

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

RODRIGO HAYASI PINTO

**A NOÇÃO DE PERSPECTIVISMO
NA FILOSOFIA DE BLAISE PASCAL**

São Carlos
2006

RODRIGO HAYASI PINTO

**A NOÇÃO DE PERSPECTIVISMO
NA FILOSOFIA DE BLAISE PASCAL**

Tese apresentada como requisito para a obtenção do título de doutor junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências da Universidade Federal de São Carlos

Orientador: Prof. Dr. Mark Julian Richter Cass

São Carlos
2006

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária/UFSCar**

P659np

Pinto, Rodrigo Hayasi.

A noção de perspectivismo na filosofia de Blaise Pascal /
Rodrigo Hayasi Pinto. -- São Carlos : UFSCar, 2009.
194 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos,
2006.

1. Geometria. 2. Teoria do conhecimento. 3.
Perspectivismo. 4. Ética. I. Título.

CDD: 100 (20^a)

COMISSÃO EXAMINADORA DE DEFESA DE TESE DE DOUTORADO

Dr. Mark Julian Richter Cass _____
UFSCar

Mark Julian Richter Cass

76

Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Neto _____
UFSCAR

Dr. José Eduardo Marques Baioni _____
UFSCar

José Eduardo Marques Baioni

Dr. Enéias Júnior Forlin _____
USP-São Paulo

Enéias Júnior Forlin

Dr. Franklin Leopoldo e Silva _____
USP-São Paulo

Franklin Leopoldo e Silva

À Laura
cujo sentido
me inclinou a acreditar e
apostar em mim

Agradecimentos:

Gostaria de agradecer, em primeiro lugar, a meu orientador, professor Mark Julian Richter Cass, pelo rigor e pelo estrito compromisso ético com a orientação, dando um exemplo de sincera amizade e dedicação.

Meus profundos agradecimentos ao professor Bento Prado Júnior, pela criação de uma atmosfera e de um ambiente propício aonde minha pesquisa pudesse frutificar.

A todo pessoal do departamento de pós-graduação em Filosofia da Ufscar, em especial à Rose e ao Robson pela competência e pelo tratamento carinhoso.

À Capes, sem a qual essa pesquisa não teria sido possível.

“Pascal em si tinha um abismo se movendo.
– Ai, tudo é abismo! – sonho, ação, desejo intenso,
palavra!”
(Charles Baudelaire, “Le Gouffre”, “O Abismo”)

“O conhecimento é como que estranho ao próprio ser.
– Ele se ignora, interroga-se, procura respostas...”
(Paul Valéry, Monsieur Teste)

“Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um
“conhecer” perspectivo; e quanto mais afetos permitirmos falar
sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos
utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso
“conceito” dela, nossa “objetividade””.
(Friedrich Nietzsche, Genealogia da Moral, 3ª
dissertação, 12)

Resumo

O objetivo da presente tese é compreender a concepção filosófica de Blaise Pascal, tanto em sentido epistemológico, quanto moral, a partir de uma noção fundamental, a noção de “perspectivismo”. No nosso entender, ao não fundamentar o conhecimento em termos últimos e absolutos, o filósofo francês teria apontado para um novo tipo de conhecimento, não mais orientado pela metafísica, mas guiado por um ideal hipotético-dedutivo. Esse novo tipo de conhecimento, por sua vez, estaria relacionado à adoção de “princípios provisórios” como pontos de partida, os quais desempenhariam o papel de perspectivas epistemológicas, na esfera científica e prática.

Palavras-Chave: Geometria, Teoria do Conhecimento, Perspectivismo, Moral.

Abstract

The aim of this thesis is to understand Blaise Pascal's philosophical conception of science and morality on the basis of a more fundamental notion – the notion of perspectivism. By not basing knowledge on ultimate and absolute terms, the French philosopher pointed the way to a new kind of knowledge, no longer guided by metaphysics, but by a hypothetical-deductive ideal. This new kind of knowledge was to have provisional principles as points of departure, their rôle being that of epistemological perspectives in the sphere of science and practice.

Key-words: Geometry, Knowledge's Theory, Perspectivism, Morality.

Sumário

Introdução.....	02
Capítulo um – A Fundamentação da Geometria	
1.1) O Caráter Assistemático.....	04
1.2) Axiomatização do Conhecimento em Aristóteles.....	06
1.3) Fundamentação do Conhecimento em Pascal.....	10
1.4) O Papel do Conceito de “Coração” em Pascal.....	16
1.5) As Conseqüências do “Abismo” Epistemológico.....	22
1.6) Os Limites do Conhecimento.....	29
Capítulo Dois – O Conhecimento Hipotético e a Noção de Perspectivismo	
2.1) A Possibilidade da Mecânica enquanto Ciência.....	36
2.2) O “Canção Pensante” e os Dois Infinitos.....	43
2.3) Michel Serres e a Noção de Perspectivismo.....	51
2.4) O Papel da Experiência em Pascal – A existência do Vácuo.....	55
2.5) Pascal e o Problema da Indução.....	61
2.6) O Hábito e a Formação do Problema Moral.....	71
Capítulo Três – A Noção de Perspectivismo na Moral	
3.1) Descrição do Problema Moral.....	76
3.2) A Função da Vontade na Formação da Crença.....	77
3.3) O “Coração” e o Espírito de Finura.....	80
3.4) O Papel do Hábito e da Imaginação.....	83
3.5) A Natureza Artificial do Homem.....	90
3.6) O Papel da Força na Formação da Justiça.....	95
Capítulo Quatro – A Busca pelo Referencial Moral	
4.1) A Função Coordenadora da Razão dos Efeitos.....	101
4.2) O Fenômeno do Divertimento.....	106
4.3) O Paradoxo e a Razão dos Efeitos.....	112
4.4) O Papel do Pecado Original como Princípio Antropológico.....	113
4.5) Pascal e Nietzsche.....	123
4.6) A Justiça e a Razão dos Efeitos.....	130
4.7) A Dialética e a Concepção Hermenêutica de Pascal.....	137
4.8) A Aposta em um Sentido para o Homem.....	143
Conclusão.....	156
Bibliografia.....	160

INTRODUÇÃO

A teoria do conhecimento em Blaise Pascal, ao contrário daquela de seus contemporâneos, tem como principal característica a ausência de fixidez no tocante aos seus fundamentos. Ao contrário, por exemplo, de um René Descartes, Pascal não colocará a metafísica como a base do conhecimento. Nem tampouco a noção de “consciência” desempenhará papel de relevo em sua epistemologia. Essa fundamentação ocorrerá fora dos limites racionais, em um âmbito mais próximo da intuição, o qual o nosso filósofo vai dar o nome de “coração”.

A intenção de nossa tese será partir da fundamentação do conhecimento, efetivada por Pascal no opúsculo “Do Espírito Geométrico e da Arte de Persuadir”, tentando mostrar as conseqüências dessa axiomatização. O fato dessa fundamentação não ser de ordem racional, mas ser proveniente de um outro tipo de conhecimento, chamado por ele de “coração” ou “instinto”, acarretará profundas conseqüências para a ciência. A principal delas, e que tentaremos ressaltar, é a de que os princípios do conhecimento, por não serem compreensíveis pela razão, não poderão ser conhecidos em si mesmos, pelo que eles são. Segundo Pascal, há uma espécie de “abismo” entre a razão e os princípios que a fundamentam.

Esse hiato, por ser intransponível, vai acarretar uma ciência aonde a proliferação de novas perspectivas e hipóteses, relacionadas a um mesmo objeto, será a principal característica. Daí o tema “A Noção de Perspectivismo na Filosofia de Blaise Pascal”. Inspirados pelo genial capítulo intitulado “O Paradigma Pascaliano”, escrito por Michel Serres em seu livro sobre Leibniz, cremos que a busca por uma espécie de perspectiva superior, a partir da qual compreender o universo físico e o homem é uma das principais preocupações de Pascal¹. Essa perspectiva superior, no entanto, ao contrário do que pensava Serres, nunca deve ser tomada como um “ponto fixo”. Em outras palavras, queremos defender em nossa tese que a ausência de fixidez sempre foi uma das prerrogativas de todo empreendimento filosófico pascaliano, tendo ele se dedicado à realização desse ideal nos dois níveis que estudaremos aqui, tanto em nível teórico, quanto moral.

¹ Michel Serres, 1968, p.657 a 664.

Para nós os princípios e axiomas em Pascal desembocam no plano teórico e moral na noção de perspectiva, a qual pode ser universal, como aquela estruturada em função dos princípios da geometria, ou individual, como a encontrada na esfera prática e moral. Tentaremos mostrar como se articulam essas duas dimensões, tendo como pano de fundo a noção comum de ponto de vista. Embora Pascal, certamente, não possa ser considerado um pensador sistemático, queremos mostrar que a sua filosofia não carece de um certo ordenamento interno, graças ao fato dele sempre valorizar o pensamento como princípio ordenador. “Não é no espaço que devo buscar minha dignidade, mas na ordenação de meu pensamento”. (Pascal, fragmento Br.348 – Lf. 113).

Não obstante o fato de que para Pascal o manancial do conhecimento tenha a sua origem numa intuição não racional, isso não significa que não é necessário utilizarmos a razão a fim de atingirmos resultados de ordem racional. Há dois níveis pelos quais obtemos as certezas, o coração e a razão. Via intuição nos são fornecidos princípios, mas é por intermédio da razão que é possível demonstrar os resultados provenientes dos princípios, tais como as diferentes hipóteses e perspectivas, referentes a um mesmo objeto.

Dessa forma há duas dimensões, responsáveis pelo conhecimento, que nós poderíamos chamar de duas ordens de espírito diferentes. Há o âmbito propriamente racional, o qual por ser eminentemente lógico-dedutivo tem como modelo a geometria, chamado de “Espírito de geometria”, e o âmbito relacionado ao sentimento, responsável por nos fornecer princípios e regras morais, chamado de “Espírito de finura”. O tema, relacionado ao espírito de geometria, será estudado na primeira parte do presente trabalho, enquanto a segunda parte, por estar mais próxima do Pascal moral, estará relacionada ao espírito de finura.

Capítulo Um – A Fundamentação da Geometria

1.1) O Caráter Assistemático

Uma das características que podemos retirar de uma primeira leitura da filosofia de Blaise Pascal é o seu caráter assistemático. Essa assistematicidade, por sua vez, pode nos levar a pensar que o seu pensamento carece de uma certa ordenação. No entanto, ao lermos mais detidamente seus escritos, essa aparência de desordem desaparece dando lugar ao aparecimento de uma ordem interna ao seu pensamento. É o que queremos sustentar com a nossa tese. Segundo pensamos, a reflexão pascaliana parte de uma preocupação relacionada à problemática da fundamentação do conhecimento, e assim, nesse sentido, está preocupado em construir um pensamento ordenado em função de certas bases. Por outro lado, o que queremos deixar claro, é que tais bases, embora sejam os fundamentos da ciência, nunca transformam a filosofia de Pascal em um sistema fechado e acabado.

Assim como seu contemporâneo, o filósofo René Descartes, o intento de Pascal é mostrar que a verdadeira ciência necessita partir de fundamentos primeiros que possam alicerçar o conhecimento a ser construído. Mas, ao contrário de Descartes, esses fundamentos não são fixos nem seguros. Ao contrário, conforme veremos linhas adiante, o ideal científico de Pascal não corresponde ao ideal de segurança e firmeza. Pistas para se compreender como ocorre a fundamentação em Pascal são dadas no célebre opúsculo intitulado “Do Espírito Geométrico e da Arte de Persuadir”. Nesse opúsculo o pensador constrói uma espécie de teoria do conhecimento relacionada à geometria. A maneira, porém, como é resolvida essa teoria, de certa forma, é a nosso ver oposta e radicalmente diferente da de seus contemporâneos.

O tema desse opúsculo diz respeito às bases da geometria e, de uma certa maneira, Pascal se inspira para a construção de sua teoria em um modelo axiomático de ciência. Um sistema axiomático é aquele formado por “axiomas” e “postulados”. Os axiomas seriam as proposições basilares, aquelas que sustentam o sistema, os postulados ou teoremas seriam as proposições derivadas da base do sistema, ou seja, dos axiomas. Euclides, por exemplo, um dos inventores da geometria, tem como pano de fundo de sua obra clássica, “Os Elementos”, uma concepção axiomática, pois parte de axiomas e

postulados para fundamentar o seu sistema. Embora, Pascal não seja um pensador sistemático, a sua concepção epistemológica provém, em larga medida, de uma estruturação do conhecimento segundo os ditames de uma axiomatização.

A noção de sistema axiomático ou a idéia de sistematizar as ciências de maneira axiomática parece remontar a Aristóteles. Alguns comentadores de Aristóteles inclusive apontam o fato do filósofo, talvez, ter influenciado o próprio Euclides na confecção dos “Elementos”.² Com efeito, o pensador grego parece ser o primeiro a pensar numa ciência calcada em modelo axiomático, isto é, uma ciência apoiada sobre axiomas de base a partir dos quais se derivariam as outras proposições ou teoremas. O grande mérito de Aristóteles, como filósofo da ciência, deve-se ao fato dele ter reconhecido a necessidade do estabelecimento de uma base última, responsável pela derivação de novas proposições.

Visto que Aristóteles foi um dos primeiros a conceber a ciência partindo da idéia da axiomatização do conhecimento, é lícito operar a uma comparação do filósofo grego com Pascal. A discussão, desenvolvida no opúsculo “Do Espírito Geométrico”, vem a ser em muitos pontos semelhante a aquela encontrada na obra “Os Segundos Analíticos”. Assim sendo, os capítulos seguintes são dedicados a comparar a teoria científica dos dois filósofos, fazendo ressaltar as semelhanças e diferenças.

² É o que aponta Oswaldo Porchat Pereira em sua tese sobre Aristóteles, recentemente publicada: “Escritos algumas décadas mais tarde mas como resultado, também, de compilações anteriores (sabe-se que Elementos de Geometria se escreveram e conheceram anteriormente a Aristóteles), os **Elementos** de Euclides ter-se-ão inspirado na doutrina aristotélica da ciência, segundo os **Analíticos**, e darão aos princípios da geometria um tratamento intimamente aparentado à teoria aristotélica dos princípios da ciência”. Oswaldo Porchat Pereira, 2000, p.60.

1.2) Axiomatização do Conhecimento em Aristóteles

No quarto livro do “Organon”, intitulado “Segundos Analíticos”, Aristóteles nos dá uma definição daquilo que ele entende por saber científico:

“Nós estimamos possuir a ciência de uma coisa de uma maneira absoluta, e não, a maneira dos Sofistas, de uma maneira puramente accidental, quando nós cremos que nós conhecemos a causa pela qual a coisa é, que nós sabemos que essa causa é aquela da coisa e que além disso não é possível que a coisa seja de outra maneira”. (Aristóteles, 1987, p.7).

Na acepção aristotélica, portanto, para possuir conhecimento científico em sentido absoluto e não conhecer apenas as opiniões, como procede o sofista, devemos atender a duas condições básicas. A primeira diz respeito ao conhecimento da causa, responsável por fazer com que a coisa seja de uma certa maneira. Em segundo lugar deve haver uma espécie de conexão entre a causa e o efeito, isto é, a causa apresentada deve ser necessária para a explicação do efeito. Caso tal não ocorra, corre-se o risco de que a coisa ou o efeito a ser explicado seja diferente do que é. Em outras palavras, deve-se demonstrar que a causa é estritamente necessária para a produção do efeito. Causalidade e necessidade são, portanto, os dois traços fundamentais que caracterizam essa definição encontrada nos “Segundos Analíticos”.

Quando nos dá essa definição Aristóteles está se referindo a uma ciência de ordem demonstrativa. Para o filósofo grego uma demonstração consiste em explicar um determinado fato. Explicar um determinado fato significa, em primeiro lugar, apontar as causas que produziram tal fato, e em segundo lugar devemos estar em condições de justificar a nossa escolha que eleger essa causa. Em outras palavras, devemos estar em condições de dizer porque algo deve ser como ele é, e não de outra forma. Devemos demonstrar, em última instância, a necessidade da causa para o cumprimento do fato. Para que essa tarefa seja levada a efeito, devemos oferecer razões que isolam o que se pretende explicar do universo de possibilidades.

Assim, devemos demonstrar, em primeiro lugar, que a descrição do fato a ser explicado (explicandum) seguiu dedutivamente das razões dadas (explicans), e em segundo lugar, demonstrar que as razões dadas são verdadeiras. No entanto, a verdade de um explicans para ser estabelecida por meio de demonstração requer a dedução a partir de outras proposições verdadeiras que garantam a verdade do explicans. Em outras palavras, um explicans anterior deve estabelecer a verdade do posterior. Mas tal regresso não pode

prossequir indefinidamente, segundo Aristóteles, pois corre-se o risco de cair numa regressão ao infinito. Assim, há a necessidade de uma parada em termos de explicação e demonstração.

Torna-se necessário um ponto de partida em verdades conhecidas e não demonstradas, que impeça o processo demonstrativo de regredir infinitamente. Esse ponto de partida não pode ser demonstrado, pois a tentativa de demonstrá-lo reintroduziria o regresso apontado linhas acima. Dessa forma, na acepção aristotélica, a verdade de toda e qualquer proposição derivada deve ser garantida por um princípio indemonstrável. Os princípios indemonstráveis são a base sobre a qual se assenta todo o edifício axiomático. Por isso, segundo Aristóteles, “é necessário que a ciência demonstrativa parta de premissas que sejam verdadeiras, primeiras, imediatas, mais conhecidas que a conclusão, anteriores a ela, e da qual elas são a causa”.³

Com efeito, sem um princípio primeiro é possível proceder lógico-dedutivamente, mas não é possível haver um fluxo de verdade, responsável por garantir a validade do processo lógico-dedutivo. Dizendo de outro modo, sem princípios primeiros é possível proceder logicamente, tendo por base o silogismo, mas esse silogismo não será demonstrativo, ou seja, não será um produtor de verdades. Isso quer dizer, que a noção de verdade deve emanar das premissas primeiras para as proposições e somente a partir daí será possível a demonstração. Pode-se dizer, portanto, que essas premissas primeiras e verdadeiras desempenham o papel de termo médio, pois somente partindo-se delas pode-se chegar a uma conclusão necessária.

Esses princípios do conhecimento são chamados por Aristóteles de “arché” ou “universais”, pois como a ciência demonstrativa deve conhecer as coisas de um modo absoluto e não relativo os seus axiomas devem se referir às coisas de uma forma geral e não particular. As proposições basilares para Aristóteles são universais e correspondem ao mundo de forma absoluta, ou seja, exprimem as coisas tais como são em si mesmas. Aqui a noção de verdade deve ser entendida como “correspondência”. Uma das características do realismo aristotélico é dada pelo fato de que há uma correspondência entre proposição e mundo. Daquilo que é, a linguagem deve se encarregar de dizer que é, e daquilo que não é, a linguagem deve se encarregar de dizer que não é. As proposições da linguagem e da

³ Aristóteles, 1987, p. 8.

lógica, de uma certa maneira, espelham o mundo. “Falso é dizer que o que é, não é, ou o que não é, é; verdadeiro é dizer que o que é, é, e o que não é, não é; assim quem afirma que uma coisa é, ou que não é estará dizendo uma verdade ou uma falsidade”. (Aristóteles, 1969, p.107, 25-30). Assim os axiomas, para Aristóteles, devem ser verdadeiros em sentido absoluto e universal, pois se assim não for, não será possível explicar os fatos. Em outras palavras, sem princípios universais, não poderemos demonstrar a necessidade de uma causa para a produção de um fato.

Por outro lado, pelo fato de a partir desses princípios se originarem as derivações e as demonstrações, tal ponto de partida será responsável por justificar todas as proposições posteriores. Dessa maneira, esse ponto inicial não pode estar condicionado a nenhum tipo de demonstração, visto que é ele o causador do processo demonstrativo. Esses princípios por serem os primeiros, são compreendidos imediatamente sem a mediação do discurso lógico-dedutivo e da ciência demonstrativa.

Mas, que espécie de compreensão é essa, referida por Aristóteles, que escapa da esfera demonstrativa? Contra aqueles que crêem numa ciência, apenas possível por demonstração, Aristóteles afirmará: “Nossa doutrina, a nós, é que toda ciência não é demonstrativa, mas que aquela das proposições imediatas é, ao contrário, independente da demonstração”. (Aristóteles, 1987, p. 16 e 17). Com efeito, ele se justificará dizendo que é possível encarar toda a ciência como demonstrativa, mas que essa perspectiva pode levar a um problema de circularidade. Nesse caso a ciência não avança nenhum passo. O que ele pretende é, ao contrário, sustentar que a ciência para progredir e ser verdadeiramente construída deve partir de princípios anteriores à conclusão e mais conhecidos que ela.

Para Aristóteles, além do conhecimento demonstrativo, há um outro tipo de conhecimento mais próximo da intuição. Dessa forma a intuição, chamada pelo filósofo grego de “nous”, será a responsável por apreender os princípios do conhecimento. Mas, em que consiste essa intuição, na medida em que ela não participa do processo lógico-dedutivo? Embora, Aristóteles não forneça uma explicação objetiva daquilo que ele significa pelo “nous”, ele nos diz que a intuição inicial que dá acesso aos princípios está relacionado à indução e à experiência:

“Ora, a indução é o ponto de partida que o próprio conhecimento do universal pressupõe, enquanto o silogismo procede dos universais. Existem, assim, pontos de partida de onde procede o silogismo e que não são alcançados por este. Logo, é por indução que são adquiridos”.⁴

O processo pelo qual se inicia o conhecimento em Aristóteles pode ser descrito, resumidamente, da seguinte maneira: o homem, assim como os animais, possui uma faculdade denominada sensação que lhe permite tomar contato com as coisas e o mundo. Ocorre que somente o homem e alguns animais são capazes de reter algo em sua alma após a sensação. Essa capacidade de retenção daquilo que é percebido pelos sentidos quando se repete produz uma diferenciação que origina a memória. A repetição da memória, por sua vez, dá origem à experiência e é somente a partir dela que o universal ou princípio primeiro, usando uma expressão aristotélica, se “aquietar” na alma. Em outras palavras, é por intermédio de um processo indutivo, em linha ascensional, dos particulares para o universal que a fundamentação da ciência é possível.

No entanto, embora esse processo tenha início nas sensações, para a “quietação” do universal na alma, faz-se necessária uma faculdade intuitiva que o homem não pode compartilhar com nenhum outro ser vivo, o “nous” ou “inteligência”. Conforme Aristóteles quando se tratar de apreender os princípios não haverá conhecimento destes, e sim, inteligência:

“... Não haverá ciência dos princípios e, uma vez que nada pode haver mais verdadeiro que a ciência senão a inteligência, haverá inteligência dos princípios – eis o que resulta dessas considerações e, também, do fato de que princípio de demonstração não é demonstração nem, por conseguinte, é ciência princípio de ciência. Se, além da ciência, não possuímos nenhum outro gênero verdadeiro, a inteligência (Nous) será princípio da ciência.” (Aristóteles, 1987, p.247).

Essa inteligência a qual se refere Aristóteles é uma espécie de disposição que o homem tem na alma, que o predispõe a conhecer os princípios. Dessa forma, enquanto por via indutiva depuramos a sensação para conservarmos desta apenas a memória e posteriormente a experiência, pela inteligência intuímos a unidade dessa experiência, o que vem a dar no universal. De uma certa maneira, a inteligência coincide com o universal que já se encontrava nas coisas, e é essa coincidência entre uma intuição racional e a realidade dos objetos exteriores que propicia o início da ciência. Assim, é lícito inferir que, em

⁴ Aristóteles. 1984, v. II, p.143, 2ª coluna.

Aristóteles, há sempre correspondência entre proposição e mundo. Pois essa correspondência já está “em germe” no início do saber.

Esse processo, de reconhecimento dos primeiros princípios ou axiomas, é descrito por Aristóteles por meio da metáfora de um exército em debandada num campo de batalha, somente interrompida quando um soldado reassume sua posição, iniciando o processo ordenativo. A debandada de soldados corresponde aos dados dos sentidos, enquanto o restabelecimento da formação corresponde à atuação da memória e da intuição: “É como uma debandada no campo de batalha interrompida quando um soldado reassume sua posição, seguido por outros, até que a formação original seja restabelecida. A alma é constituída de tal maneira a ser capaz desse processo”. (Aristóteles, 1987, p.245)

Essa é a forma pela qual Aristóteles vislumbra a possibilidade de axiomatização do conhecimento. O início do saber é dado por uma intuição dos universais provenientes da experiência. Essa intuição imediata dos princípios universais, por sua vez, dá origem ao conhecimento demonstrativo dotando-o do caráter verdadeiro e necessário. No capítulo seguinte, mostraremos como se dá essa axiomatização no interior da filosofia pascaliana, ressaltando a profunda semelhança com Aristóteles na forma de lidar com a exigência de bases epistemológicas e, ao mesmo tempo, como a resposta dada por Pascal a essa questão é radicalmente diferente da aristotélica.

1.3) Fundamentação do Conhecimento em Pascal

A resposta dada por Pascal à problemática da fundamentação do conhecimento vem a ser, num certo sentido, radicalmente oposta a de Aristóteles. Isso não impede que em seu opúsculo intitulado “Do espírito geométrico e da arte de persuadir”, o filósofo construa a sua teoria epistemológica de forma semelhante a Aristóteles, acabando por esbarrar na mesma problemática a qual este se confrontou. O opúsculo trata da questão dos princípios do conhecimento, mais precisamente está relacionado com a fundamentação da geometria. Para ele, portanto, a geometria também deve obedecer ao critério de um modelo axiomático, devendo ter por fundamento axiomas e princípios.

Pascal inicia o seu opúsculo afirmando que o método geométrico por excelência deveria ter como ideal, tudo definir e tudo demonstrar. Tendo definido todos os

termos e demonstrado todas as proposições, a geometria poderia, dessa perspectiva, ser considerada perfeita e bem acabada, pois totalizou todas as definições e demonstrações possíveis. Nesse caso, as definições e demonstrações totalmente asseguradas nos dariam, aparentemente, toda a segurança e firmeza requerida para uma ciência. No entanto, para que essa tarefa seja levada a cabo seguindo esse método, devemos atender a dois critérios, em primeiro lugar devemos definir todos os termos, de modo a que somente possamos utilizar um termo quando seu sentido estiver totalmente elucidado, em segundo lugar devemos demonstrar todas as proposições, de modo que somente podemos utilizar uma proposição numa demonstração quando ela já tiver sido demonstrada anteriormente por verdades conhecidas. Dessa forma, a tarefa de tudo definir e tudo demonstrar deve sempre pressupor termos e proposições anteriores responsáveis por demonstrar as posteriores.

Ora, esse processo não pode prosseguir indefinidamente, pois se assim for, corre-se o risco de cair na mesma regressão ao infinito, apontada por Aristóteles nos “Segundos Analíticos”. Logo, o ideal que diz respeito a tudo definir e tudo demonstrar é descartado por Pascal como ineficaz quando se tratar de atingir uma base para a ciência. Esse ideal que, à primeira vista, pode parecer perfeito, esconde uma imperfeição relacionada a impossibilidade da linguagem aceder aos primeiros termos.

“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, 1963, p.349, 2ª coluna).

Um dos motivos, responsáveis pelo fracasso do processo demonstrativo na tentativa de apreensão dos primeiros termos, é a insuficiência da linguagem para essa tarefa. Podemos dizer, então, que um dos primeiros problemas encontrados, quando da tentativa de fundamentar o método geométrico pela via demonstrativa e racional, é aquele relacionado a indefinibilidade discursiva dos fundamentos que compõem esse método. Em outras palavras, Pascal percebe que, por meio da linguagem, resulta impossível definir os princípios da geometria.

Pode-se explicar o fracasso da linguagem na tentativa de definir os termos basilares da geometria, pelo fato de que a linguagem deve ser considerada algo complexo, enquanto os primeiros termos que se gostaria de definir devem ser considerados simples. A extrema simplicidade de tais termos torna-os impermeáveis ao discurso, o qual sempre

pressupõe uma complexa trama de conceitos e palavras. Por serem os mais simples e ao mesmo tempo os primeiros, tais proposições são chamadas por Pascal de “termos primitivos”.

Conseqüentemente, além da regressão ao infinito apontada linhas acima, a tentativa de definir os termos primitivos através da linguagem pode levar-nos a uma outra dificuldade. Tal dificuldade consiste em um problema de circularidade discursiva em que se tenta explicar o termo pelo próprio termo. Pascal, para ilustrar essa deficiência, utiliza como exemplo a tentativa de definição do termo primitivo “luz”. Em sua época era comum definir-se a luz como “um movimento luminar dos corpos luminosos”, mas ao procedermos dessa maneira caímos numa espécie de tautologia que não acrescenta nada a nossa compreensão de luz. Nesse caso, o definido é usado na própria definição, pois as palavras “luminar” e “luminoso” são variações do termo “luz”, ou seja, as palavras “luminar” e “luminoso” tem como raiz comum o termo primitivo “luz”. Ocorre que luz é o que está sendo definido e, portanto, não pode ser usado na definição.

“Há aqueles que vão até este absurdo de explicar uma palavra pela palavra mesma. Como aqueles que definem a luz dessa maneira: “A luz é um movimento luminar dos corpos luminosos”; como se pudéssemos entender as palavras luminar e luminoso à despeito daquele de luz”. (Pascal, 1963, p.350, 1ª coluna).

O mesmo ocorre quando se tenta definir o “ser”. Toda tentativa de defini-lo tem também, como conseqüência, uma circularidade discursiva, em que utilizamos a própria palavra “ser” na definição. Aqui os “gumes” da linguagem não podem tocar a extrema simplicidade do sentido da palavra ser. Ao dizermos “é” aquilo que está sendo nos escapa. “Não se pode tentar definir o ser sem cair nesse absurdo: pois não se pode definir uma palavra sem começar por é, seja exprimindo-o ou subentendendo-o. Pois para definir o ser, é necessário dizer é, e assim empregar a palavra definida na definição”. (Pascal, 1963, p.350, 1ª coluna).

