de acesso à Internet, graças à edição eletrônica de *Pensamentos* organizada por Dominique Descotes e Gilles Proust, cujo trabalho, neste e certamente em outros casos, melhorou significativamente as condições materiais da pesquisa sobre a obra de Pascal.

imaginação, em que esta se personifica como “ama (*maîtresse*) do erro e da falsidade” (PASCAL, 2011, Lafuma 44)².

É possível organizar em dois eixos principais as razões de que se servem alguns desses intérpretes para justificar a diferença de tratamento entre o fragmento 44 e os outros que acabo de mencionar: no primeiro, atribui-se a diferença de estatuto às dificuldades ou às “flagrantes incoerências”³ desse texto que, por ser o único a tomar explicitamente como mote a imaginação, restringe por isso mesmo o alcance da questão para Pascal e, por conseguinte, o lugar que esse problema deve assumir para os especialistas no estudo de sua obra; no segundo, o fato de que, mesmo que se ultrapassem essas dificuldades de interpretação impostas pelo texto, o seu rescaldo parece ser nada ou muito pouco além de um descrédito geral da imaginação com relação a tudo o que pode dizer respeito à verdade, descrédito este que, por sua vez, nada acrescentaria à caracterização – de que Descartes é considerado o marco zero – segundo a qual a imaginação, no que concerne ao conhecimento, é oposta ao bom senso e à razão (cf. ARMOGATHE, 1988). Ou, ainda no âmbito desse segundo eixo, no caso de alguns especialistas que levam em conta a intenção e que examinam a maneira por meio da qual este descrédito é estabelecido por Pascal, trata-se de colocar agora sob os lustros de seu estilo uma temática da cepa de Montaigne (cf. SHIOKAWA, 1990), em que a imaginação institui a vacuidade das opiniões humanas. Para a discussão que proponho aqui, basta notar por ora que, nos caixilhos da perspectiva que acabo de mencionar, a abordagem pascaliana da imaginação, à parte as preocupações de ordem apologética

2 As traduções dos textos de *Pensamentos* utilizadas neste artigo, à exceção dos referentes às edições de Port-Royal, foram feitas a partir dos textos on-line estabelecidos em PASCAL (2011), muito embora os indiquemos segundo a edição de Lafuma, porque esta é, até agora, a edição mais compreensiva dos fragmentos publicada no Brasil.

3 Para um levantamento dessas dificuldades, ver, por exemplo, HORINO (1981-1983) que, a partir da crítica genética, defende que essas supostas incoerências que se poderiam flagrar no fragmento 44 decorrem da justaposição póstuma de três versões do texto, independentes entre si, que teriam sido rascunhadas por Pascal.

do autor, igualmente deságua, no que diz respeito à epistemologia, na crítica cartesiana dessa faculdade, inclusive com relação ao papel de auxiliar eventual da razão na descoberta da verdade (cf. FERREYROLLES, 1995). Mais do que isso, à força do caráter sistemático e exaustivo de seu trato pela filosofia de Descartes, eventualmente passa a orbitar ao redor das concepções deste (cf. FRIGO, 2010). Assim, numa valoração do pensamento de Pascal acerca da imaginação, cujos pesos de que se vale para estimá-lo são postos, cedo ou tarde, incontornavelmente pela fortuna da obra cartesiana, não se pode mesmo ver o que haveria de propriamente original na caracterização pascaliana desta faculdade como ama do erro e da falsidade, exceto as cores vivas do estilo, que se converte, no que concerne à imaginação, em emblema de uma tese cujos argumentos teriam sido de fato expostos pela filosofia de René Descartes.

A história desses eixos em torno dos quais se organiza parte das interpretações especializadas acerca do problema da imaginação em Pascal confunde-se com a própria instituição de *Pensamentos* enquanto “obra”, a saber, desde suas primeiras edições impressas, que ficaram conhecidas como as “de Port-Royal”. Seus editores⁴, diante das dificuldades de interpretação do manuscrito no estado em que Pascal o deixara ao morrer, ou, para me valer da feliz expressão de Tetsuya Shiokawa, dos “enigmas” nele contidos, “malgrado sua legibilidade aparente” (SHIOKAWA, 1990, p. 69), introduziram uma série de modificações com relação ao original do fragmento 44 – as quais serão abordadas na sequência – que foram decisivas

4 Aliás, é importante lembrar, visto que não se destaca isso o suficiente, que os envolvidos no estabelecimento dessas edições se encontravam muito além do círculo daqueles ligados diretamente à abadia de Port-Royal: “a família de Pascal e os subgrupos desta família, o grupo ideológico do comitê de edição e suas diversas tendências, a instituição eclesiástica, os editores-impressores autorizados ou clandestinos, a instituição estatal, mas também os ‘gêneros’ teológico-literários ou as concepções ideologicamente dominantes do produto literário”, cada um destes que, por sua vez, se remetem “a poderes historicamente configurados em diversas instâncias de controle difusas ou institucionalizadas” (MARIN, 1975b, p. 478).

para a apreensão e o alcance que o problema da imaginação irá assumir no estudo da filosofia de Pascal não só, como se pode supor, durante o período em que foram a fonte oficial de difusão dos textos organizados em *Pensamentos* (isto é, antes que os pesquisadores pudessem contar com edições mais compreensivas e críticas dos manuscritos), mas ainda hoje reverberam sobre estudos acerca da questão, em particular na recusa à imaginação, a qual destituem de seu papel enquanto faculdade do homem, de qualquer relação substantiva com o conhecimento e com o problema da verdade em Pascal.

Entre os vários enigmas presentes no fragmento 44, aquele que mais imediatamente abismou a atenção desses primeiros editores é certamente a convergência entre imaginação e opinião *par a par* da instituição desta como faculdade dominante e desavinda com a razão. Contrariedade que se pode resumir, grosso modo, nos seguintes termos: Pascal parece se valer de uma certa concepção de imaginação enquanto *produto* de uma faculdade do homem ao mesmo tempo que a concebe enquanto *faculdade* que institui esses produtos.

Imaginação

Esta é a parte dominante no homem. Ama do erro, da falsidade e tanto mais ardilosa já que nem sempre o é: ela seria regra infalível de verdade se fosse infalível de mentira. Mas sendo o mais das vezes falsa, ela não concede nenhuma marca de sua qualidade, marcando com o mesmo caráter o verdadeiro e o falso. Eu não falo dos loucos, falo dos mais sábios: entre estes que a imaginação tem o grande direito de persuadir os homens. Que a razão grite o quanto quiser: ela não pode estabelecer o valor (*mettre le prix*) das coisas (PASCAL, 2011, Laf. 44).

Assim, com relação ao primeiro parágrafo do fragmento 44, por exemplo – indicado na edição de Port-Royal como capítulo xxv “A fraqueza do homem” –, são eliminados alguns dos paradoxos do original e, no lugar da imaginação, outras figuras entram em cena:

essa ama do erro que chamamos *fantasia e opinião* é tanto mais ardilosa quanto nem sempre o é. Porque ela seria regra infalível de verdade se fosse infalível de mentira. Mas sendo o mais das vezes falsa, ela não concede nenhuma marca de sua qualidade, marcando com o mesmo caráter o verdadeiro e o falso (PASCAL, 1670, p. 188).

Como se pode notar nesta e em outras passagens do manuscrito, de maneira diversa do que acontece em sua versão manejada pelos editores de Port-Royal, a imaginação aparece decididamente como faculdade, definida em contraste com a razão, à qual sem sombra de dúvidas ela subjuga. Esse é o sentido da tese, eliminada de pronto por esses editores, de que ela é “a parte dominante do homem”. Ora, que a intenção da edição de Port-Royal seja, com efeito, anular essa dimensão de faculdade da imaginação presente no original fica ainda mais patente se observarmos o sentido das intervenções seguintes. No segundo parágrafo, o confronto (vitorioso) da mesma com a razão é eliminado, em vez de “ela faz crer, duvidar, negar a razão. Ela susta os sentidos; ela os faz sentir” (PASCAL, 2011, Laf. 44), os editores de Port-Royal rearranjam o texto em função dessa supressão da seguinte maneira: “ela tem seus felizes, seus infelizes, seus sãos, seus doentes, seus ricos, seus pobres; seus loucos e seus sábios – e nada nos despeita mais do que ver que ela enche seus hospedeiros de uma satisfação muito mais plena e inteira do que a razão [...]” (PASCAL, 1670, p. 189). Além de excluir o rescaldo desfavorável à razão, a diferença de gênero da satisfação fornecida pela imaginação sugerida por “*bien autrement*” (PASCAL, 2011, Laf. 44) é transformada em uma de grau por meio da locução “*beaucoup plus*”. Outra mudança que nos parece indicar de forma cristalina o intuito de Port-Royal é a que faz em “quem aufere reputação, quem concede respeito e veneração às pessoas, às obras, às leis, aos grandes, senão essa faculdade imaginante?” (PASCAL, 2011, Laf. 44) ao vertê-la por “Quem aufere reputação, quem concede respeito e veneração às pessoas, às obras, aos grandes, senão a opinião?” (PASCAL, 1670, p. 190). Outra passagem em que Pascal se refere à imaginação como “faculdade enganadora” é simplesmente su-

primida⁵. Por fim, “A imaginação dispõe de tudo” (PASCAL, 2011, Laf. 44) se converte em “A opinião dispõe de tudo” (PASCAL, 1670, p. 190). Assim, à exceção das ocorrências de “imaginação” das “cenas ideais típicas” (o filósofo sobre a prancha e o magistrado no sermão), que são picotadas em simples vinhetas⁶ e editadas em separado, só resta nessa primeira compilação do *papier* apenas a de “os hábeis por imaginação”. Em suma, diante das contrariedades explicitadas no texto, a edição de Port-Royal opta por desbastá-las e restringir a discussão avançada pelo manuscrito a opiniões e fantasias enquanto produtos, com relação aos quais se exclui qualquer referência a uma faculdade que as engendraria (bem como à sua conflituosa correlação com outra faculdade, a razão) e, com isso, se afasta para longe qualquer problema epistemológico que estas indicações pudessem suscitar.

Essas significativas alterações no texto do fragmento 44 serão flagradas e problematizadas tão logo os manuscritos passem a ser objeto de um trabalho de pesquisa em filosofia, senão recente, ao menos mais próximo de nós enquanto prática. Não deixa de ser curioso, portanto, que um dos instituidores dessa prática de uma certa história da filosofia universitária, Victor Cousin (cf. MACHEREY, 1991), tenha sido, no que concerne à imaginação, em seu *Études sur Pascal*, publicado na primeira metade do século XIX, aparentemente o primeiro a acusar as distorções no manuscrito promovidas pelas edições de Port-Royal:

o capítulo xxv [da edição de Port-Royal] compreende um certo número de parágrafos cujo primeiro trata da potência da opinião; os outros têm ares de versar sobre assuntos diferentes, que não possuem outro elo além da relação comum que têm com o título

5 “Eis aí aproximadamente os efeitos dessa faculdade enganadora, que parece nos ter sido dada de propósito para induzir a um erro necessário” (PASCAL, 2011, Laf. 44).

6 Elas são publicadas separadas e em sequência em PASCAL (1670, p. 193-5). Ademais, entre elas e essa primeira versão do fragmento 44, Port-Royal intercala um trecho do fragmento 60. O conceito de “cena ideal típica” é empréstimo meu de MARIN (1997, p. 136), que detalharei a seguir.

geral do capítulo: ‘A fraqueza do homem’. Nada de mais inexato que isto tudo. Para começar, no manuscrito, todos esses parágrafos se ligam uns aos outros e não formam senão um único e mesmo todo. O objeto comum entre eles não é a fraqueza do homem, o que é muito vago, muito menos é a opinião. Afinal, qual relação pode ter a opinião com vários desses parágrafos, tais como, entre outros, o parágrafo acerca dos encantos da novidade e, sobretudo, aquele acerca do maior homem do mundo, do qual uma mosca ou o menor alarido que se faça ao redor dele perturbam a razão, ou o parágrafo que é ilustrado com um filósofo que, em segurança sobre uma prancha mais larga do que o necessário, treme ao divisar o precipício que está abaixo dele? A opinião não tem nada a ver com tudo isso. Segue-se disso que o primeiro parágrafo, que, no manuscrito, não é outra coisa senão o início de todo o maço, não pode pautar a opinião, porque todos os outros parágrafos que dependem do primeiro não têm nenhuma relação com a opinião. [...] Nós temos o manuscrito, nós possuímos o original e reconhecemos facilmente a infidelidade da cópia (COUSIN, 1857, p. 199–200).

Trago para o debate Cousin porque justamente esse seu comentário acerca dessas alterações que operam os editores de Port-Royal de modo a identificar completamente imaginação e opinião no fragmento 44, ao trocar esta por aquela na maior parte dos casos, será objeto das primeiras considerações mais sistemáticas acerca do problema da imaginação por intérpretes contemporâneos de Pascal, primeiro Jean Mesnard, depois Tetsuya Shiokawa e Gérard Ferreyrolles. Jean Mesnard faz, em um artigo de 1976, uma espécie de desagravo dos primeiros editores de *Pensamentos* ao dizer que as substituições feitas por Port-Royal de imaginação, ora por “fantasia e opinião”, ora por “opinião” somente, não seriam infieis ao original como quer Victor Cousin, mas trata-se de uma “substituição que tem valor de um comentário” (MESNARD apud SHIOKAWA, 1990, p. 73; FERREYROLLES, 1995, p. 156); Shiokawa corrobora essa tese ao fazer a sustentação teórica da mesma em seu artigo seminal *Imagination, fantaisie et opinion*, de 1990; Ferreyrolles, em seu minucioso estudo sobre a imaginação e o costume, ratifica a mesma tese chegando a igualar o procedimento dos editores de

Port-Royal ao do próprio Pascal (PASCAL, 1995, p. 155). Grosso modo, esses intérpretes tratam de defender que, ao contrário do que afirma Cousin, Pascal efetivamente faz um uso indiferenciado desses termos e, segundo argumenta Shiokawa (1990), ele fará isso motivado por uma tomada de posição de caráter cético acerca do problema do conceito estoico de representação. Assim, temos a curiosa circunstância em que a difusão do manuscrito do fragmento 44 em sua integralidade não produziu, ao contrário da convicção de Cousin, na interpretação a respeito de seu conteúdo, nada diferente daquilo que havia sido colocado em circulação pelos editores de Port-Royal; essas interpretações contemporâneas puderam, muito pelo contrário, melhor referendá-la.

Por mais elaboradas que sejam essas interpretações, no entanto, do meu ponto de vista, elas não dão conta de explicar por que, afinal, querendo se referir à imaginação apenas em um único sentido, no caso, como produto, Pascal explicitamente a nomeia faculdade, a ponto de caracterizá-la como – trecho, como já indicado, suprimido por Port-Royal – “*parte dominante do homem*” (PASCAL, 2011, Laf. 44, grifo meu). Isto que seria um problema qualquer que fosse o autor de que tratássemos⁷, não pode ser de menor importância no caso de Pascal, que alçou as contrariedades a método, que mitigam o equívoco de se fixar em um ponto de vista antes do que em outro os excessos⁸. Quer dizer, a partir dos critérios estabelecidos pela própria filosofia de Pascal, para que a caracterização da imaginação em *Pensamentos* possa ter algum sentido, é preciso haver um a partir do qual as contrariedades se acordem. De todo modo, sem maior

7 “Não podemos compor uma boa fisionomia senão acordando todos os nossos contrários, e não basta seguir uma série de qualidades concordes sem acordar os contrários. Para compreender o sentido de um autor, é preciso acordar todas as passagens contrárias. [...] Todo autor tem um sentido segundo o qual todas as passagens contrárias se acordam ou ele não tem sentido algum. [...]” (PASCAL, 2011, Laf. 257).

8 Alguns dos fragmentos que, em *Pensamentos*, tratam da insuficiência dos excessos: 21, 38, 41, 183, 199, 252, 518, 519, 674, 723, 783.

análise, queda sempre a conjectura de que tal hipótese acerca do estatuto da imaginação no fragmento 44 só se sustenta através do tipo de expediente mobilizado pelos editores de Port-Royal – trata-se de limar partes do texto para que ele faça uma figura ajustada ao sentido que lhe atribuem –, porém, tão logo se retome a letra do fragmento, voltam com ela as contrariedades, e o enigma insiste.

E fazer-lhe frente é a forma mais compreensiva de abordar o pensamento pascaliano. Como procurarei expor brevemente nas páginas seguintes, analisar esse fragmento, cujo mote é a imaginação em busca do sentido que acorde as contrariedades, nos dá elementos para articular várias das dificuldades a que a epistemologia pascaliana procurou dar uma resposta e que a levou a colocar, como pouco se nota, essa faculdade no centro dessas problematizações. Assim, procuro dar consequência a alguns dos achados de pesquisadores da obra de Pascal como Masayoshi Hirota (1971), Louis Marin (1975a; 1997), Antony McKenna (1996), Gérard Bras e Jean-Pierre Cléro (2014) que trataram com mais ou menos vagar da imaginação em Pascal sem que, no entanto, tenham logrado organizar a interpretação do fragmento 44, que passa, do meu ponto de vista, justamente por tratar da relação enigmática entre imaginação e opinião (como fizeram os intérpretes a que me referi anteriormente), mas não só. Afinal, embora bastante sensíveis a essa convergência entre imaginação e opinião, que tratam ao cabo como mera sinonímia, aqueles mesmos comentadores não parecem atentos a uma convergência do mesmo tipo em *Pensamentos*, e talvez ainda mais direta, entre imaginação e costume, a qual, por sua vez, aponta para um problema muito mais complicado, mas com referência ao qual, surpreendentemente, esses comentadores, ao contrário, se demonstraram insensíveis, que é o de se indicar qual pode ser enfim a relação entre imaginação, costume e natureza para Pascal. Por exemplo, se o fragmento 44 afirma “Essa soberba potência inimiga da razão [...] estabeleceu no homem uma segunda natureza”, o fragmento 126 nos diz o seguinte a respeito desse estabelecimento: “O costume é uma segunda natureza que destrói a primeira”; identidade esta que o fragmento 419 aprofunda

ainda mais: “O costume é a natureza” (itálicos meus). A convergência entre costume e imaginação é tamanha que os comentadores não raro tratam o primeiro sob os mesmos termos da segunda, como Ferreyrolles (1995, p. 26), que se refere ao costume como “amo da ilusão” (*maîtresse de l’illusion*) (note-se que em português a similaridade se perde um pouco na tradução, porque ao contrário de *coutume*, que em francês é palavra do gênero feminino como *imagination*, em nossa língua são palavras de diferentes gêneros). Diante de uma semelhança de tratamento tão flagrante que se manifesta até nos comentários às duas noções, é realmente muito curioso que não só não repitam o procedimento que adotam no caso de imaginação e opinião e passem a identificá-las absolutamente, mas que sequer problematizem o estatuto de cada uma e se perguntem, afinal, o que diferencia a imaginação do costume em Pascal. À falta disso, acredito eu, não é possível aferir qual é o estatuto da faculdade imaginação⁹ em *Pensamentos* e, dessa maneira, se ela tem ou não algum papel em sua epistemologia.

Apesar de não haver aqui condições de tratar da questão com o detalhe que ela exige, gostaria de deixar indicado que, embora as alterações que a edição de Port-Royal promove sobre o manuscrito explicitem o ambiente estoico de que trata a reflexão pascaliana sobre a imaginação, esta edição a distorce ao eclipsar uma outra matriz acerca dessa noção de que Pascal, assim como faz com esta primeira (como abordarei na sequ-

9 Por meio desta expressão, bem como de outras semelhantes (faculdade razão, força imaginação, imaginação-força etc.) tento resguardar o caráter peculiar da descrição pascaliana das faculdades humanas, que não se referem, como passarei a explicar de modo mais detido a seguir, a regiões da alma humana, mas a partes do homem que, por sua vez, nada têm de substancial por si mesmas e, por isso, via de regra, não são abordadas por Pascal de modo autônomo e independente e são, antes, sempre visadas por meio de seus efeitos e no conflito delas entre si, como é o caso da imaginação e da razão nos fragmentos 44 e 45. O recurso a estas expressões trata-se, neste sentido, de uma tentativa de transpor para o plano da análise, ou, quando menos, de não deixar sair completamente de seu horizonte, algo do papel e do funcionamento metodológico da razão dos efeitos ou das contrariedades na epistemologia de Pascal.

ência), se vale para subvertê-la. Para dizê-lo de uma vez, o que se elide no trabalho da edição de Port-Royal é uma certa concepção de faculdade em que esta não é tomada como uma essência dada, mas que é pensada a partir de seus efeitos ou produtos, sentido este em que está muito mais próxima do modelo cinemático da psicologia de Thomas Hobbes e de Pierre Gassendi do que da de Descartes. Por esta razão, a imaginação não é descrita nem no fragmento 44 ou, salvo engano, em qualquer outro lugar da filosofia pascaliana, como uma região real da *alma* humana de cuja ideia inata se poderia partir para conhecê-la tal como ela é, mas sim como certa força que se pode abordar por meio de um modelo experimental que, ao fim, descreve seu papel enquanto parte dominante do *homem* sem almejar a partir disso erigir um modelo totalizante dos processos mentais, no que, por sua vez, Pascal igualmente se afasta de Hobbes e Gassendi. Na filosofia pascaliana, ao falar das considerações acerca das faculdades do homem, trata-se antes de antropologia do que da constituição de uma psicologia, e disso o fragmento 44 nos oferece uma explicitação sem igual em *Pensamentos*.

Em que consiste a aplicação desse modelo experimental ao problema da imaginação? Trata-se de dispor de “operações calculadas” por meio das quais se “produzirão um resultado teórico e prático”, “uma quase demonstração” da força imaginação por seus efeitos. Neste ponto, proponho a amplificação para todo o fragmento 44 da chave de leitura que Louis Marin (1997, p. 136) estabelece para a “cena ideal típica” do magistrado, pois não só efeitos dela, mas também a imaginação tomada enquanto faculdade será descrita por meio de um jogo cênico entre ela e a razão. Assim, nas passagens iniciais do fragmento 44, Pascal nos apresenta como um drama as relações conflitantes entre partes do homem, no qual vemos a supremacia da imaginação sobre a razão ser sustentada até o fim, sem *intermezzi* em meios aos quais a primeira, enfim submetida ao régio controle de uma razão atenta, seria peça auxiliar da mesma na dedução de conhecimentos claros e distintos ou de uma representação apreensiva acerca dos fenômenos. Ato após ato, a medição de potências entre essas

duas faculdades desavindas reafirmará essa supremacia, de modo que, vistos em panorama, a força imaginação se destaca sobre o fundo da débil razão – estamos, portanto, muito distantes de algo como uma definição que versa sobre uma dada essência ou uma estrutura psíquica existente para além de seus efeitos. Assim, nas passagens iniciais do fragmento 44, a dramatização elaborada por Pascal das relações entre estas partes do homem simplesmente afirma a força imaginação ante a razão: no que concerne ao poderio da faculdade imaginante, não importa quão sólida seja a razão, esta não deixa de ser permeável à fluidez das valorações de sua antípoda. Esse é o motivo pelo qual, nessa trama, ele descarta os *fous* e põe sob a ribalta os *sages*: em primeiro lugar, magistrados, filósofos, advogados, médicos, guerreiros e reis; em segundo, os prudentes, aos quais dedica toda a segunda parte do manuscrito. Desse modo, por meio desses entrecchos, Pascal apresenta a imaginação não como “uma simples faculdade enganadora, mas sobretudo [...] expressão de uma intencionalidade fundamental que forma a positividade mesma que podemos encontrar na base de toda existência humana” (HIROTA, 1971, p. 47). Como consequência dessa impossibilidade de se estabelecer qualquer distinção entre os homens a partir do poderio desta faculdade, é significativo que, ao tratar da força imaginação, Pascal exclua do enquadramento distinções relativas à (ausência de) cultura e à (demasia de) sensibilidade, termos em que se pode começar a melhor demarcar sua originalidade com relação a Montaigne.