Da mesma maneira que a “luz” e o “ser” não podem ser definidos por meio da linguagem, o mesmo ocorre com os outros termos. Assim, as noções simples da geometria, tais como “número”, “movimento”, “espaço” e “tempo”, também não podem ser definidos pela linguagem. Ao concluir da impossibilidade de definir e demonstrar os termos primitivos, por meio da linguagem, Pascal abre mão do processo demonstrativo como uma forma de apreendê-los. Com efeito, a sua extrema simplicidade desemboca no fato de que

sua compreensão não pode ser mediada pela linguagem e pela lógica, e que, portanto, a sua apreensão deve ser imediata. Nesse sentido, Pascal é muito semelhante a Aristóteles, pois para o grego o conhecimento para ser demonstrativo, também deve ter início em axiomas primeiros e imediatos, responsáveis por validar as proposições posteriores. No entanto, conforme veremos a característica primeira de tais princípios, ao contrário do filósofo grego, não propiciará o “fluxo de verdade” tão almejado pela ciência demonstrativa aristotélica.

Devemos agora efetuar a mesma pergunta formulada em relação à ciência demonstrativa aristotélica, quando a descrevemos no capítulo anterior. Dado que o processo lógico e discursivo é incapaz de definir e demonstrar os primeiros princípios, como poderemos aceder a uma compreensão desses termos? Isto é, por meio de qual faculdade é possível a apreensão imediata dos primeiros princípios? A resposta pascaliana, nesse caso, também se assemelha, sobremaneira, com aquela dada por Aristóteles. Para o filósofo francês tais princípios são apreendidos por meio de uma intuição. No entanto essa intuição, longe de ser o “nous aristotélico”, é chamada por Pascal de “luz natural”. “Ela (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 porque ela é perfeitamente verdadeira, a natureza sustentando-a a despeito do discurso”. (Pascal, 1963, p.350, 1ª coluna).

Para Pascal, não é alguma capacidade racional que inaugura o processo lógico-dedutivo, mas é uma espécie de “luz natural”, a qual também deve ser considerada como um componente da natureza do homem. A luz natural pode ser considerada uma espécie de intuição não racional, que dá acesso à compreensão dos termos primitivos. Princípios tais como número, espaço, tempo, movimento são considerados por ele como os axiomas que fundamentam e sustentam o edifício geométrico. A sua compreensão é imediata, e de uma certa maneira, podemos afirmar que todos os homens possuem uma compreensão de tais termos. Pois se os homens não compreendessem os termos primitivos, uma ciência da ordem da geometria não seria possível.

No entanto, essa compreensão imediata, está longe de ser o “nous” aristotélico que nos capacitaria a retirar os universais da própria experiência. As semelhanças acabam por aí, pois para Pascal a compreensão imediata desses princípios não é proveniente da razão como pensava Aristóteles, mas é proveniente de um outro âmbito do

conhecimento. Na obra “Pensamentos”, mais precisamente no fragmento Br.282, Pascal descreve a mesma faculdade intuitiva, já encontrada no “Opúsculo”, mas confere-lhe um outro nome. Nesse caso, o filósofo francês irá chamá-la de “coração” ou “instinto”.

“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, fragmento Br. 282 – Lf. 110).

Podemos concluir, após ler este fragmento, que para Pascal, longe dessa intuição ser de ordem racional, ela é, ao contrário, da ordem do sentimento e do instinto. No entanto, a razão também cumpre um papel de relevo, já que desempenha a função de derivar proposições a partir dos axiomas basilares fornecidos pela intuição. Dessa maneira, para ele, epistemologicamente podemos constatar dois níveis por meio do qual adquirimos certezas, há o nível propriamente lógico-dedutivo, que está relacionado com a razão raciocinante e que consiste em provar e demonstrar, e o nível do sentimento, que está relacionado com a certeza dos axiomas basilares, e que consiste num processo puramente intuitivo. Em outras palavras, pela razão adquirimos certezas lógicas e geométricas, mas por meio do “coração” adquirimos as chamadas certezas intuitivas e imediatas.

Dessa forma, a certeza dos princípios não é apanágio da razão, como pensava Aristóteles, e, portanto, esta não tem o monopólio da certeza. Ora, essa constatação efetuada por Pascal trará profundas conseqüências para a sua concepção científica. De uma certa maneira, onde Aristóteles vislumbrava uma continuidade, um “fluxo de verdade” partindo das proposições basilares para as posteriores, Pascal constatará uma descontinuidade entre os axiomas e as proposições derivadas⁵. Em Pascal constatamos uma espécie de “abismo” entre a compreensão dos princípios e as proposições que lhes são posteriores. Efetivamente há um hiato entre os fundamentos da ciência e a própria razão.

⁵ Afinal de contas, trata-se, nesse caso, de dois níveis diferentes de certeza. Em Pascal esses dois níveis podem ser considerados autônomos, o âmbito racional age apenas por provas e demonstrações e o âmbito do coração atua por meio de um sentimento de certeza. Ora em Aristóteles a capacidade intuitiva ou “nous” pertence à razão, assim, embora a intuição dos axiomas não seja um efeito do processo lógico-dedutivo, está integrada a ele. Daí o fato de que para este há continuidade entre intuição e razão, enquanto que para aquele há descontinuidade.

Para Pascal, a “perfeição” da geometria, longe de estar relacionada ao âmbito das definições e demonstrações efetivadas pela razão, está antes vinculado à extrema clareza dos termos simples, a qual é um resultado da evidência fornecida pela luz natural. O fato dos axiomas não poderem ser nem definidos ou demonstrados não provém de sua obscuridade, mas da extrema evidência proporcionada pelo coração. Essa intuição dos princípios é de tal forma clara e independente do pensamento, que a tentativa de definir os termos primitivos traria mais obscuridade do que clareza.

“Todas essas verdades não se podem demonstrar e, no entanto, esses são os fundamentos e os princípios da geometria. Mas como a causa que os torna incapazes de demonstração não é sua obscuridade, mas ao contrário sua extrema evidência, essa falta de prova não é um defeito, mas antes uma perfeição”. (Pascal, 1963, p. 352, 1ª coluna).

Dessa maneira, o ideal relacionado com a possibilidade de tudo definir e tudo demonstrar, é descartado por Pascal não apenas devido à impossibilidade de sua realização, a qual leva a uma regressão ao infinito, mas também porque o homem é dotado de uma capacidade intuitiva que nos dá acesso aos princípios, ausentando-se de provas e demonstrações. Pois, conforme observamos, o papel do coração é conferir uma evidência tal dos princípios da geometria, que não precisamos mais do auxílio da linguagem e da lógica para ajudar na sua compreensão. Quando pronunciamos, número, movimento, espaço, tempo, somos inclinados a crer que todos os homens compreendem o que querem dizer esses termos por meio de uma evidência não racional, e não por meio da razão.

O nosso propósito, daqui por diante, é tentar, de uma certa maneira, descortinar as conseqüências desse “abismo” entre a razão e os princípios, tentando, ao mesmo tempo, mostrar como uma ciência fundamentada por uma capacidade não racional pode se constituir enquanto tal. No entanto, antes de procedermos à tentativa de explicar as conseqüências do “corte”, observado entre o processo lógico-dedutivo e os axiomas, devemos mostrar em que consiste essa capacidade intuitiva chamada por Pascal de “coração”. Em outras palavras, faz-se necessário explicitar em que consiste essa intuição que não é de natureza racional, mas que é um componente da natureza do próprio homem.

1.4) O Papel do Conceito de “Coração” em Pascal

No opúsculo, intitulado “Do Espírito Geométrico e da Arte de Persuadir”, Pascal utiliza o termo “luz natural” para qualificar uma faculdade, responsável por nos fornecer uma compreensão imediata dos fundamentos da geometria. Na medida em que por meio do processo lógico-dedutivo é impossível a compreensão de tais axiomas, Pascal responde que a certeza relativa aos princípios é de uma outra ordem. Na obra “Pensamentos”, ele nos dá pistas para entender melhor o conceito de luz natural, conferindo um outro nome a essa faculdade, ele a chama de “coração”. Segundo ele, o coração seria uma faculdade relacionada ao instinto, responsável por fornecer-nos uma evidência das verdades basilares da geometria. Dessa maneira, há duas faculdades por meio das quais adquirimos certezas, uma dimensão epistemológica relacionada ao coração e uma outra relacionada à razão. Enquanto o coração seria o responsável por fornecer-nos a certeza relativa aos objetos simples da geometria, dos quais não precisamos de definição e demonstração, a razão possibilitaria o processo lógico-dedutivo a partir desses princípios.

Desse modo, a primeira interpretação, que pode ser feita em relação ao coração, é que esse termo não se refere a uma faculdade racional. Cabe ao coração “sentir” que há três dimensões no espaço e que os números são infinitos, e não “demonstrar” tais verdades. A demonstração das verdades compete estritamente à razão. Podemos inferir, portanto, que o coração é uma espécie de metáfora, referente a uma espécie de intuição não racional que dá acesso aos princípios.

Dessa maneira, constatamos na própria fundamentação da geometria uma espécie de corte e não uma continuidade, separando, por um lado, as verdades intuitivas, provenientes do coração, e por outro lado, as verdades demonstradas, provenientes da razão. Nesse sentido, a concepção pascaliana deve ser considerada radicalmente contrária ao racionalismo, notadamente aquele professado por René Descartes. Com efeito, para Descartes, ao contrário de Pascal, a razão tem o monopólio da certeza. Tudo aquilo que for submetido a procedimentos racionais poderá ser passível de ser conhecido.

No entanto, é digno de nota que Descartes também usa o termo “luz natural”, para qualificar uma capacidade intuitiva responsável por fornecer os fundamentos de sua filosofia. Mas, para ele, assim como para Aristóteles, essa faculdade intuitiva está relacionada com a razão. Assim, no último parágrafo do “Discurso do Método”, Descartes

observa ter aprendido “a não crer demasiado firmemente em nada do que me fora inculcado só pelo exemplo e pelo costume; e assim, pouco a pouco, livre-me de muitos erros que podem ofuscar a nossa **luz natural** e nos tornar menos capazes de ouvir a razão.” (Grifo nosso). (Descartes, 1962, p.47). Aqui o adjetivo “natural” qualifica uma capacidade inata da razão, uma espécie de intuição racional. Mas é nas “Regras Para a Direção do Espírito” que encontramos uma definição mais completa desse conceito:

“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 da própria dedução.” (Grifo nosso). (Descartes, 1999, p. 13).

O âmbito da luz natural, portanto, estaria nesse caso, relacionado a uma espécie de “inteligência pura”. “Pura”, aqui, tem o sentido de não “contaminada” pelo processo lógico-dedutivo da razão, sem, no entanto, estar desvinculada desta, pois, como o próprio termo diz, trata-se de uma “inteligência pura”. O conceito formado pela luz natural, segundo Descartes, gozaria de tal certeza e clareza que tornaria desnecessário o auxílio de uma dedução posterior para confirmar essa certeza. Assim, podemos “ver” (e não deduzir) por intuição intelectual que um triângulo é limitado por três linhas e um corpo esférico por uma única superfície. Dessa forma, podemos perceber que, embora divergentes, o conceito de luz natural, tanto em Descartes, quanto em Pascal, caminham em um sentido semelhante, promovendo uma espécie de compreensão não dedutiva e não conceitual das coisas. Por outro lado, nos “Pensamentos”, Pascal dá uma outra conotação à expressão “luz natural”, relacionando-a com uma espécie de conhecimento não pertencente à razão.

Para Pascal a expressão luz natural não é um indicativo da unidade da razão, como ocorre em Descartes, antes ocorre o contrário, ela aponta para uma dualidade no interior do próprio conhecimento. Segundo o fragmento 282, já citado, não podemos conhecer apenas por intermédio da razão, mas também por intermédio da luz natural, a qual representa um outro âmbito do conhecimento relacionado ao “coração” e ao “instinto”. Do instinto provém a certeza dos primeiros princípios.

“Pois o conhecimento dos princípios primeiros, como o da existência de espaço, tempo, movimentos, números, é tão firme como nenhum dos que nos proporcionam os nossos raciocínios. E

sobre esses conhecimentos do coração e do instinto que a razão deve apoiar-se e basear todo o seu discurso”. (Pascal, fragmento Br.282 – Lf.110).

Nesse caso, pensamos por “fissuras”, pois há uma separação entre o âmbito das certezas referentes aos princípios, proporcionadas pelo coração e o instinto, e a esfera referente às certezas que podem ser demonstradas, proporcionadas pela razão⁶. Enquanto para Descartes o conhecimento está fundamentado na própria racionalidade, ou seja, no próprio “cogito”, para Pascal essa fundamentação, na medida em que é efetuada pelo instinto, ocorre a despeito de toda e qualquer consciência. Por isso Pascal não confere um valor preponderante à noção de subjetividade em sua filosofia. Podemos dizer que, pelo fato do estabelecimento de suas bases ocorrer fora do âmbito racional, a filosofia pascaliana é alheia a qualquer forma de “psicologização” do conhecimento.

Por exprimir esse “abismo” no interior do conhecimento, Pascal se assemelharia antes a Kant do que a Descartes. Com efeito, tanto para Kant, quanto para Pascal, há dois níveis por meio dos quais adquirimos certezas. A capacidade intuitiva em Kant também está desvinculada da racional, o conhecimento sendo uma síntese das duas dimensões. A faculdade intuitiva será chamada pelo filósofo alemão de “sensibilidade”, enquanto a produção de idéias e conceitos estará relacionada com o “entendimento”. Contudo, haja visto que o entendimento não pode intuir nenhum objeto e que a intuição não pode pensar nenhum conceito, o conhecimento somente poderá vir a ser possível admitindo a síntese entre as duas dimensões:

“Sem sensibilidade nenhum objeto nos seria dado, e sem entendimento nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas. Portanto, tanto é necessário tornar os conceitos sensíveis (isto é, acrescentar-lhes o objeto na intuição) quanto tornar as suas intuições compreensíveis (isto é, pô-las sob conceitos). Estas duas faculdades ou capacidades também não podem trocar as suas funções. O entendimento nada pode intuir e os sentidos nada pensar. O conhecimento só pode surgir da sua reunião”. (Immanuel Kant, 1983, p.57).

⁶ É o que aponta o historiador da filosofia Henri Gouhier em obra dedicada a Blaise Pascal. “Para Descartes, o adjetivo (luz “natural”) reenvia a natureza racional do homem; a intuição das evidências que não podem ser definidas ou demonstradas, essa intuição e a dedução que dela depende são, uma e outra, as operações da razão. Segundo Pascal, o adjetivo reenvia aos conhecimentos que não relevam necessariamente do racional; mais exatamente: quando Pascal fala de “razão”, ele pensa em nossa razão raciocinante e, em seguida, aquilo que nós sabemos sem definição nem demonstração só pode relevar de uma outra maneira de conhecer que, bem entendido, pertence também a nossa natureza. Isso que Jean Laporte tinha perfeitamente explicado quando ele declarou: 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 esses dois conhecimentos”. Henri Gouhier, 1986, p. 174.

De forma semelhante a Kant, o conhecimento em Pascal somente poderá vir a realizar-se por meio de uma síntese envolvendo as duas dimensões. De um lado o coração e o instinto, que nos fornecem a certeza relativa aos primeiros princípios, e do outro lado, a razão, responsável por deduzir e demonstrar outras proposições a partir das primeiras. Somente tendo por base a razão jamais seria possível o conhecimento. Por isso, a concepção de “luz natural” pascaliana é radicalmente oposta a aquela encontrada em Descartes. O conceito de “luz natural” em Pascal, observada no opúsculo “Do Espírito Geométrico”, parece estar mais próxima das sensações corporais.

Pascal concorda com Descartes, quando este afirma que o homem é um composto de corpo e espírito. Mas, ao contrário do racionalista, que confere todo o poder à razão na produção do conhecimento, Pascal concede ao sentimento e às sensações corporais um papel de relevo na fundamentação do conhecimento. Logicamente a apreensão dos princípios é resultado de um sentimento mais sofisticado, uma espécie de intuição. Não obstante isso, essa intuição está relacionada ao instinto e, conseqüentemente, refere-se ao corpo.

Outra principal diferença, envolvendo o conceito de “luz natural” encontrado nas filosofias de Pascal e Descartes, é que enquanto a intuição cartesiana nos fornece idéias sobre as coisas, o mesmo não se pode dizer do papel do coração em Pascal. Com efeito, a luz natural encontrada em Descartes é responsável por nos fornecer “idéias claras e distintas” das coisas. Nesse caso, a luz natural nos fornece uma idéia clara da natureza da coisa que não pode ser definida. Assim, as idéias claras e distintas, além de serem provenientes da razão, possuem um caráter ontológico. O mesmo não ocorre com Pascal. Para este o coração longe de nos fornecer idéias claras e distintas, nos dá acesso somente a uma espécie de sentimento dos princípios. Por intermédio da “luz natural”, por exemplo, sabemos o que significa número, movimento, espaço e tempo, sem que necessariamente tenhamos uma representação precisa desses princípios por meio de uma idéia.

Por exemplo, quando se trata de definir o “tempo”. Temos várias definições que tentam definir a natureza do tempo, tais como, o movimento de uma coisa criada ou a medida do movimento. No entanto, tais definições não definem a natureza do tempo, pois pode-se muito bem entender o que quer dizer o tempo ausentado-se dessas definições. Ao dizer “tempo” todos voltam o pensamento para o mesmo objeto e somente depois

convencionamos definir o tempo, seja como o movimento de uma coisa criada, seja como a medida do movimento. Em outras palavras, segundo Pascal, há uma espécie de “pré-compreensão”, anterior a toda e qualquer definição convencionada do que quer dizer esse termo. Essa “pré-compreensão” efetuada pela luz natural, longe de ser obtida através de uma representação da coisa, aponta simplesmente para a relação entre o nome e a coisa.

“Não é porque todos os homens tenham a mesma idéia da essência das coisas, que eu digo que é impossível e inútil defini-las. Pois, por exemplo, o tempo é dessa natureza. Quem o poderá definir? E porque empreendê-lo, já que todos os homens concebem o que se quer dizer ao falar de tempo, sem que o designemos antes? No entanto há diferentes opiniões relacionadas à essência do tempo. Alguns dizem que é o movimento de uma coisa criada; os outros a medida do movimento, etc. Assim não é a natureza dessas coisas que eu digo que é conhecida de todos: é simplesmente a relação entre o nome e a coisa; de maneira que a essa expressão, tempo, todos voltam o pensamento para o mesmo objeto”. (Pascal, 1963, p. 350, 2ª coluna).

O coração em Pascal, portanto, é capaz de nos fornecer uma intuição do sentido dos termos primitivos, mas está distante de nos fornecer idéias ou representações das coisas. Essa intuição está relacionada a uma compreensão “imediate” e não “mediatizada” pela linguagem. O próprio historiador da filosofia Henri Gouhier afirma, em sua obra dedicada a Pascal, “a luz natural esclarece no espírito de Descartes a coisa mesma que não pode ser definida; a definição é tornada inútil e mesmo enganosa pela clareza própria à noção. A luz natural esclarece no espírito de Pascal o que faz que eu saiba imediatamente o que significa por exemplo a palavra “tempo” sem saber o que é o tempo”⁷. Assim, a luz natural para Pascal, contrariamente a Descartes, não nos dá acesso à natureza da coisa, mas a um sentido imediato do que querem dizer os termos primitivos.

Em decorrência desse fato, para Pascal, não podemos dizer, com certeza absoluta se todos os homens “sentem” os princípios da geometria da mesma maneira. Em outras palavras, na medida em que não possuímos em nosso intelecto uma representação precisa da natureza desses objetos, não podemos dizer, com plena certeza, se todos os homens possuem a mesma evidência dos axiomas da geometria. No entanto, dado o fato de que percebemos uma mesma compreensão da consequência de tais axiomas, é lícito “apostarmos” na possibilidade de que todos os homens compreendem igualmente o número, o movimento, o espaço e o tempo. Assim, de uma certa maneira, ao observamos

⁷ Henri Gouhier, 1986, p.173.

uma espécie de compreensão comum dos princípios da geometria, acabamos por “apostar” em seu caráter universal.

“Supomos que todos os homens concebem e sentem da mesma maneira: mas nós o supomos bem gratuitamente, pois não temos nenhuma prova. Bem vejo que se aplicam as mesmas palavras nas mesmas ocasiões e que, todas as vezes que dois homens vêem um corpo mudar de lugar, exprimem ambos a visão desse mesmo objeto pelas mesmas palavras, dizendo cada qual que ele se moveu; e dessa conformidade de explicação se tira uma poderosa conjectura de uma conformidade de idéias, mas isso não é absolutamente convincente, da última convicção, embora seja bem o caso de apostar pela afirmativa, visto sabermos que tiramos muitas vezes as mesmas conseqüências de suposições diferentes.” (Pascal, fragmento Br. 392 – Lf. 109).

A própria natureza de nossa subjetividade, segundo Pascal, não pode ser conhecida pelo homem, como ocorre em Descartes. Para Descartes o fato de que, por meio da luz natural, somos capazes de ter uma idéia clara e distinta das coisas é suficiente para caracterizar o “cogito”, o “Eu que pensa”, com os atributos de clareza e distinção. Assim, a intuição, proporcionada pela luz natural, de que quando duvidamos pensamos, estabelece o pensamento como a matriz de nossa subjetividade, localizando-o no espírito. Mas para Pascal a intuição de um eu, localizado na consciência não é uma idéia clara e distinta, o que o levará a afirmar: “Onde está, pois esse eu, se não se encontra no corpo nem na alma”. (Pascal, fragmento Br. 323 – Lf. 688). Nesse caso, embora saibamos intuitivamente o significado do termo consciência, não podemos dizer que essa idéia corresponda a uma idéia clara e distinta.

Da mesma maneira o sentido de todos os outros termos primitivos não corresponde a idéias claras e distintas. O significado imediato dos termos primitivos está relacionado somente com o sentimento, não estando no mesmo nível das idéias e representações. Por isso, achamos ser útil a metáfora do “abismo” ou do “hiato”, que há entre o coração e a razão, para caracterizarmos a concepção científica pascaliana. Segundo pensamos, ao utilizar o termo “coração” para tornar mais clara a maneira como apreendemos os princípios da geometria, Pascal efetivamente está no fundo querendo dizer que essa compreensão está totalmente desvinculada da razão, que opera apenas por provas e demonstrações. O nível do coração se refere a uma extrema evidência que é tal, que não precisamos do auxílio da razão nesse nível, pois não precisamos de definições e demonstrações. O âmbito do coração é autônomo, produzindo suas verdades a despeito da razão.

Essa separação entre dois âmbitos distintos do conhecimento terá profundas conseqüências em termos epistemológicos e, inclusive, conforme veremos na segunda parte do presente trabalho, em termos antropológicos e morais. O conhecimento por estar fundamentado em uma esfera exterior à razão, a dimensão do sentimento e do coração, não poderá se guiar apenas pelo próprio intelecto. Nesse sentido, talvez o ideal de uma ciência estritamente racional, como o encontrado em Aristóteles não será possível no caso de Pascal. É o que veremos no capítulo seguinte.

1.5) As Conseqüências do “Abismo” Epistemológico

Conforme observamos no capítulo dois, Aristóteles para evitar uma regressão ao infinito, referente à tentativa de fundamentar o conhecimento demonstrativamente, acaba por resolver essa problemática dizendo que a compreensão dos princípios são o resultado de uma espécie de intuição racional. Nesse sentido, a despeito do procedimento demonstrativo, o homem também seria capaz de uma espécie de “inteligência” dos princípios. Esses princípios, por sua vez, seriam universais e absolutos e garantiriam uma ciência construída nos moldes do ontologicamente necessário. Tendo assim feito, Aristóteles assegura ao conhecimento bases firmes e sólidas calcadas numa ontologia.

O mesmo não ocorrerá quando da mesma tentativa de fundamentar o conhecimento, realizada por Blaise Pascal. Para o filósofo francês, o intento de axiomatizar o conhecimento apenas por intermédio de provas e demonstrações, assim como em Aristóteles, também nos leva a uma espécie de regressão ao infinito e a um problema de circularidade discursiva. No entanto, segundo Pascal, é possível constatar uma “parada” em termos de provas e demonstrações, sem que para isso tenhamos de definir e demonstrar todas as proposições. Isso ocorre em relação aos termos primitivos que fundamentam a geometria. Com efeito, todos compreendemos o que querem dizer noções como, por exemplo, a de número, movimento, espaço e tempo. Essa compreensão, na acepção de Pascal, seria proveniente não da racionalidade, como em Aristóteles, mas de uma capacidade intuitiva chamada por ele de “coração”.

O “coração” seria responsável por nos dar acesso aos princípios do conhecimento e estaria mais relacionado ao sentimento e às sensações corporais do que com o espírito. Há, portanto, uma espécie de “fissura”, um verdadeiro corte separando, de um lado, o âmbito lógico e demonstrativo relacionado à razão e, do outro lado, o âmbito referente à intuição dos princípios relacionado ao sentimento. Uma ciência é possível, desde que a partir de verdades indemonstráveis provenientes do coração. Assim, para Pascal, afora a capacidade lógica e demonstrativa, a razão não é dotada de nenhuma outra capacidade, como por exemplo a intuição já referida, que permita ao homem ter acesso aos princípios.

Pascal, nesse caso, não concordaria com Aristóteles em relação à solução proposta para a apreensão dos indemonstráveis, para ele não há nenhuma “inteligência” dos princípios. O âmbito do pensamento é apenas aquele relacionado à capacidade lógico-discursiva. Aquilo para o qual não temos definições ou demonstrações não pertence à esfera da racionalidade. “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, fragmento Br. 282 – Lf. 110). Assim, os princípios mais simples da geometria, não podendo ser acampados pela lógica do discurso, devem ser considerados indefiníveis, e até podemos nos arriscar a dizer, incognoscíveis para o pensamento. Esse tipo de fundamentação efetivado por Pascal trará profundas conseqüências para a sua concepção epistemológica.

Uma das conseqüências que podemos retirar desse tipo de concepção científica é que, para Pascal, os princípios de uma ciência não podem mais ser considerados ontologicamente necessários como eram para Aristóteles. Com efeito, pelo fato da razão não ter acesso direto à verdade desses princípios, ela não pode se pronunciar sobre nada que diga respeito ao caráter necessário e absoluto dos axiomas da geometria. Parafraseando Wittgenstein, poderíamos dizer que, nesse caso, a razão deve se “calar” diante da evidência desses princípios. A compreensão desses princípios, não podendo ser explicada pela linguagem, impede a razão de pronunciar-se a respeito de sua natureza. Assim sendo, a razão não pode afirmar, por exemplo, qual é a essência do tempo ou do espaço. Fazer afirmações a respeito da natureza de tais princípios seria extrapolar o âmbito lógico, o qual

corresponde ao âmbito propriamente racional. Nesse caso, esbarramos naquilo que podemos chamar de “limites da racionalidade”.

Ao contrário do que pensava Aristóteles, para Pascal não há correspondência entre proposição e mundo. A ciência, não tendo em sua base proposições verdadeiras de um modo absoluto, não pode fazer nenhuma afirmação necessária sobre os fatos que ocorrem no mundo. Se assim o fizer, corre o risco de violar os limites impostos pelos termos primitivos. Dessa forma, não pode atender as duas reivindicações da ciência aristotélica, pois é incapaz de determinar as causas de maneira absoluta, assim como determinar a necessidade de uma determinada causa para o cumprimento de um fato. De uma certa maneira, os “universais” em Aristóteles, eram os responsáveis por fazer a “ponte” entre as proposições científicas e o mundo. No entanto, sem axiomas absolutos na base do conhecimento essa “comunicação” inexistente. Para Pascal, o fato de que não há axiomas verdadeiros em sentido último na base da ciência, tem como principal consequência que o conhecimento não coincide com o ser, como afirmava Aristóteles. Dessa maneira, a ciência não pode fazer afirmações necessárias sobre o comportamento das coisas e dos fatos que ocorrem no mundo. Há um “abismo” entre proposição e mundo.

Outra consequência importante, que pode ser retirada a partir da constatação de um hiato entre a razão e a natureza dos primeiros princípios do conhecimento, é o fato de que o homem não pode aceder a um conhecimento metafísico das coisas. Não podemos conhecer a essência das coisas que compõem o mundo, pois, para começar, não temos nenhum contato com a essência dos próprios princípios que compõem o conhecimento. Número, movimento, espaço e tempo não podem ser considerados princípios últimos em si mesmos, pois a razão não pode aceder a uma compreensão de sua essência. A incognoscibilidade em relação à essência dos fundamentos da ciência tem como consequência que não podemos, tendo tais fundamentos por base, produzir um discurso ontológico sobre as coisas.

Os princípios da geometria, longe de serem considerados últimos em si mesmos, devem ser considerados últimos apenas da “perspectiva” da razão. Pois, embora sejam últimos, eles assim o são, não devido a sua própria essência, mas apenas devido à própria limitação do intelecto que interrompe o discurso lógico-dedutivo diante de sua evidência. A razão, portanto, ao vislumbrá-los como últimos, não pode se pronunciar sobre

a sua essência. Nesse sentido, podemos dizer que, de uma certa maneira, tais princípios são últimos apenas “de fato” e não “de direito”.

Ao contrário do realismo aristotélico, em que a justificação da ciência em termos últimos e universais refletia uma espécie de coincidência entre ser e linguagem, entre proposição e mundo, o mesmo não ocorre aqui. Devemos descartar da ciência pascaliana qualquer vínculo com a noção de causa última ou substância, pois os princípios aos quais o homem tem acesso não lhe permitem ter um conhecimento metafísico das coisas. O filósofo francês, antes de Immanuel Kant, notou a impossibilidade da metafísica enquanto uma ciência legítima. A geometria deve ser o modelo da verdadeira ciência, levando-a a caminhar com passos próprios sem estar atrelada à ontologia e a metafísica.

A partir do momento que a ciência não está mais atrelada em princípios ontologicamente necessários, resulta impossível para Pascal a realização de uma ciência demonstrativa, da maneira como compreendia Aristóteles. Com efeito, para demonstrarmos as coisas à maneira aristotélica, de forma acabada, é necessário que a ciência parta de princípios absolutos. Somente a partir de tais princípios é possível explicar de maneira absoluta o comportamento das coisas no mundo. Para o filósofo francês, dado os limites do pensamento, não é possível acedermos a uma compreensão do caráter necessário das coisas, visto que não temos uma perspectiva metafísica para tal.

Isso significa que não podemos, tendo os princípios da geometria por base, apreender as causas últimas, necessárias para a compreensão de determinados fatos e eventos. Conseqüentemente, resulta impossível, epistemologicamente, explicar de maneira absoluta tais fatos. Em outras palavras, na concepção científica de Pascal é impossível demonstrar lógico-dedutivamente a necessidade de uma determinada causa para o cumprimento de determinado fato, pois sem princípios últimos não podemos apontar a relação de necessidade que une a causa ao efeito.

Os fundamentos da geometria, não sendo princípios últimos em si mesmos, não nos fornecem um critério de verdade, que nos permita escolher dentre as proposições aquelas que explicariam os fatos de maneira acabada. Dessa maneira, o caráter não necessário dos axiomas em Pascal não produz o fluxo de verdade ambicionado por Aristóteles. Fluxo de verdade imprescindível, quando se tratar de escolher dentro do universo de possibilidades as proposições necessárias que expliquem o fato em questão.

Podemos dizer que a ciência, para Pascal, não pode partir de princípios verdadeiros em sentido último, e é essa impossibilidade que impede que possamos aceder a um conhecimento absoluto e necessário das coisas.

Enquanto a axiomatização em Aristóteles origina uma ciência bem assegurada e de caráter demonstrativo, podemos nos arriscar a dizer que, em Pascal, essa fundamentação dá origem apenas a um conhecimento do tipo lógico-dedutivo. Se acaso pudessemos imaginar a hipótese fictícia de Aristóteles ter lido Pascal, o pensador grego possivelmente diria que a ciência pascalina, em vez de demonstrativa, seria apenas do tipo silogístico. Pois, por não estar baseada em axiomas universais, carece de uma fonte de verdade que capacite o silogismo a ser um produtor de ciência. Aos olhos do estagirita, a concepção científica em Pascal exprimiria apenas a forma do silogismo, por estar desvinculada dessa forma o caráter verdadeiro e necessário de suas asserções. Para Aristóteles é necessário:

“... que a ciência demonstrativa parta de premissas que sejam verdadeiras, primeiras, imediatas, mais conhecidas que a conclusão, anteriores a ela, e da qual elas são as causas. É segundo essas condições, em efeito, que os princípios daquilo que é demonstrado serão também apropriados à conclusão. Um silogismo pode seguramente existir sem essas condições, mas ele não será uma demonstração, pois ele não será produtivo de ciência”. (Aristóteles, 1987, p.8)

Mas, segundo Pascal, é justamente esse silêncio ontológico da razão, diante daquilo que a sustenta, que tornará possível a ciência. A partir do momento que a metafísica não pertence ao âmbito do conhecimento, este deve visar às coisas somente a maneira geométrica. Isto significa que, para Pascal, daqui por diante é tarefa da ciência definir as coisas apenas nominalmente e nunca essencialmente. Em outras palavras, o conhecimento tendo como ideal a geometria, deve se ocupar apenas com “definições nominais” e não mais com “definições de coisas”. “Nós somente reconhecemos em geometria as definições que os lógicos chamam definições de nome, quer dizer as únicas imposições de nome às coisas que nós claramente designamos em termos perfeitamente conhecidos; e eu somente me refiro a essas”. (Pascal, 1963, p.349, 1ª coluna).

Para Pascal “não é a natureza dessas coisas (os princípios da geometria) que eu digo que é conhecida de todos: é simplesmente a relação entre o nome e a coisa”. (Pascal, 1963, p.350, 2ª coluna). A compreensão dos termos primitivos, portanto, não nos torna clara a sua natureza, mas estabelece uma relação puramente designativa entre um

nome, seja ele número, movimento, espaço, tempo e uma coisa a qual esse nome se refere. Essa relação entre nome e coisa, já tornada aparente em relação aos princípios da geometria, será um procedimento adotado em relação a todas as proposições da ciência que podem ser derivadas dos axiomas de base.

O papel da ciência será, então, o de designar as coisas através de um nome, sem que esse nome cumpra algum papel ontológico de revelar a natureza do objeto designado. A utilidade desse método, além de nos impedir de extrapolar os limites da razão, consiste também em abreviar o discurso por intermédio de um nome. Assim, exprimi-se com um único nome, aquilo que se poderia dizer utilizando muitos termos.

“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. Sua utilidade e seu uso é esclarecer e abreviar o discurso, exprimindo, pelo único nome que se impõe, aquilo que se poderia dizer com muitos termos; dessa maneira, o nome imposto se torna destituído de todo outro sentido, se ele o possui, para só ter aquele que designamos”. (Pascal, 1963, p.349, 2ª coluna).

Pascal utiliza como exemplo desse tipo de definição, o de número par. A fim de distinguir os números divisíveis por dois do restante dos números, sem que tenhamos de repetir freqüentemente essa condição, designamos-lhe por um único nome, o de número “par”. Logo, define-se por um único nome, aquilo que se poderia dizer utilizando muitos termos e distinguimos de forma mais simples o objeto definido.

“Eis um exemplo: Se temos necessidade de distinguir nos números aqueles que são divisíveis por dois igualmente daqueles que não o são, para evitar repetir freqüentemente essa condição lhe conferimos um nome dessa maneira: eu chamo todo número divisível por dois igualmente, número par”. (Pascal, 1963, p.349, 2ª coluna).

A vantagem da ciência, ao seguir esse procedimento geométrico, consiste em que se adquire maior clareza e uma economia maior de termos, que tem como consequência, uma dinâmica maior no processo lógico-dedutivo efetivado pelo pensamento. Esse procedimento econômico já estava presente em Euclides, quando nos “Elementos” define os termos antes de serem utilizados para dar-lhes um significado bem delimitado. Com o significado das palavras, já afixado antes das demonstrações, evitam-se

as falácias lógicas, pois dessa maneira evita-se que novas premissas não enunciadas se imiscuem no raciocínio, levando-nos a conclusões enganosas⁸.

Ao adotar o procedimento euclidiano, não precisamos nos ocupar com a essência dos princípios, ao invés disso, concedemos-lhe um nome e ao mesmo tempo definimos convencionalmente o que queremos dizer quando utilizamos esse termo. Por exemplo, posso definir o termo primitivo “tempo” ora como “o movimento de uma coisa criada”, ora como “a medida do movimento” e utilizar ambas as definições com o intento de derivar novas proposições e demonstrações. Ao mesmo tempo, ao definir tempo de qualquer uma das duas maneiras acima, o sentido do termo primitivo tempo não se esgota, pois a sua compreensão intuitiva proporcionada pelo “coração” é muito maior e mais clara do que a proporcionada por definição discursiva.

Não necessitando definir as proposições basilares de uma ciência, o intento científico agora deve cumprir duas tarefas: em primeiro lugar, extrair por meio do processo lógico-dedutivo novas proposições a partir das primeiras, em segundo lugar, definir e demonstrar todos os termos que podem ser derivados a partir desses princípios. Em outras palavras, o papel da ciência de agora em diante será estritamente lógico e discursivo, sem nenhum compromisso ontológico com a natureza das coisas definidas e demonstradas. Dessa maneira, não cabe à ciência justificar seus axiomas, mas cabe a ela uma tarefa contrária, derivar novas proposições partindo dos axiomas.

Assim, de uma perspectiva aristotélica, a concepção científica pascaliana estaria relacionada apenas com o processo lógico-dedutivo e não mais com o demonstrativo. Embora, no próprio opúsculo “Do espírito geométrico”, Pascal utilize em algumas passagens o termo “demonstração”, devemos ter presente em nosso espírito que a utilização de tal termo não corresponde a aquela efetuada por Aristóteles. Nesse caso, ele não está se referindo a uma demonstração dos fatos e das coisas a partir de princípios absolutos, mas está se referindo simplesmente a demonstrações segundo o estilo geométrico

⁸ “No método empregado por Euclides é essencial que os termos sejam definidos antes de serem utilizados, pois que desse modo se ganha em clareza e se garante que o significado de cada palavra está adequadamente fixado. O propósito, além disso, é contar com um meio de evitar as falácias lógicas nas demonstrações. De fato, permitir que termos novos sejam introduzidos nos teoremas, sem disso ter conta, é permitir que novas premissas, não enunciadas se imiscuem no raciocínio – o que acarreta o erro de supor que a conclusão resulte de um número menor de premissas do que aquele efetivamente usado”. Stephen F. Barker, 1969, p.33.

e euclidiano. Tais demonstrações dizem respeito apenas aos teoremas e postulados, isto é, as proposições que podem ser derivadas a partir dos termos primitivos.

Ora, tudo aquilo que é posterior aos axiomas consiste apenas em definições de nome e proposições, que não informam nada sobre a natureza daquilo que é definido ou demonstrado. Daqui por diante, portanto, o único compromisso racional será com o processo lógico-dedutivo, cuja função é extrair resultados desses princípios. O “abismo” existente entre a geometria e a essência dos fundamentos que a sustentam, leva-a a produzir um discurso descompromissado com a essência das coisas.

A fundamentação efetivada pelo coração e não pela razão terá, como principal consequência, a postulação de limites para o conhecimento. Não será passível de conhecimento tudo aquilo que violar esses limites. Mas isso não quer dizer que aquilo que não puder ser conhecido pelo homem deixe de existir. “Incompreensível? Nem tudo o que é incompreensível deixa de existir”. (Pascal, fragmento Br. 430 – Lf. 149). Com efeito, esses limites dizem respeito apenas à nossa perspectiva humana e racional. Em outras palavras, não são limites ontológicos, mas apenas lógicos. É justamente a questão dos limites do conhecimento que será o tema do capítulo seguinte.

1.6) Os Limites do Conhecimento

Segundo Pascal, a fundamentação efetivada pelo coração, terá como principal consequência o fato de que o conhecimento a ser produzido, em função dessas bases, não será mais ontológico, mas apenas lógico. Com efeito, a razão não tendo acesso direto a esses princípios, pois a sua compreensão é da ordem do sentimento, não pode fazer afirmações absolutas sobre a natureza desses princípios. Esses princípios devem ser considerados últimos apenas da perspectiva da razão e não últimos em si mesmos. Isto é, são últimos “de fato”, não de “direito”. São últimos de fato, porque tais axiomas propiciam que o conhecimento geométrico seja efetivado a partir deles, não são últimos em si mesmos, porque, embora a ciência tenha esses axiomas por base, não podemos afirmar nada sobre a sua natureza.

Na concepção científica pascaliana, não constatamos a existência de um “fluxo de verdade”, partindo dos axiomas para as proposições derivadas. Constatamos

apenas a presença do processo lógico-dedutivo, o qual se encarrega de derivar novas proposições a partir das primeiras. No entanto, mesmo que os fundamentos da geometria não possam ser considerados verdadeiros em si mesmos e não possam guiar a ciência na trilha do verdadeiro e do necessário, tais princípios cumprem uma função determinada. Com efeito, é a partir deles que nos damos conta dos chamados “limites da razão”.

Uma ciência é possível desde que respeite esses limites. No entanto, podemos afirmar desde já que tais limites são “lógicos” e não “ontológicos”. Pois o que postula essa limitação é apenas a “miopia” do nosso intelecto, que não pode compreender claramente a extrema evidência dos axiomas, proporcionada pelo coração. Embora a nossa racionalidade não possa definir ou demonstrar a natureza de tais axiomas da geometria, por meio do processo lógico-dedutivo, esses princípios não deixam de existir devido a essa incapacidade. “Incompreensível, nem tudo o que é incompreensível deixa de existir”. (Pascal, fragmento Br. 430 – Lf. 149).

Segundo Pascal, esses limites lógicos, que nos impedem de conhecer racionalmente os fundamentos da geometria, serão os responsáveis por determinar aquilo que pode ser conhecido. Em outras palavras, serão os responsáveis por separar aquilo que pode ser conhecido daquilo que não pode ser conhecido. Embora não possamos tudo definir e tudo demonstrar, ou seja, embora não possamos ter acesso a uma ciência totalmente completa e acabada, isso não significa que devemos abandonar toda espécie de ordem. Pois efetivamente, conforme observamos, há princípios chamados de termos primitivos, que propiciam a construção de um conhecimento geométrico do tipo lógico-dedutivo.

Na acepção de Pascal, a geometria, embora não prefigure uma ordem totalmente acabada no sentido de que não podemos proceder a uma demonstração total de todos os termos e proposições que a compõem, é uma ciência capaz de nos levar a obtenção de novos resultados e teoremas. A ordem que obtemos por intermédio da geometria longe de ser acabada pode ser considerada uma ordem “em aberto”. Isso ocorre porque os fundamentos que a sustentam não são passíveis de serem apreendidos por meio de definições e demonstrações geométricas. Assim, deixa-se 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 a 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, 1963, p.350, 1ª coluna).

Essas “coisas claras e entendidas por todos os homens” que Pascal se refere no texto são as verdades simples da geometria, tornadas evidentes pela “luz natural”. Devemos, portanto, definir e demonstrar somente os termos e proposições derivadas dessas verdades evidentes. Nesse sentido, a ciência pascaliana ocupará uma posição “mediana”, se é que podemos nos exprimir assim, entre a evidência dos princípios fornecidos pelo sentimento e o processo lógico-dedutivo proporcionado pela razão. De uma certa maneira, podemos nos arriscar a dizer que, nesse sentido, a geometria pode ser considerada um modelo ideal de conhecimento para Pascal, pois ela reúne em sua estruturação as duas dimensões do conhecimento privilegiadas por ele, o coração e a razão. Com efeito, a possibilidade da construção da geometria ocorre justamente nessa “encruzilhada” entre a intuição do coração e o processo demonstrativo.

A partir dessa caracterização da geometria, como uma ciência que está localizada no “meio”, entre a intuição dos axiomas e o processo lógico-dedutivo, é possível perceber porque a filosofia pascaliana não descamba nem no dogmatismo e nem no ceticismo. Com efeito, a extrema evidência dos termos primitivos, proporcionada pela “luz natural”, impede que nos desesperemos de uma base para o conhecimento, como fazem os céticos. Por outro lado, esses fundamentos são insuficientes para nos levar a uma compreensão absoluta das coisas e de levar-nos à conclusão de que, efetivamente, estamos de posse da verdade, como é a aspiração do conhecimento dogmático.

O principal erro do cético é que, ao se deparar com a incognoscibilidade dos princípios do conhecimento, facilmente conclui que esses fundamentos não existem. A sua falha é não perceber que o fato da razão não compreender os próprios princípios que a sustentam, é apenas um resultado de seus limites e não significa, em absoluto, a inexistência de tais bases. Assim, os céticos podem ser considerados aqueles que, não respeitando os limites da razão, ultrapassa-os fazendo afirmações mirabolantes, como a inexistência de verdades ou de princípios para o conhecimento. Guiado pelo ideal cético, somos levados a combater, por meio da razão, as verdades e certezas, tornadas evidentes pelo coração. Ao combater tais certezas, passamos a acreditar na impossibilidade do conhecimento. Nosso lema passa a ser, então, “nada definir e nada demonstrar”.

“Conhecemos a verdade não só pela razão mas também pelo coração; é desta última maneira que conhecemos os princípios, e é em vão que o raciocínio que deles não participa, tenta combatê-los. Os pirrônicos, que só tem isso como objetivo, trabalham inutilmente. Sabemos que não sonhamos; por maior que seja a nossa impotência em prová-lo pela razão, essa impotência mostra-nos apenas a fraqueza da nossa razão, mas não a certeza de todos os nossos conhecimentos, como pretendem”. (Pascal, fragmento Br. 282 – Lf. 110).

O dogmático, por outro lado, acredita que é possível construir uma ciência a partir de certas bases. “Detenho-me no único ponto forte dos dogmáticos, ou seja, que, falando de boa fé e sinceramente, não podemos duvidar dos princípios naturais”. (Pascal, fragmento Br. 434 – Lf. 131). No entanto, para ele, tais bases são absolutas e necessárias. Em outras palavras, ele crê que possui a verdade diretamente de forma absoluta e não percebe que os princípios, proporcionados pelo coração, não são verdadeiros em sentido último. Dessa maneira, assim como ocorria com o cético, o dogmático também extrapola os limites do conhecimento, fazendo afirmações como a possibilidade do conhecimento absoluto. A sua crença reflete o ideal de que é possível “tudo definir e tudo demonstrar”.

Dessa maneira, tanto o cético, quanto o dogmático, ao não perceberem as limitações do âmbito racional, incorrem no erro da desmesura para com o conhecimento, ou tendo uma atitude de profunda descrença em relação a ele, ou acreditando numa capacidade maior do que aquela de que o conhecimento é capaz. Para Pascal, somente tendo consciência de que o conhecimento surge de uma síntese entre as duas dimensões, será possível percebermos os limites e procedermos epistemologicamente de forma ordenada e correta. Nesse sentido, conforme observamos, Pascal assemelha-se ao filósofo Immanuel Kant que também afirmava que o conhecimento era uma síntese entre o âmbito intuitivo e o âmbito conceitual e racional.

Mas há uma diferença interessante e fundamental separando os dois filósofos, principalmente no que tange à questão dos limites do conhecimento. Para Pascal, os limites epistemológicos não apenas impedem qualquer acesso a uma visão metafísica das coisas, como também tornam impossível que a razão faça afirmações sobre a natureza dos axiomas da geometria. Há um “abismo” entre a razão e as proposições basilares que a sustentam. Dessa maneira, os princípios da geometria não podem em hipótese nenhuma ser considerados, tal como em Kant, “formas a priori da sensibilidade”.

Para Kant o âmbito intuitivo referente à sensibilidade está estruturado em função de duas formas a priori, o “espaço” e o “tempo”. Embora percebamos a matéria do fenômeno através de nossas sensações, necessitamos de determinadas formas que possam ordenar o caos das sensações nos ditames de uma experiência⁹. Esse papel cabe à sensibilidade, a qual é subsumida pelas formas a priori de espaço e tempo. Assim sendo, percebemos as coisas através das sensações, mas intuímos as coisas enquanto fenômenos somente a partir de “formas” já presentes na sensibilidade, a qual Kant dirá serem “formas a priori da sensibilidade”. Formas “a priori” porque são formas puras não provenientes da experiência e que condicionam esta.

Ora, segundo a concepção pascaliana, o espaço e o tempo, embora também sejam considerados elementos fundamentais na constituição do conhecimento geométrico, não podem ser descritos à maneira kantiana. Com efeito, Kant os descreve como “formas a priori da sensibilidade”, responsáveis por estruturar a nossa intuição. Na aceção de Pascal, os princípios da geometria longe de serem considerados “formas”, representam apenas os limites da racionalidade. Isso significa que eles são apenas os pontos limítrofes, além dos quais a razão nada pode perceber ou pensar. O coração, ao fornecer uma compreensão ao nível do sentimento, não nos fornece nenhuma representação do que seja o número, o movimento, o espaço e o tempo, que nos capacite a chamá-los de “formas”.

Enquanto o pensamento kantiano consegue descrever como se estrutura a intuição, em função da qual está alicerçado o conhecimento, a filosofia pascaliana não adota esse procedimento. Com efeito, Pascal vê na intuição o limite a partir do qual a razão não pode ultrapassar, com o risco de cair numa regressão ao infinito. Assim, quando o pensamento se depara com a intuição dos princípios é como se ele estivesse diante de uma outra ordem de conhecimento, da qual ele não pode afirmar nada. Desse modo, não podemos ultrapassar os termos primitivos para afirmar algo de sua natureza. O pensamento, não tendo uma compreensão lógica e discursiva desses princípios, não pode afirmar nada a respeito de sua natureza, como por exemplo, o fato do tempo e o espaço serem “formas puras” da intuição. Nesse sentido, embora o conhecimento somente possa vir a realizar-se

⁹ “Denomino matéria do fenômeno aquilo que nele corresponde à sensação; denomino, ao invés, forma do fenômeno aquilo que faz com que o múltiplo do fenômeno possa ser ordenado em certas relações”. Immanuel Kant, 1983, p.39.

por uma síntese entre intuição e razão, a maneira como ocorre essa síntese não pode ser explicada pelo homem devido aos próprios limites do conhecimento.

Segundo Pascal, tal como ocorre em Descartes, o homem é um composto de corpo e espírito. Assim, é lícito concluir que o conhecimento, como o resultado da síntese entre uma compreensão da ordem do instinto e a razão, é possível graças ao fato de, antropologicamente, sermos um composto de corpo e espírito. No entanto, devido aos limites da razão, não podemos conhecer a essência das coisas e, assim, não podemos compreender nem a essência dos corpos encontrados na natureza, nem a essência da própria alma, nem tampouco como se processa a reunião entre corpo e espírito. Conseqüentemente não podemos, para Pascal, explicar em termos racionais como ocorre a síntese entre a intuição dos axiomas, relacionada às sensações corporais, e o âmbito racional, relacionado ao espírito.

“Quem não acreditaria, ao ver-nos juntar as coisas do espírito e do corpo, que tal mescla nos é muito compreensível? No entanto, é essa a coisa que menos se compreende. O homem é, em si mesmo, o objeto mais prodigioso da natureza; pois não pode conceber nem o que é corpo nem, menos ainda, o que é espírito e, ainda menos, de que modo pode um corpo unir-se a um espírito”. (Pascal, fragmento Br. 72 – Lf. 199).

Em outras palavras, essa síntese pertence ao rol das coisas que não podemos definir nem demonstrar. A tentativa de explicar como se dá essa síntese é um dos procedimentos que deve ser abandonado pela razão. O ideal do conhecimento obedece a uma aspiração contrária, provar e demonstrar somente aquilo que puder ser derivado dos princípios da intuição. Embora não possamos descrever a síntese, responsável pelo processo epistemológico, é por meio dessa junção entre o coração e a razão que será possível o conhecimento do tipo lógico-dedutivo.

Nesse entrelaçamento entre sentimento e razão será possível obtermos o conhecimento e não, como pensava Aristóteles, por intermédio somente da razão. A razão tem limites, fornecidos pela própria evidência dos princípios, que levam-na a proceder logicamente a partir dos axiomas. Enquanto em Aristóteles o início do conhecimento, dado por proposições indemonstráveis, apontava para a supremacia do intelecto, em Pascal é o contrário que ocorre. Nesse caso, o fato de que há uma “parada” em termos de definições e demonstrações, ou seja, de que há princípios, aponta apenas para a “miopia” de nosso

intelecto, que não pode “ver” nada que esteja para além da evidência dos axiomas da geometria.

No entanto, conforme observamos no capítulo anterior, a principal conseqüência dessa fundamentação efetivada pelo coração é que as proposições basilares da geometria, por não serem princípios absolutos, não são capazes de fundar uma ciência de caráter necessário e ontológico. Os termos primitivos não podem desempenhar o papel de princípios em si mesmos do conhecimento, pois são princípios apenas da perspectiva do intelecto. Nesse sentido, as proposições basilares da geometria não podem corresponder diretamente ao mundo, já que falta-lhes o caráter ontologicamente necessário, responsável por nos levar a fazer afirmações absolutas sobre os fatos e eventos que ocorrem no mundo.

A ciência, portanto, ao seguir o modelo geométrico em termos de definições e demonstrações, “vira as costas” para o mundo e se encarrega apenas em derivar proposições e demonstrações a partir dos princípios e não em fazê-las corresponder ao mundo. Ora, aqui surge um grande problema. Quando se trata das chamadas ciências formais, como a matemática e a geometria, não precisamos fazer com que seus resultados e verdades correspondam necessariamente ao mundo. Os objetos de tais ciências sendo apenas ideais, não tem nenhum compromisso com as coisas existentes e reais. No entanto, a geometria analisada por Pascal no opúsculo, embora seguindo o modelo euclidiano de definições e demonstrações, diz respeito a uma ciência de ordem física, mais precisamente à mecânica. Com efeito, seus princípios são, precisamente, o número, o espaço, o tempo e o movimento, que correspondem aos fundamentos da mecânica.

Assim, trata-se agora de responder a uma questão crucial: como é possível uma ciência de ordem mecânica, que faz um discurso sobre as relações e os movimentos dos corpos, quando esta não pode se pronunciar a respeito da essência dos corpos que compõem a natureza? Em outras palavras, como a mecânica é possível sem o auxílio da metafísica? Por outro lado, há uma outra questão que devemos responder: se os princípios da geometria não correspondem diretamente ao mundo, como poderemos utilizá-los para conhecer o mundo e o universo em que vivemos? Essas questões serão discutidas no capítulo seguinte.

Capítulo Dois – O Conhecimento Hipotético e a Noção de Perspectivismo

2.1) A Possibilidade da Mecânica enquanto Ciência

Na acepção pascaliana os fundamentos do conhecimento não podem mais ser considerados princípios em sentido absoluto como ocorria em Aristóteles. Conforme visto no capítulo anterior, para Aristóteles, a ausência de definições e demonstrações em relação a esses princípios acaba por conferir-lhes um caráter de primazia em sentido absoluto. Com efeito, para o filósofo grego, tais axiomas funcionam como uma fonte em verdades últimas e indemonstráveis. Pascal, dado o fato de que os fundamentos não podem ser apreendidos por definições e demonstrações, qualifica-os apenas como “princípios” e não mais como “princípios ontologicamente necessários”. São “princípios”, porque a partir deles principia-se o conhecimento racional, mas a partir daí não é lícito inferir do seu caráter ontológico e necessário. Tais princípios devem ser considerados apenas como entidades limítrofes do pensamento. Os princípios que em Aristóteles são o índice da possibilidade de uma ciência demonstrativa, em Pascal são indicadores de que onde estão os princípios é necessário parar. Não porque tenhamos atingido algum lugar privilegiado, mas porque há “limites” que o intelecto não pode ultrapassar.

Embora Pascal compreenda a necessidade da ciência estar afixada em axiomas indemonstráveis e injustificáveis logicamente, tal qual ocorria em Aristóteles, as conseqüências de uma concepção científica desse teor acabam por ser diferentes em ambos os filósofos. Com efeito, para Aristóteles, a exigência de que o conhecimento esteja apoiado em axiomas indemonstráveis origina uma ciência de ordem demonstrativa em sentido absoluto, visto que esses axiomas indemonstráveis são ontologicamente necessários. Conseqüentemente todas as proposições derivadas a partir desses princípios gozarão de um caráter universal e absoluto. Em Pascal, ocorre o contrário, a impossibilidade de apreendermos tais axiomas logicamente e discursivamente, leva-o à constatação da “miopia” do nosso intelecto, o qual é obrigado a se deter diante de princípios tão claros e evidentes. Há limites para a razão, os quais nos impedem de julgar a respeito da natureza de tais princípios. Como o pensamento não pode apreender os termos primitivos por meio da lógica e da linguagem, não podemos afirmar nada que diga respeito

à essência de tais termos como, por exemplo, o fato desses axiomas serem verdadeiros ou necessários.

Para o filósofo francês, cabe à racionalidade definir e demonstrar apenas as proposições posteriores aos axiomas. Em outras palavras, a função do pensamento, de agora em diante, será a de ocupar-se apenas com o processo lógico-dedutivo, responsável por derivar novas proposições a partir das primeiras. Dessa maneira, não pertence mais à esfera do conhecimento ocupar-se com os fundamentos. A ciência, portanto, não pode partilhar o mesmo ideal que a metafísica, pois não é da alçada do conhecimento uma preocupação com suas bases.

Ocupar-se somente com o processo lógico-dedutivo significa, nesse caso, proceder de forma totalmente lógica, sem nenhum compromisso estrito com a verdade no sentido factual. Em outras palavras, quando se fala em processo lógico-dedutivo, estamos falando num processo puramente lógico, em que não comparece a verdade a respeito de afirmações factuais. O argumento lógico-dedutivo exprime apenas a forma lógica que diz que se as premissas são verdadeiras, então a conclusão deve ser verdadeira. É possível, por exemplo, formular o seguinte argumento: Todos os cachorros tem cinco patas, Rex é meu cachorro, logo, Rex tem cinco patas e ao mesmo tempo aceitar esse argumento como logicamente válido. Não está em questão, no argumento acima, a correspondência de suas proposições com o mundo. Suas proposições exprimem uma passagem puramente lícita das premissas para a conclusão, sem que tenhamos de comprovar factualmente a verdade de suas premissas. A lógica dedutiva sozinha, portanto, não funciona como uma fonte de afirmações verdadeiras sobre o mundo.

Ora, conforme vimos linhas acima, a concepção epistemológica de Pascal, tem como principal característica, o fato de que podemos fazer apenas inferências lógicas a partir dos termos primitivos. Tais termos não correspondem ontologicamente ao mundo. Princípios como, número, movimento, espaço, tempo, não revelam ao geômetra nada que diga respeito a sua natureza. Assim, a pergunta que se faz é como uma ciência, cujo discurso é puramente lógico, pode tornar-se um instrumento positivo quando se tratar de conhecer o mundo físico? Com efeito, a geometria citada por Pascal em seu opúsculo deve ser considerada de ordem mecânica, já que tem como axiomas o número, o movimento, o espaço e o tempo, os quais podem ser considerados como princípios da mecânica. Dado que

somente podemos fazer inferências lógicas a partir desses princípios, como será possível, então, partindo desses princípios, conhecer de forma factual as coisas que compõem o mundo?

Em primeiro lugar é importante ressaltar que Pascal é um autêntico representante de sua época. A concepção científica que surge após o renascimento, tem como principal característica, a adoção do modelo matemático e geométrico para a compreensão dos eventos físicos. De Copérnico a Newton vislumbramos uma mesma atitude, a adoção da matemática e da geometria como instrumento auxiliar da física. Para pensadores como, por exemplo, Galileu Galilei, o espaço e o tempo tornaram-se categorias fundamentais. Para ele o mundo real é o mundo dos corpos em movimento, corpos estes que se movimentam no espaço e no tempo. É por isso que, de uma certa maneira, a concepção de mundo moderna, vem a ser radicalmente contrária à concepção dos gregos. Enquanto para a ciência dos gregos era mais importante o aspecto qualitativo da realidade, para os modernos, em função do próprio controle que é possível estabelecer sobre a natureza, ressalta-se o aspecto quantitativo que torna possível medir e calcular o real. Essa atitude, frente ao mundo, vai ter como uma das principais conseqüências, a ascensão do mecanicismo como modelo explicativo da realidade¹⁰.

Pascal, tendo nascido em pleno século XVII, não poderia fugir a esse modelo de ciência. No entanto, a sua concepção de ordem mecânica vem a ser radicalmente oposta e, muitas vezes, diferente daquela encontrada em seus contemporâneos. Conforme observado, linhas acima, na concepção científica de Pascal não podemos estabelecer uma correspondência entre os princípios da geometria e o mundo, pois não conhecendo racionalmente a natureza de tais axiomas, não podemos afirmar se são ontologicamente necessários e conseqüentemente se são capazes de exprimir algo sobre a natureza do real.