Essa originalidade do pensamento pascaliano a respeito da imaginação fica ainda mais nítida na convergência que promove entre imaginação e opinião (mas também entre costume e fantasia), no que ele, muito embora se valendo de um tratamento de conceitos cuja matriz é basicamente estoica, pôde ao mesmo tempo se distanciar dos usos que fazem dos mesmos termos Montaigne e Epiteto, uma vez que esses autores, ao contrário do que afirmam Jean Mesnard, Tetsuya Shiokawa e Gérard Ferreyrolles, resguardam uma disjunção entre esses conceitos que não será retomada nos mesmos moldes por Pascal. Ainda que não possa, por brevidade, explicitar como essa disjunção ocorre em cada um desses autores,

ponto que Pascal, porque não pode aceitar modelos de totalização do homem e do mundo à moda de Descartes (ou também de Gassendi e Hobbes) – e acerca desse ponto a discussão subsequente que faremos a respeito do papel atribuído por ele aos princípios de conhecimento pode ser esclarecedora –, precisará em *Pensamentos*, justamente por conta desta sua concepção epistemológica, construir dinamicamente não só a caracterização das faculdades, mas também o valor que elas assumem sob a forma de seus efeitos, isto é, segundo a maneira por meio da qual, em um dado manuscrito, ele descreve o homem, que visa o mundo e institui modos de representação das coisas, sem que para isso Pascal recorra um ponto fixo (como a alma) ou um princípio (como o movimento) que lhe servissem de fundamento.

Para melhor iluminar esse método por meio do qual a obra pascaliana poderá tratar a imaginação entendida como certa faculdade e seus efeitos, bem como para tentar deslindar esse estatuto, voltemos agora àquela caracterização de partida que ele avança a respeito da imaginação, antes de apresentar os efeitos: “parte dominante no homem”, diz Pascal, nesta que é talvez a apropriação menos cifrada do estoicismo em sua reflexão acerca desta faculdade e que, todavia, não mereceu sequer o comentário daqueles que viram em seu uso dos termos imaginação, opinião, fantasia mera herança dessa tradição filosófica. No entanto, mesmo aí se trata de uma apropriação como que pelo avesso. Trata-se de um recurso em que ele se aproxima do modo, corrente à sua época, de se referir a essa faculdade subvertendo-o desde dentro, uma vez que o *to idion hēgemonikon* (a parte dominante em nós) estoico passou, ao longo dos séculos até a época de Pascal, a ser identificado à fantasia ou à imaginação, entendida então como faculdade de conhecimento interno. Acontece que, em sua origem estoica, o termo *fantasia* não designava nenhuma faculdade, mas simplesmente o núcleo que supunham puramente racional que essa parte dominante podia extrair às aparências, a saber, certos conteúdos racionais que instituíam a *representação*, ou em grego *phantasia*, isto é, certos produtos da ação do *hēgemonikon*. É importante demarcar que Epiteto, a principal

fonte de Pascal no que diz respeito a essa tradição, no entanto, entendia como essa parte comandante algo mais do que a faculdade que faz aparecer as representações, identificando-a à razão (*logismon*) que, inclusive, não poderia ser compreendida segundo os termos estritos de uma faculdade de intelecção, haja vista ser ela que produziria a um só tempo representações, assentimentos, sensações e impulsões, modulando-se corpo afora como os tentáculos de um polvo que, a despeito da independência entre si de seus movimentos, fazem parte da mesma estrutura orgânica. Dentro do campo da ética, a parte dominante da alma era a matéria que o homem precisava cultivar para se manter em conformidade com a natureza, para, em outras palavras, dentro das balizas da filosofia estoica, manter-se livre: a reflexividade, a capacidade de tomar a si mesmo como objeto, atividade para qual, em verdade, só o filósofo era capaz de mobilizar os amanhos necessários para praticá-la (JAFFRO, 1997).

A alma em Pascal, ao contrário, está cindida numa espécie de guerra de todos contra todos e o conceito estoico não pode mesmo referir-se a ela¹⁰. Nesse sentido, muito embora favorecida por esse estado de guerra, o poderio da imaginação não se refere à alma (à qual ele não faz menção no fragmento 44, por exemplo), mas ao próprio homem tomado como existente no mundo. Assim, não importam as capacidades amealhadas pelas potências individualmente, mas a força de uma delas de estabelecer

10 As menções em *Pensamentos* a essa guerra interior (cf. PASCAL, 2011, Laf. 44; 45; 410; 621; 924) e este trecho de uma das cartas de Pascal aos Roannez são bastante esclarecedoras do caráter incontornável desse estado: “E essas aterrorizantes guerras civis e domésticas representam tão bem o tumulto interior que sentem os que se doam a Deus, que não há dele nenhuma pintura melhor” (PASCAL, 1993, p. 265). Logo, nem mesmo a disposição promovida pela fé é capaz de ultrapassar essa condição de guerra civil que lancina a alma humana; ela, muito pelo contrário, torna mais aguda a consciência desse estado. Em Pascal, em suma, não há no interior do homem nenhum terreno para uma restauração de uma harmonia natural que, desde que o homem perdeu seu lugar próprio, não pode haver nele – o que o afasta ainda mais da concepção estoica desta como *hēgemonikon*.

as valorações por meio das quais dá forma ao mundo (*mettre les prix aux choses*). Os filósofos a que Epiteto conferira o poder de fazer a distinção por meio da estimativa dessas valorações são justamente aqueles que, para Pascal, não só não conseguem se desvencilhar dela, mas que estabelecem uma jurisdição a partir de seus solavancos: “falo dos mais sábios: entre estes que a imaginação tem o grande direito de persuadir os homens. Que a razão grite o quanto quiser: ela não pode estabelecer o valor das coisas” (PASCAL, 2011, Laf. 44). Seria o caso de se analisar em que medida trata-se do reflexo dessa impotência o fato de os doutos terem enxergado aí uma diatribe contra a imaginação, e não contra a razão.

Porém, antes de avançarmos para a discussão por meio da qual, do meu ponto de vista, Pascal poderá afirmar a existência de uma dimensão legitimamente epistemológica estabelecida pela imaginação, em que ela tem o *direito* de persuadir os mais sábios, é o caso de fazermos aqui algumas considerações mais gerais acerca dessa descrição que ele faz das faculdades em um viés mais propriamente antropológico do que psicológico. Acredito que justamente por meio desta dinâmica pela qual os efeitos da imaginação se diferenciam entre si e se instituem à sua maneira nas descrições presentes em *Pensamentos*, se revela uma confluência entre a hipótese que defendo e o mitigamento “da sobredeterminação ontológica” na interpretação das noções de ordem em Pascal levada a cabo por Martine Pécharman. Isto porque acredito que minha hipótese converge para as considerações da autora de que as ordens em Pascal, mesmo no sentido mais cingido dos fragmentos 308 e 903, são antes “[...] modos de nossa representação de coisas do que modos próprios de coisas [...] enquanto objetos da ação intencional de amar” (PÉCHARMAN, 1997, p. 23). Dados os estreitos laços entre o poderio da imaginação sobre os homens e sua capacidade de aprazê-los, tratada na primeira parte do fragmento 44, não é de se estranhar que, quando trata das considerações dos efeitos antropológicos dessa faculdade, a descrição nos manuscritos se organize segundo esses gêneros supremos de coisas do mundo desejadas segundo nossa concupiscência:

Essas “coisas do mundo” são, cada uma delas, relativas tão somente a uma forma da concupiscência (*desejo de posse material, desejo de ciência, desejo de poder julgar ações*), elas não são nada de substancial, nem mesmo são elas acidentes inerentes às substâncias, mas somente modos para a alma desejante. As três ordens de coisas são três ordens de objetos orexígenos, as coisas, “qualquer natureza que tenham elas”, não se dispõem em três ordens a não ser enquanto elas são desejadas (PÉCHARMAN, 1997, p. 23-4).

Assim, na ordem da carne, o valor da força se refere ao corpo; na ordem do espírito, à razão; na ordem da vontade, ao coração. Neste sentido podemos reconhecer uma convergência metodológica entre os recortes antropológicos dos manuscritos que tratam da imaginação e o da tripartição de ordens em Pascal: o valor estabelecido pela imaginação das coisas carnis se expressando em costume; das coisas espirituais, em opinião; das coisas volitivas, em fantasia. Assim, do meu ponto de vista, são estas questões metodológicas que explicam o tipo de convergência que existe em *Pensamentos* ora entre imaginação e costume, ora entre imaginação e opinião, ora entre imaginação e fantasia. Trata-se de uma consequência da escolha pela razão dos efeitos que o impede de considerar as faculdades como essências, no que mesmo no estado disperso desses papéis é preciso reconhecer um tratamento sistemático dos problemas. Assim, por exemplo, a convergência de que nos dá testemunho o fragmento 44, entre imaginação e opinião (“a imaginação dispõe de tudo. Ela faz a beleza, a justiça e a felicidade que é tudo no mundo. Eu desejaria de bom grado ver o livro italiano do qual conheço apenas o título, que vale sozinho muitos livros, *Dell’opinione regina del mondo*” (PASCAL, 2011, Lafuma 44)) não pode ser tomada como uma mera sinonímia sem perder de vista que se trata aqui da forma como Pascal marca que ele trata aí da imaginação dessa perspectiva do modo de representação da ordem de coisas espirituais, em que ela é abordada tal como se apresenta – enquanto opinião – determinada a partir da estrutura cognitiva do homem. Essa é a razão pela qual em minha pesquisa sobre a imaginação opto por me referir ao costume, à opinião e à fantasia como *duplos* da imaginação, expressão por meio da qual procuro

destacar o caráter peculiar destes efeitos, representações por meio das quais essa faculdade se encarna no mundo e assume esses contornos discerníveis a partir de uma visada antropológica.

A imaginação vem em auxílio da razão impotente, que precisa desses tipos de modos de representação da verdade justamente para construir suas ações, seu discurso, seu próprio pensamento, e, neste ponto, é de interesse para a análise indicar que Pascal, em seu fragmento 44, caracteriza a força da imaginação nisto de ser capaz de impor suas valorações do belo, do justo e do bom. Talvez parte da dificuldade acerca desta proeminência da imaginação sobre a razão possa ser imputada à persistência de uma certa interpretação do concurso da natureza em auxílio do conhecimento postulado por Pascal (“A natureza sustenta a razão impotente e a impede de extravarar [...]” (PASCAL, 2011, Lafuma 44)) como algo próximo de uma intervenção da Providência – que se identificaria à natureza anterior à Queda. Porém, divirjo dessa interpretação porque se trata de lançar Pascal em contradição flagrante ao fazer operar, no cerne do processo cognitivo humano, aquilo que ele diz oculto, como se mesmo após a queda pudéssemos contar com o auxílio de uma natureza sem mistura, além de, por certo, não ser coerente com o que ele afirma acerca do conhecimento humano de modo geral. Neste sentido, acredito que se deva entender essa natureza que concorre em auxílio do conhecimento como a mais mundana natureza, esta mesma em que o homem está embarcado depois que perdeu o lugar que lhe é próprio. A complexidade da questão deve ser, ao contrário, referida à dificuldade de se entender como, afinal, com o perdão da expressão oblíqua, essa natureza própria à segunda natureza presta seu auxílio à razão impotente, no que surge a figura da mistura invencível que marca a condição humana. “Nossa alma é lançada no corpo, onde encontra número, tempo, dimensões. Ela raciocina sobre eles e os chama natureza, necessidade, e não pode crer em outra coisa” (PASCAL, 2011, Laf. 418). O princípio pascaliano é, na sua origem pré-reflexiva, isto é, antes de a razão justamente *raciocinar* sobre eles, sentimento e não representação,

contudo, o encantamento da força imaginação¹¹ faz a razão tomá-lo para si ao naturalizá-lo convertendo-o em representação. Em suma, o princípio é sentimento que, por um giro da imaginação, se converte em representação *chez les sages*. Quer dizer, é preciso ter em mente que a luz natural que auxilia no conhecimento da verdade não é aquela de uma primeira natureza – *intuitus* –, mas de uma natureza monstruosa em que àquela se impregnaram as marcas do estado que, no opúsculo *Da arte de persuadir*, Pascal caracteriza como o de “rebelião da vontade” (PASCAL, 1993, p. 355) em que passou a viver o homem; monstruosa porque mistura incompreensível, porque é, antes de tudo, indecomponível (cf. PASCAL, 2011, Laf. 199).

Neste sentido, também é parte central da reorganização da interpretação do fragmento 44 que proponho aqui, reconhecer, depois da convergência entre opinião e imaginação, justamente ali onde a literatura (cf. HIROTA, 1971; HORINO, 1981-1983) vê uma mudança de assunto do fragmento 44 (em resumo, o abandono da imaginação em favor de outras “potências enganadoras”), o momento final da argumentação, em que,

II “[...] Que coisa monstruosa ver em um mesmo coração e ao mesmo tempo esta sensibilidade para as menores coisas e esta estranha insensibilidade para as maiores. É um encantamento incompreensível – e um sopor sobrenatural – que marca uma força todo-poderosa que o causa” (PASCAL, 2011, Laf. 427). Se, neste fragmento, o problema em tela é o de entender como se pode ser indiferente ao problema da imortalidade da alma, ele não deixa de apontar para um vínculo entre sensibilidade e imaginação, que aqui deixo apenas indicado. Essa habilidade “plástica” será decididamente atribuída à imaginação em outras ocasiões por Pascal, segundo diferente vieses, o que, do nosso ponto de vista, nos autoriza a identificar a imaginação como a força todo-poderosa do fragmento 427: “[...] porque a imaginação tem isso de próprio, ela produz com pouco esforço e em pouco tempo tanto as coisas maiores quanto as pequenas” (PASCAL, 1993, p. 202.); “[...] Nossa imaginação nos aumenta tão fortemente o tempo presente por força de nele fazer reflexões contínuas e diminui de tal maneira a eternidade por falta de fazer nela reflexão, que nós fazemos da eternidade um nada e do nada uma eternidade. *E tudo isso tem raízes tão vivas em nós que toda nossa razão disto não nos pode defender [...]*” (PASCAL, 2011, Laf. 432, *itálicos meus*).

estabelecido o caráter imaginário na instituição das opiniões, Pascal vai voltar à carga diretamente contra os *sages* entendidos agora como os prudentes (os que se valem de princípios para conhecer), procurando mostrar que aquele núcleo que supõem puramente racional e que por isso tomam, seja como critério, seja como fundamento último do conhecimento, a saber, quer a *phantasia*, quer a ideia clara e distinta, é, em linguagem propriamente pascaliana, uma *opinião* de certo tipo e, como tal, possui um caráter irreduzível e necessariamente imaginário¹². Trata-se, portanto, de abrir-se para um dos problemas que mais obcecaram os prudentes de sua época que, estupefatos diante da infinitude de grandeza da natureza, recuam, via de regra, até o que consideram a menor unidade dela, mote este por meio do qual podemos relacionar o fragmento 44 a um dos mais reconhecidamente epistemológicos de Pascal, o 199, uma vez que encontramos nele também descrito o mesmo movimento, ainda que em outra escala, já que neste o problema do conhecimento é abordado a partir da dupla infinitude da natureza, enquanto naquele é posto a partir do homem. Minha hipótese tenta indicar, neste sentido, que não se trata de uma convergência casual entre esses dois textos o fato de um e outro tratarem o caráter ilusório dos princípios de conhecimento enquanto princípios efetivos da natureza ao mesmo tempo que explicam de onde extraem o direito de nos persuadir.

12 Como passarei a discutir mais diretamente a seguir, parte do trabalho de Pascal por meio de sua descrição da imaginação é mostrar como essas representações particulares que se instituem *como que* de modo direto e imediato (a que chamam de “intuição” sem se darem conta de seu caráter imaginário) são elevadas pelos doutos à condição de princípios e fundamentos do conhecimento sem que de fato detenham o estatuto ontológico que lhe atribuem. A epistemologia pascaliana, neste sentido, procurará se instituir sem dar a essas representações – e é neste sentido que me valho dos termos “anti-intuicionismo” e “antifundacionismo” para caracterizá-la – o *valor* de *intuitus* e de fundamento último que guia, via de regra, a busca de legitimidade para o conhecimento por parte de filosofias de sua época, as quais se filiam ao que Merleau-Ponty chamou de o Grande Racionalismo.

Pois, afinal, o que é o homem na natureza? Um nada à vista do infinito, um todo à vista do nada, um meio entre o nada e o tudo, infinitamente distante de compreender os extremos. O fim das coisas e os princípios delas são para ele invencivelmente ocultos em um segredo impenetrável, igualmente incapaz de ver o nada de onde ele é arrastado e o infinito onde ele é engolido. O que fará ele senão *aperceber [alguma] aparência do meio das coisas* por conta de um desespero eterno de não conhecer delas nem o princípio nem o fim? (PASCAL, 2011, Laf. 199, itálicos meus).

O estabelecimento da “aparência do meio das coisas” é igualmente tratado no fragmento 44 como o “erro necessário” por meio do qual o homem subsiste; a imaginação, como faculdade desse estabelecimento, é a faculdade que “nos parece ter sido dada de propósito” para nos induzir a esse erro. Assim, no fragmento 44, vemos como a imaginação estrutura o meio que é próprio ao homem ao deter a prerrogativa de estabelecer o valor das coisas para ele e, no trecho a que me referi anteriormente, passam a ser objeto da descrição de Pascal os princípios que a razão toma como seus recalcando que estes são “aqueles que a imaginação dos homens temerariamente introduziu em cada lugar”, mecanismo este a partir do qual a razão poderá considerar como princípio, sejam impressões antigas sob o nome de “primeira natureza”, sejam impressões novas sob o nome de “ciência”. Contudo, como marca do caráter que a imaginação impinge sobre o conhecimento humano, em ambos os casos, o princípio de um é sempre contradito pelo ponto de vista que lhe é oposto: para estes, a suposta primeira natureza será uma ilusão construída pelos abusos de impressões antigas; para aqueles, a suposta ciência será fruto de um senso comum corrompido pelos encantos de impressões novas. A despeito de suas opiniões, nenhum dos partidos tem força para impor sua própria regra ao outro. “Não há princípio por mais natural que possa ser mesmo após a infância que não se faça passar por uma falsa impressão, seja dos sentidos, seja da instrução” (PASCAL, 2011, Laf. 44).

A estas dificuldades impostas pela condição humana sobrepõe-se ainda, como Pascal não deixa de pontuar no fragmento 44, toda uma di-

mensão sensível, que diz respeito ao corpo e à alma, irreduzível na gesta das opiniões, as verdades de nossa alçada¹³: as ideias mais claras e constantes que temos das coisas, que usamos como ponto de partida para definir o princípio do conhecimento, qualquer que ele seja, carregam em si irreduzivelmente a marca de nosso ser composto¹⁴. Quer dizer, não bastasse a própria impossibilidade de estabelecer uma base fixa para o conhecimento, o minadouro de nossas paixões abisma este mesmo assento constante sobre o qual ele se edificaria, como Pascal explica igualmente em outra parte:

ardemos no desejo de encontrar um assento firme e uma derradeira base constante para nela edificar uma torre que se alçasse ao infinito, mas todo nosso fundamento rui e a terra abre-se até os abismos. Não procuremos pois segurança e firmeza; nossa razão sempre é lograda pela inconstância das aparências; nada pode fixar o finito entre dois infinitos que o abarcam e dele escapam. [...] Em vista desses dois infinitos todos os finitos são iguais e não vejo porque *assentar-se a imaginação* antes sobre um do que sobre outro (PASCAL, 2011, Laf. 199, *itálicos meus*).

Em busca de segurança e firmeza, os *sages* “assentam sua imaginação” e se valem de princípios os quais, imaginários que são, incorrem em erro porque não são verdadeiramente a origem¹⁵. “Os filósofos pensam – e

13 Convergência que aparece em *Do espírito geométrico*: “Ninguém ignora”, afirma Pascal, “que há duas entradas pelas quais as *opiniões* são recebidas na alma, que são suas principais potências, o entendimento e a vontade” e, pouco mais adiante: “Eu não falo senão das *verdades de nossa alçada* e é acerca delas que digo que o espírito é como portas por onde elas são recebidas na alma” (PASCAL, 1993, p. 355, *itálicos meus*).

14 Andamento este parelho ao do fragmento sobre a desproporção do homem: “Ao invés de receber as ideias dessas coisas puras, nós as tingimos de nossas qualidades e impregnamos de nosso ser composto todas as coisas simples que contemplamos” (PASCAL, 2011, Laf. 199).

15 Assim se explica e se reafirma o caráter irrevogável da relação correlata e desigual entre as duas faculdades: “Jamais a razão sobrepuja totalmente a imaginação, enquanto que com frequência a imaginação a desbanca inteiramente de seu assento” (PASCAL, 2011, Laf. 44).

acreditam que nosso entendimento é capaz de se amarrar a um ponto absolutamente fixo, como se o fato de se deter *nesses* princípios não fosse sempre o efeito de uma decisão arbitrária, como se toda *parada* não fosse artificial” (LEBRUN, 1983, p. 33). Eles transformam, como ainda explica Lebrun, uma exigência de fato em uma exigência de direito.

Contudo, justamente pela impossibilidade de permanecerem imóveis sobre a incerteza e pelo caráter imaginário inescapável do assentamento possível, eles incorrem, nesse sentido, em um “erro necessário”; não existe conhecimento senão destacado a partir desse fundo de erro e falsidade: “Trata-se de uma *doença natural* ao homem crer que ele possui a verdade diretamente [...] em lugar de que, com efeito, ele conhece naturalmente apenas a mentira [...]” (PASCAL, 1983, p. 352, *itálicos meus*). No opúsculo *Do espírito geométrico e da arte de persuadir*, Pascal explica como diante da impossibilidade de constituir uma ordem perfeitamente acabada, podemos, em ciência, estabelecer uma ordem que não será, por ser menos convincente, menos certa. Para isso, é preciso estabelecer essa ordem por meio de “coisas claras e constantes sob a luz natural”¹⁶ que, com o intuito de evitar obscuridades, não devem (porque não podem) ser definidas. Neste opúsculo, a evidência das coisas claras e constantes, embora não seja afiançada por um fundamento ou uma intuição (direta) acerca das coisas, ainda sim é usada como critério para estruturar o conhecimento científico (LEBRUN, 1983, p. 33-4). Essa evidência, embora em última instância sempre arbitrária (ou ante o que foi exposto, imaginária), persuade ou, dito de outra maneira, tem todo o direito de fazê-lo, desde que o entendamos como um direito instituído pela imaginação-força, e não como afiançado pela natureza das coisas, à qual não temos acesso, ou pelo Absoluto, que não podemos abarcar.

16 Esta clareza e constância sob a luz natural é precisamente produzida pelo costume: “Quando vemos um efeito se dar sempre do mesmo jeito, concluímos haver aí uma necessidade natural, como que haverá amanhã etc. Mas com frequência a natureza nos desmente e não se sujeita a suas próprias regras” (PASCAL, 2011, Laf. 660).

Longe de ser [...] garantia da verdade ou sinal de nossa comunicação com o Verbo divino, a “clareza” dos princípios [em Pascal] é pois relativa ao alcance limitado de nosso campo de visão. Os princípios não são nunca verdades em si, mas simplesmente proposições, estrategicamente úteis, que decidimos adotar como fundamento da investigação – e testemunham antes nossa miopia do que nossa penetração (LEBRUN, 1983, p. 32).

Tendo em vista esse caráter antifundacionista e anti-intuicionista da epistemologia cujo desenho é traçado em *Pensamentos*, creio que toda sobredeterminação dela a partir da obra cartesiana deva ser afastada. Afinal de contas, não é possível para Pascal aquele salto qualitativo do olhar graças a que, ao abrir a possibilidade de termos acesso à natureza das coisas acerca das quais temos ideias (agora claras e distintas), na regra III, Descartes distingue seu conceito de *intuitus* ante duas formas de “falsa intuição”, uma aquela que adviria dos sentidos, outra o juízo enganador de uma *male componentis imaginationis*:

Por intuição entendo não a confiança instável dada pelos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação com más construções, mas o conceito que a inteligência pura e atenta forma com tanta facilidade e clareza que não fica absolutamente nenhuma dúvida sobre o que compreendemos; ou então, o que é a mesma coisa, o conceito que a inteligência pura e atenta forma, sem dúvida possível, conceito que nasce apenas da luz da razão e cuja certeza é maior, por causa da sua maior simplicidade do que a dedução [...] (DESCARTES, 1999, p. 13-4).

A *intuitus* cartesiana se define desde o princípio – ainda que a fundamentação metafísica de que é tributária só seja expressa posteriormente em *Meditações* – não só contra uma intuição à qual se poderia ter acesso via sentidos tanto quanto outra gestada via juízo da imaginação, ela seria, diversamente, “o conceito que a inteligência pura e atenta forma, sem dúvida possível, conceito que nasce apenas da luz da razão”. Ora, esse atributo judicativo, pelo qual Descartes caracteriza

a *imaginationis componens*, é precisamente o que distingue a concepção estoica de *phantasia* ante outras que poderiam ser tomadas como os alvos do filósofo nessa definição. Esta tese é alvo de uma bela e exaustiva argumentação de Jean-Luc Marion em seu comentário à regra III. Ele demonstra que, na expressão *male componentis imaginationis*,

Trata-se aqui do que em outra parte Descartes nomeia como ‘uma falsa imaginação’ [...], mas, sem dúvida também de uma alusão relativamente precisa a algum conceito, já conhecido, ou a imaginação poderia se confundir, isto é, se identificar, com *intuitus*. Esse conceito deve também dar conta das particularidades da imaginação aqui consideradas (particularidades que os desenvolvimentos categóricos das regras VIII, XII, XIV e XVI não mencionarão mais) (MARION, 1997, p. 122).

A argumentação de Marion prossegue demonstrando por que a imaginação definida como *componens* não pode ser identificada nem à concepção aristotélica, nem à concepção tomasiana, principalmente por conta desse sentido judicativo que neles é atribuído ao senso comum, e não à imaginação. *Componens*, nesse sentido, seria a tradução de *katalēptikē*, a partir das problemáticas desenhadas por Francisco Suárez (MARION, 1997, p. 123-4). A preocupação de Descartes é de resguardar à *intuitus* o caráter noemático que os estoicos atribuíam à *phantasia katalēptikē* (MARION, 1997, p. 124-5), motivo pelo qual é ainda mais urgente que ele estabeleça a diferenciação entre ambas, do que entre a ela e a intuição via sentidos.

Pascal, no fragmento dos *Pensamentos* sobre a imaginação, reveste, contra Descartes, a evidência possível sob a luz natural – isto é, graças ao concurso da força imaginação decotada da impotência da razão – de um caráter inelutavelmente judicativo, porém, contra os estoicos, sem ter o lastro racional do tipo que estes atribuíam à representação apreensiva, porém, contra os céticos, esse traço arbitrário não deixa ele próprio de, correspondendo a uma necessidade incontornável imposta pela condição humana como um meio entre extremos a partir do qual algumas aparên-

cias se fixam, instituir uma jurisdição, se não firme e segura, ao menos constante, para a busca do conhecimento. Os dogmáticos se valem de princípios porque acreditam que estes, se fundados na verdade, são firmes e seguros; os céticos destroem a opinião dos dogmáticos ao mostrar que não se pode ter acesso à verdade diretamente e os princípios com efeito não têm fundamento; o hábil, que examina a tudo isso com um juízo de fundo (*pensée de derrière*) (PASCAL, 2011, Laf. 90), demonstra que, por não ter acesso à verdade diretamente e, por outro lado, por sermos inclinados a acreditar pela constância de nossas representações (PASCAL, 2011, Laf. 871), os dogmáticos têm razão de se valer de princípios, no que fica destruída a opinião dos céticos, ainda que não pelo motivo que pensavam os dogmáticos, de que estes princípios são seguros e firmes. Assim, a evidência, tomada como critério para o estabelecimento de uma ordem possível na ciência – quer reconhecido seu caráter arbitrário, quer não –, institui essa curiosa jurisdição na qual “a imaginação tem o grande direito de persuadir os homens”. Não se podendo fazer com que aquilo que é verdadeiro seja evidente, fez-se evidente a *phantasia* ou as ideias claras e constantes que, apesar de não serem a verdade, são valorações acerca da verdade e, como tais, estão sempre abertas à contestação: “quem detém o meio justo? Que apareça e que o prove” (PASCAL, 2011, Laf. 44). Ou seja, embora não se fundem na verdade eterna e imutável como se pensa, ela é a verdade instituída com o concurso da imaginação, que estende uma prancha sobre o vazio, pela qual os filósofos andam sem pensar nisso.

Assim, se não faltam ocasiões ao longo da obra de Pascal em que ele submete as representações eleitas pelos *sages* como fundamento do saber à voragem da dupla infinitude (basta levarmos em conta o escrutínio da noção de princípios levado a cabo no opúsculo *Do espírito geométrico* e nos fragmentos 199, 131, 109, 110; as noções de nome e de suposto no fragmento 65; da noção de modelo no fragmento 79; da noção de eu no fragmento 688) (cf. MARIN, 1975, p. 105–134), somente ao tratar da imaginação, destacadamente no fragmento 44, ele dá enfim o nome da “força todo-poderosa” pela qual se estabelecem o “encantamento incompreen-

sível” e o “sopor sobrenatural” (PASCAL, 2011, Laf. 427) que possibilitam que não só se fixem representações ante a produtividade inesgotável da natureza, mas também, ao mesmo tempo, que este movimento infinito permaneça oculto sob a constância das aparições fenomênicas. Em Pascal, por meio da crítica à razão discursiva que estava à sua época em vias de consagração, está em curso a defesa de uma concepção alargada da racionalidade, que procura estendê-la a partir de uma perspectiva anti-intuicionista e antifundacionista radical para dimensões da realidade humana que o arranjo epistemológico gestado pela filosofia cartesiana quer deixar de fora. Como procurei expor brevemente neste artigo, esta subversão se coloca em movimento a partir do desmonte desse arranjo por meio da descrição que Pascal realiza em *Pensamentos* da faculdade imaginação, cujo interesse para o estudo da verdade deve ser considerado para que se possa entender em toda sua abrangência a inflexão que a epistemologia pascaliana tenta empreender ante as outras de seu tempo. Isto porque esta descrição da faculdade imaginação, no escopo do pensamento de Pascal, desbarata a relação exclusiva que Descartes procura estabelecer entre razão e juízo e que, muito diferentemente, coloca este último de maneira inexorável sob o poderio instituidor da imaginação, poderio este, por sua vez, que subjaz ao vínculo que esta faculdade mantém com a natureza. Porém – e com isso já se vai apontando a originalidade de Pascal –, se esta posição tira água do moinho dogmático, tampouco a coloca nos engenhos céticos ou relativistas; trata-se, pelo contrário, a partir do reconhecimento dos limites colocados ao saber humano e do consequente abandono da fantasia do estabelecimento de um ponto fixo e seguro para as ciências, de explicitar que a legitimidade dos princípios de que nos valem para a produção de conhecimento não advém de sua fixidez, mas de sua constância. E esta constância não só basta enquanto estiver em vigor como também ela é razoável graças – reviravolta pascaliana – à imaginação e ao vínculo que esta mantém com a natureza.

ANTI-INTUITIONISM AND ANTI-FOUNDATIONISM: THE ROLE OF IMAGINATION IN PASCAL'S EPISTEMOLOGY

ABSTRACT: Pascal , through a critical approach of the discursive reason which was in his time in the process of being consecrated , asserts a broader conception of rationality, which is extended by a radical anti-intuitionist and anti-foundationist perspective to realms of reality that were left out by the Cartesian epistemology. The hypothesis we would like to discuss is that this subversion takes place through the destabilization of such epistemology by the Pascalian description, in *Pensées*, of the faculty of imagination, whose relevance in the investigation of the truth one must consider in order to understand the inflection of the Pascalian epistemology vis-à-vis the others of his time

KEYWORDS: Pascal, Imagination, Raison, Custom, Opinion.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ARMOGATHE, J.R. (1988) Imagination de Mersenne à Pascal. In: fattori, m.; bianchi, m. (org.). *Phantasia-imaginatio: atti del V Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*. Roma: Ateneo.

BRAS, G.; CLÉRO, J.P. (1994) *Pascal: figures de l'imagination*. Paris: PUF.

COUSIN, V. (1857) *Études sur Pascal*. Paris: Didier.

DESCARTES, R. (1999) *Regras para a orientação do espírito*. São Paulo: Martins Fontes.

FERREYROLLES, G. (1995) *L'imagination et coutume chez Pascal*. Genève/ Paris: H. Champion/Slaktine.

FRIGO, A. (2010) Pascal dans la recherche de la vérité de Malebranche: l'imagination. In: *Les études philosophiques*, v.4, n.95, p.517-34.

HIROTA, M. (1971) De l'imagination pascalienne. In: *Hitotsubashi Journal of Arts and Sciences*, v.12, n.1, p.36-47.

- HORINO, M. (1981-1983) Genèse de “l’imagination” des Pensées. In: Études de Langue et Littérature Françaises, v.38, p.17-35.
- JAFFRO, L. (1997) Épicète portatif. In: ARRIANO, *Manuel d’Épictète*. Paris: Flammarion.
- LEBRUN, G. (1983) *Blaise Pascal*. São Paulo: Brasiliense.
- MACHEREY, P. (1991) Les débuts philosophiques de Victor Cousin. In: *Corpus*, n.18-19, p.29-49.
- MARIN, L. (1975a) *La critique du discours: sur la Logique de Port-Royal e les Pensées de Pascal*. Paris: Minuit.
- _____. (1975b) A propos d’une Vie de Pascal: texte, récit, livre. In: MLN, v.90, n.4, p.475-96.
- _____. (1997) *Pascal et Port-Royal*. Paris: PUF.
- MARION, J.L. (1977) *Annotations*. In: DESCARTES, R. Règles utiles et claires pour la direction de l’esprit et la recherche de la vérité. La Hayes: Nijhoff.
- MCKENNA, A. (1996) Deux termes-clefs du vocabulaire pascalien: idée et fantasie. In: *Revue de Sciences Humaines*, n.244, oct.-déc., p.103-16.
- NIETZSCHE, F. (2015) *Fragmentos póstumos: (1884-1885) (Volume v)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- PASCAL, B. (1670) *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets, qui ont été trouvées après sa mort parmi ses papiers*. Paris: Guillaume Desprez.
- _____. (1993) *Œuvres complètes*. Edição de Louis Lafuma. Paris: Seuil.
- _____. (2011) *Pensées*. Edição eletrônica organizada por Dominique Descotes e Gilles Proust. Disponível em < www.penseesdepascal.fr >.
- PÉCHARMAN, M. (1997) L’ordre dans les trois ordres e l’ordre de trois ordres. In: *Revue de Métaphisique et de Morale*, 1, jan.-mar., p.19-40.
- SHIOKAWA, T. (1990) Imagination, fantaisie et opinion In: *Équinoxe*, n.6, été p.69-82.

CETICISMO NA FILOSOFIA DE BLAISE PASCAL¹

Ricardo Vinícius Ibañez Mantovani

Doutorando,

Universidade de São Paulo,

São Paulo, Brasil

zorgoborim@hotmail.com

RESUMO: O ceticismo desempenha um papel decisivo na filosofia pascaliana. De fato, amplamente influenciado por autores como Michel de Montaigne e Pierre Charron, Blaise Pascal acaba por contrariar a tendência geral do século do grande Racionalismo, levantando profundas objeções relativamente à pretensão – tipicamente cartesiana – de se conhecer a Verdade de maneira certa e segura. Como se pode depreender mesmo de uma rápida leitura de seus escritos, a obra pascaliana é toda perpassada por uma notável desconfiança de nossa suposta capacidade de adquirir certezas inabaláveis sobre o que quer que seja: desconfiança esta que, diga-se de passagem, está em profunda sintonia com a chocante posição do autor concernente às consequências do pecado original. Assim sendo, o que pretendemos neste artigo é: i) apresentar os argumentos céticos subscritos por Pascal em sua principal obra filosófica – os *Pensamentos*; e ii) analisando a obra *Do espírito geométrico e da arte de persuadir*, indicar que nem mesmo os conhecimentos oferecidos pela *luz natural* são capazes de nos livrar das dúvidas suscitadas pela argumentação cética.

PALAVRAS-CHAVE: Blaise Pascal, ceticismo, argumentos céticos, pecado original, natureza, luz natural.

¹ O presente texto é composto por duas seções – ligeiramente modificadas – de nossa tese de doutoramento e reproduz, em sua essência, o conteúdo da comunicação por nós proferida no “Colóquio Pascal” – ocorrido na FFLCH-USP – nos dias 7 e 8 de junho de 2017. Todos os agradecimentos a meu orientador Luís César Oliva e à *Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior* (CAPES).

Quer se afirme ou se negue que Blaise Pascal seja, ele próprio, um pensador cético, é inegável que os argumentos “pirrônicos” (para nos utilizarmos, aqui, de um termo caro ao autor) exercem um papel central em sua filosofia. Sorvidas, sobretudo, em Michel de Montaigne e Pierre Charon, as reflexões elaboradas pela tradição cética do ocidente perpassam toda a obra pascaliana – onde, via de regra, acabam sendo incorporadas em uma poderosa estratégia apologetica.

Assim, num primeiro momento, o intuito do presente artigo é apresentar aos leitores os principais argumentos céticos que Pascal subcreve em sua grande obra filosófica: os *Pensamentos*. Isto feito, analisaremos alguns pontos de *Do espírito geométrico e da arte de persuadir*, o que nos permitirá compreender que, para o autor, nem mesmo os dados oferecidos pela *luz natural* (potência responsável pelos *termos primitivos* e pelos *princípios* da razão) são capazes de libertar o homem da incerteza que marca todos seus conhecimentos.

Ora, note-se que, ao negar nossa capacidade de alcançar a Verdade (através de meios meramente humanos), Pascal afasta-se, consideravelmente, do otimismo racionalista – de sotaque cartesiano – reinante no século XVII, mantendo-se em sintonia com a trágica posição jansenista concernente às consequências do pecado original.

I – ARGUMENTOS CÉTICOS ENDOSSADOS POR PASCAL

Quais serão, pois, os argumentos céticos endossados por Pascal? Começemos nossa análise pelo famoso fragmento Laf.131/Br.434. Lá, nosso filósofo nos diz que:

As principais forças dos pirrônicos, deixo de lado as menores, provêm de que não temos nenhuma certeza da verdade desses princípios (da razão), afora a fé e a revelação, senão (o fato de) que os sentimos em nós. Ora, esse sentimento natural não é uma

prova convincente de sua verdade, visto que, não tendo certeza afora a fé, se o homem foi criado por um deus bom, por um demônio mau ou ao acaso, ele fica em dúvida se esses princípios nos são dados como verdadeiros, ou como falsos, ou como incertos segundo a nossa origem (PASCAL, 2005, p. 44).

Sobre o texto acima, a primeira coisa a ser dita é a seguinte: sob a pena de Pascal, os termos *pirrônico* e *cético* têm, via de regra, o mesmo significado. Com efeito, não se atendo muito à distinção tradicionalmente traçada entre *pirronismo* (cujas raízes remontam ao grego Pirro, 360 – 270 a.c.) e o *ceticismo acadêmico* (desenvolvido na Academia platônica a partir de Arcesilau, 316– 24 a.c.)², Pascal, ao fazer menção aos pirrônicos, não parece querer designar senão aqueles que duvidam que o homem, utilizando-se de seus próprios recursos, seja capaz de conhecer certa e seguramente o que quer que seja³ – ou seja, aqueles que são *céticos* quanto à *nossa* capacidade de abarcar a Verdade⁴.

Como se vê, o primeiro – e, acrescentaríamos, o mais abrangente – argumento que os céticos têm a seu lado é aquele que René Descartes houvera eternizado pouco antes de nosso autor ter escrito os esboços da apologia da religião cristã que pretendia publicar⁵, a saber, o argumento do

2 Ainda que – como atestam os fragmentos Laf.109/Br392. e Laf.131/Br.434 – soubesse tratar-se de duas “escolas” tidas como distintas.

3 Devemos nos lembrar que os *Pensamentos*, por não passarem de um conjunto de anotações pessoais, não possuem um vocabulário muito rígido. Assim, por vezes nosso filósofo refere-se à mesma realidade utilizando-se de termos distintos – bem como se utiliza do mesmo termo para designar realidades distintas. Ora, no caso de Pascal, isto é tanto menos relevante quanto o autor faz questão de frisar que um termo não serve para nos revelar a essência de algo, mas apenas para direcionar nossa atenção para um determinado “objeto”. Sobre isto, conferir PASCAL, B. (1963), *Do espírito geométrico*.

4 Para uma análise pormenorizada da relação entre as “escolas” pirrônica e acadêmica, conferir: BOLZANI FILHO, R. (2013), *Acadêmicos versus pirrônicos*. São Paulo: Editora Alameda.

5 Notadamente, nas *Meditações*, em 1641. Ao que tudo indica, Pascal viria começar a escrever a maior parte dos fragmentos que, presentemente, constituem os *Pensamentos*

deus enganador ou *gênio maligno*.

Mas, o que nos diz o argumento do *gênio maligno* (ou, para utilizarmos-nos da expressão pascaliana, o argumento do *demônio mau*⁶)? Resumidamente, que nossa razão e nossos sentidos talvez não tenham qualquer relação com aquilo que costumamos chamar de *realidade* e de *verdade*. Que garantia temos de que não somos produtos de um ser que nos fez única e exclusivamente para se divertir às nossas custas, enganando-nos a respeito de absolutamente todas as coisas? Sinceramente, nenhuma.

Aliás, diz-nos Pascal na esteira de Descartes, sequer precisamos ir tão longe, porquanto não precisamos supor que somos fruto de um entretenimento diabólico para crermos que nos equivocamos a respeito de tudo: para tanto, a possibilidade de sermos produto do *acaso* já basta. Afinal, se formos simplesmente um resultado do entrelaço aleatório de átomos, o que poderá nos assegurar da retidão de nossos pensamentos e percepções?

Note-se que, uma vez estabelecida a *possibilidade* de devermos nossa existência à ventura ou a um ser tão poderoso quanto mau, não podemos alimentar qualquer pretensão de certeza nem no que tange aos princípios mais básicos da razão – tais como o de *identidade* e o de não-contradição – sobre os quais ela apoia todos seus discursos. Em regime de *deus enganador* ou cega casualidade não podemos sequer estar certos de que “A” é “A” e não “não-A”.

Mas, como sair desse estado de incerteza generalizada? É sabido que René Descartes, para tanto, elaborou as numerosas acrobacias racionalistas que abundam em suas *Meditações* – cujas incongruências não escaparam de ser duramente criticadas por vários objetores⁷. Ora, também Pascal

por volta de 1657. Quem sugere esta última data é Jacques Attali (2003).

6 Em francês, *démon méchant*.

7 Entre eles, Antoine Arnauld, grande teólogo de Port-Royal e amigo de Pascal.

não endossa o caminho adotado por Descartes no intuito de livrar-se das sombras levantadas pelo *gênio maligno*, defendendo – como vimos – que o único meio de nos desembaraçarmos das consequências de tão poderoso argumento seria a *fê*: *não temos nenhuma certeza desses princípios fora da fê e da revelação*.

Sem embargo, é essencial que se perceba que o fato de nosso filósofo ver na *fê* uma instância capaz de livrar o homem das incertezas levantadas pelo argumento do “deus enganador” – pois, no fim das contas, aquele que crê em Deus (ou, mais especificamente, em Jesus Cristo) *sabe* que o Criador é veraz – não o faz considerar o ceticismo uma “doutrina” passível de ser sobrepujada. A verdadeira *fê* – a *fê* sobrenatural – é um *dom divino* e não pode ser contada dentre os nossos recursos. Portanto, pronunciando-nos enquanto “homens naturais” – que buscam a verdade apenas com suas ferramentas – é forçoso confessarmos: “*o pirronismo é a verdade*” (PASCAL, 2005, p. 283).

Iludir-se-ia, entretanto, quem acreditasse que os cétricos têm a seu lado somente o argumento que acabamos de expor. A este respeito, confirmamos o trecho transcrito abaixo – do mesmo fragmento Laf.131/Br434 –, em que Pascal afirma que

Ninguém tem certeza – fora da *fê* – se está acordado ou dormindo, visto que durante o sono acredita-se estar acordado com tanta firmeza como quando o fazemos. Como muitas vezes se sonha que se está sonhando, sobrepondo um sonho a outro, não pode acontecer que esta metade da vida seja ela própria apenas um sonho, sobre o qual os outros são enxertados, e de que acordamos no momento da morte, durante o qual temos tão pouco os princípios da verdade e do bem quanto durante o sono natural? (PASCAL, 2005, p. 44-45).