¹⁰ “Deve ser aqui lembrado que o método qualitativo, em oposição ao método quantitativo, na física de Aristóteles e dos escolásticos, não só fez do espaço e do tempo categorias sem importância, mas, pelo menos no caso do espaço, levou a uma definição que estava em desacordo fundamental com a proporcionada pelos platônicos e pitagóricos e que se prestava melhor ao método matemático. De acordo com Aristóteles o espaço não é algo subjacente a todos os objetos na medida em que têm extensão, algo ocupado por eles; é a fronteira entre qualquer objeto e os que o circundam. O objeto em si mesmo era uma substância qualitativa e não uma coisa geométrica. Os hábitos de pensar estimulados por esse aspecto da física aristotélica só puderam ser superados vagarosamente pela nova ciência; as pessoas não eram capazes de acostumar-se de imediato com a idéia de que os objetos e suas relações fossem fundamentalmente matemáticos. Para isto, no entanto, contribuíram o renascimento do neoplatonismo e os progressos matemáticos na era que culminou com a astronomia de Copérnico. O espaço físico foi equiparado ao reino da geometria e o movimento físico estava adquirindo o caráter de um conceito matemático puro”. Edwin Arthur Burt, 1983, p.74.

Assim, devemos concluir, que a mecânica pascaliana somente pode ser possível, sem um acesso direto ao mundo e às coisas materiais.

Em função do fato de que os termos primitivos não traduzem o mundo tal como ele é em si mesmo, tais termos nada nos podem revelar a respeito da natureza e da totalidade das coisas existentes no mundo. Esses termos não nos podem assegurar completamente a respeito de nenhuma verdade que diga respeito ao mundo. Não sendo princípios em si mesmos, as proposições derivadas a partir deles também carecerão do mesmo caráter ontológico. Com efeito, tais proposições nunca serão justificáveis em termos últimos. Mas, se a validade das inferências da mecânica não parte dos axiomas da geometria, como será possível tornar essas inferências válidas? Em outras palavras, como será possível utilizar a mecânica para fazer afirmações válidas sobre o mundo, quando observamos que os princípios da mecânica não podem ser considerados uma fonte em verdades últimas e necessárias?

Não havendo um fluxo de verdade das proposições basilares para as derivadas, podemos dizer, diante mão, que a concepção de verdade da mecânica pascaliana está longe de ser aquela que toma a verdade como “correspondência”. Para um realista como Aristóteles, por exemplo, uma teoria científica é verdadeira se refletir o real, retratar aquilo que é como é. Percebe-se aí uma correspondência entre proposição e mundo, de tal maneira que a proposição passa a ser considerada uma espécie de espelho do real. Pelos motivos apontados acima, fica claro que essa não é a posição de Pascal. Para ele, a verdade está longe de estar relacionada com a noção de correspondência. Nesse caso, dado que não podemos conhecer, por meio da razão, as proposições basilares que fundamentam o edifício epistêmico, também não podemos conhecer a sua adequação ao mundo. Há um “abismo” entre proposição e mundo, dado pelo fato de que não podemos fazer afirmações sobre a natureza desses princípios.

Descartada a noção de verdade como correspondência, sabemos que a ciência de ordem mecânica para Pascal não irá fazer inferências que correspondam diretamente ao mundo. Suas inferências serão estritamente lógicas e não possuirão nenhum valor ontológico. No entanto como a ciência de ordem mecânica é caracterizada por produzir proposições factuais, isto é, que dizem respeito ao movimento dos corpos encontrados na natureza, será necessário pressupor uma outra via de acesso ao mundo, que

não a razão, de forma a validar essas proposições. Ora, essa via de acesso serão as próprias experiências.

Pascal, como alguns contemporâneos seus, foi um adepto do método experimental. Para ele as experiências desempenharão um papel fundamental, pois a partir delas é possível criar hipóteses tendo por base os termos primitivos. O próprio Pascal afirma em seu “Prefácio Sobre o Tratado do Vazio” que “as experiências são os únicos princípios da física”. (Pascal, 1963, p. 231, 2ª coluna). Não sendo possível derivar verdades absolutas dos axiomas da geometria, o máximo que poderemos produzir em âmbito científico serão hipóteses. Tais hipóteses serão formuladas lógico-dedutivamente a partir dos experimentos realizados. Certamente que essa solução para a problemática da possibilidade da mecânica já era esperada. Conforme já observamos, Pascal privilegia duas dimensões responsáveis por produzir o conhecimento, o sentimento e a razão. Ora, segundo pensamos, o âmbito do coração representa uma metáfora de tudo aquilo que diz respeito ao corpo. Dentre as coisas relacionadas ao corpo encontramos as sensações, as quais são a via de acesso para qualquer experiência. O físico, então, se basearia naquilo que percebe por meio dos sentidos para formular as suas hipóteses.

No entanto, embora o cientista possa se basear somente nos sentidos para perceber a experiência, são os termos primitivos, número, movimento, espaço e tempo, que nos tornam possível organizar e interpretar essa experiência. Da mesma maneira que ocorria em Kant, onde as formas a priori de espaço e tempo eram as responsáveis por conferir uma ordenação aos dados fornecidos pelos sentidos, preparando-os para serem transformados em conceitos pelo intelecto, em Pascal ocorre o mesmo, com uma única diferença. Em Pascal esses princípios não são formas a priori, sob os quais se depositaria a experiência.

A hipótese que gostaríamos de sustentar, no decorrer de nosso trabalho, é que os princípios da geometria não desempenham o papel de verdades absolutas, capazes de garantir a validade incondicional e necessária de todas as proposições posteriores. Ao invés disso, esses axiomas são responsáveis por nos fornecer apenas uma espécie de “perspectiva geométrica”, a partir da qual as experiências adquirem algum sentido. Em outras palavras, o número, o movimento, o espaço e o tempo configurariam apenas uma espécie de perspectiva, a partir da qual seria possível interpretar a experiência. Como não

temos acesso à natureza desses princípios, pois há limites que a nossa razão não pode ultrapassar, esses princípios longe de nos transmitirem alguma verdade, serão responsáveis apenas por nos fornecer um ponto de vista geométrico, em função do qual é possível, de uma certa maneira, interpretar o mundo.

Dessa maneira, a hipótese que defendemos é a de que Pascal introduz uma categoria nova em âmbito epistemológico, responsável, até certo ponto, por levar-nos a produzir certezas de ordem mecânica e também, conforme veremos na segunda parte, por produzir certezas de ordem moral. A essa categoria daremos o nome de “perspectivismo”. Conforme observamos, a indemonstrabilidade dos princípios em Aristóteles, leva-o a concluir rapidamente do seu caráter universal e absoluto. Para o grego, o fato de serem “os primeiros”, é prova suficiente de que aqui nos deparamos com o início do conhecimento em sentido absoluto. Nesse caso, há uma fonte em verdades indemonstráveis que proporciona o fluxo de verdade. Para Pascal, o fato de serem “os primeiros”, não está relacionado com uma revelação da essência desses princípios. São “vistos” como primeiros, porque não conseguimos vislumbrar ou formular um discurso lógico para além deles. Esse caráter primário, no entanto, não quer dizer que esses princípios sejam primeiros em sentido absoluto.

O fato dos princípios da geometria serem considerados os primeiros, não decorre da constatação de que, aí onde estão os princípios, tocamos no fundamento das coisas, mas é proveniente da perspectiva limitada de nosso intelecto que os contempla como primeiros¹¹. Somente em relação à razão, tais princípios passam a gozar da característica de serem “os primeiros”. Considerados em si mesmos, eles não representam essa primazia. O próprio Pascal afirma no grande fragmento Br.72 – Lf. 199 intitulado “Desproporção do Homem”:

“Nós, porém, consideramos últimos (os princípios) os que parecem últimos à nossa razão, tal qual fazemos com as coisas materiais, em que denominamos ponto indivisível aquele para além do qual os nossos sentidos nada mais distinguem, embora continue indivisível independentemente por sua própria natureza”.

Essa destituição da soberania da razão tem duas conseqüências para a ciência: a primeira já foi amplamente comentada, constata-se uma separação entre as

¹¹ De maneira inversa ao que ocorria na filosofia platônica, podemos dizer que, nesse caso, a contemplação não nos fornece uma visão clara dos princípios como idéias, mas é um indicativo da cegueira de nosso intelecto que não pode vislumbrar claramente o que são esses princípios.

verdades lógico-discursivas que pertencem ao âmbito da razão e a essência das coisas que compõem o mundo, em segundo lugar, essa constatação abre espaço para um novo tipo de conhecimento, não mais baseado em verdades últimas e absolutas, mas baseado na noção de “perspectivismo”. Isso quer dizer que os princípios da geometria são úteis para a ciência, não no sentido de nos transmitirem verdades necessárias sobre as coisas, mas porque, na sua condição de princípios, nos fornecem uma perspectiva geométrica a partir da qual é possível interpretar os fenômenos que ocorrem no mundo. A razão, quando guiada por modelo geométrico, capacita apenas o homem a atingir resultados de ordem lógico-geométrica. Tais resultados, obviamente, não nos revelam nada sobre a natureza do real em si mesmo¹².

Guiado por uma perspectiva geométrica, por exemplo, o homem pode obter uma compreensão da situação física dentro do universo em que vive. Pascal, assim como alguns filósofos contemporâneos a ele, acreditam na hipótese da infinitude do universo. No próximo capítulo discutiremos como Pascal, sendo um representante de sua época, lida com a questão da infinitude do universo. Tentaremos mostrar como, a partir da perspectiva fornecida pela sua concepção geométrica, é possível interpretar o universo infinito em que vivemos.

¹² Nesse sentido Pascal difere radicalmente de Descartes. Segundo a concepção mecanicista de Descartes é possível empreender uma compreensão do universo, em sentido absoluto, a partir de certos princípios da geometria, como a figura e o movimento. O mesmo não ocorre com Pascal, que no fragmento Br. 79 – Lf. 84 aponta: “Descartes – cumpre dizer, grosso modo: “Isso se faz por figura e movimento”, porque isso é verdadeiro; mas dizer quais e montar a máquina é ridículo, pois é inútil e incerto, e penoso”.

2.2) O “Caniço Pensante” e os Dois Infinitos

Alexandre Koyré, em sua obra intitulada “Do Mundo Fechado ao Universo Infinito”, aponta que no século XVII a concepção grega de um mundo fechado e finito é substituída pela de um mundo aberto e infinito, cuja localização do centro vem a ser problemática. A partir dessa descentralização do cosmos o homem viu-se obrigado a transformar e substituir não só seus conceitos e atributos fundamentais, como também o próprio quadro de referência de seu pensamento, de modo a encontrar outros referenciais para julgar o mundo¹³. Descartes, por exemplo, teria se preocupado com essa problemática encontrando esse ponto de referência, não mais no mundo material, mas na própria razão e na subjetividade humana. Ora Pascal, como pudemos observar, constata o oposto, a razão não tem mais o monopólio da certeza e, portanto, não pode mais se constituir em referencial. No entanto, há referenciais fornecidos pelo coração, capazes de guiar e nortear o nosso conhecimento. Esses referenciais são as noções simples da geometria: o número, o espaço, o movimento e o tempo.

Uma das propriedades, apontadas por Pascal, que podemos retirar dos princípios da geometria, é que tanto o número, o movimento, o espaço e o tempo podem ser divisíveis e multiplicáveis ao infinito. Assim, posso aumentar um número indefinidamente sem que eu atinja um valor máximo que não possa mais ser aumentado, ao mesmo tempo por menor que seja um número posso sempre conceber um menor, como a centésima ou a milionésima parte.

“Por maior que seja um número, pode-se ainda conceber um maior, e ainda um que ultrapasse o último; e assim ao infinito, sem jamais atingir um número que não possa mais ser aumentado. E ao contrário, por mais pequeno que seja um número, como a centésima ou a milionésima parte, pode-se conceber um menor, e assim ao infinito, sem chegar ao zero ou ao nada”. (Pascal, 1963, p.352, 1ª coluna).

O mesmo ocorre com o espaço, posso ampliá-lo sem nunca conceber um espaço tal, cuja extensão, não possa mais ser ampliada, assim como posso dividir o espaço indefinidamente sem nunca atingir um nada de extensão. “Da mesma maneira por maior que seja um espaço, pode-se ainda conceber um maior, e ainda um que o seja mais; e assim ao infinito, sem jamais chegar a um espaço que não possa mais ser aumentado. E ao contrário por menor que seja um espaço, pode-se ainda considerar um menor, e assim ao

¹³ Alexandre Koyré, 1979, p. 13-15.

infinito, sem jamais chegar a um indivisível que não tenha mais nenhuma extensão”. (Pascal, 1963, p.352, 1ª coluna).

Em relação ao movimento e o tempo, observamos a mesma multiplicação e divisibilidade infinita, pois nos deparamos sempre com a possibilidade de se acelerar o movimento indefinidamente sem nunca atingir uma aceleração que possa ser chamada absoluta, assim como há a possibilidade de se diminuir essa aceleração sem nunca chegar ao repouso absoluto; posso também sempre conceber um tempo maior e um menor, sem nunca atingir o instante ou o puro nada de duração. Há, portanto, uma espécie de dupla infinitude que podemos derivar dos termos primitivos.

“Quer dizer, em uma palavra, que de qualquer movimento, qualquer número, qualquer espaço, qualquer tempo que seja, existe sempre um maior e um menor: de maneira que eles se sustentam todos entre o nada e o infinito, sendo sempre infinitamente afastado desses extremos”. (Pascal, 1963, p. 352, 1ª coluna).

Devido a essa propriedade de serem infinitamente divisíveis e multiplicáveis ao infinito, podemos dizer que a ocorrência de tais princípios reside entre o nada e o infinito. Com efeito, tendo tais princípios por base, não podemos nem atingir o nada, devido a sua divisibilidade que nunca se interrompe, como também não podemos atingir o outro extremo, por exemplo, o número infinito e o espaço absoluto, devido à multiplicação infinita que nos impede de chegar a um cômputo final em relação a tais princípios. Essa mesma propriedade encontrada nos princípios mais simples da geometria, por sua vez, também pode ser encontrada na natureza que nos envolve.

Como alguns de seus contemporâneos, Pascal é um defensor da idéia de que o universo é infinito. Essa descrição de um universo infinito já aparece nos “Pensamentos”. Segundo Pascal, quando nos voltamos para a imensidão do universo, percebemos duas coisas: em primeiro lugar, que há infinitos espaços que nos envolvem e, em segundo lugar, que diante de tais espaços, nunca chegaremos a um cômputo final, pois sempre temos a impressão de que há infinitos mundos que ultrapassam o nosso em tamanho e em grandeza. Por maiores que sejam as nossas concepções e por mais que nossa imaginação conceba mundos para além dos espaços observáveis, é impossível parar de conceber e imaginar novos mundos e, assim, chegamos à conclusão de que habitamos uma esfera infinita e que nos é impossível abraçar a sua circunferência, devido a nossas pequenas proporções.

“Considere essa brilhante luz colocada acima dele como uma lâmpada eterna para iluminar o universo, e que a terra lhe apareça como um ponto na órbita ampla desse astro, e que se maravilhe de ver que essa amplitude tampouco passa de um ponto insignificante na rota dos outros astros que se espalham pelo firmamento. Mas se nossa vista aí se detém, que nossa imaginação não pare; mais rapidamente se cansará de conceber que a natureza de revelar. Todo esse mundo visível é apenas um traço perceptível na amplidão da natureza, que nem sequer nos é dado conhecer mesmo de um modo vago. Por mais que ampliemos as nossas concepções e as projetemos além dos espaços imagináveis, concebemos tão somente átomos em comparação com a realidade das coisas. Esta é uma esfera infinita cujo centro se encontra em toda parte e cuja circunferência não se acha em nenhuma”. (Pascal, fragmento Br. 72 – Lf. 199).

Pascal concebe o mundo como uma esfera infinita, cujo centro está em todos os lugares, mas a circunferência não se acha em lugar algum. Isso quer dizer, que a principal consequência da adoção da hipótese da infinitude do universo, é a impossibilidade de elegermos um ponto único e absoluto como referencial cosmológico ou antropológico. Assim, podemos dizer que, nesse caso, o ideal cartesiano de encontrar um ponto fixo e seguro, deve ser abandonado por Pascal. “Arquimedes, para tirar o globo terrestre de seu lugar e transportá-lo para outra parte, não pedia nada mais exceto um ponto que fosse fixo e seguro. Assim, terei o direito de conceber altas esperanças, se for bastante feliz para encontrar somente uma coisa que seja certa e indubitável.”¹⁴

Por outro lado, quando nos consideramos a nós mesmos, percebemos que somos grandes em comparação com as pequenas coisas que fogem ao alcance de nossa visão. Podemos conceber que há muitas coisas infinitamente menores que o homem e que, portanto, os átomos podem não ser as menores porções da matéria. Há a possibilidade de dividirmos a matéria infinitamente até as menores partes, sem que essa divisão se interrompa. Nesse sentido, é possível apostar na existência de outras dimensões e outros mundos dentro desses átomos. Esses outros mundos, por sua vez, também podem conter uma miríade de mundos e, assim, “ad infinitum”.

“Quero pintar-lhe não somente o universo visível, mas também a imensidade concebível da natureza dentro dessa parcela de átomo. Aí existe uma infinidade de universos cada qual com o seu firmamento, seus planetas, sua terra em iguais proporções às do mundo visível; e nessa terra há animais e neles essas lêmbeas, em que voltará a encontrar o que nas primeiras observou. Depará assim, por toda parte, sem cessar, infindavelmente, com a mesma coisa, e perder-se-á nessas maravilhas tão assombrosas na sua pequenez quanto nas outras na sua magnitude”. (Pascal, fragmento Br.72 – Lf. 199).

¹⁴ René Descartes, 1962, p.124.

Podemos perceber, portanto, duas ordens de infinitude na natureza que nos envolve. A primeira corresponderia a uma espécie de “infinito de grandeza”, pois além do fato de que há uma infinidade de astros e planetas ao redor da terra, a imensidade do universo ultrapassa o nosso mundo em tamanho e proporção. A segunda corresponderia a um “infinito de pequenez”, porque há coisas infinitamente menores que o homem, as quais não podem ser percebidas e nem sequer conhecidas. Dessa maneira, assim como ocorre com as noções simples da geometria, que estão localizadas entre o infinito e o nada, a existência humana também tem seu lugar numa espécie de encruzilhada, entre um infinito de grandeza e um infinito de pequenez. Em outras palavras, em termos espaciais o homem também se encontra no “meio”, entre tudo e nada.

A hipótese que queremos sustentar, é que as noções simples da geometria são, justamente, as responsáveis por nos levar a figurar nossa situação mediana. Em outras palavras, ao adotarmos noções geométricas, tais como, número, movimento, espaço e tempo para conhecer a natureza, contemplamos o mundo de uma perspectiva geométrica e, assim, observamo-nos situados entre duas ordens de infinitude, entre o infinito de pequenez, correspondente à possibilidade de dividir infinitamente a matéria, e o infinito de grandeza, correspondente à possibilidade de multiplicar infinitamente os corpos materiais existentes no universo. Dessa maneira, as noções simples da geometria, além de tornar visíveis os limites da razão, nos levam também a perceber os nossos limites físicos e espaciais. Com efeito, sem esses princípios, não poderíamos situar o homem no meio, entre o nada e o infinito.

“Mas aqueles que viram claramente essas verdades (a multiplicação e a divisão infinitas) poderão admirar a grandeza e a potência da natureza nessa dupla infinidade que nos envolve de todos os lados, e aprender por essa consideração maravilhosa a se conhecer a si mesmos, observando-se situados entre uma infinidade e um nada de extensão, entre uma infinidade e um nada de número, entre uma infinidade e um nada de movimento, entre uma infinidade e um nada de tempo”. (Pascal, 1963, p.355, 1ª coluna).

Os termos primitivos devem ser considerados aptos para o conhecimento de ordem física, pois tais princípios “figuram” a situação humana dentro do cosmos. Isso quer dizer que as noções-limite da geometria retratam a própria perspectiva humana, que sempre estará localizada entre um infinito de pequenez e um infinito de grandeza. De agora em diante, o homem pode se vislumbrar como um “ponto” situado entre o nada e o infinito.

Para Pascal o homem não passa de um ponto insignificante no interior de um universo infinito, mas é um ponto pensante, uma “perspectiva pensante”. Por isso o pensador francês vai exprimir a condição finita e limitada do homem utilizando o termo “caniço pensante”. “O homem não passa de um caniço, o mais fraco da natureza, mas é um caniço pensante”. (Pascal, fragmento Br. 347 – Lf. 200).

Pascal utiliza a metáfora do “caniço pensante” não somente para mostrar a insignificância do homem diante do infinito que o envolve, mas também para mostrar que, na sua condição pensante, o homem é o único dos seres da Terra que pode compreender a sua situação mediana entre o infinito e o nada. Especialmente resulta impossível que o homem, devido a suas pequenas proporções, abarque a totalidade do universo infinito, mas racionalmente, e por meio das noções geométricas, pode ele ordenar o seu pensamento e a sua visão de mundo em função de um ponto de vista geométrico. “Caniço pensante – Não é no espaço que devo buscar minha dignidade, mas na ordenação de meu pensamento. Não terei mais, possuindo terras; pelo espaço, o universo me abarca e traga como um ponto; pelo pensamento, eu o abarco”. (Pascal, fragmento Br. 348 – Lf. 113).

Além dos limites lógicos, que podem ser conferidos pelos princípios da geometria, também há limites físicos conferidos por esses princípios, que nos ensinam que o homem é um ser mediano localizado entre o tudo e o nada. Esses limites são dados agora não somente em termos lógicos, em que ficava patente que o papel da ciência está relacionada apenas em derivar proposições a partir dos axiomas, mas também em termos físicos, pois dimensionamos nossos limites físicos em função da propriedade da dupla infinitude.

Contudo, é importante lembrar que a propriedade da dupla infinitude é apenas a consequência da adoção de um determinado ponto de vista, aquele relacionado à geometria, e não exprime a natureza do real tal como ele é em si mesmo. Embora, no fragmento Br. 72 – Lf. 199, Pascal faça uma descrição bem detalhada do duplo infinito encontrado na natureza, devemos pressupor que a pressuposição da existência do infinito seja apenas uma hipótese. Com efeito, fazer afirmações sobre a natureza do universo violaria os limites impostos pela própria reflexão pascaliana. O que ocorre, é que é mais lógico aceitar a hipótese da infinitude do universo do que a da sua finitude.

Essa hipótese é demonstrada no próprio opúsculo, “Do Espírito Geométrico e da Arte de Persuadir”, através do princípio do terceiro excluído. Um dos pressupostos da geometria, segundo Pascal, é justamente a divisão do espaço ao infinito. No entanto, pode-se pressupor que a divisão ao infinito não seja possível, pois o espaço pode ser composto por indivisíveis. Mas, se assim for, responde Pascal, como conceber que dois indivisíveis se tocam? Com efeito, a pressuposição do término da divisão do espaço leva-nos a concluir que ao final sobrarão duas partes, resta saber se essas partes são indivisíveis ou não. Ou os indivisíveis se tocarão por toda parte e, nesse caso, serão uma única coisa, ou então, eles se tocarão parcialmente, portanto, eles tem partes e não são indivisíveis. Dessa maneira, se da suposição dos indivisíveis segue-se algo absurdo, é mais razoável aceitar a verdade da divisibilidade ao infinito, mesmo que não possamos demonstrá-la diretamente.

“Um indivisível é aquilo que não tem nenhuma parte, e a extensão é aquilo que tem diversas partes separadas. Sobre essas definições, eu digo que dois indivisíveis sendo unidos não fazem uma extensão. Pois, quando eles são unidos, eles se tocam cada um em uma parte; e assim as partes por onde eles se tocam não são separadas, pois que se assim fosse eles não se tocariam. Ora, por sua definição, eles não tem outras partes: pois eles não tem partes separadas; logo eles não são uma extensão, pela definição de extensão que concerne a separação das partes”. (Pascal, 1963, p.354, 1ª coluna).

Segundo Pascal, entre duas proposições contraditórias, devo buscar, por meio da demonstração pelo absurdo, uma espécie de discriminador da verdade e, isto, sem levar em conta o que é mais claro e mais concebível. Nesse caso, a conclusão do argumento será dado pela validade incondicional do terceiro excluído. Dado os limites do pensamento, o qual não pode atingir os axiomas absolutos, que dariam acesso à verdade de forma direta, devemos construir as nossas hipóteses baseadas em um outro tipo de discriminador de verdade. Esse será o procedimento da ciência, mesmo que a maioria afirme o contrário, ou seja, que possui a verdade diretamente¹⁵.

“É uma doença natural do homem crer que ele possui a verdade diretamente; e por isso ele está sempre disposto a negar tudo o que lhe é incompreensível; em vez disso, com efeito, ele somente conhece naturalmente a mentira, e assim ele apenas deve tomar por verdadeiras as coisas, das quais o contrário lhe pareça falso”. (Pascal, 1963, p.352, 2ª coluna).

O infinito que acreditamos encontrar-se no seio da própria natureza deve ser considerado, nesse sentido, apenas uma hipótese, obtida por meio da adoção de uma

¹⁵ Nesse sentido, talvez o próprio Descartes esteja no rol dos que acreditam possuir a verdade diretamente, por meio das idéias claras e distintas.

perspectiva geométrica. No entanto, é uma hipótese lógica e plausível que deve ser aceita, pois a hipótese contrária, a qual diz que o universo é finito, aparenta ser absurda. Nesse caso, pode-se usar um princípio da geometria, o “espaço”, para mostrar o quanto é desarrazoado crer que a matéria é composta de indivisíveis, sem que conheçamos efetivamente a essência do mundo material. Quando se tratar de um conhecimento factual do universo, apenas poderemos formular hipóteses, baseadas nos princípios da geometria, número, movimento, espaço e tempo, como, por exemplo, o fato do universo ser infinito. No fragmento Br. 121, por exemplo, Pascal nos diz, que os próprios seres e as próprias coisas que compõem o universo não são infinitas em si mesmas, mas que essa noção de infinidade numérica somente pode ser obtida por meio do número, responsável por multiplicar essas coisas infinitamente.

“A natureza recomeça sempre as mesmas coisas, os anos, os dias, as horas; os espaços também, e os números seguem-se uns aos outros. Assim, faz-se uma espécie de infinito eterno. Não é que nada disso seja infinito e eterno; mas esses seres terminados se multiplicam infinitamente. Assim, parece-me, só o número que os multiplica é infinito”. (Pascal, fragmento Br.121 – Lf. 663)

Situados no meio entre um infinito de grandeza e um infinito de pequenez, passamos a visualizar os nossos limites, aos quais a física também deve se submeter. De um lado nos deparamos com a impossibilidade em conhecer o todo, pois não podemos abarcar a circunferência total de um universo infinito. Do outro lado, somos obrigados a aceitar a nossa incapacidade em atingir os princípios últimos da matéria, pois o infinito da divisibilidade, nesse caso, pode ser considerado um empecilho que nos impede de conceber os átomos das coisas. Isso quer dizer que não podemos nem conhecer o todo de maneira absoluta, visto que esse todo é infinito, nem é possível atingir os princípios últimos de todas as coisas, visto que estamos infinitamente distantes do nada, a partir do qual se originou a matéria.

No entanto, tudo aquilo que estiver entre esses dois infinitos, é passível de ser conhecido em termos mecânicos. Assim, baseado no fato de que, para Pascal, as experiências são fundamentais para o conhecimento de ordem física, podemos dizer que a ocorrência de toda e qualquer experiência sempre terá seu lugar em algum ponto entre o infinito de pequenez e o infinito de grandeza. Por outro lado, dado que temos apenas o infinito diante de nós, podemos postular a possibilidade de formularmos infinitas hipóteses de ordem mecânica, tendo a perspectiva geométrica por base.

A mecânica poderá realizar experiências, tendo como base a perspectiva do observador, que estará sempre localizada entre os dois infinitos. Em outras palavras, a análise do movimento dos corpos percebido na natureza, nesse caso, será sempre relativo à perspectiva do observador. Ora, há vários lugares que podem ser privilegiados para desempenhar o papel de horizonte da minha perspectiva. Em um universo infinito a ciência passa a ser pautada pela possibilidade de eleger infinitos lugares como centro, os quais passam a funcionar como norteadores do meu discurso científico. Afinal como diria Pascal, juntamente com Nicolau de Cusa: “Essa é uma esfera infinita, cujo centro se encontra em todos os lugares e cuja circunferência não se acha em nenhuma.” (Pascal, fragmento Br.72 – Lf. 199).

Dessa maneira, a constituição de uma ciência de ordem mecânica é possível, a partir do momento que adotamos as noções simples da geometria, o número, o movimento, o espaço e o tempo, como norteadores de nossa perspectiva humana. Nesse caso, embora resulte impossível compreender a totalidade do universo, ao menos podemos estabelecer relações entre as coisas que compõem o universo, por meio da geometria. No entanto, é bom lembrar que Pascal não crê que tais relações, estabelecidas por meio da mecânica, possam representar a natureza do real. Com efeito, a análise mecânica dos fatos que ocorrem no mundo é apenas o resultado da adoção de uma perspectiva geométrica, e não constitui a essência das próprias coisas.

Nesse sentido, Pascal difere de seus contemporâneos, como, por exemplo, Descartes, pois não crê que os corpos encontrados na natureza possam ser reduzidos ao movimento e à extensão espacial. Segundo Pascal, é possível explicar certos fatos em termos de “figura” e “movimento”, mas apontar quais são as partes do mecanismo universal é uma tarefa inútil e incerta. Isso ocorre por dois motivos. Em primeiro lugar, porque o espaço, o movimento, o número e o tempo são apenas os fundamentos da geometria e não princípios em si mesmos, e, portanto, a partir destes não é possível determinar a estrutura do mundo. Em segundo lugar, porque a aceitação da hipótese da infinitude do universo tem como principal consequência a impossibilidade de conhecer a totalidade desse mecanismo universal. “Descartes – Cumpre dizer, grosso modo: “Isso se faz por figura e movimento”, porque isso é verdadeiro; mas dizer quais e montar a máquina é ridículo, pois é inútil e incerto e penoso”. (Pascal, fragmento Br.79 – Lf. 84).

Ao mesmo tempo, Pascal é semelhante aos pensadores do século XVII, justamente porque a idéia de um universo infinito desempenha um papel central em sua reflexão. É a partir da constatação de que o homem é um ser descentrado, pois habita uma esfera infinita, que a noção de perspectivismo se desdobra em toda a sua envergadura. Não podendo determinar o centro da esfera, somos obrigados a eleger diferentes sítios perspectivos que desempenham o papel de pontos de referência. Essa idéia, que também será defendida pelo pensador Michel Serres, é o tema do capítulo seguinte.

2.3) Michel Serres e a Noção de Perspectivismo

Para Pascal, a partir do momento que concebemos a existência do universo ser infinito, não é mais possível encontrar o centro absoluto da esfera. O todo sendo infinito pressupõe que da perspectiva finita do homem não é mais possível localizar o centro, que permitiria ter acesso ao conhecimento absoluto. A partir dessa constatação, o homem deve aceitar a “descentralização” como a principal característica de sua condição. Somos seres descentrados e essa ausência de centro não é algo muito agradável, provocando uma certa angústia em nós, o que dá vazão a certos pensamentos da filosofia pascalina, como por exemplo, o fragmento Br.206 – Lf.201, o qual diz: “O silêncio eterno desses espaços infinitos me apavora”.

A descentralização do homem diante de um cosmos ilimitado, observada no século XVII, é uma das temáticas defendidas por Michel Serres em seu livro “O Sistema de Leibniz e Seus Modelos Matemáticos”. Segundo Serres, no capítulo intitulado “O Paradigma Pascaliano”, Pascal teria sido um pensador profundamente preocupado com a busca pelo ponto fixo no interior de um universo infinito. No século XVII a astronomia foi profundamente marcada pela revolução copernicana. Nicolau Copérnico substituiu o ponto de referência da astronomia antiga, ao dizer que o Sol era o centro do universo e não a Terra. Ora, a tese defendida por Serres, é a de que a hipótese de que o Sol ou a Terra ocupam um lugar central tem pouco valor, se comparada com uma questão mais importante, qual seja, a possibilidade ou não de encontrar o lugar central em um universo infinito. Dessa maneira, no século XVII haveria, imbuída na mentalidade da época, uma questão anterior à questão copernicana, que Serres denomina de “questão ante-

copernicana”. Essa questão se caracterizaria por se preocupar muito mais com a possibilidade de haver um centro, dado que o universo é infinito, do que propriamente em eleger determinado lugar como centro, seja ele a Terra ou o Sol.

“Que me seja permitida essa blasfêmia filosófica, mas a revolução copernicana tem pouco peso ao olhar dessa subversão geral: não se trata da hipótese solar ou terrestre, mas, mais profundamente, de saber se há um centro ou se não há”.¹⁶ A revolução copernicana seria, então, apenas um paradigma particular, se comparado a esse paradigma mais geral relacionado à busca pelo ponto fixo.

“A revolução copernicana é, então, apenas um paradigma particular, um modelo restrito dessa busca geral e abstrata de uma referência fixa e pontual, que a generaliza; além do mais, sendo somente uma transferência de privilégio de um lugar a outro, ela é apenas uma decisão segunda em relação a essa questão fundamental, que a precede em direito, da existência mesmo e da possibilidade desse privilégio”.¹⁷

Para Serres, pensadores como Pascal, Leibniz, Nicolau de Cusa e Giordano Bruno, teriam refletido melhor sobre as conseqüências da hipótese da infinitude do universo. Notadamente Leibniz e Pascal, que teriam criado novos modelos matemáticos, como por exemplo o cálculo infinitesimal em Leibniz e a hipótese da dupla infinitude em Pascal, responsáveis por levar o homem a compreender sob uma nova forma o cosmos infinito que habita. Leibniz e Pascal teriam sido os primeiros a inventar uma “perspectiva rigorosa” por meio de um sistema de relações e correspondências óticas.

Segundo Michel Serres, a noção de perspectiva em Pascal nasce da hipótese da infinitude do universo. Para o pensador francês, a adoção da hipótese de um universo infinito tem como principal conseqüência, a possibilidade da existência de infinitos centros. Dado que não há limites espaciais em um universo infinito, não se pode determinar, de maneira absoluta, onde se encontra o centro, a partir do qual seria possível traçar a circunferência da esfera. No, entanto, podemos privilegiar vários lugares correspondentes ao centro de nossa perspectiva geométrica. Esses vários lugares, por sua vez, não serão mais centros em sentido metafísico, mas serão apenas lugares privilegiados pela nossa perspectiva humana. Tais lugares, serão centros no sentido de “sítio perspectivo”, ou seja, corresponderão sempre ao ponto de vista do observador. Dessa maneira, o mérito de Serres,

¹⁶ Michel Serres, v.II, 1968, p. 650.

¹⁷ Michel Serres, v.II, 1968, p. 661.

em sua obra, é perceber que a hipótese da infinitude do universo em Pascal acaba por desembocar numa espécie de “perspectivismo”.

“Minha situação perceptiva no mundo é sempre central: onde quer que eu esteja, eu estou sempre no meio de meu horizonte, e esse lugar se desloca comigo, ele está em todos os lugares e o horizonte em nenhuma parte. Generalizemos: todo objeto natural se organiza e se move em torno de um centro, quer ele seja planta, animal ou corpo celeste”.¹⁸

No entanto, diferentemente da forma como raciocinamos, segundo Michel Serres, a constatação da possibilidade de várias perspectivas em um universo infinito, não é um indicativo de nenhuma utilidade em âmbito científico. Para ele, o fato de que nos encontramos diante de infinitos centros, é apenas um sintoma da descentralização do homem, e não possui nenhum valor aos olhos da ciência. A reflexão de Serres partirá dessa descentralização para afirmar que, a partir de então, a busca pelo “ponto fixo” será uma das prerrogativas do pensamento pascaliano.

Ora, para nós é bem o contrário que ocorre, segundo pensamos a reflexão de Pascal é construída exatamente a partir da constatação da ausência de referenciais fixos e seguros. Essa constatação já aparece na própria fundamentação da geometria, podendo ser considerada uma espécie de manancial que alimenta a sua reflexão em todos os sentidos. Assim, a aspiração pela segurança e firmeza nunca foi uma das prerrogativas do pensamento pascaliano. “Não procuremos, pois, segurança e firmeza. Nossa razão é sempre iludida pela inconstância das aparências e nada pode fixar o finito entre os dois infinitos que o cercam e dele se afastam”, afirma Pascal no célebre fragmento Br. 72- Lf. 199.

A partir do momento que constatamos que os limites do conhecimento, dados pelos princípios da geometria, nos impedem de atingir os princípios em si mesmos, ausenta-se da reflexão pascaliana qualquer pretensão a fixar o conhecimento em termos últimos e absolutos. Ao mesmo tempo, em termos físicos, o infinito de pequenez e o infinito de grandeza “corroem” qualquer aspiração a uma pretensa fixidez. Assim, de uma certa maneira, é destruído aquilo que podemos chamar de “nostalgia do ponto fixo”. O conhecimento deve caminhar em sentido contrário, definindo e demonstrando outras proposições a partir das primeiras, e isso significa quando a ciência estiver relacionada com a física e a mecânica, criar novas hipóteses a partir da perspectiva fornecida pelos princípios da geometria.

¹⁸ Michel Serres, v.II, 1968, p.677.

A perspectiva geométrica nunca está fixa. Seus próprios fundamentos, o número, o movimento, o espaço e o tempo, devem ser considerados “referenciais móveis”. Isso ocorre porque, conforme observado acima, esses princípios, fruto de uma compreensão não racional, não são pré-fixados por nenhuma ontologia. São princípios apenas em sentido lógico e geométrico. Grosso modo, podemos dizer que como esses princípios não estão presos a alicerces metafísicos, “projetamos” esses princípios na realidade, para que possamos interpretá-la geometricamente e não reduzimos a natureza à geometria como fazem os mecanicistas. Ao mesmo tempo, ao me deslocar fisicamente, posso conceber que minha perspectiva lógico-geométrica sempre se deslocará comigo, em função do fato de que os princípios da geometria representam apenas os limites da minha perspectiva humana e limitada, e não são princípios em sentido absoluto.

Guiado pelas noções simples da geometria é possível privilegiar várias perspectivas dentro de um universo infinito. Dado que o homem pode ser interpretado como um ponto mediano entre duas ordens de infinitude, essas diferentes perspectivas estarão sempre em algum lugar, entre o infinitamente pequeno e o infinitamente grande. Tais perspectivas, por sua vez, estarão relacionadas com as experiências na física, que interpretadas geometricamente produzirão as hipóteses de ordem mecânica. Dessa maneira, qualquer experiência realizada pelo homem, também terá sua ocorrência em algum lugar dessa escala.

É a característica “móvel” dos princípios da geometria, ou seja, é a ausência de segurança e firmeza encontrada na geometria, a principal responsável por levar Pascal a apontar para um novo tipo de conhecimento, que, segundo pensamos, está profundamente relacionado com a noção de perspectiva. Assim não concordamos com a posição de Serres, que afirma que essa descentralização do homem, que resulta na noção de perspectivismo, não tem nenhum valor aos olhos da ciência. Na acepção dele, a partir do momento que se constata essa descentralização, Pascal estaria muito mais preocupado em tentar encontrar uma espécie de ponto fixo, do que aceitar essa ausência de centro como uma espécie de modelo para um novo tipo de conhecimento. Esse ponto fixo, para Serres, seria encontrado na religião, na figura de Jesus Cristo.

Na segunda parte do presente trabalho discutiremos o que representa a religião em âmbito moral. Por hora, defenderemos a posição de que a filosofia pascaliana é

contrária, diferentemente do que muitos comentadores pensam, a qualquer tipo de fundamentação relacionada à segurança e à fixidez. Em função disso, o pensador francês tentará construir um novo tipo de conhecimento, preocupado muito mais com a ordenação de diferentes hipóteses e perspectivas, do que com a busca pela verdade e pelo ponto fixo.

Embora Pascal nunca tenha se utilizado do termo “perspectiva” em suas obras, ele muitas vezes utiliza o termo “ângulo” e “ponto de vista” para denotar que a verdade muitas vezes depende da perspectiva do observador. Tome-se como exemplo o fragmento Br. 9 – Lf. 701: “Para repreender utilmente e mostrar a alguém que está errado, precisamos observar de que ponto de vista encara o assunto, porquanto em geral é verdadeiro para o observador.” Assim como o fragmento Br. 99 – Lf. 539: “As coisas são verdadeiras ou falsas segundo o ângulo pelo qual as encaramos.”

Com efeito, para Pascal, a verdade nunca é dada diante mão como ponto de partida. De uma certa maneira, somos obrigados a construí-la por meio de hipóteses criadas em função de nossa perspectiva. Até agora apresentamos, de forma muito geral, a forma pela qual o cientista é capaz de criar suas hipóteses em âmbito epistemológico. No próximo capítulo mostraremos de maneira muito mais detalhada, através de um exemplo, em que consiste essa física empírica. Em outras palavras, tentaremos fazer uma descrição de como Pascal lida com as observações em âmbito empírico, dado que é por meio de tais observações que formulamos as hipóteses na física. Para que essa tarefa seja levada a efeito, citaremos como exemplo as experiências realizadas por Pascal para provar a existência do vácuo.

2.4) O Papel da Experiência em Pascal – a Existência do Vácuo

A partir do momento que observamos a presença de limites em âmbito racional, constatamos que o ideal científico não está mais relacionado com uma preocupação em relação aos fundamentos que sustentam a ciência. Não compete à razão efetuar um discurso em relação aos princípios da geometria, número, movimento, espaço e tempo. A tarefa do pensamento será efetuada em sentido contrário, definindo e demonstrando apenas as proposições derivadas dos axiomas. Por outro lado, quando se trata da física, mais precisamente da mecânica, o discurso racional terá como fonte de certeza a

experiência. Em outras palavras, como a física é a ciência que estuda os eventos que ocorrem na natureza, o cientista terá de se basear na experiência para fazer afirmações sobre esses fenômenos.

Essas afirmações, no entanto, longe de serem afirmações absolutas sobre os eventos que ocorrem no mundo, serão apenas hipóteses. Isso ocorre, porque os princípios da geometria, responsáveis por ordenar o discurso científico, não são primeiros em sentido absoluto, mas devem ser considerados primeiros apenas da “perspectiva” da razão. Tais princípios, não sendo absolutos, não podem ser uma fonte em verdades últimas e indemonstráveis, que nos capacitaria a fazer afirmações necessárias e verdadeiras sobre os fatos que ocorrem no mundo. Grosso modo, podemos dizer que a verdade desses princípios não “corresponde” diretamente ao mundo. Mas, mesmo não correspondendo ao mundo de forma direta, tais axiomas devem ser considerados os responsáveis por ordenar as observações experimentais no âmbito da física. Com efeito, o número, o movimento, o espaço e o tempo, fornecem uma espécie de perspectiva geométrica que torna possível interpretarmos os fenômenos da física.

Tendo a experiência e os princípios da geometria por base, é possível formularmos hipóteses, que possam explicar certos eventos que ocorrem na natureza. Uma dessas hipóteses que Pascal formulou diz respeito à possibilidade da existência do vácuo. Pascal em 1647 se interessa pela experiência do físico italiano Torricelli. Emborcando-se numa vasilha cheia de mercúrio um tubo longo, fechado só no alto e também cheio de mercúrio, a coluna de metal desce, mas não até a parte de baixo do tubo, isto é, não até o nível do mercúrio na vasilha. Alguns cientistas formularam algumas hipóteses sobre o ocorrido. Disseram que, se o mercúrio desce numa parte do tubo, é para manter o equilíbrio em relação ao peso do ar que recai sobre o mercúrio que está contido na vasilha, mas que está fora do tubo. Isso quer dizer que, se a coluna de mercúrio no tubo invertido sobre a vasilha desce até uma certa altura, é porque faz equilíbrio ao peso do ar que faz pressão na superfície da vasilha.

No entanto, para provar essa hipótese, é necessário demonstrar duas coisas, em primeiro lugar, que o ar pesa e em segundo lugar, que há algo acima do mercúrio dentro do tubo, responsável por manter o equilíbrio com a pressão exercida pelo ar. Não havendo a possibilidade da existência do ar dentro do tubo de mercúrio, devemos admitir que esse

algo pode ser uma espécie de vácuo. Partindo dessa hipótese, Pascal efetua várias experiências, tendo em mente provar esses dois pontos principais: em primeiro lugar que o ar tem peso, em segundo lugar a existência do vácuo.

Desde Aristóteles admite-se que a natureza sofre de uma espécie de “horror ao vácuo”. Mesmo os atomistas consideram a impossibilidade do vácuo. O lugar onde se encontrariam os átomos, segundo eles, está cheio de uma matéria sutil que em geral dão o nome de “éter”. Os contemporâneos de Pascal, entre eles Descartes, Mersenne e o próprio Leibniz, estão convencidos da inexistência do vácuo na natureza. A contrapelo de seus contemporâneos, a pergunta que Pascal coloca é, se não há vácuo porque o mercúrio desce no tubo até uma certa altura e não em outra?

Para o pensador francês acima do mercúrio no tubo há vácuo, ao mesmo tempo, que a altura do mercúrio serve para compensar a pressão exercida pela atmosfera sobre a vasilha. Para demonstrar esse fato Pascal realiza a seguinte experiência, encomenda a uma vidraria, situada na esquina da rua de Pres com a rua de la Pie-aux-Anglais, um tubo de quatro pés. Enche o tubo de mercúrio com um funil de cartolina e despeja o resto do mercúrio numa gamela de madeira, ao mesmo tempo cobrindo-o de água. Em seguida emborca o tubo verticalmente sobre a gamela, com a extremidade fechada para cima. Quando o orifício do tubo entra em contato com a água e quando Pascal solta o dedo, o que se observa é que o mercúrio desce, mas não até o fim, apenas até uma dada altura.

No entanto, a hipótese do vácuo no tubo de mercúrio e do peso e da pressão do ar, exercidos pela atmosfera, ainda não está completamente confirmada. Para que isso ocorra é necessário multiplicar as experiências e, ao mesmo tempo, variar um pouco a perspectiva do observador, relativa à mesma experiência. Introduzindo a hipótese de que a massa de ar que pesa sobre a nossa cabeça depende da altitude, o pensador francês deduz que a altura do mercúrio no tubo variará segundo a altura em que é realizada a experiência. Assim Pascal idealiza o seguinte plano, subir no alto da montanha chamada Puy-de-Dôme, para mostrar que a altura da coluna de mercúrio sofrerá uma variação de acordo com a altitude. O que se constata é, justamente, que a altura da coluna de mercúrio no sopé da montanha é muito maior do que a verificada no seu cume. Isso ocorre porque há muito mais ar a pesar no sopé da montanha do que no seu cume. De onde se segue que o peso e a pressão do ar são a única causa dessa subida do mercúrio.

Dessa maneira, é variando o próprio lugar onde ocorre a experiência, que podemos provar a hipótese do peso e da pressão do ar e da existência do vácuo. Ao variarmos o lugar da experiência, levamos o observador a constatar o seguinte fato: a coluna de mercúrio sobe muito mais no sopé da montanha do que no seu topo. Assim, o observador pode concluir duas coisas: que há mais vácuo e o ar é mais rarefeito no cume, enquanto, por outro lado, há menos vácuo e o ar é mais pesado na altura do chão.

No entanto, a despeito dessa constatação, levada a cabo pela experiência, Pascal encontrou muitas dificuldades em sua época para sustentar a hipótese da existência do vácuo. Toda essa querela sobre o vácuo se encontra principalmente nas cartas endereçadas ao Padre Noel, jesuíta eminente e antigo professor de Descartes, e também no “Prefácio Sobre o Tratado do Vácuo”. O Padre Noel, sendo um defensor da tradição e da física aristotélica, se encarrega de mandar uma carta ao jovem Pascal, criticando as experiências efetuadas para provar a hipótese do vazio. Segundo o Padre, a natureza, tendo horror ao vazio, não pode permitir que o alto do tubo de Torricelli contenha algum tipo de vácuo. Em vez disso, a natureza se encarrega em preencher o tubo de ar, justamente por meio dos pequenos poros do vidro. Para Noël o vidro possui poros muito pequenos que deixam passar o ar.

“Ora, esses poros do vidro tão freqüentes são tão pequenos, que o ar misturado não poderia passar através; mas sendo separado e mais depurado da terra e da água, poderá penetrar o vidro, como o arame, enquanto ele é um pouco mais grosso, não pode passar através do pequeno buraco, mas sendo por força e violência diminuído, passa facilmente”. (Pascal, 1963, p. 199, 2ª coluna).

Assim, o Padre conclui que o que está em cima do tubo é um corpo e não o vazio. “Eu digo que é um corpo. Porque ele tem as ações de um corpo. Ele transmite a luz com refrações e reflexões, leva do retardamento ao movimento de um outro corpo, assim como se pode observar da descida do mercúrio, quando o tubo pleno desse vazio no alto é invertido; é, pois, um corpo que toma o lugar do mercúrio. É necessário somente observar qual é esse corpo.” (Pascal, 1963, p.199, 1ª coluna).

Pascal responde à carta do padre Noël, fazendo ver, em primeiro lugar, que o fato do raio refletido pelo vidro atravessar esse espaço, isto é, a constatação de transmitir a luz com refração e reflexão, não é prova suficiente de que esse espaço seja um corpo. Com efeito, para que essa conclusão fosse acolhida, seria necessário provar o contrário, que é contraditório a luz atravessar um espaço vazio. Mas, aqui nos movemos no campo das

hipóteses, e assim, como decidir, uma vez que a natureza da luz é desconhecida. Há limites no pensamento, que nos impedem de conhecer a natureza das coisas. Portanto, nesse caso, é melhor não formular hipóteses, à maneira dos escolásticos, mas de forma contrária, permanecer nos fatos fornecidos pela experiência.

“A natureza da luz é desconhecida tanto a vós, quanto a mim; de todos aqueles que tem tentado defini-la, nenhum satisfaz a aqueles que procuram as verdades palpáveis, e assim ela permanecerá a nós, talvez, eternamente desconhecida, eu vejo que esse argumento permanecerá longo tempo sem receber a força que lhe é necessária para vir a ser convincente”. (Pascal, 1963, p. 201, 2ª coluna).

O padre Noël faz definições muito livres e sem embasamento na experiência, por exemplo, define corpo como “o que é composto de partes umas fora das outras”. Dessa maneira conclui que todo espaço é corpo e argumenta contra o jovem Pascal, se esse espaço não for um corpo, o que será então? Que espaço é esse “que não é nem Deus, nem criatura, nem corpo, nem espírito, nem substância, nem acidente etc...?” (Pascal, 1963, p.210, 2ª coluna). Ora, Pascal, partidário da indefinibilidade dos termos primitivos, sabe que a noção de espaço, embora seja compreendida por todos os homens, não pode ser definida por meio de outras noções. Da mesma forma, embora constatemos a existência do espaço vazio por intermédio da experiência, a sua natureza não pode ser definida a partir de idéias como, por exemplo, as de corpo e substância. Isso seria como contaminar a física nascente de pressuposições metafísicas.

“É verdade que o espaço não é nem corpo nem espírito; mas ele é espaço. Assim, também, o tempo não é nem corpo nem espírito; mas ele é tempo. E como o tempo não deixa de ser, embora não seja nenhuma dessas coisas, assim também o espaço vazio pode muito bem ser, sem que por isso seja nem corpo, nem espírito”. (Pascal, 1963, p.210, 2ª coluna).

A existência do vácuo, portanto, pode ser considerada uma hipótese válida, porque de sua negação segue-se um absurdo, qual seja, a de que esse espaço vazio no alto do tubo de mercúrio seja um corpo. Assim, conforme observamos linhas acima, se na concepção científica pascalina encontra-se ausente uma apreensão direta da verdade a partir de seus axiomas, o cientista deve recorrer a uma demonstração indireta da verdade, por meio do princípio do terceiro excluído, ou seja, por meio da demonstração por absurdo.

Para Pascal, uma hipótese somente pode ser considerada de três maneiras, ou “se conclui um absurdo manifesto de sua negação, e então a hipótese é verdadeira e constante; ou ainda se conclui um absurdo manifesto de sua afirmação, e então a hipótese é

tida por falsa; e quando não se pode tirar o absurdo, nem de sua negação, nem de sua afirmação, a hipótese permanece duvidosa”. (Pascal, 1963, p.202, 2ª coluna).

De uma certa maneira, podemos dizer que é mais lógico aceitar a hipótese da existência do vácuo, porque ao admitirmos essa hipótese não violamos os limites da razão. Ao mesmo tempo, ao assim proceder, ganhamos em termos de economia pois não contaminamos a ciência de “hipóteses ad hoc”, que nada acrescentam ao conhecimento. Além disso, se por um lado o espaço vazio não é um corpo, ele também não corresponde ao “nada” metafísico, do qual a física aristotélica nutria um certo horror. Segundo Pascal, há tanta diferença entre o nada e o espaço vazio, quanto do espaço vazio ao corpo material. Dessa maneira, pode-se dizer que o espaço vazio figura a mesma situação lógica dos princípios da geometria. Enquanto estes se situam no meio, entre o nada e o infinito, o espaço vazio também se encontra no meio, entre a matéria e o nada.

“A coisa que nós concebemos e que nós exprimimos pela palavra espaço vazio, se mantém no meio entre a matéria e o nada, sem participar de um ou de outro; ele difere do nada por suas dimensões; e sua não resistência e sua imobilidade o distinguem da matéria: de tal maneira que ele se mantém entre esses dois extremos, sem se confundir com nenhum deles”. (Pascal, 1963, p.210, 2ª coluna).

A física pascaliana, divorciada de preconceitos ontológicos e metafísicos, ao se manter sempre nos limites estritos da experiência, permite a observação do fato pelo fato. Onde pressupomos existir o vácuo, observamos somente um espaço vazio, e não fazemos inferências ilícitas para fora do terreno da observação, afirmando que esse espaço é um corpo ou corresponde ao nada absoluto. Desse modo, formulam-se hipóteses somente a partir de nossa perspectiva empírica.

Assim, fica claro que a partir dos princípios da geometria, número, movimento, tempo e principalmente, nesse exemplo, o espaço, é possível obtermos uma certa compreensão dos fenômenos da natureza, sem desvelá-la completamente. A física é possível, desde que se restrinja ao modelo hipotético-dedutivo, criando apenas novos teoremas e hipóteses a partir da experiência. No entanto, a idéia do vácuo, sendo admitida à época de Pascal, corre o risco de que no futuro seja superada, visto ser apenas uma hipótese. Quem sabe uma outra idéia, que tomará o lugar da hipótese do vácuo, não explique melhor um maior número de efeitos, constatados via experiência. Mas, para Pascal, o que caracteriza o conhecimento propriamente científico, é justamente a proliferação de teoremas e hipóteses. Nisso consiste o progresso e o avanço da ciência.

“Sua fecundidade inesgotável produz continuamente, e suas invenções podem ser todas juntas sem fim e sem interrupção”. (Pascal, 1963, p.230, 2ª coluna).

As próprias experiências se multiplicam continuamente, pois para o avanço da ciência também se faz necessário uma diversidade de novos experimentos. Esses novos experimentos, por sua vez, tem o poder de atualizar a experiência efetuada sobre um mesmo objeto. A cada nova experiência correspondem novos resultados e hipóteses. “As experiências que nos fornecem a inteligência se multiplicam continuamente; e, como elas são os únicos princípios da física, as conseqüências se multiplicam proporcionalmente”. (Pascal, 1963, p.231, 2ª coluna).

Com esse exemplo, esclarecemos um pouco melhor, qual o papel que a experiência ocupa na constituição da física pascaliana. Seria interessante agora, para ilustrar de forma mais precisa a concepção física de Pascal, incluir na discussão sobre a ciência o filósofo inglês David Hume. Embora nosso filósofo não seja cético, há muitos pontos em comum entre os dois pensadores, o principal deles a crítica à indução presente explicitamente em Hume, implicitamente em Pascal. Dessa maneira, o problema da indução será o tema do capítulo seguinte.

2.5) Pascal e o Problema da Indução

Em um certo sentido, podemos dizer que em sua concepção científica, Pascal enfrenta a mesma problemática com que se depara o filósofo inglês David Hume em relação à indução. Segundo Hume, no âmbito do entendimento, podemos observar dois tipos de operações: relações de idéias e questões de fato. As primeiras correspondem operações puramente intelectuais, como as encontradas na geometria e na matemática. As proposições, decorrentes dessas operações, não dependem da experiência ou do que possa existir em qualquer parte do universo para assegurar a sua validade. Por exemplo, a afirmação de que o quadrado da hipotenusa é igual à soma dos quadrados dos dois lados, é certa e verdadeira independentemente de constatação empírica. Mesmo que nunca existisse um círculo ou um triângulo, as verdades demonstradas por Euclides conservariam sempre sua certeza e evidência. Já em relação às segundas, as proposições que envolvem questões

de fato, a sua validade somente poderá ser assegurada indutivamente, isto é, através da experiência.

Uma das principais características, que nos salta aos olhos, quando analisamos as chamadas questões de fato mais de perto, é que, nesse caso, a conclusão não segue necessariamente das premissas. Isso significa que, a partir de certos casos verificados empiricamente, não podemos extrair uma conclusão universal cuja asserção contrária seja completamente falsa. Isso significa que o contrário de toda afirmação factual é sempre possível. Por exemplo, ao constatar que o Sol nasceu todos os dias até o presente, não posso extrapolar essa experiência e fazer a afirmação de que o Sol sempre nascerá todos os dias. Essa espécie de raciocínio não é um argumento lógico válido. A partir da premissa, que me diz que o Sol nasce todos os dias até o presente, não posso concluir que necessariamente ele tenha de nascer todos os dias. Se acaso o Sol não surgir no horizonte na manhã do dia seguinte, por exemplo, posso concluir uma proposição contrária, sem entrar em contradição com as premissas do argumento em questão. Isso significa que qualquer que seja a conclusão do argumento, ela não segue necessariamente das premissas. Esse é um passo ilícito dado pelo conhecimento, e que não deve ser considerado uma inferência lógica válida.

A principal característica de argumentos lógicos válidos é que, quando a premissa do argumento é verdadeira, a conclusão deve ser necessariamente verdadeira. Para Hume, as proposições retiradas indutivamente da experiência não se encaixam no modelo lógico, pois é possível termos premissas verdadeiras e conclusões falsas. A conclusão não segue necessariamente das premissas. Dessa maneira, devemos concluir que os argumentos indutivos não são argumentos logicamente válidos. A proposição “o sol não nascerá amanhã” não é menos inteligível e não implica mais contradição do que a contrária, a de que “o sol nascerá”.

No entanto, quando verificamos todo e qualquer argumento científico, observamos que em tais argumentos sempre inferimos, a partir de premissas fornecidas pela experiência, princípios e leis universais. O fundamento sobre o qual repousa esse tipo de inferência, segundo Hume, é a relação de causa e efeito, também conhecido como princípio de causalidade. Tomando esse princípio por base, estabelecemos conexões entre as coisas e afirmamos o fato de uma coisa ser a causa de outra. Dizendo de forma mais lógica, a partir

desse princípio, estabelecemos uma relação entre as premissas de um argumento factual e sua conclusão.

Posso inferir, por exemplo, que o fato da água ferver é porque ela se encontra a 100° C. Essas duas premissas, “a água ferve” e “a água se encontra a 100° C” são facilmente observadas por intermédio da experiência, mas todo o problema reside na conclusão, ou seja, na inferência efetuada tendo por base o “porque”. Quando analisamos esse argumento mais de perto, observamos que a relação de necessidade estabelecida entre as duas proposições não me é dada pela experiência. Mas, se a conclusão não me é fornecida pela experiência, qual será a sua origem? Podemos responder que essa relação é fornecida pela razão. No entanto, eu jamais conseguirei por um processo puramente intelectual retirar a segunda proposição da primeira, pois a segunda proposição não tem nenhuma relação lógica com a primeira. A conclusão “a água ferve a 100° C” não segue das premissas. Algum dia, a água pode muito bem não ferver a 100° C.

Ora, se a relação de causalidade estabelecida entre as premissas e a conclusão, não me é dada nem pela experiência, nem pela razão, de onde provém essa relação? Segundo Hume, essa relação é fruto de uma crença no hábito. Para ele, o hábito é responsável por levar-nos a esperar uma constância natural de uma determinada conjunção entre fatos. Com efeito, após observarmos a conjunção constante de dois objetos, calor e chama, peso e solidez, por exemplo, somos levados pelo costume a esperar após o aparecimento de um deles, o aparecimento do outro. Assim, damos um passo logicamente ilícito e inferimos uma lei universal, sem apoio na razão, afirmando que todas as vezes em que verificar-se determinado fato um outro deverá necessariamente seguir-se. Como essa crença não está apoiada em argumentos lógicos, a crítica de Hume acaba por atingir diretamente a razão. Por não ter fundamentos lógicos, essa crença no princípio de indução deve ser considerada irracional.