O argumento do *sonho*, concedamo-lo, soa a nossos ouvidos consideravelmente menos artificial do que aquele do *gênio maligno*, afinal todos sonhamos quase todos os dias. Ora, quem – dentre aqueles que já tiveram

um pesadelo – pode negar o incrível poder de persuasão dos sonhos? Durante tais episódios, acreditamos tanto naquilo que se nos apresenta como real que nos ressentimos de nossas agruras imaginárias mesmo depois de delas já despertos há algum tempo.

Aliás, como Pascal frisa, nunca podemos estar totalmente seguros de que nos encontramos acordados: que evidência posso ter de que este pesadelo – de que acabei de me livrar e no qual tanto acreditei enquanto durava – não está “enxertado” em outro, no qual ainda continuo imerso e que costumo chamar de “vida real”?

Para além do alcance epistemológico deste argumento⁸, sublinhe-se, de passagem, sua polissemia. Entendamo-nos: ainda que do ponto de vista estritamente humano a afirmação de que *esta vida não passa de um sonho* não é senão especulativa, do ponto de vista *cristão* (ou, mais especificamente, daquele do *apologista*) ela consiste na mais sublime verdade – já que, sob certo aspecto, somente após a morte “acordaríamos” para a verdadeira existência.

Mas continuemos. Quando se trata de compreender que fatores podem pôr em questão a correção de nossos raciocínios não podemos, de

8 Pascal, diferentemente de Descartes, não apresenta os argumentos céticos de modo *metódico*, isto é, não os expõe numa ordem que iria dos menos abrangentes aos mais abrangentes ou “fortes”. cremos que a principal razão disto é a seguinte: enquanto o autor das *Meditações* esmiuçava tais argumentos no intuito de, ao assim proceder, encontrar uma certeza que pudesse lhes fazer frente, Pascal dedica-se a expô-los com o propósito de levar seus leitores a desesperarem de encontrar a verdade por conta própria. Ora, para realizar a contento semelhante tarefa apologética, Pascal parece acreditar que a apresentação caótica e profusa de tais raciocínios seria – psicologicamente – mais eficaz do que aquela organizada e enxuta escolhida por Descartes. Se nossa interpretação estiver correta, pode-se dizer que a argumentação cética pascaliana assemelha-se a uma teia que imobiliza sua presa por conta da somatória da resistência de cada um de seus fios. O caráter provisório de boa parte dos escritos pascalianos, no entanto, veta-nos a elaboração de qualquer chave de leitura que, a este respeito, se pretenda definitiva.

acordo com Pascal, menosprezar a *imaginação*. Sobre ela, o pensador dirá que:

É parte dominante do homem, mestra do erro e da falsidade, e ainda mais trapaceira porque nem sempre o é, pois ela serviria de regra infalível da verdade se fosse regra infalível da mentira. [...] Mas sendo o mais das vezes falsa, ela não mostra nenhum sinal dessa sua qualidade, marcando com as mesmas características o verdadeiro e o falso. Não estou falando dos loucos, e sim dos mais cordatos, e é entre eles que a imaginação assume o grande direito de persuadir os homens. Por mais que a razão grite, não consegue dar o devido valor às coisas (PASCAL, 2005, p.12).

Como se vê, Pascal defende que, caso nos enganasse sempre (tal como, presumidamente, faz com os loucos) a imaginação não se nos configuraria como causa de tropeço – já que, neste caso, para nos livrarmos de seus erros, bastaria que rejeitássemos todos seus frutos de uma só vez. No entanto, as coisas não se passam desse modo: nós, os sãos, muitas vezes chegamos à verdade por meio desta equívoca potência que, assim sendo, não pode ser integralmente renegada.

Para ilustrar o que Pascal entende por “poder da imaginação”, debrucemo-nos sobre dois exemplos por ele oferecidos no mesmo fragmento Laf.44/Br.82. Primeiramente, o autor pede que idealizemos o seguinte quadro: um filósofo que atravessa um precipício caminhando por uma tábua – larga e firme o suficiente para mantê-lo seguro, mas estreita o suficiente para ativar sua imaginação. Nesta situação, dirá Pascal, por mais que saiba que não tem qualquer razão para temer por sua vida, o filósofo suará e empalidecerá – e isto porque não conseguirá deixar de *imaginar* o enorme vazio que tem sob seus pés.

Todavia, poder-se-ia objetar que a imaginação não foi capaz de, neste caso, alterar o conhecimento racional que o filósofo tinha da segurança de sua travessia – sendo que, quando muito, apenas o impediu de agir de acordo com aquilo que sabia – e continuou sabendo – ser a verda-

de⁹. Por certo. Não obstante, ao lermos o segundo exemplo oferecido por Pascal, se nos torna nítido que a imaginação, mais do que simplesmente influenciar as ações humanas, confunde a objetividade da razão:

Apareça o pregador: se a natureza lhe deu uma voz rouquenha e feições estranhas, se o barbeiro não o barbeou direito, se além disso o acaso o salpicou de manchas, por maiores que sejam as verdades que ele esteja pregando, eu aposto na perda de gravidade de nosso senador (PASCAL, 2005, p.13).

O que está em jogo, aqui, é nossa dificuldade de formular juízos abalizados unicamente pela razão, sem qualquer influência de – diríamos hoje – fatores psicológicos. Neste caso, não se trata de não dar ouvidos à verdade – apesar de continuar reconhecendo-a como tal –, mas sim de sequer percebê-la. Em outras palavras: o aspecto desagradável de um orador tem tanta influência sobre nós que é capaz de eclipsar, por completo, a evidência das verdades que enuncia. Para os seres imaginantes que somos, o invólucro da mensagem é tão ou mais importante que seu conteúdo.

Aliás, quanto aos “fatores psicológicos” capazes de embotar o entendimento humano, chama-nos muito a atenção o binômio pascaliano antiguidade/novidade¹⁰. Explica-se: se nos custa muito livrar-nos dos “pre-conceitos” em nós inculcados pela tradição (via pais, professores, livros, etc.), a qual, não raro, mostra-se profundamente equivocada, os “encantos” da novidade não constituem um entrave de menor monta quando se trata de conhecer a verdade.

Para compreendermos o porquê de Pascal ver na *novidade* algo tão funesto é essencial que tenhamos em mente o que é declarado no seguinte trecho do fragmento Laf.136/Br.139:

9 Ou seja, impediu-o de realizar a travessia do modo que *sabia* poder ser realizada, a saber, calmamente.

10 Também trazido à baila no fragmento Laf.44/Br.82.

Mas diríeis: que objetivo tem ele em tudo isso? O de se gabar amanhã entre os amigos por ter jogado melhor que o outro. Da mesma forma, outros suam em seu gabinete para mostrar aos sábios que resolveram uma questão de álgebra cuja solução ainda não se tinha podido encontrar; e tantos outros se expõem aos maiores perigos para se vangloriar de uma praça que tomaram tão estupidamente [...] (PASCAL, 2005, p. 54).

O que nos é apresentado acima são casos particulares ensejados por um impulso que Pascal julga ser constitutivo do homem decaído – impulso este que chamaremos de *vontade de diferenciação*.

Como mais tarde constatará Jean-Jacques Rousseau, ardemos no desejo de diferenciarmo-nos dos demais – meta que perseguimos a todo custo e à qual estamos dispostos a sacrificar *tanto* nossas horas ociosas (como os que “suam em seu gabinete”) *quanto* nossa segurança (a exemplo daqueles que vão à guerra apenas para gabar-se de seus feitos). La Rochefoucauld estava, pois, incontestavelmente correto: “*a vaidade nos leva a fazer mais coisas contra nosso gosto – e, acrescentaríamos, contra nossos interesses imediatos – do que o faz a razão*” (LA ROCHEFOUCAULD, 2014, p. 70).

Começa a ficar mais claro, assim, aquilo que, há algumas linhas, apresentamos como sendo os “encantos” da novidade: uma vez que a *vontade de diferenciação* é um dos grandes motores de nossas ações, como poder-se-ia negar sua influência sobre nossa disposição a aceitar como verdadeiras as mais recentes teses filosóficas e/ou científicas? Afinal, o que poderia mais diferenciar-nos da *massa* do que ter uma visão peculiar do mundo, do homem ou mesmo de Deus? Note-se que aquele que, antes de tudo, deseja ter “ideias interessantes” sobre as coisas, frequentemente deixa-se hipnotizar pelo frescor das teses que abraça, tendendo a ver nelas mais verdades do que, de fato, contêm.

Mas isto ainda não é tudo. Quando trata de listar os fatores irracionais que contribuem para que não possamos aquilatar as coisas de modo

adequado, Pascal dirá que o *interesse* é, certamente, um deles¹¹. A este respeito, o filósofo nos lembra o quanto um advogado bem pago tende a acreditar, sinceramente, na causa que defende – sem perceber que o proveito que daí pode tirar determina seu comprometimento de modo nada desprezível.

De nossa parte, gostaríamos de chamar a atenção do leitor para o quanto as considerações pascalianas sobre o *interesse* flertam com o que, atualmente, alguns estudiosos da *psique* humana chamam de *moral retroativa*¹². Em linhas gerais, pode-se dizer que adotamos uma *moral retroativa* quando, após termos realizado – impulsivamente – tal ou tal ação, *racionalizamos-la*, isto é, elaboramos, inconscientemente, uma explicação racional com vistas a justificá-la. Note-se que, no limite, os juízos morais “retroativos” não são mentirosos – já que aquele que os profere neles acredita piamente.

Imaginemos o caso de alguém que, movido por um impulso passageiro, tenha sido capaz de cometer um furto. Ora, não é improvável (ou, ao menos, não é impossível) que, posteriormente, tal indivíduo, refletindo sobre seu feito, venha a arrepender-se e acabe confessando seu crime. Por outro lado, não é menos provável que o indivíduo em questão, negando-se a reconhecer seu erro, passe a justificá-lo (inclusive para si próprio), ponderando, por exemplo, que o proprietário do objeto surrupiado merecera ser roubado por – digamos – ser muito rico ou, ainda, por ser uma má pessoa. Note-se que, aqui, aquilo que o impulsiona é seu *interesse* em não se ver como alguém capaz de atos que, ele próprio, considera reprováveis.

Sim, o *interesse* é um fator capaz de turvar nossa compreensão do passado – bem como de guiar nossas ações presentes e futuras – o que faz por meio de uma marcada distorção da realidade. Aliás – dirá Pascal –, as

11 Cf. Laf.44/Br.82.

12 A este respeito, conferir FESTINGER, L. (1968), *A theory of cognitive dissonance*. California: Stanford University Press.

doenças também são um outro elemento capaz de transtornar, consideravelmente, nossa leitura do real: “temos outro princípio do erro: as doenças. Elas estragam em nós o juízo e o senso. E se as grandes o alteram sensivelmente, não duvido que as pequenas não deixem aí sua impressão na devida proporção” (PASCAL, 2005, p. 16).

Note-se que nosso filósofo não se limita a dizer que as diferentes moléstias (sejam elas muito evidentes ou sutis e difíceis de se diagnosticar¹³) alteram nossa percepção sensorial das coisas – mas também que tais perturbações da saúde interferem em nosso *juízo*, isto é: são capazes de, até certo ponto, determinar aquilo que consideramos ser um bem ou um mal.

A este respeito, leiamos o que Pascal afirma no seguinte trecho do fragmento Laf.638/Br.109:

Quando a gente se sente bem, admira como poderia fazer se estivesse doente. Quando se está doente, toma-se remédio alegremente, a doença conduz a isso; não se têm mais as paixões e os desejos de divertimento e de passeios que a saúde proporcionava e que são incompatíveis com a necessidade da doença. A natureza dá então paixões e desejos conformes ao estado presente (PASCAL, 2005, p. 272).

Queremos frisar que, nesta declaração, o filósofo não está a nos dizer que, por sentirmo-nos mal, adequamos – racionalmente – nossos desejos a nosso estado vulnerável. Na verdade, não é um processo racional que faz com que, quando doentes, encontremos contentamento em coisas que, em outra situação, parecer-nos-iam aborrecidas. Ao invés disso, se, em determinadas circunstâncias, reconhecemos algo como um bem desejável (ou como um mal evitável), isto ocorre porque a *natureza* – que, neste ponto, apenas adequa-se a nossas *doenças* – nos leva a tanto.

13 E que, portanto, podem – ao menos em princípio – acometer todos os homens.

Um outro argumento da tradição cética que é patentemente endossado por Pascal é aquele que versa sobre o erro de nossos sentidos. No fragmento Laf.44/Br.82, o filósofo lembra-se de sublinhar, por meio de um exemplo trivial, o quanto nossos sentidos podem ser enganadores. Ali, o apologeta nos indica como as crianças e os simplórios são levados a crer que está completamente vazio um cofre que lhes *parece* nada conter: uma vez que não podem *tocar* ou *ver* – numa palavra, não conseguem *sentir* – o ar que lá se encontra, tais indivíduos sequer são capazes de suspeitar de sua existência.

No entanto, não nos iludamos: se os insipientes podem ser vítimas de suas sensações, os eruditos são, não raro, vítimas de suas próprias teorias: não foi a famigerada tese aristotélica – segundo a qual a natureza teria “horror ao vácuo” – a responsável por fazer com que toda sorte de filósofo negasse, durante séculos, a existência (e mesmo a possibilidade) do vazio absoluto?

Eis, pois, que, se, por um lado, os sentidos, quando largados a si mesmos, podem ocasionar equívocos, por outro lado, a razão delirante e megalomaniaca pode, muito bem, vir a sustentar erros que não sobreviveriam à menor lufada do “*senso comum*” – caso este fosse chamado a se pronunciar sobre certas questões¹⁴.

14 “Porque vos foi dito na escola que não existe o vácuo, corromperam o vosso senso comum, que o entendia tão claramente antes dessa má impressão, que é preciso corrigir recorrendo à vossa primeira natureza”. Laf.44/Br.82. Lembremos, de passagem, que Blaise Pascal é autor de uma notável obra científica – intitulada “*Expériences nouvelles touchant le vide*”, de 1663 –, que, à época, envolveu-o numa longa polêmica com os jesuítas – nomeadamente com o Pe. Noel que, contrariamente a nosso filósofo, negava-se a aceitar a existência do vácuo. Perceba-se, todavia, que, se fazemos menção à citada querela, fazemo-lo tão somente para assinalar como a razão e seus produtos (no caso, a física aristotélica) podem erigir-se, eles próprios, como entraves quanto se trata de conhecer a verdade – e não por crermos que a tese que sustenta a existência do vácuo seja, em si mesma, mais condizente com o ceticismo do que aquela que se lhe opõe.

Isto dito, pode-se entender, em toda sua profundidade, a seguinte declaração pascaliana:

O homem não é mais do que um sujeito cheio de erro natural e inapagável sem a graça. Nada lhe mostra a verdade. Tudo o engana. Estes dois princípios de verdade, a razão e os sentidos, além de faltar, a cada um, sinceridade, enganam-se reciprocamente; os sentidos enganam a razão por falsas aparências. E esse mesmo logro que aplicam à alma, dela o recebem de volta por sua vez; ela revê-la. [...] Ambos mentem e se iludem à porfia (PASCAL, 2005, p.17).

2 – OS CONHECIMENTOS DA LUZ NATURAL

É de suma importância que se frise que a acachapante descrença pascaliana na capacidade humana para abarcar a Verdade de modo absoluto também se faz presente em *Do espírito geométrico e da arte de persuadir* – opúsculos produzidos, segundo Jacques Atalli, para os estudantes de Port-Royal¹⁵.

Ali, mais propriamente na primeira seção¹⁶, Pascal frisa a seus leitores a impossibilidade em que nos encontramos para elaborar um *método completo* – isto é, a impossibilidade em que nos encontramos para analisarmos, o que quer que seja, até seus mais profundos elementos. Se não, vejamos.

15 “Naqueles anos – 1657 e 1658 –, Pascal escreve para os estudantes maiores de Port-Royal dois textos sobre a arte de expressar-se, um em literatura, outro em matemática. Dois textos que estão alguns anos-luz daquilo que se ensinava nos colégios da época”. (ATALLI, 2003, p. 228). Os “dois textos” mencionados por Atalli são, precisamente, o *Do espírito geométrico* e o *Da arte de persuadir*, que por vezes são publicados separadamente e, às vezes, publicados como se constituíssem duas seções pertencentes ao mesmo todo. As *Obras completas* organizadas por Louis Lafuma – nas quais aqui nos baseamos – adotam esta última forma (PASCAL, 1963, p.348–359).

16 Trata-se de *Do espírito geométrico*. Vide nota anterior.

Estas coisas bem entendidas, volto à explicação da verdadeira ordem, que consiste, como disse, em tudo definir e provar. Certamente este método seria belo, mas é absolutamente impossível: pois é evidente que os primeiros termos que se quereria definir suporiam precedentes que seriam utilizados em sua explicação, e que mesmo as primeiras proposições que se quereria provar suporiam outras que as precedessem; e, assim, é claro que jamais chegar-se-ia às primeiras. Ademais, ao aprofundarem-se as pesquisas cada vez mais, chega-se, necessariamente, a palavras primitivas que não se pode mais definir, e a princípios tão claros que não se encontram outros que o sejam mais para que, assim, possam servir-lhes de prova. Donde parece que (podemos deduzir que) os homens estão numa impotência natural e imutável para tratar qualquer ciência numa ordem absolutamente perfeita (*absolument accompli*) (PASCAL, 1963, p. 349-350).

É bem verdade que, do fato de que não podemos demonstrar todos os princípios e definir todos os termos, Pascal não deriva a conclusão de que os métodos científicos (notadamente, o método observado pela geometria) devam ser abandonados – afinal, apesar de não serem capazes de nos convencer tanto quanto o faria o método ideal, eles nos levam tão próximos da certeza quanto podemos humanamente estar¹⁷.

É central que se ressalte, não obstante, que a certeza a que se chega por meio do método geométrico é meramente *humana* – e não *absoluta*. Com efeito, o geômetra não parte, para estruturar seus raciocínios, de termos e princípios dos quais possa se afirmar que são, respectivamente, os primitivos e mais simples *em si mesmos*: eles somente o são *para nós*.

Isto se dá porque – digamos desde já – não há, em Pascal, nada que cumpra a função que a *intuição* desempenha no sistema cartesiano – potência que nos daria a conhecer a essência mesma dos objetos que nos são representados por meio de ideias claras e distintas: ideias estas que

17 “Mas disto não se segue que devemos abandonar toda sorte de ordem. Pois há uma, que é aquela da geometria [...]”. (PASCAL, 1963, p. 350).

constituem a base da árvore do saber do filósofo racionalista¹⁸.

Como se nos dá a conhecer em *Do espírito geométrico e da arte de persuadir*, Pascal sustenta que a instância (ou potência) responsável por estabelecer as bases do discurso racional é aquilo que ele chamará de *luz natural*. De fato, no citado opúsculo, ao referir-se ao método próprio à geometria, Pascal declara:

Não define tudo nem prova tudo, e é aí que cede; mas ela (a geometria) não supõe senão coisas claras e constantes através da luz natural, e eis por que é perfeitamente verdadeira¹⁹, a natureza a sustentando na falta de discurso (PASCAL, 1963, p. 350).

Ora, antes de prosseguirmos e nos debruçarmos sobre os dados – ou conhecimentos – que esta potência nos oferece, digamos duas palavras a respeito do que se poderia, de direito, esperar da *luz natural* – precisamente por ela não ser senão isto: *natural*. Esta investigação, por seu turno, exigirá que nos remetamos, brevemente, à questão da *queda* – tal como pensada por nosso filósofo.

Pois bem. Se podemos afirmar que, em santo Agostinho, o pecado original já tinha um peso nada desprezível (principalmente quando nos focamos em seus escritos que tinham por meta refutar a heresia pelagiana), em Pascal as consequências da queda adâmica são ainda mais nefastas do que o eram em seu mestre africano²⁰.

18 Como é sobejamente sabido, no sistema cartesiano as ideias claras e distintas são confiáveis arautos da essência dos objetos que representam por terem sua justeza garantida pelo próprio Deus Veraz. “O que nós concebemos clara e distintamente pertencer à natureza ou à essência, ou à forma imutável e verdadeira de alguma coisa, pode ser dito ou afirmado com verdade dessa mesma coisa”. (DESCARTES, R. *Meditações. Resposta às 1^{as} objeções*. Apud GUEROUULT, M. 1975, p. 346).

19 Voltaremos a falar das verdades próprias às “matemáticas” nos últimos parágrafos deste artigo.

20 A respeito das diferentes consequências do pecado original em Blaise Pascal, con-

Para começarmos a entender as consequências do pecado, confirmemos o que nosso filósofo declara no seguinte trecho do fragmento Laf.65/Br.115:

[...] um homem é uma substância; mas, se o anatomizarmos, será ele a cabeça, o coração, as veias, o estômago, cada veia, cada porção de veia, o sangue, cada humor do sangue? 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 o infinito. Tudo isso se inclui na palavra campo²¹ (PASCAL, 2005, p. 24).

Eis que, acima, Pascal problematiza a identificação do homem a uma substância corpórea. De que adiantaria, por exemplo, afirmar que somos um corpo se, no limite, tal coisa não passa de uma denominação convencional²²? Com efeito, ao nos debruçarmos sobre isto que, ordinariamente, chamamos de “corpo”, não encontramos senão partes, partes destas partes e assim por diante. O homem – ou, ao menos, o homem pós-queda – não é, pois, uma pretensa “unidade corporal”.

Claro está que, com isto, não se quer dizer que não “temos” um corpo – da mesma maneira que, cristãmente, não se pode duvidar de que “temos” uma alma (ou espírito). A bem da verdade, para Pascal não somos senão isto – uma obscura junção de corpo e espírito:

ferir: OLIVA, L. (2006), Antecedentes filosóficos e teológicos do conceito pascaliano de natureza humana. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 114, Dez, p. 367-408; OLIVA, L. (2004), *As marcas do sacrifício: um estudo sobre a possibilidade da História em Pascal*. São Paulo: Editora Humanitas, p.44-48.

21 É necessário que se note que, em toda discussão subsequente, os termos “substância” e “natureza” são plenamente intercambiáveis – sendo que tanto Pascal como seus comentadores utilizam-nos como se fossem equivalentes.

22 A expressão “denominação convencional” é cunhada por Luís César Oliva. (Cf. OLIVA, 2006, p. 401).

Quem não acreditaria, ao ver-nos compor todas as coisas com espírito e corpo, que essa mistura nos seria bem compreensível? É, entretanto, a coisa que menos se entende; o homem é para si mesmo o mais prodigioso objeto da natureza, pois não pode conceber o que é o corpo e ainda menos o que é o espírito e, menos ainda do que qualquer outra coisa, como um corpo pode estar unido a um espírito. Aí está o cúmulo de suas dificuldades e no entanto é o seu próprio ser²³: *modus quo corporibus adherent spiritus comprehendere ab homine non potest, et hoc tamen homo est*²⁴ (PASCAL, 2005, p. 85-86).

O fato de “termos” um corpo e um espírito – ou, melhor dizendo, *sermos* a união destas duas realidades – não nos coloca, segundo Pascal, em condição de conhecermos qual é nossa natureza, nossa essência. Com efeito, como fica claro a partir da leitura do fragmento Laf.688/Br.323, corpo e espírito não passam de algo como um fluxo de qualidades descontínuas e evanescentes que em nada lembram “acidentes” de um presumível substrato – o qual, se é duvidoso que exista *em si*, certamente não existe *para nós*:

Que é um eu? Um homem que se põe à janela para ver os passantes, se eu estiver passando, posso dizer que se pôs à janela para ver-me? Não, pois não pensa em mim em particular. Quem gosta de uma pessoa por causa de sua beleza, gostará dela? Não, pois a varíola, que tirará a beleza sem matar a pessoa, fará que não goste mais dela; e, quando se gosta de mim por meu juízo ou por minha memória, gosta-se de mim? Não; pois posso perder essas qualidades sem me perder. Onde está, pois, esse eu, se não se encontra no corpo nem na alma? E como amar o corpo ou a alma, senão por essas qualidades, que não são o que faz o eu, de vez que são perecíveis? Com efeito, amaríamos a substância da alma de uma

23 Note-se, aqui, que, enquanto os filósofos ditos cartesianos – tais como Malebranche, Espinosa e Leibniz – dedicam boa parte de seus esforços para oferecer uma solução satisfatória a esta questão, Blaise Pascal limita-se a descrever a união espírito-corpo como sendo um problema verdadeiramente insolúvel.

24 Santo Agostinho, *Cidade de Deus*, XXI, 10: “A maneira como o espírito está unido ao corpo não pode ser compreendida pelo homem e, no entanto, isso é o próprio homem” (PASCAL, 2005, p. 86, n.34).

pessoa abstratamente, e algumas qualidades que nela existissem? Isso não é possível, e seria injusto. Portanto, não amamos nunca a pessoa, somente as qualidades (PASCAL, 2005, p. 282-283).

Além de achacar a invencível futilidade em que se encontram as relações humanas próprias ao homem decaído – já que estamos condenados a amar e sermos amados em função de características altamente volúveis –, o fragmento Laf.688/Br.323 traz à tona, de modo inequívoco, uma consequência *ontológica* do pecado original: a pulverização da natureza humana.

Acompanhemos, a este respeito, a declaração de Luís César Oliva:

A corrupção decorrente do pecado original implodiu a substância humana. [...] No paraíso, Adão vivia em comunhão com Deus, uma união perfeita onde a participação na essência divina garantia a congregação dos acidentes humanos. O pecado destruiu essa ordenação. Embora faça parte do universo ético, a ação pecaminosa teve consequências metafísicas. A punição do homem foi o afastamento de Deus, da sua verdadeira essência, aquilo que há de mais profundo no homem (“mais eu do que eu mesmo”) (OLIVA, 2006, p. 402)²⁵.

Evidencia-se, assim, o motivo de, ao se debruçar sobre o ser humano, Pascal concentrar-se preferencialmente sobre nossa *condição* – em detrimento de nossa *natureza*. Isto ocorre porque, no fim das contas, o homem decaído não possui qualquer natureza – o pecado a corroeu por

25 Para fornecer subsídios à tese segundo a qual, para Pascal, Deus seria a verdadeira essência do homem (tese que, aliás, subscrevemos), Oliva cita o seguinte trecho do fragmento Laf.929/Br.555: “*Não te compares aos outros, mas a mim (Jesus). Se não me encontras naqueles a quem te comparas, tu te comparas a um abominável. Se me encontras neles, tu te comparas a mim. Mas o que há de comparar? Tu? Ou eu em ti? Se é a ti que comparas, comparas um abominável. Se sou eu, então, comparas-me comigo mesmo. Ora, eu sou Deus em tudo*” (PASCAL, 2005, p. 384).

completo. Como lemos no fragmento Laf.126/Br.93, naquilo que muitos pensadores veriam a mão da *natureza*, Pascal vê, quando muito, efeitos do costume:

Os pais temem que o amor natural dos filhos se apague. Que natureza é essa então, sujeita a ser apagada? Mas o que é natureza? [...] Temo muito que essa mesma natureza não venha a ser um primeiro costume, como o costume é uma segunda natureza (PASCAL, 2005, p. 43).

Estes dados nos permitem, outrossim, melhor compreender o problema que deixamos em aberto há alguns parágrafos, qual seja: o que poderíamos esperar da *luz natural* pascaliana na exata medida em que ela não é senão *natural*? Ora, já sabíamos que, diferentemente da *intuição* cartesiana, a *luz natural* não nos dá acesso à essência das coisas. Agora, no entanto, começamos a entender o porquê disto: em decorrência da gravidade das consequências do pecado original, para o homem pós-lapsário “natureza” não é senão sinônimo de *dissolução* – ontológica – e *insuficiência* – epistemológica.

Sobre tal insuficiência epistemológica do homem decaído, pode-se dizer que se encontra bem resumida no seguinte trecho do fragmento Laf.149/Br.430, no qual, dando voz à Sabedoria divina, Pascal decreta:

Já não estais mais no estado em que vos criei. Criei o homem santo, inocente, perfeito, cumulei-o de luz e de inteligência, comuniquei-lhe a minha glória e as minhas maravilhas. [...] Não estava então nas trevas que o cegam, nem na mortalidade e nas misérias que o afligem (PASCAL, 2005, p. 62-63).

Este é, pois, o legado da queda: dissolução de nossa substância e desarranjo de nosso aparelho cognitivo que, presentemente, só encontra “trevas”. De qualquer modo, o importante é que, neste ponto, fique assente, de uma vez por todas, que, para nosso filósofo, os termos “natureza”

e “natural” – quando atrelados ao estado pós-lapsário – têm sempre um significado negativo, conotando ausência, aniquilamento, deficiência.

Passemos, agora, a palavra a Gérard Lebrun:

Esse termo (luz natural), em Pascal, [...] designa [...] o conjunto dos conhecimentos primitivos que não podem ser encapados pelo discurso. Uma ideia que me é dada pela “luz natural” é uma ideia simples (ser, espaço, movimento, número, igualdade, etc.), que acontece ser a mesma para todos, de maneira que não é necessário defini-la para que todos os que entendem a mesma língua, sábios ou ignorantes, entendam sob seu nome a mesma coisa. Os nomes que designam essa ideia são as “palavras primitivas” – primitivas porque são incapazes de ser definidas (LEBRUN, 1983, p. 34).

No intuito de melhor entender as afirmações de Lebrun, debruce-mo-nos sobre a questão do *tempo*. De acordo com o pensamento pascaliano, à audição da palavra “tempo” todos os lusófonos voltariam sua atenção ao mesmo objeto, à mesma realidade (da mesma maneira que o fazem os anglófonos ao ouvirem a palavra “time”, os francófonos ao ouvirem a palavra “temps”, etc.).

Note-se que é precisamente a *luz natural* a potência que aí atua. É ela que me garante que, ao pronunciar um termo conhecido por meu interlocutor, passamos ambos a pensar na mesma coisa. Entretanto, não nos iludamos: isto não significa que, por exemplo, meu colocutor e eu sequer vislumbremos a natureza do *tempo*, do *ser* ou de qualquer outra realidade nomeada por uma palavra primitiva – esta entendida como um termo detentor de um significado tão claro que qualquer tentativa de o verbetar não faria nada além de obnubilar o discurso²⁶.

26 “Pois não há nada de mais frágil que o discurso daqueles que querem definir estas palavras primitivas. Que necessidade há de se explicar o que se entende pela palavra “homem”? Não se sabe suficientemente o que se quer designar com tal termo? E que vantagem pensava nos proporcionar Platão ao dizer que se trata de um animal com duas pernas e sem penas? Como se

Com efeito, como Pascal nos revela na seguinte passagem de *Do espírito geométrico*, não são raros aqueles que, na ânsia de definir as palavras primitivas, chegam a utilizar-se, em sua definição, do mesmo termo que pretendiam definir – ou de outros que dele derivam diretamente –, não ensejando, assim, nada além de uma grande confusão:

Há aqueles que vão até à absurdidade de explicar uma palavra por ela mesma. Sei de quem definiu a luz do seguinte modo: ‘luz é um movimento luminar de corpos luminosos’; como se pudéssemos entender as palavras ‘luminar’ e ‘luminoso’ sem entender ‘luz’. Não se pode tentar definir o ser sem cair nesta absurdidade: pois não se pode definir uma palavra sem começar por esta, “é”, quer se a exprima, quer se a subentenda (PASCAL, 1963, p. 350).

Em princípio, não nos parece descabido afirmar que a *confiança* de que, no caso dos termos simples, os significantes remetem eficazmente a seus respectivos significados – bem como o *ceticismo* quanto à possibilidade destes significantes revelarem-nos a essência dos objetos de que são signos – Pascal possa tê-los sorvido, em alguma medida, em santo Agostinho²⁷. A bem da verdade, quando as duas passagens transcritas abaixo são colocadas lado a lado (a primeira das quais retirada de *Do espírito geométrico* e, a outra, extraída das *Confissões*), acreditamos ser praticamente impossível negar que, ao escrever suas linhas, Pascal tinha em mente – senão sob seus olhos – o texto agostiniano.

a ideia (de homem) que tenho naturalmente, e que não posso exprimir, não fosse mais nítida e mais segura que a que ele me dá com sua explicação inútil e mesmo ridícula; pois um homem não perde a humanidade ao perder as duas pernas, e um peru não a adquire ao perder suas penas” (PASCAL, 1963, p. 350).

27 Tese geral que estamos apenas a *sugerir* – e cuja devida comprovação requereria uma longa e pormenorizada investigação, a qual fugiria do escopo do presente trabalho. Sem embargo, cremos ser inegável a influência que santo Agostinho exerce sobre Pascal (ao menos) no que tange a suas considerações sobre a “natureza” do *tempo* – considerações estas que serão explicitadas nos próximos parágrafos.

De fato, em *Do espírito geométrico*, Pascal declara:

Não é a natureza dessas coisas que digo ser conhecida por todos: mas simplesmente a relação existente entre o nome e a coisa; de sorte que com esta expressão, “tempo”, todos voltam o pensamento ao mesmo objeto: o que basta para fazer com que o termo não precise ser definido, ainda que, em seguida, ao examinar o que é o tempo, divirjamos após nos pormos a pensar; pois as definições não são feitas senão para designar as coisas que se nomeiam, e não para mostrar sua natureza (PASCAL, 1963, p. 350).

Ora, nas *Confissões*, Agostinho já tinha questionado:

O que é realmente o tempo? Quem poderia explicá-lo de modo fácil e breve? Quem poderia captar o seu conceito, para exprimi-lo em palavras? No entanto, que assunto mais familiar e mais conhecido em nossas conversações? Sem dúvida, nós o compreendemos quando dele falamos, e compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falam. Por conseguinte, o que é o tempo? Se ninguém me pergunta, eu sei; porém, se quero explicá-lo a quem me pergunta, então não sei (AGOSTINHO, 2004, p. 338).

Aliás, com os primeiros princípios da razão – que, como já demos a entender, também são objeto da *luz natural* – passa-se algo muito similar ao que se passa com as *palavras primitivas*. O fato de não podermos demonstrar os primeiros princípios *não é* nenhum indício de um hipotético contato imediato com a Verdade (do mesmo modo que não o era nossa incapacidade de definir os termos simples). Ao invés disso, o fato de termos de partir de princípios de cuja veracidade não podemos nos certificar é antes de tudo uma limitação – um verdadeiro “estar à deriva” na ordem do conhecimento assim como nossos corpos “estão à deriva” entre o tudo e o nada. Eis o porquê de o filósofo, no famoso fragmento Laf.199/Br.72 (o “fragmento da desproporção”), assegurar que:

A nossa inteligência ocupa, na ordem das coisas inteligíveis, a

mesma posição que o nosso corpo ocupa na extensão da natureza. Limitados em todo gênero, esse estado que ocupa o meio entre dois extremos encontra-se em todas nossas potências (PASCAL, 2005, p. 82).

Note-se que este “meio” de que nos fala Pascal nada têm que ver com o justo-meio aristotélico²⁸. O “meio” pascaliano não deve remeter-nos a qualquer ancoradouro ou estrela norteadora, mas à situação do naufrago – de modo que se pode dizer que nossos *princípios racionais* se encontram no *meio* da ordem das “coisas inteligíveis” tal como os destroços de um navio que foi a pique se encontram no *meio* do oceano.

No entanto – como também já havíamos introduzido há alguns parágrafos²⁹ –, não seria lícito que, da constatação de que nossos primeiros princípios são contingentes (na exata medida em que não podemos estar seguros de que são primeiros *em si mesmos*), tirássemos a conclusão de que o ser humano não é capaz de qualquer certeza. Quem intui que “B” é “B” e não “não-B”, está, até certo ponto, amplamente autorizado a sustentar que este é um conhecimento *certo*: afinal, ninguém – espontaneamente – deixa de acreditar em sua verdade.

Segundo cremos, será tendo em mente este tipo de certeza que, nos *Pensamentos*, Pascal dirá que “*a natureza confunde os pirrônicos*” (Laf.131/Br.434). A este respeito, o filósofo afirma que, não obstante os argumentos pirrônicos serem irrefutáveis, há coisas das quais nunca poderemos *sinceramente* duvidar:

28 Doutrina segundo a qual a virtude seria aquilo que se encontraria entre dois vícios opostos.

29 Quando constatamos que o fato de o “método ideal” nos ser impraticável não nos autoriza a abandonar toda e qualquer ordem na investigação das coisas que pretendamos conhecer. Com efeito, quando se trata de alcançar – ou produzir – “certezas”, há métodos que são impreterivelmente mais profícuos que outros – *ainda que nenhum deles seja o ideal*. Recordemos que, então, Pascal exaltava o método da geometria *justamente* por trabalhar com “princípios tão claros que não se encontram outros que o sejam mais para que, assim, possam servir-lhes de prova”.

Que fará então o homem nesse estado? Duvidará de tudo, duvidará de que está desperto, de que o beliscam, de que o queimam, duvidará de que duvida, de que existe. Não se pode chegar a esse ponto, e considero de fato que nunca houve pirrônico efetivo perfeito (PASCAL, 2005, p.46).

Não podemos duvidar de que estamos acordados ou de que, por exemplo, x , somado a x , resulta em $2x$. A *natureza* – ou, mais precisamente, a *luz natural* – não nos deixa “chegar até esse ponto”. Destarte, será que o pirronismo não é tão invencível quanto havíamos assentado ou – o que seria pior – que o filósofo está a se contradizer? Na realidade, não se trata de nada disso. Expliquemo-nos.

Para que se compreenda o que Pascal quer dizer quando fala em “certeza” dos princípios da razão, parece-nos necessário que se tenha em mente que a incapacidade humana de duvidar de certas coisas não deriva, de modo algum, da descoberta de pretensas certezas absolutas que se imporiam a nós como tais.

Lembremo-nos que, ao retomar o argumento cartesiano do *gênio maligno*, Pascal confessa que – a menos que reconheçamos, pela fé, que somos criaturas de um Deus amoroso – não há como estarmos certos da retidão dos princípios racionais. Transcrevamos, novamente, o trecho que ora nos interessa: “*não temos nenhuma certeza da verdade desses princípios, fora da fé e da revelação, senão (o fato de) que os sentimos em nós. Ora, esse sentimento natural não é uma prova convincente de sua verdade [...]*” (PASCAL, 2005, p. 44).

Indiscutivelmente, sentimos, por meio da *luz natural*, que – por exemplo – tudo aquilo que existe é causado por algo. Todavia, dado que não estamos mais no estado em que fomos criados, os “*sentimentos naturais*” dos quais não conseguimos nos desvencilhar nada mais provam do que nossa incapacidade de os colocar *naturalmente* em dúvida. Neste sentido, alguns argumentos céticos – notadamente o do *gênio maligno* – podem, positivamente, ser chamados de *artificiais*: contanto que, por *artificiais*, en-

tendamos tão somente *não naturais* – e não sofisticos ou pertinazmente extravagantes.

No intuito de fornecermos mais subsídios à nossa hipótese interpretativa, remetemos o leitor ainda para as linhas iniciais do fragmento da *aposta*, onde se lê: “*Infinito. Nada. 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, 2005, p. 158).

Ora, se no fragmento Laf.131/Br.434 Pascal já afirmava que, no limite, só podemos estar plenamente certos da veracidade dos *sentimentos naturais* por meio da *fê*, no fragmento da *aposta* o filósofo indica, uma vez mais, que a “certeza” que temos no que toca aos números e coisas afins confunde-se, no fim das contas, com um *acreditar*: “*e não pode acreditar em outra coisa*”³⁰.

De fato, em Pascal, tudo se passa como se, ao encontrarmos uma verdade da qual não podemos *naturalmente* suspeitar, não tivéssemos topado *senão* com um *limite* humano de duvidar: a “necessidade” de algo está menos na própria coisa do que no sujeito que, supostamente, a conhece.

Esta interpretação da epistemologia pascaliana coloca-nos, pois, em condições de compreender o porquê de Pascal, no fragmento Laf.131/434, ao demarcar aqueles que podem ser tidos pelos *limites* do pirronismo, fazer questão de declarar que *nunca houve pirrônico efetivo perfeito*³¹ – quando poderia simplesmente ter declarado que *nunca houve pirrônico perfeito*.

Ora, para nós apenas um fator há que explique a presença do adjetivo “efetivo” na referida frase, qual seja: indicar que ninguém é capaz de, *efetivamente* – isto é, *realmente*, no dia-a-dia –, duvidar de todas as coisas.

30 Ainda sobre isto, lê-se no fragmento Laf.419/Br.89: “*O costume é nossa natureza. Quem duvida então de que a nossa alma, estando acostumada a ver número, espaço, movimento, acredita nisso e em nada além disso*”? (PASCAL, 2005, p. 163, grifo nosso).

31 Em francês: “[...] *et je mets en fait qu’il n’y a jamais eu de pyrrhonien effectif parfait*”.

Com isto, note-se, a possibilidade de se ser um pirrônico *não-efetivo* (ou *teórico*) perfeito é, até segunda ordem, mantida: em que pese nossa incapacidade *psicológica* de colocar determinadas coisas sob suspeita (ou seja, em que pese nosso impulso incontornável para considerar *verdadeiros* determinados conhecimentos³²), em tese *tudo* pode ser posto *racionalmente* em xeque pelos argumentos céticos³³.

Não há, pois, qualquer contradição em Pascal. Afinal, se os argumentos céticos são capazes de “nocautear” qualquer dogmatismo e de colocar em dúvida todas as coisas, disto não resulta, todavia, que não possamos falar em certezas *demasiadamente humanas* – já que (parafraseando o fragmento da aposta) somos feitos de tal maneira que não podemos deixar de acreditar em certas “verdades”.

Retomemos uma analogia que encetamos há algumas páginas e declaremos que, se um naufrago pode, com certa justiça, dizer que a tábua à qual desesperadamente se agarra é firme (claro está, em comparação com a água que a circunda), o homem pascaliano pode sustentar que os conhecimentos da *luz natural* são certos – afinal, são aquilo que, para nós, há de mais sólido ou menos sujeito a flutuações. Todavia, que naufragos e sequiosos da Verdade não se enganem: suas tábuas e seus princípios continuam, também eles, à deriva, não constituindo portos-seguros dos quais se possa esperar algo mais do que uma salvação precária.

32 Lembremos que, em um trecho já citado de *Do espírito geométrico e da arte de persuadir*, Pascal não se furtava a declarar, em alto e bom som, que a geometria é “perfeitamente verdadeira”. Ora, sopesando tudo quanto vimos, sustentamos que, ao classificar a geometria como “perfeitamente verdadeira”, nosso filósofo pode muito bem ter querido dizer apenas isto, a saber: a menos que lancemos mão de argumentos muito artificiais, somos efetivamente incapazes de problematizar a veracidade das proposições geométricas.

33 A posição que sustentamos aqui também é compartilhada por José Raimundo Maia Neto que, em *The Christianization of Pyrrhonism*, afirma: “o que Pascal declara ser verdadeiro na posição dogmática é apenas a dificuldade psicológica de se duvidar dos princípios intuitivos” (MAIA NETO, 1995, p. 55, grifo nosso).

Em suma: nem mesmo o conteúdo próprio à *luz natural* é capaz de livrar o homem das trevas em que se encontra. Ainda que, partindo de termos primitivos e simples princípios, possamos construir discursos coerentes (e, em grande medida, convincentes) sobre a realidade, o conhecimento certo e seguro da Verdade continua, decepcionantemente, apartado de nós³⁴.

34 Não poderíamos terminar este artigo sem tecer um breve comentário a respeito do *sui generis* fragmento Laf.110/Br.282 – peculiar por conter as únicas linhas pascalianas que *parecem* atribuir o conhecimento dos primeiros princípios ao *coração*.

Com efeito, como se pode depreender de inúmeras passagens de diversas de suas obras (Cf., por exemplo, Laf.298/Br.283 e Laf.380/Br.284) – o *coração* é, para Pascal, uma instância relacionada à *vontade* humana, da qual Deus se utiliza para trazer os homens a Si. Todavia, tentar determinar, de modo mais preciso, se o *coração* também pode ser considerado, com justiça, a instância responsável pelo conhecimento dos princípios (ou seja, estabelecer se, em certo sentido, “coração” nada mais é do que outro nome dado à *luz natural*) é uma tarefa a que nos furtaremos aqui – tanto por já a termos empreendido alhures (Cf. MANTOVANI, 2016, p. 41–53; MANTOVANI, 2017, p. 38–53), como por, no limite, ser irrelevante para nossa presente empreitada.

Sobre o fragmento Laf.110/Br.282 importa-nos, entretanto, relatar o seguinte: quando Pascal afirma que pelo simples fato de não poderem ser demonstrados pela razão, os primeiros princípios não devem ter sua verdade questionada (“*Conhecemos a verdade [...] também pelo coração. É desta última maneira que conhecemos os primeiros princípios, e é em vão que o raciocínio, que não toma parte nisso, tenta combatê-los.*” – PASCAL, 2005, p. 38), não nos parece descabido entender que, com tal declaração, o filósofo pretende, acima de tudo, *relativizar os julgamentos da razão*; e não alçar os princípios de que ela parte aos céus das verdades absolutas e irretorquíveis. Ora – como sabemos –, Pascal alimenta muitas desconfianças quanto à retidão de nossos raciocínios (que são passíveis de ser deturpados pela imaginação, pelas doenças, pelo interesse, etc.). Logo, parece-nos que se trata, no fragmento Laf.110/Br.282, *menos* de – gratuitamente – atrelar aos princípios um grau superlativo de certeza *do que* de rebaixar, uma vez mais, a razão “raciocinante” – que, agora, repentinamente, aparece como indigna de exigir dos conhecimentos intuitivos algo que ela própria não nos pode oferecer. Como se dirá na sequência do próprio fragmento Laf.110/Br.282: “*essa impotência não deve servir portanto senão para humilhar a razão*” (PASCAL, 2005, p. 39).

Sobre o teor eminentemente *apologético* do fragmento Laf.110/Br.282 (ditado por Pascal a seu secretário), conferir GOUHIER, H. (2006), *Blaise Pascal: conversão e apologética*, capítulo III – “Do coração”. São Paulo: Discurso Editorial, p. 85–111.