O que pretendemos mostrar nesse capítulo, é que Pascal, antes de Hume, vislumbrou a sua maneira essa crítica ao princípio de indução. Mas, ao contrário deste, a crítica pascaliana à indução não parte diretamente de questões de fato, para mostrar que a razão não pode fazer afirmações absolutas e universais. Conforme observado linhas acima, Pascal parte da fundamentação das próprias ciências formais, a matemática e a geometria,

para mostrar a impossibilidade de fazermos afirmações universais em relação a questões de fato como, por exemplo, as afirmações de ordem mecânica.

Para Hume, em relação às chamadas ciências formais, matemática, álgebra e aritmética, podemos ter certeza de que a verdade das proposições relacionadas a tais ciências é proveniente pura e simplesmente da lógica e da razão. Ora, conforme observamos, para Pascal, até mesmo as proposições da geometria e da matemática não tem sua certeza completamente assegurada pela razão, pois a compreensão dos princípios dessas ciências são o resultado de uma intuição não racional chamada por ele de “coração”. A constatação desse fato, aos olhos de Pascal, cava um “abismo” intransponível entre, por um lado, as verdades relativas aos primeiros princípios, fornecidas pelo coração e as proposições derivadas desses princípios, tarefa levada a cabo pela razão. Assim a verdade, que subjaz aos princípios da geometria, não pode ser compreendida pela razão.

Por isso, segundo Pascal, o caráter “universal” dos princípios da geometria é inferido pela razão, não a partir dos próprios princípios, mas a partir das conseqüências desses princípios, as quais apontam para uma mesma compreensão, observada em todos os homens. Por exemplo, alguns definem o tempo como sendo “o movimento de uma coisa criada”, outros o definem como “a medida do movimento”. No entanto, somos capazes de compreender as duas definições, apesar de serem suposições diferentes. Ora, para Pascal, o fato de que entendemos concepções diferentes de uma mesma coisa, é um indicativo de que o solo, a partir do qual brotam essas definições, pode ser uma espécie de compreensão comum. Assim, apostamos na universalidade de tais princípios. Conforme o já citado fragmento Br. 392 – Lf. 109, intitulado “Contra o pirronismo”:

“Supomos que todos os homens concebem e sentem da mesma maneira: mas nós o supomos bem gratuitamente, pois não temos nenhuma prova. Bem vejo que se aplicam as mesmas palavras nas mesmas ocasiões e que, todas as vezes que dois homens vêem um corpo mudar de lugar, exprimem ambos a visão desse mesmo objeto pelas mesmas palavras, dizendo cada qual que ele se moveu; e dessa conformidade de aplicação se tira uma poderosa conjectura de uma conformidade de idéias, mas isso não é absolutamente convincente, da última convicção, embora seja bem o caso de apostar pela afirmativa, visto sabermos que tiramos muitas vezes as mesmas conseqüências de suposições diferentes.”

Nesse caso, o máximo a que a razão pode aspirar é “apostar” no caráter universal desses princípios e nomeá-los sob a alcunha de termos primitivos, correspondentes ao número, o movimento, o espaço e o tempo. Podemos dizer, portanto

que, para Pascal, o homem não pode garantir, por intermédio da razão, que o processo lógico-dedutivo, efetuado a partir dos axiomas da geometria, possa brotar de uma validade incondicional e universal. Nesse caso, a compreensão relativa aos princípios da geometria, é um passo não racional, da ordem do instinto. Como conseqüência desse fato, a validade universal das proposições posteriores aos axiomas, será dada por uma espécie de “crença na universalidade”, um “ato de fé”, e não pela razão, estejam tais proposições relacionadas com questões puramente formais ou factuais. Havendo uma compreensão comum desses princípios, é sensato apostar que tais princípios são universais.

Essa incerteza da razão, em relação aos fundamentos que a sustentam, por sua vez, terá também como resultado um “abismo”, entre a proposição e o mundo, o qual impede que nosso discurso lógico corresponda diretamente às coisas tais como são em si mesmas. Pois, com efeito, não podendo definir ou demonstrar, por intermédio da razão, aquilo que sustenta a geometria não podemos também saber se seus axiomas são efetivamente princípios últimos em si mesmos, e assim não podemos saber se são absolutos e se correspondem diretamente ao mundo. Assim, quando tratar-se de um conhecimento factual das coisas, como por exemplo, o conhecimento de ordem mecânica, não podemos, guiados pelas noções de figura e movimento, fazer inferências universais e absolutas. Como, por exemplo, a afirmação formulada por Descartes de que tudo se constitui em figura e movimento. Nesse caso, temos de nos restringir ao que a experiência e os limites do conhecimento nos fornecem, o que equivale a apenas derivar novas proposições a partir das primeiras e se ater ao terreno das hipóteses no plano empírico.

Dessa maneira, em Pascal, já se constata um passo não racional dado pelo conhecimento, se nos for permitido nos exprimir dessa forma, desde a sua “raiz”. Isto é, em relação à própria questão da fundamentação das ciências formais, a lógica e a geometria. O pensador francês não precisa criticar diretamente as questões factuais para mostrar a ausência de necessidade e conexão, observada nas coisas que compõem o mundo. Assim, podemos dizer que a sua crítica a esse princípio está, de uma certa maneira, “implícita” em sua reflexão. Com efeito, Pascal ao mostrar que os axiomas da geometria não são princípios absolutos acaba por, de uma certa maneira, fazer com que se desvaneça qualquer tipo de pretensão do cientista, relativa à idéia de apontar o caráter necessário de certas causas para a realização de determinados fenômenos. Os limites do conhecimento correspondem aos

limites da finitude humana. Assim, quando tratar-se de questões factuais, tendo por base tais princípios, torna-se impossível conhecer as coisas de forma necessária e absoluta.

Em Pascal observamos que a constatação de que não podemos estabelecer uma conexão necessária e absoluta entre determinados fatos, não parte da análise de questões puramente factuais como faz Hume, mas tem sua origem, se podemos nos exprimir assim, de uma análise da lógica e de seus fundamentos. A ciência, nesse caso, também dá um passo “ilícito” no sentido de irracional, pois para que o processo lógico-dedutivo se inicie é necessário que partamos de certezas não-rationais, os princípios da geometria. É necessário que apostemos na universalidade de tais princípios. A geometria e a matemática, as chamadas ciências formais, devem partir de verdades indemonstráveis e não acampadas pela lógica para que o conhecimento formal seja possível. A única diferença em relação ao conhecimento factual, é que no caso das ciências formais, esse passo não racional encontra-se no início do conhecimento e não no estabelecimento da conclusão, como é o caso das questões factuais.

Ao pensador francês, portanto, não deve causar espanto o fato da razão não possuir um critério, que permita extrair leis e proposições universais dos argumentos provenientes da experiência. Esse critério já estava ausente quando da fundamentação das próprias ciências formais, a matemática e a geometria. Não havendo princípios últimos, que me permitam decidir entre a verdade e a falsidade das proposições, não há como fazer afirmações gerais, de um modo absoluto, em termos empíricos. Nesse caso, os próprios limites da lógica figuram os limites de todo e qualquer tipo de conhecimento, seja ele formal, empírico e, inclusive, conforme veremos na segunda parte do presente trabalho, moral.

Dado os limites da razão, o único tipo de conhecimento de que somos capazes é o hipotético-dedutivo, ou seja, o saber humano deve visar apenas a formulação de hipóteses tendo por base a experiência. Esse é o principal elemento que diferencia Pascal de Hume. Para Pascal, o conhecimento empírico sempre deve ter como pressuposto a impossibilidade de detectar as causas absolutas de um determinado fato. Por isso, deve se ater apenas ao mero campo das hipóteses. Hume parece condenar o conhecimento a uma espécie de ceticismo, quando se depara com a impossibilidade de apontarmos as causas gerais, por intermédio da razão. O mesmo não se dá com Pascal que privilegia, antes, o

aspecto criativo do conhecimento, do que propriamente a preocupação em determinar uma verdade última e absoluta.

Para Pascal somente é possível fazer uma afirmação universal, a respeito de determinados fatos, através da enumeração geral de todos os casos em que o fato ocorre. Não sendo possível enumerar todos os casos, devido aos limites de nossas percepções e do conhecimento, deve-se ter em mente que uma afirmação geral é apenas uma hipótese, que pode ser contestada se algum dia um único caso se comportar de forma diferente. Assim, essa hipótese nunca vai se referir a um fato de maneira absoluta, mas somente de acordo com os fatos analisados e conhecidos até o presente momento.

“Pois nos assuntos onde a prova consiste em experiências e não em demonstrações, somente pode-se fazer alguma asserção universal pela geral enumeração de todas as partes e de todos os casos diferentes. É assim que, quando nós dizemos que o diamante é o mais duro de todos os corpos, nós entendemos de todos os corpos que nós conhecemos, e nós não podemos, nem devemos compreender aqueles que nós não conhecemos; e quando nós dizemos que o ouro é o mais pesado de todos os corpos, seríamos imprudentes se compreendêssemos, nessa proposição geral, aqueles casos que não estão ainda em nosso conhecimento, ainda que não seja impossível que eles existam na natureza”. (Pascal, 1963, p.232, 2ª coluna).

De acordo com o pensador francês, pode-se dizer, por exemplo, que a água ferve porque se encontra a 100°, desde que tenhamos em mente que essa afirmação pertence apenas ao âmbito das hipóteses. Quem sabe se no futuro a água não venha a ferver sob outras condições e tenhamos de reformular essa hipótese. De uma certa maneira, esse “porque” é uma espécie de criação do cientista. Essa criação, por sua vez, não deve ser considerada “gratuita”, pois somente a partir da observação e de pressupostos lógicos pudemos concluir que a água ferve a uma determinada temperatura. Embora, essa conclusão seja uma hipótese, fruto de uma perspectiva meramente humana, devemos ter em mente que a nossa ciência acaba por progredir devido justamente à multiplicidade de teoremas e hipóteses, que podem ser formuladas tendo por base os termos primitivos.

Os termos primitivos devem ser considerados os principais referenciais, a partir do qual o conhecimento pode se orientar. A compreensão desses princípios não sendo de natureza racional, mas sendo proveniente do sentimento, leva Pascal, ao contrário de Hume, a privilegiar o âmbito não-racional como um elemento útil na constituição da própria esfera racional. Hume parece se desesperar rapidamente de uma base para o conhecimento, quando constata que a razão não pode aceder ao conhecimento da causa de

um determinado efeito, sendo esse conhecimento fruto de um passo irracional. Por ser irracional, esse é um passo ilícito dado pelo cientista.

Poderíamos então nos arriscar a dizer que Pascal considera “lícito” esse passo, por dois motivos: em primeiro lugar, porque no âmbito de sua filosofia o sentimento, ou seja, uma instância não racional, também é considerado um produtor de certezas, em segundo lugar, porque o cientista ao apontar a causa de um efeito, está formulando apenas uma hipótese que permita compreender de forma ordenada o efeito em questão. Em Pascal trata-se, não de apontar a causa do efeito, mas apenas a de oferecer uma espécie de “razão” que permita interpretar determinados efeitos.

Como, por exemplo, na experiência relativa à hipótese do vácuo. Segundo Pascal, o peso e a pressão do ar são os principais responsáveis da descida do mercúrio. O vácuo constatado no interior do tubo e a pressão do ar exercida pelo meio externo fazem com que o mercúrio, dentro do tubo, se equilibre numa determinada altura. De uma certa maneira, podemos dizer que o vácuo e a pressão do ar são as causas do efeito em questão, a descida do mercúrio. Entretanto, como o vácuo não podia ser medido, nem observado diretamente na época de Pascal, ele considera a sua existência apenas como uma hipótese muito plausível. Uma hipótese que é mantida, não por ser absolutamente verdadeira, mas por que a hipótese contrária, a possibilidade de que o espaço vazio encontrado acima do mercúrio seja um corpo, revela-se um absurdo. Ao mesmo tempo, a hipótese da existência do vácuo tem uma utilidade maior para a ciência, pois permite explicar um maior número de efeitos, como, por exemplo, a mesma experiência realizada em locais diferentes, o cume e o sopé da montanha no experimento do Puy-de-Dome.

Nesse caso, embora o cientista tenha apontado a causa do efeito, essa causa pertence mais ao rol das hipóteses do que propriamente ao âmbito das verdades universais e necessárias. Logicamente essa hipótese é generalizada, de modo que sirva para explicar sempre o mesmo efeito. Mas, sendo uma hipótese, o cientista deve ter em mente que, algum dia, quando for constatado um efeito diferente, que contrarie essa hipótese, será necessário criar uma nova hipótese que dê conta dos novos efeitos. Essa contínua criação de hipóteses representa, aos olhos de Pascal, o verdadeiro progresso científico.

Dessa maneira, Pascal, assim como Hume, é cético em relação ao fato da própria razão poder aceder ao conhecimento das causas empíricas de maneira geral e

absoluta. Mas não o é em relação ao poder da razão, a qual estabelece hipóteses que permitam explicar os efeitos em questão. Por meio do pensamento, é possível estabelecer certas “razões” que tornem compreensíveis certos efeitos. Por esse motivo, Pascal criará um método, usado mais ao nível das ciências humanas, responsável por estabelecer a razão de um determinado fato, por meio de seus efeitos. A esse método o filósofo vai dar o nome de “A Razão dos Efeitos”. Tal método será melhor abordado na parte dois do presente trabalho, quando estudarmos a questão moral em Pascal.

Para Hume, por intermédio da razão, não podemos fazer afirmações gerais a respeito dos fatos que ocorrem no mundo, assim todos nós agimos irracionalmente quando fazemos tais afirmações. Segundo o filósofo inglês, o responsável pela crença nas asserções gerais e universais de caráter empírico, é o hábito. Por meio do hábito passamos a acreditar, que certas afirmações de caráter científico são verdadeiras, como por exemplo, o fato de que o Sol deve nascer todos os dias. Com efeito, ao vislumbrarmos empiricamente, por intermédio da visão, o fato de que todos os dias até o presente o Sol nasceu, somos levados a concluir que no futuro o Sol sempre nascerá. Em outras palavras, da observação de que o Sol nasceu todos os dias, concluimos tratar-se de uma espécie de constância natural. Assim, o fato de nos habituarmos a vê-lo sempre no horizonte todos os dias, leva-nos a concluir que esse fato corresponde a uma necessidade natural. É, portanto, o hábito e não a razão, que estabelece essa conclusão.

O princípio de causalidade, para Hume, é decorrente pura e simplesmente do hábito. Pois, por intermédio do hábito, nos acostumamos a ver uma certa conexão de causa e efeito entre fatos totalmente diferentes. O mesmo ocorre com Pascal. Para o filósofo francês o hábito é o responsável por tornar os nossos princípios naturais e necessários. “Que são nossos princípios naturais, senão princípios de hábitos.” (Pascal, fragmento Br. 92 – Lf. 125).

No entanto, conforme já observamos, devido aos limites da razão, o homem não pode aceder a um conhecimento das causas de maneira absoluta e necessária. Assim, é responsabilidade do cientista, manter-se no âmbito das hipóteses e jamais crer que essas hipóteses correspondam diretamente à realidade. Essas hipóteses são verdadeiras apenas da perspectiva humana, não sendo válidas de modo absoluto. Mas essa atitude de descrença para com as verdades absolutas, não é constatada quando analisamos o grosso da

humanidade. A grande maioria comete o erro de crer em suas verdades como se fossem necessárias. Assim, ao mesmo tempo que Pascal constata os limites do conhecimento em âmbito epistemológico, ele também constata um desejo por extrapolar esses limites na esfera prática. Nessa esfera ele constata no homem uma espécie de predisposição ao hábito.

Por meio do hábito o homem, contrariando a razão, passa a crer que dispõe de princípios verdadeiros e necessários que lhe permitem avaliar as coisas e o mundo. Essa crença na verdade, no entender de Pascal, não é um problema propriamente epistemológico, como ocorre em Hume, mas é muito mais um problema de ordem moral. Pois, com efeito, não observamos na reflexão pascaliana sobre a ciência uma preocupação relacionada com o estabelecimento de verdades últimas e absolutas, sejam elas verdades formais, relacionadas à geometria e a aritmética, ou empíricas, relacionadas à mecânica. O discurso científico já é possível dentro dos limites impostos pela razão ao homem, ou seja, em âmbito puramente hipotético-dedutivo. As proposições da ciência não são obrigadas a corresponder ao mundo de maneira absoluta, e, portanto, não exprimem o caráter necessário das coisas que ocorrem no mundo.

É no “uso” indevido que o homem faz de suas conclusões científicas, que ele extrapola os limites do pensamento. Em outras palavras, se o cientista cede ao hábito e passa a acreditar que as afirmações da ciência são verdadeiras em sentido absoluto, esse não é um problema da ciência, mas é um problema relacionado à esfera prática. Nesse caso, o cientista erra não porque fornece uma hipótese explicativa para um determinado fenômeno, conforme vimos esse é um procedimento lógico e racional, mas porque passa a crer que essa explicação é absoluta e definitiva, valendo incondicionalmente para todas as eras. O problema não reside na própria racionalidade, mas no “uso” indevido que o homem faz da razão, quando extrapola os limites impostos por ela e faz afirmações gerais não mais no sentido de hipóteses, mas em sentido absoluto. Esse problema é, portanto, de ordem prática e não teórica. A maneira pela qual se forma o problema moral será o nosso tema do capítulo seguinte.

2.6) O Hábito e a Formação do Problema Moral

Após termos comparado Pascal com Hume, chegamos à conclusão de que a principal diferença que separa o pensamento dos dois filósofos, além do fato de Hume ser cético e Pascal não o ser, é a maneira como cada um vislumbra o problema do “hábito”. Com efeito, enquanto para o filósofo inglês o hábito é o responsável por estabelecer o princípio de causalidade na base de toda a ciência de caráter empírico, para Pascal, essa instância não é preponderante na formação de nossas conclusões na ciência. As conclusões dos argumentos empíricos seriam, antes de qualquer coisa, criações do próprio cientista, ou melhor dizendo, da própria lógica do cientista. Em outras palavras, seriam hipóteses criadas pelo cientista, responsáveis por explicarem determinados efeitos e não teriam nenhum compromisso com a verdade tomada em sentido último. Essas hipóteses não poderiam ser pensadas, de maneira nenhuma, pelo físico como necessárias de modo absoluto. Ao inferir que algo é a causa de alguma outra coisa, o cientista apenas está inferindo uma hipótese, que no futuro pode ser superada.

No entanto, muitas vezes observamos que os cientistas acreditam em suas teorias, como se estas fossem necessariamente verdadeiras. Ao proceder assim, eles não respeitam os limites da própria razão, os quais impedem que façamos afirmações verdadeiras e necessárias sobre os fatos que ocorrem no mundo. Podemos afirmar, que algo é a causa de alguma coisa, apenas em sentido hipotético, pois não podemos dizer que esse algo sempre vai se comportar da mesma maneira em todos os casos futuros. “Quando vemos um efeito repetir-se seguidamente, concluimos tratar-se de uma necessidade natural: amanhã será dia, etc. Mas não raro a natureza nos desmente e não se submete a suas próprias leis”. (Pascal, fragmento Br. 91 – Lf. 660).

Ora, segundo Pascal, a extrapolação dos limites do intelecto ocorre, não por culpa da própria razão, mas por intermédio dessa instância enganadora, chamada por ele e por Hume de “hábito”. Por meio do hábito passamos a acreditar que nossos princípios, crenças e hipóteses, em vez de serem apenas relativos a nossa perspectiva humana, exprimem verdades absolutas. O hábito atua através da força da repetição. Ao vermos um determinado fato seguir-se a outro, repetidamente, em várias situações, ou até mesmo quando repetimos determinados comportamentos ou atitudes, acabamos por nos acostumar

com essa constância. Conseqüentemente, concluímos que essa constância exprime algo natural e necessário. Em outras palavras, ao nos acostumarmos a vermos uma determinada causa produzir sempre o mesmo efeito, somos levados a inferir desse fato uma espécie de necessidade natural.

Nesse sentido, o hábito estabelece certas conexões inexistentes entre as coisas. Por exemplo, ao observarmos o Sol nascer todos os dias, relacionamos esse fato com o comportamento da natureza e, desse modo, estabelecemos uma conexão entre esse fato, observado todos os dias, e uma suposta necessidade natural. No entanto, epistemologicamente, o problema da extrapolação dos limites do intelecto, não reside tanto no fato de estabelecermos “conexões” entre as coisas, ou seja, o problema não reside tanto no princípio de causalidade tomado em si mesmo, mas no seu uso indevido. Com efeito, é possível apontarmos certas causas para explicar um determinado fenômeno, sem que esse procedimento viole os limites do pensamento. Isso ocorre, conforme observamos, quando o cientista tem em mente que essas causas não passam de hipóteses formuladas pela própria razão, via observação empírica.

O problema reside, segundo Pascal, quando, por intermédio do hábito, relacionamos essa causa, de caráter eminentemente hipotético, com uma suposta necessidade encontrada na natureza. Quando isso ocorre passamos a acreditar que as hipóteses, produzidas pela razão, são provenientes de “princípios naturais”. Assim, até mesmo os axiomas da geometria: número, movimento, espaço e tempo, podem transformar-se, pela força do hábito, em princípios necessários e verdadeiros, quando, na verdade, sabemos que os termos primitivos não exprimem nenhuma verdade em sentido absoluto. Com efeito, ao nos acostumarmos a conhecer as coisas de um ponto de vista geométrico, podemos ser levados a acreditar que essa perspectiva corresponde efetivamente à natureza das coisas. O hábito apaga o fato de que não temos nenhuma evidência de que tais princípios correspondam diretamente ao mundo.

“Nossa alma é lançada no corpo, onde encontra número, tempo, dimensões. Raciocina sobre isso e a isso chama natureza, necessidade, e não pode crer em outra coisa”. (Pascal, fragmento Br. 233 – Lf. 418). Devido a um uso indevido dos axiomas da geometria e do próprio princípio de causalidade, por exemplo, passamos a acreditar que as conexões de ordem mecânica constatadas na natureza, exprimem o real tal como ele é em si mesmo.

Essa constatação tem como principal conseqüência o mecanicismo professado por Hobbes e Descartes.

Assim, a transmutação de princípios e crenças, relativos à perspectiva humana, em princípios e valores naturais e necessários, é efetivado pela força do hábito. No entanto, ao acreditarmos que os axiomas que fundamentam a geometria, correspondam a uma espécie de necessidade encontrada na natureza, não se está agindo conforme aos limites estabelecidos pela ciência. De uma certa maneira, nesse caso, estamos violando esses limites, os quais apontam para o fato de que a ciência deve apenas se ater à criação de teoremas e hipóteses, sem que essa criação tenha como modelo uma correspondência direta com a natureza das coisas. Dessa maneira, a violação dos limites do conhecimento, embora possa ser constatado no próprio seio do conhecimento, não é um problema que deva ser resolvido em âmbito teórico. A resolução de tal problema concerne muito mais à esfera prática, pois corresponde antes a um “mau” uso da razão, do que a um problema relativo aos seus fundamentos.

Na acepção pascaliana, a razão não tem nenhum compromisso com a verdade, mas apenas com o processo lógico-dedutivo, que deve ser efetuado a partir dos termos primitivos. Assim, se violamos os limites da razão, passando a acreditar em verdades absolutas, esse erro não parte dos princípios que sustentam a razão, mas é decorrente de um uso indevido desses princípios. Enquanto em termos teóricos, agimos conformes ao processo lógico-dedutivo, derivando várias certezas e hipóteses a partir dos axiomas da geometria, somente em termos práticos, extrapolamos esses limites, conectando essas certezas a verdades necessárias e passando a fazer afirmações absolutas sobre os fatos que ocorrem no mundo.

O hábito, portanto, será um fator determinante na criação de nossas crenças e valores, encontrados na esfera prática e não em âmbito científico e teórico. Somente nessa esfera constatamos a chamada crença em valores absolutos, tal como a crença na verdade e no soberano bem. Assim, a despeito do fato de que não há verdades absolutas em âmbito científico, somos, muitas vezes, levados a acreditar em tais verdades pela força do hábito. No entanto, tal fato, aos olhos de Pascal, não ocorre gratuitamente, mas ocorre devido a um “impulso” observado em todos os homens. Esse impulso corresponde a uma espécie de “desejo” pela verdade e pela fixidez dos fundamentos da ciência.

Em outras palavras, a razão, por si mesmo, é impotente no tocante a derivar afirmações verdadeiras e absolutas sobre os fatos que ocorrem no mundo. Nesse sentido, o estado “natural” do homem é a de uma eterna ignorância, em relação à essência das coisas e aos próprios fundamentos que sustentam o conhecimento. A existência humana está localizada no “meio”, entre um infinito de grandeza, que o afasta da compreensão do todo, e um infinito de pequenez, que o distancia do conhecimento dos princípios. “Nadamos num meio termo vasto, sempre incertos e flutuantes, empurrados de um lado para outro. Qualquer objeto a que pensemos apegar-nos e consolidar-nos abandona-nos e, se o perseguimos, foge à perseguição.” (Pascal, fragmento Br.72 – Lf. 199).

Mas, a contrapelo da própria impotência da razão, Pascal constata que o homem possui uma espécie de “desejo” pela verdade, que o leva a acreditar que afirmações verdadeiras e absolutas são possíveis. Mesmo que racionalmente sejamos levados a concluir que, por meio do processo lógico-dedutivo, não podemos atingir verdades ontologicamente necessárias, possuímos uma espécie de predisposição a acreditar que tais verdades são possíveis. “Nada se detém por nós. É o estado que nos é natural e, no entanto, nenhum será mais contrário a nossa inclinação. Ardemos no desejo de encontrar uma plataforma firme e uma base última e permanente para sobre ela edificar uma torre que se erga até o infinito”. (Pascal, fragmento Br.72 – Lf. 199).

Dessa maneira, o homem pode ser considerado uma espécie de “paradoxo”. Mesmo que racionalmente constatemos a impossibilidade de atingirmos as chamadas verdades absolutas e necessárias, em termos práticos o homem é impelido por um desejo em direção a tais valores. Na segunda parte do presente trabalho, onde discutiremos a questão moral em Pascal, se faz necessário explicar a razão desse curioso efeito antropológico. Ao mesmo tempo tentaremos mostrar, de forma mais precisa, o papel exercido pelo hábito na formação de nossos valores, tais como a crença na verdade e no soberano bem.

Enquanto, na primeira parte de nosso trabalho, constatamos que a mecânica pode ser orientada por uma perspectiva geral, relacionada ao número, o movimento, o espaço e o tempo, na segunda parte, tentaremos mostrar que a constituição da chamada esfera moral não parte de uma única perspectiva. Pelo contrário, há uma variedade de perspectivas que podem ser privilegiadas. Isso ocorre porque, ao contrário da mecânica, em

âmbito moral não constamos princípios “supostamente” universais, que possam levar todos os homens a agirem e a julgarem da mesma maneira.

Mesmo que o hábito seja uma instância fundamental para as formações de nossas crenças e valores, e nisso Pascal se assemelha a Hume, faz-se necessário, segundo o filósofo francês, uma predisposição anterior que condicione o homem a crer em seus hábitos como se fossem verdadeiros. Tendo uma predisposição a crer no verdadeiro e no necessário, o homem acaba por crer nas ficções produzidas pelo hábito. Se de um lado nos acostumamos a observar determinados fatos e eventos, do outro lado, há uma predisposição a crer no costume como verdadeiro e não como sendo meramente hábito.

Capítulo 3 – A Noção de Perspectivismo na Moral

3.1) Descrição do Problema Moral

Observamos, na primeira parte de nosso trabalho, que quando tratar-se da fundamentação da ciência não temos acesso a princípios absolutos. Os princípios da geometria, para Pascal, são apenas princípios do ponto de vista da razão e não correspondem a verdades necessárias e absolutas. A principal consequência dessa constatação é que, epistemologicamente, jamais teremos acesso à natureza das coisas, tais como são em si mesmas. O único conhecimento possível obtido com base nesses princípios é aquele relacionado à noção de perspectiva, isto é, tais axiomas nos fornecerão apenas uma perspectiva geométrica a partir da qual é possível interpretar os fatos que ocorrem no mundo. Número, movimento, espaço e tempo nos fornecem apenas um ponto de vista geométrico, em função da qual criamos novas hipóteses para a ciência.

O conhecimento científico, nesse caso, é meramente hipotético-dedutivo. Nesse sentido, não podemos fazer afirmações sobre a essência das coisas, nem tampouco nos cabe decidir sobre a natureza dos princípios. Qualquer extrapolação desses limites será considerado um passo ilegítimo do conhecimento. Ocorre que, algumas vezes, em âmbito científico damos esse passo ilícito. Com efeito, alguns cientistas chegam a acreditar que as teorias, defendidas por eles, correspondam efetivamente ao mundo, tal como ele é em si mesmo. No entanto, embora essa extrapolação de limites ocorra na ciência, esse não é um problema que deva ser resolvido teoricamente.

O âmbito teórico e científico, dados os seus limites, corresponde apenas ao processo lógico-dedutivo, a partir do qual é possível derivar novos teoremas na geometria e hipóteses na física a partir dos termos primitivos. A tentativa de “conectar” essas hipóteses a uma espécie de necessidade ontológica, considerando-as verdades absolutas e universais, não provém de pressupostos racionais, mas corresponde a um mau “uso” da razão. Isto é, a extrapolação desses limites decorre antes de uma atitude ilegítima para com a razão, do que propriamente do interior da própria razão. Devido a esse fato, devemos concluir, que a crença nessa falsa conexão é proveniente antes da esfera prática do que do âmbito científico.

Com efeito, na esfera prática observamos que, embora constataremos por meio da razão a impossibilidade de se atingir uma base fixa e segura na qual apoiar o conhecimento, “ardemos no desejo de encontrar uma plataforma firme e uma base última e permanente para sobre ela edificar uma torre que se erga até o infinito”. (Pascal, fragmento Br.72 – Lf. 199). Isso quer dizer que, em âmbito moral, constatamos uma aspiração contrária a aquela verificada na esfera científica, o que nos leva a pensar que o homem é uma espécie de paradoxo. No entanto, antes de procedermos à análise desse paradoxo, devemos tentar descrever como se constitui o âmbito moral em Pascal.

3.2) A Função da Vontade na Formação da Crença

Na parte um do presente trabalho, percebemos que uma ciência de ordem mecânica é possível, desde que apoiada em uma perspectiva geométrica. Guiado pelas noções de número, movimento, espaço e tempo é possível interpretar o mundo de maneira geométrica, como por exemplo, ao inferir a hipótese da dupla infinitude a partir da análise do mundo que nos circunda. No entanto, a perspectiva geométrica não é o único viés interpretativo a que podemos ter acesso, pois há outras perspectivas relacionadas ao âmbito moral. Em âmbito moral não há um ponto de vista comum, que torne possível que façamos inferências semelhantes partindo dos mesmos princípios, mas constatamos uma variedade de pontos de vista baseados em princípios diferentes.

Com efeito, vimos que na geometria é possível apostar que todos os homens compreendem da mesma maneira as noções primitivas, tais como número, movimento, espaço e tempo. Essa compreensão mútua torna possível a construção de um discurso comum guiado por essas noções. Os princípios da geometria, portanto, devem ser considerados, de uma certa maneira, universais e esse caráter universal possibilita que possamos fazer asserções na geometria, as quais podem ser compreendidas da mesma forma por todos os homens. O mesmo não ocorre em relação ao conhecimento de ordem prática.

A constatação de que não podemos ter acesso aos princípios absolutos, devido aos limites do pensamento, vai ter profundas conseqüências na constituição da moral. Uma das exigências da moral é que ela esteja fundamentada em princípios absolutos

e universais, pois os homens devem reger as suas atitudes e o seu comportamento em regras incondicionais e absolutas válidas da mesma maneira para todos. Em outras palavras, na esfera moral, ao contrário do que ocorria na geometria, precisamos de princípios fixos e seguros, a partir dos quais nortear nossos juízos e atitudes. Caso isso não ocorra, corre-se o risco de que a moral humana caia em um certo relativismo epistemológico. Segundo a concepção moral de Pascal, é exatamente isso que ocorre.

A principal consequência da ausência de princípios gerais e absolutos na esfera moral é que, sem tais princípios, todos os homens são levados a agir e julgar à sua própria maneira, de acordo com a sua vontade individual. Não havendo princípios absolutos e universais a reger as nossas ações e juízos, acabamos por julgar segundo um ângulo escolhido por nossa própria vontade. Isso é apontado claramente por Pascal no fragmento Br 99 – Lf. 539:

“A vontade é um dos principais órgãos da crença, não porque forme a crença, mas porque as coisas são verdadeiras ou falsas segundo o ângulo pelo qual as encaramos. A vontade, que se apraz mais em um do que em outro, desvia o espírito da consideração das qualidades que não quer ver; assim, o espírito, marchando de comum acordo com a vontade, detém-se a olhar do ângulo que esta aprecia. Julga-se desse modo pelo que se vê”.

Nesse fragmento, a vontade é apontada como um dos principais elementos na formação de nossas crenças. Com efeito, constatamos que a razão não nos fornece um critério de verdade, o qual nos permita avaliar as coisas de forma correta e necessária. Assim, é a vontade a responsável por nos fornecer esse padrão. O critério de verdade nos é dado a partir do momento que a vontade escolhe um ângulo, por meio do qual as coisas passam a ser valorizadas como verdadeiras ou falsas. Dessa maneira, é por intermédio da vontade que as coisas adquirem um determinado valor de verdade. Em função dessa “perspectiva”, escolhida pela vontade, nascem todos os nossos juízos de valor.

A vontade, portanto, direciona o nosso espírito a julgar segundo um certo ângulo. Ela escolhe qual é a melhor perspectiva, a partir da qual é possível encarar um determinado objeto ou assunto. Em função dessa perspectiva nascem os nossos valores e crenças. Podemos dizer, que é esse ângulo escolhido pela vontade, o responsável por criar uma “atmosfera” propícia para a formação de nossas crenças. Pois, com efeito, é em função desse ponto de vista que as coisas passam a ser concebidas como verdadeiras ou falsas.

Assim, o perspectivismo mais uma vez está presente na dimensão moral do homem. Somente que nessa dimensão, ao contrário do que ocorria em termos geométricos, não há uma única perspectiva a nos orientar, mas várias. Cada homem, atrelado a sua vontade individual, pode eleger a sua própria perspectiva particular sobre determinado assunto. Assim, há a possibilidade de que possam ser privilegiadas várias perspectivas sobre o mesmo assunto. Há uma variedade de atitudes e juízos, dada pelo fato de que cada homem elegerá a sua própria perspectiva e acabará por construir o seu próprio juízo, segundo os ditames de sua vontade individual.

No entanto, mesmo não havendo princípios racionais a nortear os nossos juízos e valores, a vontade individual de cada homem não leva cada homem a agir e a julgar gratuitamente. Há princípios de natureza moral. Somente que esses princípios, longe de serem regras universais instituídas pela razão, são o resultado de um sentimento proveniente do coração. Vimos, na primeira parte de nosso trabalho, que a compreensão dos princípios do conhecimento geométrico são o resultado de uma evidência fornecida pelo coração. Da mesma maneira, na esfera moral, observamos a presença de princípios, os quais provém do sentimento e não da razão.

Assim, esses diferentes ângulos que podem ser privilegiados pela vontade individual de cada homem, também são baseados em princípios provenientes do “coração”. Em sua obra “Pensamentos” Pascal nomeia o âmbito do sentimento, responsável pela produção de juízos morais, de “espírito de finura”. Ao “espírito de finura” se opõe à dimensão propriamente racional, a qual atua lógico-dedutivamente, por meio de provas e demonstrações. Segundo pensamos, o âmbito do “espírito de finura”, por estar relacionado ao sentimento, está muito próximo do conceito pascaliano de “coração”. Assim, achamos por bem considerá-los como termos “irmãos”, que querem dizer a mesma coisa em situações diferentes. Tanto na fundamentação da geometria, quanto na fundamentação da moral, nos deparamos com princípios provenientes do sentimento. Mas, enquanto na geometria esses princípios, por serem noções comuns, originam um conhecimento baseado em uma única perspectiva de ordem geométrica, em âmbito moral os princípios, por serem diferentes e variados, desembocarão em diferentes perspectivas privilegiadas pela vontade individual de cada homem. O âmbito do espírito de finura será o tema do próximo capítulo.

3.3) O “Coração” e o Espírito de Finura

A principal consequência da inexistência de princípios necessários e absolutos na esfera moral é que, não havendo tais princípios, cada homem passa a julgar e a agir de acordo com uma perspectiva individual escolhida pela vontade. Nesse sentido, a vontade deve ser considerada “um dos principais órgãos da crença”, pois é ela que leva o homem a escolher um determinado ângulo, por meio do qual as coisas passam a ser consideradas como verdadeiras ou falsas. A partir desse ângulo nasce o critério de verdade, em função do qual serão criados os nossos valores e crenças. É o que o próprio Pascal afirma no fragmento Br.99 – Lf. 539:

“A vontade é um dos principais órgãos da crença, não porque forme a crença, mas porque as coisas são verdadeiras ou falsas segundo o ângulo pelo qual as encaramos. A vontade, que se apraz mais em um do que em outro, desvia o espírito da consideração das qualidades que não quer ver; assim, o espírito, marchando de comum acordo com a vontade, detém-se a olhar do ângulo que esta aprecia. Julga-se desse modo pelo que se vê.”

Não havendo verdades em sentido último a fundamentar o conhecimento, é a própria vontade a responsável por conferir o valor de verdade às coisas, por intermédio de uma perspectiva escolhida por ela. Dessa perspectiva se originarão todos os nossos juízos e valores. Assim, podemos constatar uma grande variedade de pontos de vista em âmbito moral, pois cada homem, ao julgar de acordo com sua vontade individual, agirá e construirá um juízo diferente sobre as coisas.

A vontade humana, por sua vez, não escolhe esse ângulo pela qual as coisas se tornam verdadeiras ou falsas aleatoriamente. Ela é guiada pelo próprio “coração”. Segundo Pascal, temos uma espécie de “sentimento” dos princípios em âmbito moral da mesma maneira que ocorria na esfera geométrica. De acordo com Pascal, no artigo I de sua obra “Pensamentos”, intitulado “Pensamentos sobre o espírito e sobre o estilo”, o conhecimento pode surgir a partir de dois tipos de encaminhamentos diferentes. Um deles é o encaminhamento lógico-dedutivo, que estudamos na primeira parte do presente trabalho, chamado por ele de “espírito de geometria”. O espírito de geometria corresponderia ao âmbito propriamente racional, em que procedemos sempre segundo provas e demonstrações. Dessa maneira, os geômetras estão “acostumados aos princípios nítidos e grosseiros da geometria e a só raciocinar depois de terem visto bem e bem manejado os seus princípios”. (Pascal, fragmento Br. 1 – Lf. 512).

No entanto há um outro tipo de processo cognitivo, que não corresponde ao intelectual, mais próximo do sentimento e da intuição. A esse processo o filósofo francês dará o nome de “espírito de finura”. O espírito de finura está relacionado à produção de nossos juízos na esfera prática. São princípios “de uso comum, aos olhos de todo mundo. Basta virar a cabeça, sem nenhum esforço; trata-se somente de ter boa vista, mas que seja boa, pois os princípios são tão sutis e em tão grande número que é quase impossível não nos escaparem alguns”. (Pascal, fragmento Br.1 – Lf. 512).

Ao contrário da dimensão do espírito de geometria, em que “os princípios são palpáveis, mas afastados do uso comum” (Pascal, fragmento Br.1 – Lf. 512), na dimensão do espírito de finura os princípios estão relacionados à esfera prática. Não é preciso ser um especialista em geometria para conhecer esses princípios. Todos os homens tem acesso direto a eles por meio de uma intuição, que lhes proporciona um sentimento dos princípios. “São apenas entrevistos; mais pressentidos do que vistos... É preciso, num instante, ver a coisa num só golpe de vista, e não pela marcha do raciocínio, ao menos até certo grau”. (Pascal, fragmento Br.1 – Lf. 512).

Ora, é justamente o fato do processo que nos dá acesso aos princípios morais estar relacionado ao sentimento e à intuição, que nos leva a concluir que o âmbito do espírito de finura está muito próximo daquilo que entendemos por “coração”. Com efeito, vimos na primeira parte do presente trabalho que o coração, por meio do sentimento, cumpria o papel de fornecer uma evidência dos princípios da geometria. Nesse caso, o coração está mais relacionado a um conhecimento de nível não racional e intuitivo. O mesmo ocorre na fundamentação da moral, em que uma intuição de ordem não racional nos fornece os princípios, os quais servirão de regras ao nosso comportamento. O próprio Pascal aponta, nos fragmentos relacionados ao espírito de finura, um fato já observado em relação à fundamentação da geometria, a tentativa de proceder lógico-dedutivamente em relação à evidência dos princípios fornecida pelo coração pode levar-nos a uma regressão ao infinito.

“É necessário um sentido muito delicado e muito preciso para senti-las, e para julgar retamente e justamente de conformidade com esse sentimento, sem poder o mais das vezes demonstrá-las em ordem, como na geometria, porque não lhes possuímos do mesmo modo os princípios e tentá-lo seria um não acabar mais”. (Pascal, fragmento Br.1 – Lf. 512).

No entanto, ao contrário da esfera geométrica, em que havia uma espécie de evidência comum que levava todos os homens a compreenderem da mesma maneira as proposições do discurso geométrico, na dimensão moral não constatamos a presença de princípios comuns. Nesse caso, cada homem terá uma intuição diferente dos princípios. Por isso, segundo Pascal, “é preciso um esforço infinito para torná-los sensíveis a quem não os sente por si próprios”. (Pascal, fragmento Br.1 – Lf. 512). Em outras palavras, dado que a via de acesso a esses princípios é o sentimento individual, é muito difícil e até impossível, fazer com que uma outra pessoa sinta a mesma evidência que sentimos.

A hipótese que queremos desenvolver na segunda parte de nosso trabalho é que não havendo em âmbito moral princípios “universais”, como aqueles constatados na geometria, cada homem é obrigado a escolher, por meio de sua vontade individual, quais serão os princípios de ordem moral que funcionarão como regras para seu comportamento. Tanto na geometria, quanto na fundamentação da moral, o solo a partir do qual se originam os fundamentos é o mesmo. Por meio de uma intuição dos princípios é possível tanto derivar lógico-dedutivamente novas proposições a partir das primeiras, assim como agir e julgar. A única diferença é que na esfera moral, não constatando a presença de princípios universais e havendo um grande número de princípios provenientes do sentimento, somos obrigados a escolher por meio de nossa vontade aqueles que mais nos apazem.

Enquanto na geometria, princípios tais como o número, o movimento, o espaço e o tempo nos dão acesso a uma perspectiva geral, válida para todos os homens, no caso do espírito de finura cada princípio corresponde a uma determinada perspectiva de julgamento, a qual originará uma ação e um comportamento diferentes. Por meio da intuição, temos um sentimento dessas diferentes perspectivas, mas é a vontade a responsável por escolher qual é o melhor viés para se julgar. Por isso o filósofo afirma, no fragmento Br. 99 – Lf. 539, que “a vontade é um dos principais órgãos da crença”. Sua função é escolher, dentre um leque de perspectivas fornecidas pela intuição, qual é o ponto de vista a partir do qual vamos julgar e agir.

No entanto, é necessário ressaltar que, quando Pascal se refere aos princípios da geometria nos fragmentos relacionados ao espírito de geometria e ao espírito de finura, ele não está se referindo aos fundamentos indefiníveis fornecidos pelo coração à razão, estudados na primeira parte de nossa pesquisa. Pelo contrário, ele está se referindo apenas

aos princípios que são definidos, diante mão, antes de aplicá-los numa demonstração geométrica. Com efeito, o espírito de geometria representa nesse fragmento justamente o modo lógico-dedutivo de operar, não tendo nenhuma relação com o processo intuitivo que nos dá acesso aos fundamentos. Se assim não fosse, não teria sentido contrapor essa dimensão racional que lida com princípios “nítidos e grosseiros” com a dimensão referente ao sentimento e à intuição, representado pelo espírito de finura. Segundo pensamos, quando Pascal se refere aos princípios nesse fragmento, ele não está se referindo aos termos primitivos, os quais não são passíveis de compreensão intelectual. A intuição dos axiomas da geometria se assemelha muito mais ao modo de operar do espírito de finura.

Dessa maneira, a vontade deve ser vista como um dos elementos fundamentais no que tange à formação de nossos juízos e valores. Ela nos leva a adotar uma determinada perspectiva de julgamento, por meio da qual as coisas passam a ser encaradas como verdadeiras ou falsas. Embora a intuição de diferentes perspectivas e princípios exerça um grande papel em âmbito moral, é somente a partir do momento que escolhemos um único viés para julgar e agir que efetivamente passamos a nos comportar de uma certa maneira. Por outro lado, embora a vontade tenha um papel fundamental na instituição de nossos princípios morais, os nossos valores e crenças somente poderão vir a se cristalizar com a ajuda de um outro elemento, já analisado sutilmente na parte um do nosso trabalho. Trata-se do “hábito”, o qual será analisado no capítulo seguinte.

3.4) O Papel do Hábito e da Imaginação

Segundo Pascal, tal como ocorria na fundamentação da geometria, temos uma intuição dos princípios em âmbito moral. Essa intuição, da ordem do sentimento, nos fornece vários princípios ou perspectivas a partir da qual podemos julgar. No entanto, é a vontade individual de cada homem que escolhe qual princípio ou perspectiva deve servir como ponto de apoio de nosso julgamento moral.

Desse modo, as coisas tornam-se verdadeiras ou falsas segundo um ângulo escolhido pela vontade. É somente a partir desse ângulo que o espírito é inclinado a julgar e não segundo princípios universais e absolutos. Ora, cada homem, sendo dotado de uma vontade particular, elege um ângulo diferente a partir do qual julgar as coisas e o mundo.

Conseqüentemente, na esfera prática nos deparamos com uma variedade de juízos e atitudes humanas.

Por outro lado, Pascal nos diz claramente no fragmento Br.99 – Lf. 512 que, embora a vontade seja um dos principais órgãos da crença, ela não é a responsável por “formar” a crença. Nesse sentido, o “hábito” deve ser considerado o principal responsável por construir e cristalizar as nossas crenças. Em âmbito moral observamos dois momentos distintos na formação de nossos juízos. Em primeiro lugar, nossa vontade particular elege uma determinada perspectiva, dentro de um leque de possibilidades fornecidas pelo coração, em função da qual as coisas possam ser consideradas verdadeiras ou falsas. Assim, podemos dizer que a vontade apenas nos predispõe ao juízo e à crença.

Em segundo lugar, a força do hábito nos acostuma a julgar as coisas sempre segundo o mesmo ponto de vista. O hábito age sobre os nossos juízos se valendo da força da repetição. Após produzirmos um determinado juízo ou agirmos de uma determinada forma, somos levados pela força do costume a repetir esse juízo e essa atitude em uma outra situação. Dessa maneira, ao nos acostumarmos a julgar e a agir sempre segundo o mesmo ponto de vista, concluímos tratar-se de uma necessidade natural.

Da mesma maneira, conforme observamos na primeira parte do presente trabalho, quando comparamos Pascal com Hume, o hábito pode ter um valor preponderante em nossas asserções científicas. Por exemplo, o fato de vermos um determinado efeito repetir-se seguidamente, pode levar-nos a concluir que nos deparamos com uma espécie de necessidade natural. No entanto, o cientista deve ter em mente que a razão, devido aos seus limites, não tem acesso à natureza do real, tal como ele é em si mesmo, e assim não podemos concluir a partir da repetição de um determinado efeito, quais são as leis naturais e necessárias por trás do fenômeno. Por exemplo, não podemos concluir a partir do fato de vermos o Sol nascer todos os dias, que amanhã o Sol necessariamente surgirá no horizonte. O Sol pode muito bem não nascer, contrariando as nossas expectativas cristalizadas pelo hábito. “Quando vemos um efeito repetir-se seguidamente, concluímos tratar-se de uma necessidade natural: amanhã será dia etc. Mas não raro a natureza nos desmente e não se submete a suas próprias leis”. (Pascal, fragmento Br. 91- Lf. 660).

Ora, o que observamos é que muitas vezes os cientistas são enganados pelo hábito, pois são levados a acreditar que as suas hipóteses e teorias científicas são

necessariamente verdadeiras. Quando isso ocorre, esse problema não deve ser resolvido pela esfera propriamente teórica, a qual guiada por uma perspectiva geométrica não tem nenhum compromisso com a natureza do real tal como ele é em si mesmo. Esse problema está relacionado à esfera prática, pois corresponde a um mau “uso” da razão. Em outras palavras, o cientista não incorre em erro quando formula uma teoria baseada nos princípios da geometria, mas quando “age” de forma indevida, utilizando a sua perspectiva racional para fazer afirmações que extrapolam os limites lógicos. Seu erro não reside na construção de teorias científicas, mas reside no fato de “julgar” de forma errônea que o ponto de vista geométrico corresponda efetivamente ao mundo.

Esse julgamento errôneo a respeito das coisas decorre do hábito. No âmbito do juízo, é o hábito que confere o caráter necessário aos nossos juízos e atitudes humanas, tornando-os naturais e verdadeiros. Enquanto a vontade apenas nos predispõe a crer, escolhendo um determinado ângulo de julgamento que passa a ser o nosso critério de verdade, o hábito de julgarmos as coisas sempre segundo esse ângulo leva-nos a crer ser esse ângulo o único possível. Desse modo, não levamos em conta que há inúmeros outros ângulos que podem ser privilegiados pela nossa vontade individual. Podemos dizer, então, que o hábito “cristaliza” o nosso espírito na mirada de um único ponto de vista.

Ao nos acostumarmos a julgar as coisas sempre da mesma maneira, acabamos por acreditar estar esse ângulo atrelado a uma necessidade natural. O hábito, portanto, tem a função de transformar as nossas perspectivas morais, escolhidas ao acaso por nossa vontade individual, em princípios naturais e necessários. “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, fragmento Br. 92 – Lf. 125). Ora observamos linhas atrás que, devido aos limites de nossa razão, não podemos aceder aos princípios absolutos que dariam sentido ao nosso agir, logo crer nos princípios construídos pelo hábito é um passo ilícito e irracional.

No fundo nossas crenças e valores não encobrem nenhuma necessidade natural, mas apenas são escolhidos pela vontade individual, que elege arbitrariamente uma perspectiva de julgamento em função dos princípios fornecidos pelo coração. Assim, podemos concluir que há um elemento de “contingência” e “acaso” nessa vontade que

escolhe de forma arbitrária o direcionamento de nossos juízos e atitudes. Nesse caso, a vontade apenas escolhe o ângulo que mais lhe agrada, sem estar apoiada em nenhuma regra proveniente da razão.

Dessa forma, quem dispõe os nossos juízos e crenças, longe de ser uma lei natural ou uma idéia de nosso intelecto é apenas nossa vontade individual que arbitrariamente elege como princípios, aqueles que mais lhe aprazem. Por exemplo, quando se trata de escolher uma profissão ou uma ocupação, decidimos por meio do acaso e da vontade, os quais dispõem o nosso espírito de uma determinada maneira. Posteriormente, por meio do costume, nos habituamos a essa escolha criando um vínculo “natural” com ela.

“A coisa mais importante na vida é a escolha de uma profissão. É o acaso que dispõe. O costume faz os pedreiros, soldados, empalhadores”. “É um excelente empalhador”, diz-se; e falando dos soldados: “São muito loucos”; mas outros, ao contrário: “Não há nada de grande fora da guerra; os demais homens são velhacos.” À força de ouvir louvar na infância esses ofícios e desprezar todos os outros, escolhe-se; ama-se naturalmente a virtude e odeia-se a loucura”. (Pascal, fragmento Br.97 – Lf. 634).

O hábito, portanto, no âmbito da esfera prática tem um papel preponderante, pois torna todos os princípios, que se constituem apenas em perspectivas, em princípios naturais e necessários. É grande o império do hábito. Por seu intermédio, é possível transformar qualquer tipo de comportamento humano e qualquer maneira de julgar e encarar os objetos em algo necessário e natural. A vontade dispõe os nossos juízos e atitudes, mas é o hábito que os sedimenta, modelando-os numa forma fixa, a qual poderíamos dar o nome de “natureza”. Pois, com efeito, é o próprio hábito que acaba por criar o âmbito daquilo que convencionamos chamar de natural. Até mesmo a crença de que os princípios da mecânica são necessários e absolutos, decorre de um juízo enganoso fabricado pelo hábito.

“O hábito é nossa natureza. Quem se habitua a fé crê, e não pode deixar de temer o inferno; e não crê em outra coisa. Quem se habitua a crer que o rei é terrível, etc... Quem duvida, pois, de que nossa alma, estando habituada a ver número, espaço, movimento, creia nisso e somente nisso?” (Pascal, fragmento Br. 89 – Lf. 419).

Os princípios da geometria conferem apenas uma perspectiva mecânica, a partir da qual é possível interpretar os movimentos dos corpos encontrados na natureza. Essa perspectiva jamais pode se constituir em um ponto de vista absoluto e mecanicista. No entanto, ao observarmos que os corpos encontrados na natureza podem ser filtrados pela ótica da figura e do movimento, podemos nos acostumar a essa perspectiva, considerando-a

a única possível. Por intermédio do hábito “o homem é pois fabricado com tanta felicidade que não tem nenhum princípio justo do que é verdadeiro e muitos excelentes do que é falso”. (Pascal, fragmento Br. 82 – Lf. 44).

No entanto, para que a ilusão esteja completa, de forma que acreditemos cegamente nessa necessidade imposta às coisas pelo hábito, é necessário recorrer a uma outra potência enganadora chamada por Pascal de “imaginação”. A imaginação, segundo o filósofo francês, cumpre o papel de travestir com uma roupagem fantasiosa a conexão falsa imposta às coisas pelo hábito. Ao assim atuar, essa potência enganadora apaga qualquer pista deixada pelo hábito na fabricação de nossos juízos e valores, e passamos a contemplar as coisas como se estas realmente fossem necessárias e verdadeiras.

“Essa soberba potência inimiga da razão, que se compraz em controlá-la e em dominá-la para mostrar quanto pode em todas as coisas, estabeleceu no homem uma segunda natureza. Tem seus felizes, seus infelizes, seus sãos, seus doentes, seus ricos, seus pobres; faz crer, duvidar, negar a razão; suspende os sentidos, fá-los sentir; tem seus loucos e seus sábios: e nada nos despeita mais do que ver que enche seus hóspedes de uma satisfação bem mais plena e completa do que a razão... A imaginação dispõe de tudo; faz a beleza, a justiça, e a felicidade, que é tudo no mundo”. (Pascal, fragmento Br. 82 – Lf. 44).

Por meio do véu da imaginação passamos a encarar nossos juízos e valores como tendo um valor em si, em vez de percebermos que são apenas fruto da vontade e do hábito. Devido aos limites da nossa racionalidade, que não tem acesso aos chamados princípios absolutos, mas apenas à perspectivas fornecidas pelo coração, a razão é impotente para valorizar as coisas. “Por mais que a razão grite, não pode valorizar as coisas”. (Pascal, fragmento Br.82 – Lf.44). O papel da imaginação é justamente o de valorizar as coisas, estabelecendo no homem uma segunda natureza. No lugar de vermos apenas um juízo de valor construído a partir do ângulo escolhido pela vontade e efetivado pelo hábito, essa força enganadora faz-nos ver um juízo calcado em princípios absolutos e verdadeiros. Assim, a imaginação estabelece definitivamente no homem a crença de que os valores e princípios, encontrados em âmbito moral, são naturais e necessários. Enquanto o hábito fabrica essa crença, a imaginação produz o arremate final, vestindo com uma roupagem fantasiosa essa construção efetivada pelo costume.

Por isso o homem em geral jamais segue a razão, quando se trata de julgar as coisas e o mundo. Somente um passe da imaginação pode tornar válidas as suas crenças

diárias, fazendo-o prosseguir na jornada da sua existência. Existência fantasiosa, mas dotada de sentido, sentido esse que a razão não lhe pode fornecer.

“Quem quisesse seguir apenas a razão seria louco perante o juízo do homem comum. É preciso julgar de acordo com o julgamento da maior parte do mundo. É preciso, pois isso lhe apraz, trabalhar o dia todo para alcançar bens reconhecidos como imaginários, e, quando o sono repara as fadigas de nossa razão, cumpre-nos levantar incontinenti, para correr atrás de fumaças e experimentar as impressões dessa senhora do mundo”. (Pascal, fragmento Br. 82 – Lf. 44).

Assim, o pensamento do homem comum, sendo sempre comandado pela imaginação, pode ser comparado a uma “razão divertida que um vento move em todos os sentidos”. (Pascal, fragmento Br.82 – Lf. 44). No entanto, tal atitude não pode ser considerada tão insensata, pois, efetivamente, falta ao homem fundamentos bem assegurados que coordenem de forma correta seus juízos e seu agir. Não havendo princípios absolutos, o homem se volta para a imaginação como uma forma para suprir essa falta. Conforme observamos, no âmbito do conhecimento nos deparamos com uma espécie de “abismo” entre a razão e a natureza das coisas, devido à ausência de princípios absolutos que seriam responsáveis por fazer a ponte entre proposição e mundo.

Esse “hiato” que, aparentemente, não representava problemas em âmbito científico, pois em função da ausência de princípios verdadeiros e necessários, abre-se espaço para uma ciência hipotético-dedutiva, no âmbito do espírito de finura será um entrave para que possamos julgar as coisas de forma verdadeira e correta. Pois, nesse caso, é a imaginação que se encarregará de preencher o vazio deixado entre os nossos princípios contingentes e a natureza das coisas. Embora essa ponte, construída pela imaginação, seja fictícia, acreditamos piamente que essa correspondência existe. Ao permitirmos que nossos juízos e crenças sejam comandados pela imaginação, acabamos por conferir um valor fantasioso às coisas. Certamente não há valores e crenças verdadeiros de maneira absoluta no horizonte da filosofia pascaliana, mas isso não significa que devemos renunciar a um julgamento melhor ordenado e não comandado pela imaginação. Os objetos vistos sob a ótica da imaginação são deformados e nossos valores são invertidos. “A imaginação amplia os pequenos objetos até encher-nos a alma com eles, em uma avaliação fantasista; e numa insolência temerária diminui os grandes e os reduz à sua medida, como ao falar de Deus”. (Pascal, fragmento Br.84 – Lf. 551).

A imaginação, em última instância, impõe a ilusão de “naturalidade” às coisas. Por meio de seu véu não percebemos a ausência de uma necessidade natural nas coisas, mas vislumbramos o universo como se as coisas fossem necessárias e dotadas de sentido. Em um movimento ilusório, ou melhor seria dizer, em “um passe de mágica”, a imaginação nos faz enxergar aquilo que efetivamente não existe, um universo pleno de significado, onde os princípios são vistos como ontologicamente necessários. Dessa maneira acaba por dispor das coisas, conferindo um falso valor ontológico ao belo, ao verdadeiro e ao justo. “A imaginação dispõe de tudo; faz a beleza, a justiça e a felicidade, que é tudo no mundo”. (Pascal, fragmento Br. 82 – Lf. 44).

Podemos fechar esse capítulo resumindo o que foi dito linhas acima. Enquanto o hábito cumpre o papel de criar uma espécie de “constância natural”, nos constringendo, por meio da força da repetição, a julgar as coisas e a agir sempre segundo o mesmo ponto de vista, a imaginação estabelece definitivamente a segunda natureza, pois fantasia que esse estado fabricado pelo hábito sempre existiu e por isso deve ser considerado natural e verdadeiro. Dessa maneira, hábito e imaginação funcionando conjuntamente se transformam em forças enganadoras que iludem o homem a respeito da natureza de seus princípios e juízos.

Enganados por essas forças passamos a acreditar que os princípios fabricados pelo homem são naturais e necessários, quando na verdade esses princípios não exprimem a natureza das coisas. Ora, dado que todos os nossos princípios ditos naturais são fabricados pelo hábito, devemos concluir que a natureza habitada pelo homem, longe de constituir-se em uma natureza verdadeira, exprime apenas uma espécie de “natureza artificial”. No próximo capítulo iremos tecer algumas considerações sobre o papel do hábito e da imaginação na constituição daquilo que chamamos de natureza humana.

3.5) A Natureza Artificial do Homem

A natureza humana, segundo Pascal, longe de exprimir qualquer tipo de necessidade natural, é totalmente fabricada pelo hábito e pela imaginação. Em outras palavras, para o pensador francês a natureza humana resultaria da ação do hábito e da imaginação. Vimos que os nossos juízos e atitudes são decorrentes de uma determinada perspectiva escolhida pela vontade, mas é o hábito que, por meio da repetição, nos condiciona a julgar as coisas sempre segundo o mesmo ponto de vista. Em segundo lugar, a imaginação “traveste” essa constância artificial criada pelo hábito impondo-lhe uma roupagem fantasiosa. Dessa maneira, observando as coisas através do véu da imaginação, vislumbramos princípios naturais e necessários, em vez de concluirmos que são princípios artificiais e fabricados pelo hábito.