SKEPTICISM IN THE PHILOSOPHY OF BLAISE PASCAL

ABSTRACT: Skepticism plays a decisive role in the Pascalian philosophy. In fact, widely influenced by authors like Michel de Montaigne and Pierre Charron, Blaise Pascal contradicts the general tendency of the century of the Great Rationalism, raising deep objections related to the pretention – typically Cartesian – of knowing the Truth in a certain and secure way. As one can apprehend from a quick reading of his writings, the Pascalian work is all pervaded by a remarkable distrust of our supposed capacity to acquire unshakable certainties about anything: distrust, which, by the way, is in profound concordance with the shocking position of the author concerning the consequences of the original sin. Thus, what we intend in this article is: i) to present the skeptical arguments subscribed by Pascal in his main philosophical work – the *Thoughts*; and ii) analyzing the work *On the geometrical spirit and the art of persuasion*, to indicate that not even the knowledge offered by the *natural light* can free us from doubts raised by skeptical argumentation.

KEYWORDS: Blaise Pascal, skepticism, skeptical arguments, original Sin, nature, natural light.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- AGOSTINHO. STO. (2004) *Confissões*. São Paulo: Paulus.
- ATALI, J. (2003) *Blaise Pascal ou o gênio francês*. Bauru: EDUSC.
- BOLZANI FILHO, R. (2013) *Acadêmicos versus pirrônicos*. São Paulo: Editora Alameda.
- FESTINGER, L. (1968) *A theory of cognitive dissonance*. California: Stanford University Press.
- GUEROULT, M. (1975) *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier.

- GOUHIER, H. (2006) *Blaise Pascal: conversão e apologética*. São Paulo: Discurso Editorial.
- LEBRUN, G. (1983) *Blaise Pascal*. São Paulo: Brasiliense.
- MAIA NETO, J. (1995) *The Christianization of Pyrrhonism*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- MANTOVANI, R. (2017) *10 lições sobre Pascal*. Petrópolis: Vozes.
- MANTOVANI, R. (2016) *Limites da apologia cristã*. São Paulo: Garimpo Acadêmico.
- OLIVA, L. (2006) Antecedentes filosóficos e teológicos do conceito pascaliano de natureza humana. In: *Kriterion*. Belo Horizonte, nº 114, Dez, p.367-408.
- _____. (2004) *As marcas do sacrifício: um estudo sobre a possibilidade da História em Pascal*. São Paulo: Editora Humanitas.
- PASCAL, B. (1963) De l'esprit géométrique et de l'art de persuader. In: *Oeuvres complètes*. Paris: Éditions du Seuil.
- _____. (2005) *Pensamentos*. São Paulo: Martins Fontes.
- LA ROCHEFOUCAULD, F. (2014) *Reflexões ou sentenças e máximas morais*. São Paulo: Companhia das Letras.

UMA TESE RADICAL: ESPINOSA E A DEMOCRACIA

RESENHA

AURÉLIO, D. P. (2014), *O mais natural dos regimes. Espinosa e a Democracia*. Lisboa: Temas e Debates/Círculo de Leitores.

Luiz Carlos Montans Braga
Professor,
Universidade Estadual de Feira de Santana,
Feira de Santana, Brasil
lcmbraga@ufes.br

O termo *radical*, tal como ética, *democracia*, *política*, e tantos outros, pelo excesso de uso e vulgarização demasiada, ao ser trazido à discussão, merece ser precisado, para que, em meio ao caos semântico, inimigo maior da filosofia, signifique algo claro e distinto. De fato, certo senso comum associa a palavra *radical* àquele que é fundamentalista em algo; em geral, o indivíduo contrário à boa ordem social, aos bons costumes. Porém, o que a expressão deve significar nesta resenha tem a ver com seu sentido etimológico. Ou seja, radical é o que vai à raiz, ao fundamento.

E por que a tese espinosana acerca da democracia, tema protagonista do livro ora resenhado, é radical? Porque ousa ir à raiz ontológica da política, como o belo ensaio de Diogo Pires Aurélio mostra com o

cuidado demandado por uma filosofia que, durante aproximadamente três séculos, esteve sob a sombra de uma imagem equivocada que dela se produziu. De panteísta que nega a liberdade do homem a pensador maior da política e do direito – em tempos recentes –, o caminho das teses e textos espinosanos é um labirinto cujas primeiras saídas foram encontradas pelos estudos fundamentais de Antonio Negri (1998)¹ e Alexandre Matheron (1988)², os quais foram aprofundados por outros comentadores de peso, posteriormente, entre os quais, em terras brasileiras, Marilena Chaui (1999, 2003, 2016). Aurélio, é preciso salientar, compõe esta linhagem.

Uma, entre outras muitas, imagem equivocada que sombreou a compreensão das teses espinosanas está condensada no influente verbete *Spinoza*, de autoria de Pierre Bayle (1696). No verbete, as teses espinosanas são descritas como as de um panteísta e ateu de sistema, filosofia diabólica precisamente por ser de difícil refutação, dada sua costura com as linhas de ação da geometria. A tradição posterior, raciocinando a partir de premissas exteriores às da filosofia espinosana, só poderia, em uma filosofia em que tudo é necessário, encontrar absurdos e contradições insolúveis. De fato, se há apenas uma substância – Deus ou a natureza –, na qual os homens são modos finitos, isto é, intensidades de potência expressas pela substância em sua causalidade imanente e necessária, onde encontrar a liberdade do homem? Em que fissura da causalidade da substância haveria espaço para a ação livre, para o campo da ética e da política? Pois um dos paradoxos quase insolúveis que a tradição de leituras exponenciaria aos comentadores até muito recentemente³ seria exatamente este: de que fio puxar a ética e a política em uma filosofia da necessidade? Em uma palavra: se tudo é deter-

1 A primeira edição de *L'anomalia selvaggia: potere e potenza* in Baruch Spinoza é de 1981.

2 Que é uma reimpressão do texto de 1969 (MATHERON, 1988, p. 1).

3 Como indicado acima, uma das primeiras leituras que rompe com este estado de coisas é a de Matheron, de 1969 (MATHERON, 1988), e depois a de Negri, publicada pela primeira vez em 1981 (NEGRI, 1998).

minado, resta saber qual a liberdade possível. Ou, de outro ponto de vista, como passar do infinito positivo da substância eterna aos modos finitos das existências dos homens sem compreender estes últimos como meros epifenômenos de Deus? Estas imagens acerca do autor influenciaram, por exemplo, Voltaire, passando por Hegel e, em paragens brasileiras, chegaram a Machado de Assis (2009, p. 242) em seu poema dedicado a Espinosa – e tiveram ainda fôlego largo durante o século 20. Quanto a Machado de Assis, o Espinosa que tinha em mente seria, eis uma hipótese, o do verbete de Bayle, a saber, o panteísta.

O que o belo ensaio de um dos mais eruditos e eminentes estudiosos contemporâneos de Espinosa mostra é precisamente a ligação radical entre ontologia e política. Daí, talvez, a importância maior de Espinosa em tempos opacos como os que se desenham. Se a ciência política de corte formal não diz muito sobre a política atual, talvez seja porque não tenha lentes para tanto. E Espinosa bem pode ser, tantos séculos depois, se bem desvendado e comentado, uma dessas lentes. Permite, por exemplo, para ir ao título do ensaio que ora se resenha, que se possa dizer, acerca da democracia, que não é o “menos mau dos regimes”, mas “o mais natural” (AURÉLIO, 2014, p. 9). Mudança aparentemente banal, mas que traz à cena algo esquecido das discussões políticas que mais têm mídia, a saber, a natureza humana. Espinosa, pela pena de Aurélio, é trazido à cena para que mostre exatamente sua inovação fundamental no campo da filosofia política, isto é, declarar, a partir de um ponto de visto ontológico, o encaixe preciso entre a natureza humana e este regime político, tão celebrado nos belos discursos de retórica vazia quanto aviltado em seu exercício. A democracia que se proclama como tal em discursos pomposos, com seus formalismos vazios e malandros – pois fintam o conceito para lhe retirar o que tem de substantivo –, não ousa ser radical como a proposta por Espinosa. Não ousa ser ontologicamente fundada.

O livro é uma reunião de ensaios – uns já publicados outros agora republicados com acréscimos e, ainda, alguns inéditos, apresentados, até o

momento, apenas sob a forma de conferências —, os quais formam, segundo o autor, não um conjunto esparso de textos, mas um todo coerente, alinhavado (AURÉLIO, 2014, p. 11). São três as partes do livro, somadas a uma “Introdução”, cujo título aguça a curiosidade: *Espinosa, Marx e a democracia*. O que haveria de comum entre Marx e Espinosa? Muita coisa, como o leitor poderá ver, e das quais esta resenha adianta uma apenas: a tese de Marx, que ecoa ideias espinosanas, e projeta a democracia “para além da tradicional questão dos regimes políticos” (AURÉLIO, 2014, p. 34), para afirmá-la como “horizonte de refundação permanente do *demos*, quer fazendo alastrar o princípio da soberania popular a todas as esferas da sociedade, quer resistindo à tendência do poder para se impor como fecho absoluto e se tomar pela totalidade social” (AURÉLIO, 2014, p. 34). Eis a iguaria fina que o autor serve ao leitor como entrada ao livro. A primeira das três partes que seguem, por sua vez, é baseada na “Introdução” de Aurélio ao *Tratado teológico-político* (TTP), por ele traduzido e publicado no Brasil pela editora Martins Fontes (2003). Intitula-se *TTP: Genealogia do Poder*. Nesta parte, os temas próprios ao TTP são trabalhados com a minúcia de quem estuda Espinosa há muitos anos. Ou seja, a questão da profecia, das leis, do fundamento do Estado, do direito natural e sua permanência no estado civil, da liberdade de expressão como um dos pilares de uma república bem constituída, etc. A segunda parte tem como título “O império das paixões”, composta por Capítulos que tratam de temas especificamente políticos em Espinosa. Uma das teses de Aurélio nesta parte, muito recente e atual, analisada em filigrana, é a da relação imbricada entre afetos e política. A terceira e última parte, nomeada “*TP: Da multidão ao poder*”, sistematiza esses temas políticos e lhes dá acabamento. Tal parte foi originalmente publicada como “Introdução”, escrita por Aurélio, à sua tradução do *Tratado político* (TP)⁴, no Brasil publicada também pela editora Martins Fontes (ESPINOSA, 2009).

4 Agraciada, em 2009, com o prêmio de Tradução Científica e Técnica em Língua Portuguesa, atribuído pela União Latina em parceria com a Fundação para a Ciência e Tecnologia de Portugal.

O livro traz como questão mais aguda a democracia em Espinosa, isto é, a inovadora visão do filósofo acerca do tema. Curiosamente, ainda que já explícito no TTP como o mais natural dos regimes, por ser aquele que mais satisfaz a natureza humana de potência para perseverar no ser, não pôde ser desdobrado no TP, Capítulo XI, dedicado precisamente à democracia e não concluído pelo autor em razão de sua morte. A questão da democracia em Espinosa, na verdade, ainda é um problema a ser investigado pelos comentadores. Tal problema é levantado por Aurélio no momento em que indaga como seria este regime quanto às instituições. É possível dizer que o essencial da democracia já estaria nos demais textos de Espinosa? Uma passagem do “Prefácio” do livro dá pistas do projeto espinosano quanto ao tema:

Entre governantes e governados há sempre uma brecha, uma ferida permanente [...]. O que distingue a democracia dos outros regimes é o facto de, por definição, ela contrariar a cicatrização dessa ferida, evitar que a desigualdade se instale como natural, mantendo acesa, [...] a ideia de um querer da totalidade, que está na origem e é fundamento de todo o poder. Reside aí o projeto de Espinosa. Reside aí, porventura, a sua atualidade (AURÉLIO, 2014, p. 10)

O livro de Aurélio cuidará de desdobrar este projeto, não obstante o não findo Capítulo XI do TP – aliás, quanto a este tema, o autor expõe sua posição, bem como a de outros comentadores, como Antonio Negri (1985)⁵ e Étienne Balibar (1985), os quais igualmente transitaram pela questão.

Mas onde está, mais precisa e analiticamente, a radicalidade de Espinosa, apontada no início desta resenha? Aurélio a desdobra, e ela consiste no seguinte: a rigor, não há seres isolados, indivíduos – humanos ou não

5 Traduzido no Brasil em: NEGRI, A. (2016), *Espinosa subversivo e outros escritos*. Tradução de Herivelto Pereira de Souza. São Paulo: Autêntica, pp. 46-85.

—, isolados. Quanto aos homens, são indivíduos constituídos por outros indivíduos, formando uma totalidade complexa. Nas palavras do autor: “O indivíduo é sempre um ser coletivo e complexo, um aglomerado de partes cujas naturezas se conjugam momentaneamente num todo em que as forças de sinal positivo, que tendem a preservá-lo na existência, são superiores às de sinal negativo, que tendem a desagregá-lo.” (AURÉLIO, 2014, p. 36). Tais indivíduos, humanos ou não, são modificações finitas da substância absolutamente infinita, a qual é o ponto fundante da ontologia espinosana. O que vem a seguir é que amarra a política, que lida com o poder, à ontologia espinosana. Escreve Aurélio, para concluir o desenho da tese que será protagonista de muitas páginas do ensaio: “É esta a ontologia, desenvolvida nas duas primeiras partes da Ética [cujos temas são, respectivamente, *De Deus* e *Da natureza e origem da mente*], que serve de fundamento à antropologia e à política de Espinosa.” (AURÉLIO, 2014, p. 34). Ontologia uma vez que os homens, como modificações da substância única (Deus, ou seja, a natureza), modos finitos do pensamento e da extensão, intensidades parciais de potência advindas da potência absoluta, apenas se constituem como tal em razão e como partes desta potência fundante do real, eterna e infinita, *causa sui* (causa de si). Tese magistral, com desdobramentos em campos vários, ao amarrar uma teoria do ser à política, à ética e ao direito, sem olvidar as variações de potência próprias aos humanos, a saber, os afetos, derivando daí o fundamento dos corpos políticos e a tese relevante e inovadora do direito natural como prevalecente no estado civil, o qual é criado para preservá-lo. Vários conceitos se apresentarão como importantes à compreensão do mecanismo da política, desvelando e desenvolvendo a tese inicial da democracia como o mais natural dos regimes uma vez que, potência que são, os homens desejam governar e não ser governados.

Em vez de analisar cada passo da longa cadeia argumentativa do autor em cada parte do livro, o que tornaria esta resenha muito longa e talvez enfadonha, opta-se por analisar, a seguir, dois ou três fios que se ligam à tese geral do livro, explicitada nas linhas acima. No interior do tema geral Aurélio introduz uma série de autores cujos conceitos são postos a

dialogar com os espinosanos, a se afastar ou se aproximar deles. Eis alguns desses movimentos, a seguir.

Maquiavel é um autor com o qual Espinosa dialoga explicitamente. Chama-o agudíssimo no TP (ESPINOSA, 2009, TP, v, 7, p. 46)⁶ e o pressupõe em várias passagens. Este é um tema que Aurélio desdobra com maestria, a saber, o Maquiavel latente, bem como o explícito, que há nas análises da filosofia política espinosana. Há várias e elucidativas páginas acerca das semelhanças e diferenças entre os autores. Dentre as semelhanças, Aurélio chama a atenção para o fato de que ambos dão à multidão uma importância política significativa.

Maquiavel teria sido o primeiro autor da filosofia política, e durante séculos o único, a pôr “em causa a imagem negativa vulgarmente associada à multidão” (AURÉLIO, 2014, p. 370). E, ademais, ela é capaz de ser politicamente mais sábia e estável que o príncipe, tese de Maquiavel presente nos *Discorsi* (MAQUIAVEL, 2007, D, I 58, pp. 166-172)⁷ e n’*O Príncipe* (MAQUIAVEL, 2017, p. IX, pp. 147-151)⁸. Para Espinosa, por seu turno, a liberdade política dos súditos-cidadãos, no estado civil, para dizer de modo sumário, tem como fiadora a multidão, tese presente em vários momentos do TP. O Maquiavel dos *Discorsi* – bem como o de *O Príncipe* –, afirma Aurélio, explicita a tese da positividade da multidão e Espinosa a recupera e endossa, ao seu modo (AURÉLIO, 2014, p. 370 e seguintes). Não casualmente a multidão terá papel fundamental na argumentação exposta no TP, e o termo aparecerá várias vezes no correr do texto. Ela é o fundamento de uma república bem instituída e, nesse sentido, é a protagonista maior da política.

Há outro ponto de encontro entre os autores, a seguir apenas indicado, o qual é analisado por Aurélio:

6 Em romano o capítulo, em árabe o parágrafo – ESPINOSA, 2009.

7 Em romano o Livro, em árabe o Capítulo – MAQUIAVEL, 2007.

8 Em romano o Capítulo – MAQUIAVEL, 2017.

Considerar, pois, a natureza como horizonte inultrapassável do político significa integrar o político num horizonte de conflituabilidade e contingência, onde não obstante os homens se unem de forma mais ou menos duradoira, consoante os afetos comuns que estabilizam e predominam em dado momento. É aí, nesse preciso horizonte, que Espinosa se encontra com Maquiavel (AURÉLIO, 2014, p. 381).

Não aparece no livro ora resenhado, mas em outro estudo de Aurélio, uma diferença entre ambos que é digna de nota. Trata-se do fato de que em Maquiavel predominam os exemplos históricos que levam às teses políticas, ao passo que em Espinosa existe uma ontologia de fundo que informa e dá sustentação aos conceitos políticos. Tal tema se apresenta quando o autor analisa o conceito de virtude em ambos. Afirma Aurélio:

[...] as ocorrências do termo ‘virtude’ no TP adquirem um alcance completamente diferente do que possuiriam quando encaradas apenas como um reflexo da leitura de Maquiavel. À superfície, haverá, com certeza, alguma coincidência: [...]. Tanto Maquiavel como Espinosa rejeitam a tese ciceroniana, geralmente aceite, segundo a qual a conveniência ou utilidade e a rectidão moral seriam inseparáveis [Cícero, *De Officiis*, II, III, 9, ed. The Loeb Classical Library, 1970, p. 176]. Mas o primeiro chega a essa conclusão com base apenas num cotejo da experiência e da história, chamando a atenção para aqueles a quem a glória bafejou no passado, apesar de se lhe imputarem actos criminosos. [...] Espinosa, raciocinando embora a partir de idêntica integração do indivíduo na trama de relações em que os seus actos ganham significado e podem ser valorizados, transfere, no entanto, o problema para a sistematicidade de uma ordem ontológica onde o confronto entre razão moral e razão política é subsumido (AURÉLIO, 2000, pp. 84-85).

Outro autor que surge no ensaio, em muitos momentos como contraponto às teses espinosanas, é Hobbes. Espinosa possuía um exemplar do *De Cive* em sua biblioteca pessoal, e Hobbes é um autor cujas ideias foram amplamente debatidas no período maduro de Espinosa. Espinosa o leu, é certo, e na famosa Carta 50 afirma o que o diferenciaria do

autor Inglês. Esse é um mote fortíssimo, muito bem analisado por Aurélio precisamente para desdobrar as diferenças entre ambos. Uma hipótese que aqui se levanta é: os conceitos contidos e pressupostos na filosofia política hobbesiana podem ser considerados vencedores na história das ideias, ao passo que os espinosanos ficaram nas sombras por muito tempo. Por exemplo, Aurélio desenvolve muito bem o tema da representação em Hobbes, bem como o do contrato, para mostrar como Espinosa propõe algo muito diverso. Em muitas passagens do ensaio, ambos são comparados para que se possa ver com maior clareza e distinção o que os une – temas comuns – e, especialmente, o muito que os separa.

O Capítulo VIII, constituinte da Segunda Parte do livro, pode dar margem a sadias polêmicas. Nele, Aurélio propõe uma aproximação entre Kelsen e Espinosa, especialmente quanto aos temas da norma jurídica e do Estado. Entre outras passagens ricas e ousadas, o autor escreve: “Se o analisarmos a partir desse seu caráter de absoluta imanência, não é difícil ver no Estado kelseniano um eco do *imperium* espinosano.” (AURÉLIO, 2014, p. 283). Tese tão ousada quanto, ao ver deste resenhista, de difícil sustentação. Pois se Espinosa propõe uma explicação da política fundada em redes de afetos e de potência – procurando, no limite, a sustentação real do direito natural de cada súdito-cidadão no estado civil –, Kelsen está muito mais preocupado com a fundação de uma ciência do direito que seja autônoma – ao menos é este o projeto de sua *Teoria Pura do Direito* (1998), obra na qual estão condensadas muitas de suas principais teses acerca do direito. E se é certo, como afirma Aurélio, que Kelsen é um crítico das doutrinas clássicas do jusnaturalismo – o mesmo se poderia dizer de Espinosa –, em nenhum momento, salvo melhor juízo, argumenta a favor de um direito que se identifique a potência. Ao invés, está sempre na chave do direito como *dever-ser* e na proposta de um direito que possa ser objeto de ciência autônoma, com objeto próprio, a saber, as normas validamente postas e constituintes do ordenamento jurídico. Espinosa parece estar em trilhos muito diversos. Veja-se sua tese da identificação do direito à potência, bem como a de que o direito do Estado tem seu fundamento na potência da

multidão – conceito este, o de multidão, em que o tema dos afetos se apresenta como um dos pilares explicativos de sua constituição. Ora, esses temas não são objeto dos textos de Kelsen. Porém, o brilho do ensaísta está precisamente em desenvolver uma argumentação tão cerrada e tão convincente que faz o leitor pensar à revelia de suas convicções, a contrapelo de si mesmo – tarefa da filosofia. Eis um ponto a ser ressaltado, neste e em outros Capítulos: Aurélio ousa levar sua pena e seu talento ensaístico a territórios pouco frequentados.

A discordância acima indicada é bastante pontual e lateral. Com efeito, o fio principal do texto – e as análises de Aurélio – pode ser resumido como um brilhante e erudito ensaio acerca do mais natural dos regimes, a democracia, a tese radical de Espinosa. Neste ensaio de Aurélio, Espinosa é apresentado como filósofo num dos sentidos originais da expressão, ou seja, o que leva à verdade como *alétheia* [ἀλήθεια], isto é, desvelamento ou desocultamento. Na filosofia política que propõe o autor holandês, e que Aurélio apresenta tão bem, há reviravoltas conceituais que levam à constituição de lentes polidas com extrema precisão. Espinosa faz o leitor que se apropria de seus conceitos enxergar o que antes era opacidade. E Aurélio é excelente mapa para o território da filosofia política espinosana – antes que escureça!

Uma resenha deve insinuar coisas interessantes sem mostrar o essencial. Espera-se que o intento tenha sido alcançado, ou seja, que este texto seja convite ao leitor para palmilhar com a velocidade lenta da filosofia a bela geografia conceitual criada por Aurélio.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- AURÉLIO, D. P. (2000) *Imaginação e Poder*: Estudo sobre a Filosofia Política de Espinosa. Lisboa: Edições Colibri.
- _____. (2014) *O mais natural dos regimes. Espinosa e a Democracia*. Lisboa: Temas e Debates/Círculo de Leitores.

- ASSIS, M. (2009) *A poesia completa de Machado de Assis*. Rutzkaya dos Reis (Org.). São Paulo: Nankin/Edusp.
- BALIBAR, E. (1985) *Spinoza et la politique*. Paris: PUF.
- BAYLE, P. (1696) *Dictionnaire historique et critique. Article Spinoza*. Disponível em: < http://www.spinozaetnous.org/telechargements/Commentaires/Bayle/Bayle_Spinoza.pdf >. Acesso: 15 dez. 2017.
- CHAUÍ, M. (1999) *A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa*. Vol. I: Imanência. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2003) *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2016) *A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa*. Vol. II: Liberdade São Paulo: Companhia das Letras.
- ESPINOSA, (2003) *Tratado teológico-político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2009) *Tratado político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes.
- KELSEN, H. (1998) *Teoria pura do direito*. Tradução de João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes.
- MAQUIAVEL, (2007) *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução MF. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2017) *O Príncipe*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34.
- MATHERON, A. (1988) *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- NEGRI, A. (1998) *L'anomalia selvaggia: potere e potenza in Baruch Spinoza* (publicado com Spinoza Sovversivo e Democrazia Ed eternità in Spinoza). Roma: DeriveApprodi.
- _____. (1985) Reliquia desiderantur: congettura per una definizione del concetto di democrazia nell'ultimo Spinoza. In: *Studia Spinozana* I, n. 8, pp. 143-181.

PREFÁCIO SOBRE O TRATADO DO VÁCUO

Tradução de
Andrei Venturini Martins,
Professor Doutor,
Instituto Federal de São Paulo,
Campus São José dos Campos, Brasil
dreivm@hotmail.com

A tradução foi dividida em parágrafos []; a seguir, entre parênteses, há referência à página da edição de PASCAL, 1991, p. 777 – 785

PRÉFACE

SUR LE TRAITÉ DU VIDE

Le respect que l'on porte à l'antiquité étant aujourd'hui à tel point, dans les matières où il doit avoir moins de force, que l'on se fait des oracles de toutes ses pensées, et des mystères même de ses obscurités; que l'on ne peut plus avancer de nouveautés sans péril, et que le texte d'un auteur suffit pour détruire les plus fortes raisons

Ce n'est pas que mon intention soit de corriger un vice par un autre, et de ne faire nulle estime des anciens, parce que l'on en fait trop.

Je ne prétends pas bannir leur autorité pour relever le raisonnement tout seul, quoique l'on veuille établir leur autorité seule au préjudice du raisonnement

Pour faire cette importante distinction avec attention, il faut considérer que les unes dépendent seulement de la mémoire et sont purement historiques, n'ayant pour objet que de savoir ce que les auteurs ont écrit; les autres dépendent seulement du raisonnement, et sont entièrement dogmatiques, ayant pour objet de chercher et découvrir les vérités cachées

Celles de la première sorte sont bornées, d'autant que les livres dans lesquels elles sont contenues

C'est suivant cette distinction qu'il faut régler différemment l'étendue de ce respect. Le respect que l'on doit avoir pour

Dans les matières où l'on recherche seulement de savoir ce que les auteurs ont écrit, comme dans l'histoire, dans la géographie, dans la jurisprudence, dans les langes [] et surtout dans la théologie, et enfin dans toutes celles qui ont pour principe, ou le fait simple, ou

PREFÁCIO

SOBRE O TRATADO DO VÁCUO

[I] O respeito que temos pela antiguidade está hoje a tal ponto, nas matérias onde ele deve ter menos força, que tornamos oráculos todos os seus pensamentos, e mistérios até mesmo as suas obscuridades; que não podemos mais propor novidades sem perigo, já que basta o texto de um autor para destruir as mais fortes razões...¹

[II] Isto não significa que a minha intenção seja de corrigir um vício por meio de um outro, e de não conceder nenhuma estima aos antigos, visto que os estimamos demasiadamente.

[III] Não pretendo banir a autoridade deles para elevar unicamente o raciocínio, embora se queira estabelecer somente a autoridade deles em prejuízo do raciocínio...²

[IV] Para fazer esta importante distinção com atenção, é preciso considerar que alguns³ [conhecimentos] dependem somente da memória e são puramente históricos, não tendo por objeto senão saber aquilo que os autores escreveram; outros dependem somente do raciocínio e são inteiramente dogmáticos, tendo como objeto procurar e descobrir as verdades escondidas.

[v] Aqueles [conhecimentos] da primeira espécie são limitados, visto que os livros nos quais eles estão contidos...⁴

[vi] É seguindo esta distinção que é preciso reger diferentemente a extensão deste respeito. O respeito que se deve ter...⁵

[vii] Nas matérias onde só se busca saber aquilo que os autores escreveram, como na história, na geografia, na jurisprudência, nas línguas e, sobretudo na teologia, enfim, em todas aquelas que têm por princípio, ou o simples fato, ou a instituição divina ou humana, é preciso necessa-

l'institution divine ou humaine, il faut nécessairement recourir à leurs livres, puisque tout ce que l'on en peut savoir y est contenu: d'où il est évident que l'on peut en avoir la connaissance entière, et qu'il n'est pas possible d'y rien ajouter.

S'il s'agit de savoir qui fut premier roi des Français, en quel lieu les géographes placent le premier méridien, quels mots sont usités dans une langue morte, et toutes les choses de cette nature, quels autres moyens que les livres pourraient nous y conduire? Et qui pourra rien ajouter de nouveau à ce qu'ils nous en apprennent, puisqu'on ne veut savoir que ce qu'ils contiennent?

C'est l'autorité seule qui nous en peut éclaircir. Mais où cette autorité a la principale force, c'est dans la théologie, parce qu'elle y est inséparable de la vérité, et que nous ne la connaissons que par elle: de sorte que pour donner la certitude entière des matières les plus incompréhensibles à la raison, il suffit de les faire voir dans les livres sacrés, comme, pour montrer l'incertitude des choses les plus vraisemblables, il faut seulement faire voir qu'elles n'y sont pas comprises; parce que ses principes sont au-dessus de la nature et de la raison, et que, l'esprit de l'homme étant trop faible pour y arriver par ses propres efforts, il ne peut parvenir à ces hautes intelligences s'il n'y est porté par une force toute- puissante et surnaturelle.

Il n'en est pas de même des sujets qui tombent sous les sens ou sous le raisonnement: l'autorité y est inutile; la raison seule a lieu d'en connaître. Elles ont leurs droits séparés: l'une avait tantôt tout l'avantage; ici l'autre règne à son tour. Mais comme les sujets de cette sorte sont proportionnés à la portée de l'esprit, il trouve une liberté tout entière de s'y étendre: sa fécondité inépuisable produit continuellement, et ses inventions peuvent être tout ensemble sans fin et sans interruption

C'est ainsi que la géométrie, l'arithmétique, la musique, la physique, la médecine, l'architecture, et toutes les sciences qui sont soumises à

riamente recorrer a seus livros, pois tudo aquilo que deles [dos autores] podemos saber neles [nos livros] está contido: de onde é evidente que se pode ter um conhecimento completo dos autores, não sendo possível acrescentar nada aos livros.

[VIII] Se se trata de saber quem foi o primeiro rei dos Franceses, em qual lugar os geógrafos colocaram o primeiro meridiano, quais palavras são empregadas em uma língua morta, e todas as coisas desta natureza, que outros meios senão os livros poderiam a isto nos conduzir? E quem poderá acrescentar algo de novo àquilo que os livros nos ensinam, já que não queremos saber senão aquilo que eles contêm?

[IX] É somente a autoridade que pode nos esclarecer isto. Porém, é na teologia que esta autoridade tem a sua principal força, porque ali ela é inseparável da verdade, e nós não conhecemos a verdade senão por ela: de forma que, para dar a completa certeza das matérias mais incompreensíveis à razão, basta apontá-las nos livros sagrados, tal como, para mostrar a incerteza das coisas mais verossímeis, é preciso somente apontar que elas não são contidas neles; porque seus princípios estão acima da natureza e da razão, e porque o espírito do homem, sendo muito fraco para neles chegar por seus próprios esforços, não pode atingir aquelas elevadas inteligências se não for conduzido por uma força onipotente e sobrenatural.

[X] Não ocorre o mesmo com os assuntos que caem sob os sentidos e sob o raciocínio: nestes assuntos a autoridade é inútil; só a razão pode conhecê-los. Elas⁶ possuem seus direitos separados: uma, há pouco, tinha toda vantagem; aqui a outra, por sua vez, reina. Mas como os assuntos desta espécie são proporcionais ao alcance do espírito, ele encontra uma liberdade completa de neles⁷ se estender: sua fecundidade inesgotável produz continuamente e suas invenções podem ser, conjuntamente, sem fim e sem interrupção...

[XI] É assim que a geometria, a aritmética, a música, a física, a medicina, a arquitetura e todas as ciências que estão submetidas à experiência

l'expérience et au raisonnement, doivent être augmentées pour devenir parfaites. Les anciens les ont trouvées seulement ébauchées par ceux qui les ont précédés; et nous les laisserons à ceux qui viendront après nous en un état plus accompli que nous ne les avons reçues. Comme leur perfection dépend du temps² et de la peine, il est évident qu'encore que notre peine et notre temps nous eussent moins acquis que leurs travaux, séparés des nôtres, tous deux néanmoins joints ensemble doivent avoir plus d'effet que chacun en particulier.

L'éclaircissement de cette différence nous doit faire plaindre l'aveuglement de ceux qui rapportent la seule autorité pour preuve dans les matières physiques, au lieu du raisonnement ou des expériences, et nous donner de l'horreur pour la malice des autres, qui emploient le raisonnement seul dans la théologie, au lieu de l'autorité de l'Écriture et des Pères. Il faut relever le courage de ces timides qui n'osent rien inventer en physique, et confondre l'insolence de ces téméraires qui produisent des nouveautés en théologie. Cependant le malheur du siècle est tel qu'on voit beaucoup d'opinions nouvelles en théologie, inconnue à toute l'antiquité, soutenues avec obstination et reçues avec applaudissement ; au lieu que celles qu'on produit dans la physique, quoique en petit nombre, semblent devoir être convaincues de fausseté dès qu'elles choquent tant soit peu les opinions reçues: comme si le respect qu'on a pour les anciens philosophes était de devoir, et que celui que l'on porte aux plus anciens des Pères était seulement de bienséance ! Je laisse aux personnes judicieuses à remarquer l'importance de cet abus qui pervertit l'ordre des sciences avec tant d'injustice; et je crois qu'il y en aura peu qui ne souhaitent que cette [] s'applique à d'autres matières, puisque les inventions nouvelles sont infailliblement des erreurs dans les matières que l'on profane impunément; et qu'elles sont absolument nécessaires pour la perfection de tant d'autres sujets incomparablement plus bas, que toutefois on n'oserait toucher.

Partageons avec plus de justice notre crédulité et notre défiance, et bornons ce respect que nous avons pour les anciens. Comme la raison

e ao raciocínio, devem ser aumentadas⁸ para se tornarem perfeitas. Os antigos as encontraram somente esboçadas por aqueles que os precederam; e nós as deixaremos àqueles que virão depois de nós em um estado mais acabado do que as recebemos. Como sua perfeição depende do tempo⁹ e do esforço, é evidente que, ainda que nosso esforço e nosso tempo nos tivessem fornecido menos que os trabalhos deles, [considerando-os] separados dos nossos, os dois juntos, entretanto, devem ter mais resultados que cada um em particular.

[XII] O esclarecimento desta diferença nos deve fazer lastimar a cegueira daqueles que trazem somente a autoridade como prova nas matérias físicas, no lugar do raciocínio e das experiências, e nos dar horror à malícia dos outros que na teologia só empregam o raciocínio, em vez da autoridade das Escrituras e dos Padres. É preciso despertar¹⁰ a coragem desses tímidos que não ousam inventar nada em física, e confundir a insolência daqueles temerários que produzem novidades em teologia. Entretanto, a infelicidade do século é tal que se veem muitas opiniões novas em teologia, desconhecidas a toda antiguidade, sustentadas com obstinação e recebidas com aplausos, ao passo que aquelas que se produzem na física, embora em pequeno número, parecem dever ser tachadas de falsidade tão logo se choquem, mesmo que seja pouco, com as opiniões aceitas: como se o respeito que se tem pelos antigos filósofos fosse de dever, e aquele que se dirige aos mais antigos dos Padres fosse somente de conveniência! Eu deixo às pessoas judiciosas que notem a importância deste abuso que perverteu a ordem das ciências com tanta injustiça, e creio que haverá poucos que não desejem que esta []¹¹ se aplique a outras matérias, já que as novas invenções são, infalivelmente, erros nas matérias que são profanadas impunemente, e são absolutamente necessárias para a perfeição de tantos outros assuntos incomparavelmente mais baixos, que todavia não se ousaria tocar.

[XIII] Partilhemos com mais justiça nossa credulidade e nossa desconfiança e limitemos este respeito que temos pelos antigos. Assim como

le fait naître, elle doit aussi le mesurer; et considérons que, s'ils fussent demeurés dans cette retenue de n'oser rien ajouter aux connaissances qu'ils avaient reçues, ou que ceux de leur temps eussent fait la même difficulté de recevoir les nouveautés qu'ils leur offraient, ils se seraient privés eux-mêmes et leur postérité du fruit de leurs inventions.

Comme ils ne se sont servis de celles qui leur avaient été laissées que comme de moyens pour en avoir de nouvelles, et que cette heureuse hardiesse leur avait ouvert le chemin aux grandes choses, nous devons prendre celles qu'ils nous ont acquises de la même sorte, et à leur exemple en faire les moyens et non pas la fin de notre étude, et ainsi tâcher de les surpasser en les imitant.

Car qu'y a-t-il de plus injuste que de traiter nos anciens avec plus de retenue qu'ils n'ont fait ceux qui les ont précédés, et d'avoir pour eux ce respect inviolable qu'ils n'ont mérité de nous que parce qu'ils n'en ont pas eu un pareil pour ceux qui ont eu sur eux le même avantage?

Les secrets de la nature sont cachés; quoiqu'elle agisse toujours, on ne découvre pas toujours ses effets: le temps les révèle d'âge en âge, et quoique toujours égale en elle-même, elle n'est pas toujours également connue.

Les expériences qui nous en donnent l'intelligence multiplient continuellement; et, comme elles sont les seuls principes de la physique, les conséquences multiplient à proportion.

C'est de cette façon que l'on peut aujourd'hui prendre d'autres sentiments et de nouvelles opinions sans mépris et sans ingratitude, puisque les premières connaissances qu'ils nous ont données ont servi de degrés aux nôtres, et que dans ces avantages nous leur sommes redevables de l'ascendant que nous avons sur eux; parce que, s'étant élevés jusques

a razão o fez nascer, ela também deve dar-lhe medida; e consideremos que, se os antigos tivessem permanecido nesta contenção¹² de não ousar a acrescentar nada aos conhecimentos que tinham recebido, ou se aqueles de seu tempo tivessem ocasionado a mesma dificuldade para receber as novidades que os antigos lhes ofereciam, eles privariam a si mesmos e a sua posteridade do fruto das invenções deles.

[xiv] Do mesmo modo que eles não se serviram daqueles [conhecimentos] que lhes tinham sido deixados senão como meio para obter novos, e que esta feliz ousadia lhes tinha aberto o caminho às grandes coisas, nós devemos tomar aqueles [conhecimentos] que os antigos nos concederam da mesma forma, e pelo exemplo deles, fazer destes conhecimentos os meios e não o fim de nosso estudo, e assim nos esforçar para superá-los imitando-os.

[xv] Pois o que há de mais injusto do que tratar nossos antigos com mais contenção do que eles fizeram àqueles que os precederam, e de ter por eles esse respeito inviolável que eles só mereceram de nós porque não tiveram um respeito parecido por aqueles que tiveram sobre eles a mesma vantagem?¹³

[xvi] Os segredos da natureza estão escondidos; embora ela aja sempre, não descobrimos sempre seus efeitos: o tempo revela-os de época em época, e embora sempre igual a si mesma, a natureza não é sempre igualmente conhecida.

[xvii] As experiências que nos dão a inteligência [compreensão] dela multiplicam-se continuamente¹⁴; e, como elas são os únicos princípios da física, as consequências multiplicam-se proporcionalmente.

[xviii] É desta maneira que hoje podemos apropriar-nos de outros sentimentos e de novas opiniões sem desprezo e []¹⁵ sem ingratidão, já que os primeiros conhecimentos que eles [os antigos] nos deram serviram de degrau para os nossos, e nesta vantagem, nós lhes somos devedores da ascendência que temos sobre eles; porque, tendo-se

à un certain degré où ils nous ont portés, le moindre effort nous fait monter plus haut, et avec moins de peine et moins de gloire nous nous trouvons au-dessus d'eux. C'est de là que nous pouvons découvrir des choses qu'il leur était impossible d'apercevoir. Notre vue a plus d'étendue, et, quoiqu'ils connussent aussi bien que nous tout ce qu'ils pouvaient remarquer de la nature, ils n'en connaissaient pas tant néanmoins, et nous voyons plus qu'eux.

Cependant il est étrange de quelle sorte on révère leurs sentiments. On fait un crime de les contredire et un attentat d'y ajouter, comme s'ils n'avaient plus laissé de vérités à connaître.

N'est-ce pas indignement traiter la raison de l'homme, et la mettre en parallèle avec l'instinct des animaux, puisqu'on en ôte la principale différence, qui consiste en ce que les effets du raisonnement augmentent sans cesse, au lieu que les autres demeurent toujours dans un état égal? Les ruches des abeilles étaient aussi bien mesurées il y a mille ans qu'aujourd'hui, et chacune d'elles forme cet hexagone aussi exactement la première fois que la dernière. Il en est de même de tout ce que les animaux produisent par ce mouvement occulte. La nature les instruit à mesure que la nécessité les presse; mais cette science fragile se perd avec les besoins qu'elles en ont. Comme ils la reçoivent sans étude, ils n'ont pas le bonheur de la conserver; et toutes les fois qu'elle leur est donnée, elle leur est nouvelle, puisque, la [] nature n'ayant pour objet que de maintenir les animaux dans un ordre de perfection bornée, elle leur inspire cette science nécessaire [] toujours égale, de peur qu'ils ne tombent dans le dépérissement, et ne permet pas qu'ils y ajoutent, de peur qu'ils ne passent les limites qu'elle leur a prescrites. Il n'en est pas de même de l'homme, qui n'est produit que pour l'infinité. Il est dans l'ignorance au premier âge de sa vie; mais il s'instruit sans cesse dans son progrès: car il tire avantage non seulement de sa propre expérience, mais encore de celle de ses prédécesseurs, parce qu'il conserve toujours dans sa mémoire les connaissances qu'il s'est une fois

elevado até um certo degrau aonde eles nos conduziram, o menor esforço nos faz subir mais alto, e com menos dificuldade e menos glória nós nos encontramos acima deles. É deste lugar que nós podemos descobrir coisas que lhes era impossível perceber. Nossa visão tem mais alcance, e, embora conhecessem tão bem quanto nós tudo aquilo que eles podiam observar da natureza, todavia, não a conheciam tanto, e nós vemos mais do que eles.

[xix] Entretanto, é estranho o modo como reverenciamos suas opiniões. Comete-se um crime ao contradizê-los e um atentado ao acrescentar-lhes algo, como se eles não tivessem mais deixado verdades para serem conhecidas.

[xx] Não será indigno [este modo de] tratar a razão do homem, colocando-a em paralelo com os instintos dos animais, já que se retira a principal diferença dela, que consiste nos efeitos dos raciocínios que aumentam sem cessar, ao passo que os outros continuam sempre em um mesmo estado? As colmeias das abelhas estavam tão bem dimensionadas há mil anos quanto nos dias de hoje, e cada uma delas forma aquele hexágono com a mesma exatidão tanto na primeira vez quanto na última. Isto acontece do mesmo modo com tudo aquilo que os animais produzem por este movimento oculto.¹⁶ A natureza os instrui à medida que a necessidade os pressiona; porém, esta ciência frágil se perde com as necessidades que elas¹⁷ (*sic*) têm dela. Como eles [os animais] recebem-na sem estudo, não têm a felicidade de conservá-la; e todas as vezes que ela [a ciência frágil] lhes é dada, ela é nova para eles, já que, a []¹⁸ natureza não tendo por objeto senão manter os animais¹⁹ dentro de uma ordem de perfeição limitada, ela lhes inspira esta ciência necessária []²⁰ sempre igual, de medo que eles definhem, e não permite que a ela acrescentem, de medo que os animais ultrapassem os limites que a natureza lhes prescreveu. Não ocorre o mesmo com o homem, que não foi criado senão para a infinidade. Ele está na ignorância na primeira idade de sua vida, porém, ele se instrui sem cessar no seu progresso: visto que tira vantagem não somente de sua expe-

acquises, et que celles des anciens lui sont toujours présentes dans les livres qu'ils en ont laissés. Et comme il conserve ces connaissances, il peut aussi les augmenter facilement; de sorte que les hommes sont aujourd'hui en quelque sorte dans le même état où se trouveraient ces anciens philosophes, s'ils pouvaient avoir vieilli jusques à présent, en ajoutant aux connaissances qu'ils avaient celles que leurs études leur auraient pu acquérir à la faveur de tant de siècles. De là vient que, par une prérogative particulière, non seulement chacun des hommes s'avance de jour en jour dans les sciences, mais que tous les hommes ensemble y font un continuel progrès à mesure que l'univers vieillit, parce que la même chose arrive dans la succession des hommes que dans les âges différents d'un particulier. De sorte que toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement : d'où l'on voit avec combien d'injustice nous respectons l'antiquité dans ses philosophes ; car, comme la vieillesse est l'âge le plus distant de l'enfance, qui ne voit que la vieillesse dans cet homme universel ne doit pas être cherchée dans les temps proches de sa naissance, mais dans ceux qui en sont les plus éloignés? Ceux que nous appelons anciens étaient véritablement nouveaux en toutes choses, et formaient l'enfance des hommes proprement; et comme nous avons joint à leurs connaissances l'expérience des siècles qui les ont suivis, c'est en nous que l'on peut trouver cette antiquité que nous révérons dans les autres.

Ils doivent être admirés dans les conséquences qu'ils ont bien tirées du peu de principes qu'ils avaient, et ils doivent être excusés dans celles où ils ont plutôt manqué du bonheur de l'expérience que de la force du raisonnement.

Car n'étaient-ils pas excusables dans la pensée qu'ils ont eue pour la Voie de lait, quand, la faiblesse de leurs yeux n'ayant pas encore reçu le secours de l'artifice, ils ont attribué cette couleur à une plus grande solidité en cette partie du

riência, mas ainda daquela de seus predecessores, pois sempre conserva em sua memória os conhecimentos que foram uma vez adquiridos, e aqueles dos antigos lhe são sempre presentes nos livros que deixaram. E, como o homem conserva estes conhecimentos, ele pode assim facilmente aumentá-los, de modo que hoje os homens, de algum modo, estão no mesmo estado em que se encontrariam os antigos filósofos se eles pudessem ter envelhecido até o presente, acrescentando aos conhecimentos que eles tinham aqueles que seus estudos lhes teriam podido proporcionar por meio de tantos séculos. Disto se segue que, por uma prerrogativa particular, não somente cada um dos homens avança a cada dia nas ciências, mas todos os homens conjuntamente fazem nelas um progresso contínuo à medida que o universo envelhece, porque a mesma coisa acontece tanto na sucessão dos homens quanto nas idades diferentes de um particular. De modo que toda a sucessão dos homens, durante o curso de tantos séculos, deve ser considerada como um mesmo homem que subsiste sempre e que aprende continuamente: de onde se vê com quanta injustiça nós respeitamos a antiguidade nos seus filósofos; porque, como a velhice é a idade mais distante da infância, quem não vê que a velhice neste homem universal não deve ser procurada nos tempos próximos ao seu nascimento, mas naqueles que estão mais distantes dele? Aqueles que nós chamamos antigos eram verdadeiramente novos em todas as coisas, e formavam propriamente a infância do homem; e como acrescentamos a seus conhecimentos a experiência dos séculos que os seguiram, é em nós que se pode encontrar esta antiguidade que reverenciamos nos outros.²¹

[xxi] Eles devem ser admirados nas consequências que bem tiraram dos poucos princípios que tinham, e devem ser escusados naquelas em que antes faltou-lhes a felicidade da experiência do que a força do raciocínio.

[xxii] Pois não foram escusáveis no pensamento que tiveram sobre a Via Láctea, quando, a fraqueza dos olhos não tendo ainda recebido o socorro do artifício, atribuíram aquela cor a uma maior solidez naquela parte

ciel, qui renvoie la lumière avec plus de force?

Mais ne serions-nous pas inexcusables de demeurer dans la même pensée, maintenant qu'aidés des avantages que nous donne la lunette d'approche, nous y avons découvert une infinité de petites étoiles, dont la splendeur plus abondante nous a fait reconnaître quelle est la véritable cause de cette blancheur ?

N'avaient-ils pas aussi sujet de dire que tous les corps corruptibles étaient renfermés dans la sphère du ciel de la lune, lorsque durant le cours de tant de siècles, ils n'avaient point encore remarqué de corruptions ni de générations hors cet espace?

Mais ne devons-nous pas assurer le contraire, lorsque toute la terre a vu sensiblement des comètes s'enflammer et disparaître bien loin au-delà de cette sphère³ ?

C'est ainsi que, sur le sujet du vide, ils avaient droit de dire que la nature n'en souffrait point, parce que toutes leurs expériences leur avaient toujours fait remarquer qu'elle l'abhorrait et ne le pouvait souffrir.

Mais si les nouvelles expériences leur avaient été connues, peut-être auraient-ils trouvé sujet d'affirmer ce qu'ils ont eu sujet de nier par là que le vide n'avait point encore paru. Aussi, dans le jugement qu'ils ont fait que la nature ne souffrait point de vide, ils n'ont entendu parler de la nature qu'en l'état où ils la connaissaient ;. puisque, pour le dire généralement, ce ne serait assez de l'avoir vu constamment en cent rencontres différentes, ni en mille, ni en tout autre nombre, quelque grand qu'il soit ; puisque, s'il restait un seul cas à examiner, ce seul suffirait pour empêcher la définition générale, et si un seul était contraire, ce seul...

Car dans toutes les matières dont la preuve consiste en expériences et non en démonstrations, on ne peut faire aucune assertion universelle que par la générale énumération de toutes les parties ou de tous les cas différents. C'est ainsi

do céu que reflete a luz com mais força?²²

[xxiii] Porém, nós não seríamos inescusáveis por continuar neste mesmo pensamento agora que, ajudados pelas vantagens que nos dá a luneta, nela [na Via Láctea] descobrimos uma infinidade de pequenas estrelas, cujo esplendor mais abundante nos fez reconhecer qual é a verdadeira causa daquela brancura?

[xxiv] Também não tinham motivo para dizer que todos os corpos corruptíveis estavam contidos na esfera celeste da lua, quando, durante o curso de tantos séculos, não haviam notado ainda corrupções nem gerações fora deste espaço?

[xxv] Porém, não devemos assumir o contrário, quando toda a terra viu claramente cometas incendiarem-se e desaparecerem muito além desta esfera?²³

[xxvi] É assim que, sobre o tema do vácuo, eles tinham o direito de dizer que a natureza não o tolerava, porque todas as suas experiências lhes tinham sempre feito notar que ela o detestava e não podia tolerá-lo.

[xxvii] Mas se as novas experiências tivessem sido conhecidas por eles, talvez teriam encontrado motivo para afirmar aquilo que tiveram motivo para negar pelo fato de que o vácuo ainda não tinha aparecido. Assim, no julgamento que fizeram de que a natureza não tolerava de modo algum o vácuo, eles só pretenderam falar da natureza no estado em que a conheciam, já que, para dizê-lo de maneira geral, não teria sido suficiente tê-la visto constantemente em cem circunstâncias diferentes, nem em mil, nem em qualquer outro número, por maior que ele seja, visto que, se restasse um único caso a examinar, este único bastaria para impedir a definição geral, e se um único fosse contrário, este único...²⁴

[xxviii] Pois em todas as matérias cuja prova consiste em experiências e não em demonstrações, não se pode fazer nenhuma asserção universal senão pela enumeração geral de todas as partes e de todos os ca-

que, quand nous disons que le diamant est le plus dur de tous les corps, nous entendons de tous les corps que nous connaissons, et ne pouvons ni ne devons y comprendre ceux que nous ne connaissons point; et quand nous disons que l'or est le plus pesant de tous les corps, nous serions téméraires de comprendre dans cette proposition générale ceux qui ne sont point encore en notre connaissance, quoiqu'il ne soit pas impossible qu'ils soient en nature.

De même quand les anciens ont assuré que la nature ne souffrait point de vide, ils ont entendu qu'elle n'en souffrait point dans toutes les expériences qu'ils avaient vues, et ils n'auraient pu sans témérité y comprendre celles qui n'étaient pas en leur connaissance. Que si elles y eussent été, sans doute ils auraient tiré les mêmes conséquences que nous et les auraient par leur aveu autorisées de cette antiquité dont on veut faire aujourd'hui l'unique principe des sciences.

C'est ainsi que, sans les contredire, nous pouvons assurer le contraire de ce qu'ils disaient et, quelque force enfin qu'ait cette antiquité, la vérité doit toujours avoir l'avantage, quoique nouvellement découverte, puisqu'elle est toujours plus ancienne que toutes les opinions qu'on en a eues, et que ce serait en ignorer la nature de s'imaginer qu'elle ait commencé d'être au temps qu'elle a commencé d'être connue.

sos diferentes. É assim que, quando dizemos que o diamante é o mais duro de todos os corpos, entendemos de todos os corpos que nós conhecemos, e não podemos, nem devemos, nisto incluir aqueles que não conhecemos; e quando dizemos que o ouro é o mais pesado de todos os corpos, seríamos temerários de incluir dentro desta proposição geral aqueles que não estão ainda em nosso conhecimento, embora não seja impossível que eles existam na natureza.²⁵

[xxix] Do mesmo modo, quando os antigos asseguraram que a natureza não tolerava o vácuo, entenderam que ela não o tolerava em todas as experiências que tinham visto, e não podiam, sem temeridade, incluir aquelas que não estavam em seu conhecimento. Se elas tivessem sido conhecidas, sem dúvida eles teriam tirado as mesmas consequências que nós e, com seu consentimento, as teriam autorizado por esta antiguidade da qual hoje se quer fazer o único princípio das ciências.

[xxx] É assim que, sem os contradizer, nós podemos assegurar o contrário daquilo que diziam e, por mais força que tenha enfim esta antiguidade, a verdade deve sempre primar, embora recentemente descoberta, já que ela é sempre mais antiga do que todas as opiniões que dela se teve, e seria ignorar sua natureza imaginar que ela tenha começado a existir no momento em que começou a ser conhecida.²⁶

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

PASCAL, B. (1963) Préface sur le traité du vide. In : Œuvres complètes (Ed. Lafuma, L.), Paris : Seuil.

_____. (1991) Préface sur le traité du vide. In : Œuvres complètes (Ed. Mesnard, J.), vol II. Paris: DDB.

NOTAS DE TRADUÇÃO

1 Há uma lacuna de aproximadamente 10 linhas. (Cf. PASCAL, 1991, p. 777, nota).

2 Em seguida, há palavras riscadas por Pascal e uma lacuna de 2 linhas (Cf. PASCAL, 1991, p. 777, nota).

3 Será no parágrafo [VII] que o autor discriminará quais os fundamentos dos conhecimentos embasados na memória e no raciocínio.

4 O autor detém a escrita e não termina o parágrafo.

5 Lacuna de 2 linhas (Cf. PASCAL, 1991, p. 778, nota).

6 Autoridade e razão.

7 [nesses assuntos].

8 Em 1632 foi publicada, em língua francesa, a obra *De augmentis et dignitate scientiarum*, do filósofo inglês Francis Bacon. O texto foi publicado por sieur Golefer, um Avergnat proveniente de uma família que tinha relação com os Pascal. É possível que Blaise Pascal tenha lido esta obra, o que explica o uso da palavra “aumentadas” para indicar a contínua ampliação da ciência no decorrer do tempo. (Cf. PASCAL, 1991, p. 779, nota 1).

9 Bacon destaca a função do tempo para a constituição da ciência: “No que respeita à autoridade, é de suma pusilanimidade atribuir-se tanto aos

autores e negar-se ao tempo o que lhe é de direito, pois com razão já se disse que ‘a verdade é filha do tempo, não da autoridade’”. (FRANCIS, B. *Novum Organum*, I, LXXXIV, Apud. PASCAL, 1991, p. 779, nota 2).

10 Risco sobre “retenir”, usando em seu lugar “relever”. (Cf. PASCAL, 1991, p. 779, nota a).

11 A palavra “liberdade” foi acrescentada por Faugère e consta na edição de Louis Lafuma (Cf. PASCAL, 1963, p. 231). No entanto, em sua edição, Mesnard destaca que neste trecho houve uma lacuna, e que o termo “liberdade” não basta para completar tal hiato, podendo ocasionar, além disso, alguns erros de leitura. Portanto, na esteira de Mesnard, decidimos suprimir o termo, mesmo que a sequência do período fique incompreensível. Neste trecho, Pascal nos legou a incompreensão, e não o erro, assim, cabe ao tradutor traduzir o legado do filósofo.

12 Pensamos inicialmente em traduzir “*retenue*” como retenção, mas tal possibilidade é inviabilizada por seu termo correspondente, “*rétenion*”. Por este motivo, escolhemos a palavra “contenção” no sentido de reter algo, segurar ou manter. Pascal usa do termo para elucidar aquele que, em vez de avançar para águas mais profundas no que tange ao conhecimento, prefere conter aquilo que lhe foi legado por seus antecessores.

13 Espaço de 5 ou 6 linhas antes de começar o próximo parágrafo.

14 Sobre a variedade das experiências, Bacon ressalta: “E do mesmo modo que esperamos do homem idoso um conhecimento mais vasto das coisas humanas e um juízo mais maduro que do jovem, em razão da sua maior experiência, variedade e maior número de coisas que pôde ver, ouvir e pensar, assim também é de se esperar de nossa época (se conhecesse as suas forças e se se dispusesse a exercitá-las e estendê-las) muito mais que de priscar eras, por se tratar da idade mais avançada do mundo, mais alentada e cumulada de infinitos experimentos e observações”. (BACON, F. *Novum Organum*, I, LXXXIV, Apud.. PASCAL, 1991, p. 781, nota 1).

15 Este espaço em branco, aponta Mesnard, é difícil de interpretar (Cf. PASCAL, 1991, p. 781, nota 2).

16 Este movimento oculto refere-se à ação mecânica ou instintiva dos animais de realizarem a mesma atividade de seus predecessores.

17 *Sic.* Pascal risca “*bêtes*” [feras] e coloca “*elles*” [elas]. Certamente, declara Mesnard, o autor tem em mente, ao mesmo tempo, “*animaux*” [animais] e “*bêtes*” [feras], e, por guardar em sua cabeça o exemplo das abelhas, escreve “*elles*” [elas]. (PASCAL, 1991, p. 782, nota 1 e a).

18 Mesnard indaga sobre a possibilidade de remediar tal lacuna, a qual poderia ser preenchida por “mãe” (Cf. PASCAL, 1991, p. 782, nota 2).

19 O autor risca “*bêtes*” [feras] e coloca “*animaux*” [animais].

20 Mesnard conjectura: “*et la maintient*” [e a mantém].

21 Bacon também destaca essa inversão dos termos: “Deve-se entender mais corretamente por antiguidade a velhice e a maturidade do mundo e deve ser atribuída aos nossos tempos e não à época em que viveram os antigos, que era a do mundo mais jovem. Com efeito, aquela idade que para nós é antiga e madura é nova e jovem para o mundo”. (FRANCIS, B.. *Novum Organum*, I, LXXXIV, *Apud* PASCAL, 1991, p.783, nota 1).

22 A Via Láctea é um conjunto de estrelas que possui a forma de um disco. Este nome foi dado por seu aspecto leitoso, lácteo. Os antigos a concebiam como um meteoro, um conjunto de estrelas denominado nebulosa, cujo reflexo era proveniente do brilho do sol ou da lua. Tal teoria era defendida por Aristóteles, na obra *Meteor*, I, 8, e foi comprometida por Galileu em seu *Sidereus nuncius*. (PASCAL, 1991, v. II, p.783, nota 2). Pascal destaca que, por falta dos artifícios científicos, como as investigações ópticas e, mais precisamente, a luneta, os antigos concebiam o grande disco luminoso como uma extensão de terra, como “uma grande solidez naquela parte do céu”, não conhecendo a verdadeira causa daquela suntuosa

brancura espacial.

23 Talvez Pascal faça menção à obra *De cometis libelli tres*, de Kepler, publicada em 1619, cuja crítica voltava-se aos antigos, os quais concebiam os cometas como meteoros presentes no mundo sublunar. (Cf. PASCAL, 1991, p. 783, nota 3).

24 Salto de duas linhas.

25 A platina só foi descoberta no século XVIII, cuja densidade foi superada por aquela do irídio e do ósmio. (Cf. PASCAL, 1991, p. 784, nota 1).

26 O Pe. Guerrier, um dos editores de Pascal, transcreveu este último parágrafo a partir de uma cópia imperfeita e cheia de lacunas. (PASCAL, 1991, p. 785, nota).

DEFESAS DE MESTRADO

LÓGICA E ONTOLOGIA: AS RAÍZES DA CONTINGÊNCIA EM LEIBNIZ

Chaianne Maria da Silva Faria

Orientadora: Prof^a Dr^a. Tessa Moura Lacerda

07/02/2019

RESUMO: Esta pesquisa tem como núcleo uma investigação das condições que permitiram a Leibniz mobilizar o conceito de análise infinita como solução para o problema posto pela dupla e simultânea afirmação da existência de uma estrutura lógica do mundo, que subjaz a todo acontecimento e a toda substância, e da contingência desses mesmos acontecimentos e das substâncias que os produzem dinamicamente na ordem do tempo. Trata-se, portanto, de discutir e elucidar aquilo que, para o filósofo de Hannover, se constitui como raiz da contingência. Assim, sobre o cerne do problema, materializado nas noções de infinito e de análise infinita, coloca-se ainda, como uma segunda camada da pesquisa, a questão relativa à possibilidade, aberta ou não aos seres racionais criados, de produzirem alguma modificação em sua própria existência, e, mais profundamente, na ordem geral da natureza, pela ação de uma vontade livre. Com efeito, a posição da ideia de análise infinita parece bastar para excluir o princípio de contradição como razão suficiente do mundo e dos fatos que nele têm lugar, mas à primeira vista não é o bastante para assegurar aos seres humanos – e a outros agentes racionais finitos que porventura haja – a possibilidade real de escolha, donde a fragilidade, ainda persistente, da afirmação da contingência como componente do universo. Daí que um estudo do conceito de vontade em Leibniz se mostre tão necessário como etapa da construção da ideia de contingência quanto uma elucidação da noção de análise infinita. Tal estudo é realizado sobretudo com base na leitura da

correspondência com Clarke e no exame do conceito de leis da natureza, as quais para Leibniz nada mais são que atos da vontade divina. Há, enfim, um último elemento que parece se apresentar como base da contingência na filosofia leibniziana: trata-se da coeternidade entre os planos da criação e da eternidade, graças à qual é dado às substâncias inteligentes criadas participarem, por atos de vontade, da formação dos eventos que constituem sua realidade e a do conjunto das coisas. Dito isso, a dissertação tem como ordem de temas uma breve apresentação do problema da contingência em Leibniz, e do lugar que ele ocupa no tema mais amplo da liberdade tal como pensada pelo filósofo, seguida por estudo da definição leibniziana de proposição verdadeira – que põe o primeiro obstáculo à afirmação da contingência –, uma análise das conexões entre esse conceito e a tese das noções individuais completas, o exame do nexos entre essa tese e os conceitos de infinito e de expressão, uma breve elucidação dos princípios de contradição e de razão suficiente, e, por último, um estudo do conceito de vontade em Leibniz e de sua tese da coeternidade entre os planos em que Deus efetua o ato de criar e aquele em que se desenvolve a criação mesma.

PARA ALÉM DOS PRECONCEITOS: AS IMPLICAÇÕES DA NEGAÇÃO DO LIVRE-ARBITRÍO NA FILOSOFIA POLÍTICA DE ESPINOSA

Victor Fiori Augusto

Orientador: Prof. Dr. Luís César Guimarães Oliva

02/05/2019

RESUMO: O objetivo deste trabalho é investigar as implicações políticas da negação do livre-arbítrio da vontade na filosofia de Bento de Espinosa. Trata-se de compreender como é possível pensar a vida em sociedade sem recorrer à livre vontade humana para punir os atos contrários aos direitos comuns. Se o ser humano possui livre-arbítrio para fazer ou deixar de fazer algo, isto é, se a vontade é causa total das ações humanas, é compre-

ensível que as pessoas sejam punidas por suas ações que são prejudiciais à liberdade comum, já que poderiam perfeitamente ter escolhido agir de outra forma. Contudo, em uma filosofia como a espinosana, para a qual a liberdade da vontade não passa de um preconceito e para a qual todas as coisas ocorrem necessariamente, é preciso indagar qual a melhor maneira de lidar com as injustiças que causam danos aos cidadãos. Inicialmente, apresentamos como o livre-arbítrio se constitui como um problema na história da filosofia, analisando em seguida de que modo Espinosa demonstra a falsidade da liberdade da vontade. Investigamos também a crítica de Thomas Hobbes ao livre-arbítrio e como Hobbes, sem recorrer a ele, fundamenta o direito de punir. Feito isso, comparando a política hobbesiana e a espinosana a partir do conceito de direito natural, buscamos evidenciar como Espinosa, contra Hobbes, fundamenta o direito de punir na potência comum da multidão e não em um poder que, de cima, a controla. Compreendendo as penas e o temor a elas relacionado como uma forma de manter inviolados os direitos comuns, Espinosa observa também que a segurança é um afeto que condiz mais com uma multidão livre do que o medo da punição. Por fim, procuramos mostrar que a ausência de livre-arbítrio e sua relação com o direito de punir constituem um problema atual, buscando apontar possíveis contribuições da filosofia política de Espinosa para essa questão contemporânea.

Homero Silveira Santiago

Editora Politeia

A partir da pergunta de Espinosa retomada por Deleuze e Guattari – por que lutamos por nossa servidão como se lutássemos por nossa liberdade? –, o livro compreende *servidão* e *liberdade* como essencialmente correlativos e avessos a qualquer sentido absoluto: servidão remete a impotência, liberdade remete a potência; ora uma predomina, ora outra. Aqui aparece o problema ético fundamental: como passar de uma situação de predomínio da primeira para o predomínio da segunda?

Um cartão postal de Nietzsche é mote para ressaltar e analisar alguns aspectos do espinosismo que, embora longe de serem inéditos, servem para desacreditar a compreensão e, sobretudo, a louca pretensão de um enfrentamento intelectualista da servidão. Esta não se combate só pelo saber, está enraizada em nosso próprio ser: aquilo mesmo que pode nos tornar livres é capaz de nos fazer servos e vice-versa. Em meio a Espinosa, Nietzsche e Antonio Negri, o livro trata do problema do possível, delimitando seu lugar no interior de um determinismo radical (o espinosismo) e tateando suas implicações. O possível, como uma espécie de perspectiva que torna factível o trânsito entre servidão e liberdade, descortinando, assim, o campo próprio da ação humana, especialmente a política.

A partir de temas recorrentes em nossa realidade social e na situação brasileira recente – a política e seu pendor à violenta obediência abstrata, o papel do Estado, o dinheiro e a liberdade – o apelo às experiências tem a função de alargar as possibilidades de se pensar e aplicar os conceitos de servidão e liberdade.

EVENTOS

JORNADAS “A IMAGINAÇÃO NO SÉCULO XVII”

Entre os dias 8 e 10 de maio, aconteceram no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo as jornadas “A imaginação no século xvii”. Em uma discussão rica e diversa em torno da noção de imaginação, tema de amplo debate no pensamento seiscentista, o evento reuniu pesquisadoras e pesquisadores de diversas universidades brasileiras. Nessa mesma ocasião ocorreu o lançamento do livro *Entre servidão e liberdade*, do professor doutor Homero Silveira Santiago.

CONTENTS

ARTICLES

CONSIDERATIONS ON PASCAL'S WAGER Luís César Guimarães Oliva	15
A NOTHINGNESS IN RELATION TO INFINITY: THE ANNIHILATION IN THE PASCALIAN COMPARISON João F. N. Cortese	35
THE CONCEPTION OF TRUTH IN THE REASON OF EFFECTS OF PASCAL Rodrigo Hayasi Pinto	65
SKEPTICISM, TRUTH AND LIFE Flavio Fontenelle Loque	95
FERNANDO PESSOA READER OF PASCAL AND THE PROJECT OF THE <i>BOOK OF DISQUIET</i> Nuno Ribeiro e Cláudia Souza	119

135	ANTI-INTUITIONISM AND ANTI-FOUNDATIONISM: THE ROLE OF IMAGINATION IN PASCAL'S EPISTEMOLOGY Dalila Pinheiro da Silva
165	SKEPTICISM IN THE PHILOSOPHY OF BLAISE PASCAL Ricardo Vinícius Ibañez Mantovani
	REVIEW
195	A RADICAL THESIS: SPINOZA AND DEMOCRACY Luiz Carlos Montans Braga
	TRANSLATION
207	PREFACE TO THE TREATISE ON VACUUM Andrei Venturini Martins
229	NEWS

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 40 jan-jun 2019 ISSN 1413-6651