Portanto, todos os princípios que regem e ordenam aquilo que comumente chamamos de natureza humana, não provém de uma necessidade encontrada no seio da natureza, mas são fabricados por essas duas forças enganadoras, o hábito e a imaginação. Longe de constarmos a existência de uma natureza autenticamente humana, encontramos uma natureza artificial criada pelo próprio homem. Essa constatação, embora possa ser auferida pela mera observação da extrema variedade de princípios e atitudes encontradas em âmbito moral, é uma conseqüência lógica dos pressupostos da própria filosofia pascaliana.

Com efeito, conforme observamos na primeira parte, o pensamento tem limites que nos impede o acesso direto à natureza do real. Princípios tais como, número, movimento, espaço e tempo, não nos informam nada a respeito da natureza das coisas que compõem o mundo. Há uma espécie de “abismo” entre o homem e a natureza das coisas. É justamente para preencher esse hiato que criamos uma natureza artificial, por meio dos princípios fornecidos pelo hábito, e ao mesmo tempo passamos a acreditar, através da força da imaginação, que essa natureza artificial é a única verdadeira. Dizendo de outra forma, não podendo determinar em que consiste a natureza das coisas, criamos a ilusão de que há uma espécie de necessidade natural relacionada aos nossos juízos e valores para substituir essa falta de determinação. Assim procedendo, violamos os limites impostos pela razão, estabelecendo uma falsa conexão entre os princípios fornecidos pelo coração e uma suposta necessidade natural.

Devido ao fato de Pascal crer que a natureza habitada pelo homem é artificial e fabricada pelo hábito, ele se insere na corrente de pensadores “artificialistas”, apontados pelo filósofo Clément Rosset, em suas obras “A Anti-Natureza” e a “Lógica do Pior”. Segundo Rosset, à margem da tradição “naturalista”, que sempre tentou fornecer uma resposta relativa ao ser das coisas e à natureza do real, houveram pensadores que, ao se proporem constituir uma filosofia, jamais se preocuparam com essas questões. Seja ela a questão metafísica da natureza da matéria ou a questão, próxima da moral, da existência de uma natureza humana. Tais pensadores devem ser considerados “artificialistas”, porque constroem suas filosofias tendo como pano de fundo a ausência de uma determinada idéia de natureza pré-determinando o real. Tais pensadores seriam, por exemplo, Empédocles, os sofistas e Lucrécio na Antigüidade, Hobbes, Bacon e Pascal, na filosofia moderna e Nietzsche, mais próximo a nossa contemporaneidade, para citar apenas os mais importantes.

“Não resta dúvida que essa concepção “naturalista” vem sofrendo ataques freqüentes: desde a Antigüidade por Empédocles, pelos Sofistas e Lucrécio; até o início da filosofia moderna, por Bacon – talvez o primeiro pensador a denunciar a distinção entre artifício e natureza – e seus principais contemporâneos (com exceção de Descartes); por Nietzsche”.¹⁹

Segundo os pensadores artificialistas não há uma natureza das coisas, no sentido de uma natureza ordenada. Toda e qualquer concepção natural deve ser considerada, da perspectiva artificialista, como artificial, pois é criada pelo próprio homem e não existe em função de si mesma. Na concepção de Rosset o mundo apenas exprimiria desordem e caos. Ocorre que o homem, ao temer encarar esse caos, esconde-se atrás de um mundo ordenado. Assim, a idéia de natureza pode ser considerada uma espécie de “obstáculo”, apartando o homem da verdadeira realidade, a qual consiste em caos e acaso.

“A idéia de natureza – qualquer que seja o nome com o qual ela encontre, dependendo da época um meio propício de expressão – afigura-se como um dos maiores obstáculos que isolam o homem do real, ao substituir a simplicidade caótica da existência pela complicação ordenada de um mundo”.²⁰

Os pensadores artificialistas defendem a idéia de que pensar é “pensar o pior”, ou seja, pensar é justamente refletir tendo como pano de fundo essa ausência de sentido, afastando-se de qualquer pré-determinação ao pensamento como, por exemplo, a

¹⁹ Clément Rosset. A Anti-natureza, 1989, p.14.

²⁰ Op. cit., p.10.

idéia de uma natureza dada. Não há uma natureza pré-determinando a ordem universal. Há apenas um vazio, um nada, uma ausência de sentido que nunca produz uma natureza, no sentido absoluto do termo. Essa ausência de sentido, constatada quando nos deparamos com o real, terá como principal consequência que o universo não será ordenado por meio de leis naturais, mas pela idéia de “acaso”.

“Acaso”, no sentido em que Rosset utiliza esse termo, refere-se a um momento anterior à constituição de qualquer natureza fabricada pelo homem. Acaso, aqui, não tem o sentido de um fato imprevisível, que venha a se chocar com uma série ordenada de eventos. Isto é, não significa um acontecimento que ocorre sob o pano de fundo de uma natureza dada. Segundo Rosset, acaso tem o sentido de acaso original e, nesse sentido, anterior a qualquer ordenação efetivada pelo homem, que possamos chamar de “natural”.

“Também convém precisar que o acaso aqui em questão é primeiro, isto é, anterior à constituição de toda série causal e de toda organização, e que o caráter artificial reconhecido em toda existência, pelo pensamento denominado artificialista, não designa o artifício de tipo humano – este desaparece necessariamente do horizonte filosófico ao mesmo tempo que toda instância natural –, mas apenas uma independência com relação a todo princípio natural: isto quer dizer, fundamental imprevisibilidade de todo ser, acaso de toda constituição, facticidade de todo fato.”²¹

Pascal teria sido um pensador “artificialista” porque na filosofia exprimida nos “Pensamentos” a idéia de uma natureza autêntica e original está ausente do universo habitado pelo homem. Para Rosset, na concepção cosmológica de Pascal, nos deparamos com a ausência de uma natureza, havendo apenas um mundo regido pelo acaso. “Em Pascal, assim como em Górgias ou em Montaigne, a natureza não poderia ser má, nem corrompida, pela simples razão de que não há natureza”.²² Essa ausência, por sua vez, leva o homem a crer nos princípios fabricados pelo hábito e pela imaginação como se fossem naturais e necessários. Assim, o homem habita uma natureza artificial, enquanto o mundo, em realidade, exprime uma ausência total de sentido e de ordenação. Ao perceber a artificialidade e o extremo caráter contingente de todos os princípios do homem, Pascal, segundo Rosset, recusaria a adoção de qualquer método e ao mesmo tempo seria totalmente avesso a qualquer tipo de fundamentação.

“Talvez uma certa indiferença em matéria científica seja paradoxalmente a definição do espírito completamente científico: o qual supõe a recusa racional do método na exploração de

²¹ Op. cit., p.59.

²² Clément Rosset. *Lógica do Pior*, 1989, p.160.

um mundo sem ordenação, a ausência de pressupostos quanto ao que está por achar (não há desejo de achar isto antes que aquilo), a indiferença em relação a uma teoria geral na qual se queira integrar a lei a deduzir”.²³

Pascal pode ser considerado, nesse sentido, o inaugurador do “pensamento do acaso”. Justamente porque ele não vê sentido numa epistemologia e numa filosofia da natureza. Na “natureza” não encontramos leis universais e absolutas e, portanto, não há uma ordem necessária em qualquer nível de existência que alguma coisa se coloque. O acaso aparece como o principal destruidor de toda e qualquer idéia de princípio. “Pensamento do acaso (que, sob esse termo, Pascal parece ter inaugurado), que constitui assim um dos temas condutores dos Pensamentos: em qualquer nível de existência que alguém ou algo se coloque aparece o acaso, isto é, um mesmo princípio errático, assassino de toda idéia de princípio”.²⁴

Ora, se faz necessário tecer algumas críticas a Rosset. Conforme observamos, na primeira parte do presente trabalho, a principal característica do pensamento pascaliano é a demarcação dos limites do conhecimento. Embora os fundamentos do conhecimento de ordem geométrica não nos informem nada a respeito da natureza do real, isso não significa que tal natureza não exista. Não podemos conhecer a essência das coisas porque, em primeiro lugar, o homem é algo insignificante quando se depara com o universo infinito que o envolve, e nesse sentido, não pode abarcar o universo, em segundo lugar, porque os princípios nos quais o conhecimento se apóia não são absolutos. Assim, a impossibilidade de fazer afirmações sobre a natureza das coisas é, antes de tudo, um sintoma de nossos limites e de nossa finitude e não do real tal como ele é em si mesmo. “Incompreensível? – Nem tudo o que é incompreensível deixa de existir”. (Pascal, fragmento Br. 430 – Lf. 149).

Talvez (que sei eu?) exista uma essência das coisas. O aspecto trágico do pensamento pascaliano reside no fato de que, por uma questão de limites antropológicos, resulta impossível conhecermos essa essência. Do ponto de vista de nossa perspectiva humana constatamos uma espécie de “abismo”, entre o homem e a natureza das coisas. Com o intento de preencher esse “abismo” passamos a acreditar que os princípios criados pelo hábito e pela imaginação são naturais e necessários. No entanto, é importante observar que esse “vazio” observado entre o homem e a essência das coisas não existe em si mesmo,

²³ Op. cit., p.161 e 162.

²⁴ Op. cit., p.162.

mas é apenas um sintoma da impotência da nossa razão que não pode atingir os princípios últimos, os quais nos dariam acesso a essa essência. São limites lógicos e não ontológicos.

O principal erro de Rosset reside no fato de conferir a esse “vazio” um estatuto ontológico, ao chamá-lo de “acaso original” e, ao mesmo tempo, apontá-lo como o principal responsável pela nossa impotência em construir uma filosofia da natureza. No entanto, segundo cremos, a nossa impotência em vislumbrar uma ordem natural das coisas não provém da ausência de princípios e da presença do acaso a solapar todas as nossas bases, mas é proveniente do fato de que os princípios que sustentam o conhecimento não são absolutos. Não sendo princípios em si mesmos eles nada nos revelam da natureza do real.

Na acepção de Rosset, Pascal adota a idéia de acaso como “princípio errático, assassino de toda idéia de princípio”. Esse acaso passa, então, a destruir toda e qualquer tentativa de fundamentar o conhecimento. Ora, conforme vimos, a filosofia pascaliana não é alheia à idéia de fundamentação. Tanto o conhecimento geométrico, quanto a esfera prática e moral partem de princípios. Nesse sentido, esses dois âmbitos não carecem de referenciais. O que ocorre é que tais referenciais, não são absolutos, sendo primeiros apenas do ponto de vista da razão. Conseqüentemente o conhecimento obtido a partir desses princípios nunca é necessário e absoluto, mas é sempre relativo à perspectiva humana.

No entanto, podemos conceder que, realmente, nos deparamos com uma certa dose de acaso e contingência nos princípios do conhecimento geométrico e moral. Pois, na medida em que não há princípios absolutos que determinem a nossa escolha dos princípios do conhecimento, e na medida em que é uma instância não racional, a vontade, que elege os princípios, somos ignorantes para compreender o sentido dessa escolha. Não podemos responder à pergunta, porque tais princípios e não outros? Como também não podemos determinar a natureza desses fundamentos, que nos daria acesso a sua origem. Dessa forma, se é possível construir uma ciência, tendo por base esses referenciais, temos também de atentar para o fato de que não sabemos se esses princípios são verdadeiros ou falsos ou, até mesmo, incertos e fornecidos pelo acaso. O que determina a eleição dos princípios, efetivada pelo coração, pode muito bem ser o acaso.

Certamente, os princípios do conhecimento não podem acabar totalmente com um certo componente de contingência, que será uma característica da ciência e, inclusive, da moral. Mas, embora a ciência em Pascal não esteja mais relacionada com o caráter necessário dos fatos, isso não impede que possamos extrair leis e hipóteses, que permitam explicar “temporariamente” determinados eventos. Com efeito, há eventos no universo que podem ser conhecidos através da perspectiva geométrica do homem. Mesmo que o homem não passe de um “caniço pensante”, é possível ordenar o pensamento em torno dos referenciais provenientes do coração.

Podemos também concordar com Rosset quando este afirma que Pascal teria sido um pensador “artificialista”. No sentido em que todos os princípios que compõem a nossa natureza são, realmente, conforme constatamos, artificiais e fabricados pelo hábito. Nesse sentido, não constatamos a presença de “leis naturais” na reflexão antropológica de Pascal. Todas as regras de nosso comportamento são fabricadas por nós mesmos e são estabelecidas, porque imaginamos serem tais regras verdadeiras e necessárias.

No entanto, se não constatamos nenhum princípio absoluto em âmbito moral, devemos nos perguntar como é possível a concepção de uma justiça, responsável por fornecer regras gerais para os cidadãos de uma determinada sociedade? Se há uma variedade de atitudes e juízos diferentes, como podemos chegar a uma concepção da justiça válida para todos os homens e, dessa forma, manter a ordem social? Essas perguntas serão respondidas no capítulo seguinte, quando mostraremos o papel do hábito e da imaginação quando se trata de obedecermos às leis e regras ditadas pelo soberano.

3.6) O Papel da Força na Formação da Justiça

Segundo Pascal, uma das principais características, que nos salta aos olhos, quando nos deparamos com a esfera moral é a extrema variedade de juízos e atitudes humanas. Não havendo princípios absolutos e universais, responsáveis por reger nossas atitudes e juízos, a vontade individual de cada homem acaba por escolher um ângulo a partir do qual julgar. Assim, há uma variedade de perspectivas, todas conformes à escolha efetivada pela vontade individual de cada homem. São essas diferentes perspectivas, que

acabam por transformar-se nos princípios da esfera prática. Isso ocorre por meio da atuação do hábito e da imaginação.

No entanto, havendo uma variedade de princípios, condicionados ao ponto de vista de cada homem, torna-se problemática a construção de uma moral universal, cujas regras e leis sejam válidas da mesma maneira para todos. A construção dos valores, segundo os ditames da vontade individual, pode ocasionar o conflito e a guerra. Essa crença extrema em seus próprios juízos pode levar o homem a entrar em conflito com aqueles que professam juízos contrários. Cada eu pode ser levado a crer que a sua perspectiva é a mais verdadeira e tentar impor seu ponto de vista aos outros.

Para evitar o maior dos males, a guerra civil, torna-se necessário que o todo social esteja apoiado em leis gerais, que confirmem direitos e deveres iguais para todos os homens. Mas, como atingir uma concepção geral de justiça, quando sabemos que toda a nossa concepção daquilo que é verdadeiro e correto é sempre relativa a uma determinada perspectiva. Segundo Pascal, para que uma determinada concepção do que é justo se mantenha em uma determinada sociedade, é necessário que o todo social seja submetido por meio da “força”. Em outras palavras, para que os homens obedeçam a determinadas leis e deveres, é necessário que os homens sejam obrigados a essa obediência por meio da força exercida pelo soberano.

Longe das leis serem justas em si mesmas, elas são justas porque são fortes. No início da humanidade os homens brigavam entre si, até que uma parte mais forte oprimiu a mais fraca e passou a dominá-la. Para que a guerra de todos contra todos não continuasse o partido dominante estabeleceu regras e deveres, de modo que a parte mais fraca prestasse obediência a tais leis. Ao mesmo tempo, a sucessão da força processou-se como convinha ao partido dominante.

“Imaginemos, portanto, que os vemos começando a se formarem. É fora de dúvida que lutarão até que a parte mais forte oprima a mais fraca e que haja, enfim, um partido dominante. Determinado isso, os senhores, que não desejam a continuação da guerra, ordenam que a sucessão da força que tem nas mãos se processe como lhes convém; uns a entregam à eleição do povo, outros ao direito de nascença, etc”. (Pascal, fragmento Br. 304 – Lf. 828).

Assim, na formação de toda e qualquer sociedade, há sempre um império da força que nos obriga a crer em determinadas regras. No entanto, essa força nunca se apresenta sozinha, mas está sempre acompanhada de uma falsa imagem de justiça, para que

seu império não seja considerado tirânico. A força aliada à justiça nos leva a jamais questionar a autenticidade das leis. Por outro lado, é a força que confere poder à justiça. Em outras palavras, a força confere o caráter “necessário”, que falta a justiça quando esta está sozinha. A imagem de uma “justiça forte” intimida os homens, impedindo-os de a questionarem.

“É justo que o que é justo seja seguido. É necessário que o que é mais forte seja seguido. A justiça sem a força é impotente; a força sem a justiça é tirânica. A justiça sem a força será contestada, porque há sempre maus; a força sem a justiça será acusada. É preciso, pois, reunir a justiça e a força; e, dessa forma, fazer com o que é justo seja forte, e o que é forte seja justo”. (Pascal, fragmento Br.298 – Lf. 103).

Por isso, segundo Pascal, o fato de vermos o rei acompanhado de guardas e de oficiais nos inclina ao respeito e ao terror. Essa obediência ao rei, longe de ser desarrazoada, tem razões muito compreensíveis. Ela provém do império da força que nos subjuga. Com efeito, se o povo não o saudasse e o desobedecesse, quem sabe esse rei não puniria o povo, por meio desses mesmos guardas e oficiais que infundem reverência e respeito.

“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, fragmento Br. 315 – Lf. 89).

A justiça não corresponde ao que, em essência, é justo, mas é simplesmente aquilo que é estabelecido pela força. Portanto, qualquer que seja a concepção de justiça, que fundamente determinada sociedade, essa concepção não tem como essência uma lei moral mais elevada, mas está apoiada apenas na força, que estabelece as leis. Nesse sentido, esse tipo de justiça, que sustenta a ordem social, no fundo não tem nenhum valor moral, representando apenas a força e a tirania e nada mais que isso. “A justiça é o que está estabelecido; e, assim, todas as nossas leis estabelecidas serão necessariamente tidas como justas sem ser examinadas, uma vez que estão estabelecidas”. (Pascal, fragmento Br. 312 – Lf. 645).

No entanto, para que este estabelecimento da justiça seja efetuado de forma completa, também é necessário recorrer às duas forças enganadoras, responsáveis pela cristalização de todos os nossos juízos e atitudes, o hábito e a imaginação. O costume, por exemplo, pode nos levar à crença de que a justiça esteja realmente relacionada com a

imagem do soberano. Ao nos acostumarmos a vê-lo sempre acompanhado de guardas, de ornamentos e de oficiais, que nos infundem o terror e o respeito, somos levados a respeitá-lo mesmo quando está sozinho e desacompanhado desse séquito. O hábito de portarmo-nos com respeito e terror diante do soberano, quando é assediado pela força de seus guardas, nos condiciona a esse comportamento mesmo quando ele está sozinho.

“O costume de ver o rei acompanhado de guardas, de tambores e de oficiais e de todas as coisas que levam o mundo ao respeito e ao terror faz que o seu rosto, quando ele está às vezes sozinho e sem esses acompanhamentos, imprima em seus súditos o respeito e o terror, porque não se separa no pensamento a sua pessoa do séquito que se vê de ordinário juntamente com ele”. (Pascal, fragmento Br.308 – Lf. 25).

Assim, o hábito, tal como na formação de todas as nossas crenças e valores, cristaliza o nosso espírito na crença de que as ações do rei são justas e verdadeiras. Mas, a grande responsável pela transformação da força em justiça, é a imaginação. Com efeito, a força, mesmo com a ajuda do hábito, jamais poderia levar-nos totalmente à crença na justiça. Para isso é necessário que fantasiemos um pouco, concedendo uma certa “imagem” de justiça a essa força exercida pelo soberano. A força nos tiraniza, obrigando-nos a obedecer a uma determinada lei, em outras palavras, o poder força o fato. Entretanto é a imaginação, por meio de sua arte de impor falsas conexões às coisas, que estabelece definitivamente a força em certo lugar. Seja esse lugar o rosto do soberano, ou até mesmo um certo partido, como, por exemplo, a França dos fidalgos, a Suíça dos plebeus, ou até mesmo, a Rússia da revolução bolchevique.

“...os senhores, que não desejam a continuação da guerra, ordenam que a sucessão da força que têm nas mãos se processe como lhes convém; uns a entregam à eleição do povo, outros ao direito de nascença, etc. E aí é que a imaginação principia a desempenhar seu papel. Até então, o poder força o fato; agora é a força que se estabelece pela imaginação, em certo partido, na França dos fidalgos, na Suíça dos plebeus, etc. Essas cordas, que ligam pois o respeito a tal ou qual, em particular, são cordas de imaginação”. (Pascal, fragmento Br.304 – Lf. 828).

Note-se que Pascal utiliza a expressão “cordas” porque trata-se aqui da justiça instituída por meio da força. No entanto, são “cordas de imaginação”, porque a única maneira da justiça estabelecer-se definitivamente no coração do homem é travestindo-se com uma imagem fantasiosa de justiça. Podemos dizer, então, que enquanto o hábito e o costume nos levam a respeitar o soberano, a imaginação, de uma certa maneira,

justifica plenamente esse respeito, pois infunde em nosso espírito uma imagem fictícia do soberano como bom e justo.

Dessa maneira, o hábito e a imaginação devem ser considerados os principais responsáveis pelo estabelecimento da imagem da justiça em qualquer sociedade. Isso ocorre porque essas duas forças enganadoras são as responsáveis pela formação de todos os nossos juízos e valores. A única diferença é que, no caso da instituição das leis do estado, há a presença de um elemento novo, a “força”, a qual não se fazia presente na formação de nossos juízos individuais. Tal constatação é bem compreensível. Uma concepção geral e absoluta de justiça é algo que não tem existência efetiva no mundo, pois, conforme vimos, em âmbito moral nos deparamos com uma variedade de juízos e atitudes diferentes, variando conforme a perspectiva de cada homem. Ora, para a manutenção da lei e da ordem de um determinado estado, são necessárias regras gerais e validadas de forma absoluta. Assim, nesse caso, é necessário forçar o nascimento da crença, ou seja, é necessário tyrannizar várias vontades individuais por meio da força, para que uma única vontade governe. Podemos dizer que, nesse sentido, todas as perspectivas individuais são submetidas a uma única perspectiva, aquela que vê o soberano e as leis de um determinado país como justas em si. Essa perspectiva será, conforme veremos mais adiante, aquela seguida pela maioria do povo.

Podemos vislumbrar agora, em toda a sua envergadura, o que Pascal entende pelo termo “natureza humana”. Todos os princípios e valores considerados naturais são, no fundo, o resultado da ação do hábito e da imaginação, os quais transformam as nossas perspectivas morais em princípios verdadeiros e necessários. Nesse sentido, não há valores e princípios verdadeiros em si mesmos, o que já tinha sido constatado na primeira parte do presente trabalho, em que ficava patente que, por uma questão de limites, a razão não estava fundamentada em princípios últimos. Em decorrência disso, habitamos uma natureza artificial, aonde as leis consideradas naturais são fabricadas pelo hábito e estabelecidas pela imaginação.

Assim, constatamos em âmbito moral a inexistência de uma concepção absoluta daquilo que significa a justiça e o soberano bem. Em seu lugar observamos uma variedade de juízos e atitudes humanas, escolhidas pela vontade individual de cada homem. As únicas regras válidas, igualmente, para todos em tal âmbito, são aquelas impostas pela

força e estabelecidas pela imaginação. Ocorre que tais regras estão longe de serem consideradas verdadeiras e justas em si mesmas. É necessário, então, formular uma pergunta de extrema importância: dado que constatamos a inexistência de autênticos princípios que dariam um verdadeiro sentido aos nossos juízos e ações, será ainda legítimo falar da existência de um âmbito moral na filosofia pascaliana? Em outras palavras, o que confere legitimidade ao conhecimento de ordem moral, quando sabemos que seus princípios não exprimem nenhuma espécie de necessidade natural?

No próximo capítulo, mostraremos que o que confere legitimidade à esfera moral é justamente a ordenação de diferentes perspectivas. No entanto a moral em Pascal, longe de ser ordenada em função de princípios absolutos, passa a ser ordenada em função de hipóteses coordenadoras. Quando se tratar de guiar o “espírito de finura” a julgar de forma correta, constatamos a presença de um método responsável por ordenar os nossos juízos em torno de uma hipótese comum.

Capítulo Quatro – A Busca Pelo Referencial Moral

4.1) A Função Coordenadora da “Razão dos Efeitos”

Todos os princípios e crenças observados na esfera prática são fabricados pelo hábito. Isso ocorre porque não temos acesso aos princípios últimos, que dariam sentido a nossa existência. Nesse sentido não observamos, em âmbito moral e antropológico, a presença de uma natureza autenticamente humana. Há apenas uma natureza artificial criada pelo hábito. Essa natureza artificial, por sua vez, é estabelecida definitivamente pela força da imaginação. Imaginamos observar princípios e valores naturais e necessários, quando, na verdade, essa crença é apenas o resultado do acaso e do costume. O papel da imaginação é o de “travestir” a ação do costume.

No entanto, se não constatamos na esfera prática a presença de nenhum princípio que seja natural e verdadeiro, é necessário formular uma pergunta. Na medida em que observamos a ausência de princípios universais e absolutos com os quais fundamentar a dimensão moral do homem, o que confere legitimidade ao âmbito moral em Pascal? Em outras palavras, se não há princípios absolutos com os quais construir uma moral em sentido universal, como será possível fundamentarmos o conhecimento relacionado à esfera prática?

Como será possível levar o espírito de finura a julgar de forma correta e mais abrangente, quando os princípios que sustentam o âmbito do juízo são apenas relativos à perspectiva individual de cada homem? É preciso fornecer “regras” ao espírito para que este possa julgar de forma mais verdadeira e correta. Na esfera do juízo há uma variedade tão grande de princípios e perspectivas, que torna-se problemático julgar de forma justa e correta, a partir de um único ponto de vista. Em tal âmbito é fácil cair em erro, ao preferirmos um juízo enganoso.

Conforme observamos em linhas anteriores, todos os homens tem acesso aos princípios do juízo, por meio de uma intuição proveniente do “coração”. São princípios “de uso comum, aos olhos de todo mundo”. O único problema que devemos observar em relação a um julgamento correto é que, como temos uma intuição de vários princípios ao mesmo tempo, temos de tomar cuidado para que possamos abrangê-los a todos, com um

único golpe de vista. Caso percamos algum princípio de vista poderemos formular algum julgamento errôneo.

“Mas, no espírito de finura, os princípios são de uso comum aos olhos de todo mundo. Basta virar a cabeça, sem nenhum esforço; trata-se somente de ter boa vista, mas que seja boa, pois os princípios são tão sutis e em tão grande número que é quase impossível não nos escaparem alguns. Ora, a omissão de um princípio leva ao erro...” (Pascal, fragmento Br.1 – Lf. 512).

Observamos que, na maioria das vezes, é a vontade individual a responsável por escolher a perspectiva ideal para que possamos julgar. O problema desse tipo de escolha é que, ao seguirmos os ditames de nossa vontade individual, corremos o risco de efetuar um julgamento um tanto quanto reducionista em relação às coisas. Com efeito, cada princípio moral fornecido pelo coração corresponde a uma perspectiva diferente. Ao utilizarmos a vontade própria, como critério dos nossos juízos, acabamos por julgar de forma egoísta, pois escolhemos somente o ponto de vista que mais nos agrada. Nesse caso, julgamos de acordo com o nosso “eu” e esquecemos de considerar as outras perspectivas. Conseqüentemente, “reduzimos” a mirada de nosso ponto de vista moral, o qual passa a ter apenas uma visão parcial das coisas.

Segundo Pascal, é necessário julgar de forma mais abrangente. Em outras palavras, quando se tratar de julgar, é necessário considerar as outras perspectivas referentes a um mesmo assunto. Isso significa que se temos uma intuição de uma variedade de pontos de vista diferentes, referentes a um mesmo objeto, é necessário proceder a uma ordenação desses vários ângulos, de forma a não perder nenhum princípio de vista. “Assim, é preciso possuir a vista bem clara para ver todos os princípios e também o espírito justo para não raciocinar erroneamente sobre princípios conhecidos.” (Pascal, fragmento Br.1 – Lf. 512)

Mas como atender a essa prerrogativa apontada por Pascal no fragmento acima. Como poderemos ter uma visão mais clara e abrangente dos princípios para que o espírito possa julgar de forma mais justa e ordenada? Em âmbito moral, da mesma forma que na esfera da geometria, Pascal vai se apoiar em um método para que possamos julgar de maneira correta. Esse método será chamado de “Razão dos Efeitos”. No entanto, diferentemente do método geométrico em que procedíamos apenas por provas e demonstrações, nesse caso resulta impossível demonstrarmos os princípios morais. O próprio Pascal afirma, em relação às perspectivas do juízo, que não podemos “demonstrá-

las em ordem como na geometria, porque não lhes possuímos do mesmo modo os princípios, e tentá-lo seria um não acabar mais”. (Pascal, fragmento Br.1 – Lf. 512). São princípios provenientes do sentimento e, portanto, não poderemos proceder lógico-dedutivamente em relação à eles.

Dado que os princípios morais correspondem a perspectivas diferentes, esse método terá como função, ao invés de “demonstrar” os princípios, “mostrar” qual é o ponto de vista a partir do qual cada homem constrói o seu juízo. Observamos que na dimensão do espírito de finura não há princípios absolutos nos quais afixar o conhecimento, mas, ao contrário, nos deparamos com uma variedade de perspectivas privilegiadas pela vontade individual de cada homem. A função do método “A Razão dos efeitos” é justamente ordenar essas diferentes perspectivas em função de um princípio comum. Conforme veremos, esse princípio não poderá estar apoiado em uma perspectiva individual, pois o nosso intento é justamente termos uma visão mais abrangente dos outros juízos, ao mesmo tempo, está longe de ser absoluto e universal, devido aos motivos apontados acima. Na verdade, podemos dizer que eles não são princípios no sentido literal da palavra, pois não possuem a característica de serem dados de início.

Já tivemos um vislumbre parcial desses princípios, quando estudamos o conhecimento hipotético relacionado à mecânica. Conforme observamos, na parte um do presente trabalho, havia uma impossibilidade no conhecimento de ordem física em apontar de forma absoluta a causa de um determinado fenômeno. Nesse sentido, resultava impossível demonstrar a causa em questão, devido aos limites do conhecimento. A partir dessa constatação a ciência deveria se ocupar apenas com o estabelecimento de novas hipóteses e teorias. Nesse caso, o ideal científico não seria o de uma ciência demonstrativa, ao modo aristotélico, mas estaria relacionado apenas ao procedimento hipotético-dedutivo.

Algo semelhante ocorre na esfera do juízo. Aqui também não possuímos leis humanas, válidas de maneira absoluta, que possam determinar o nosso comportamento e nossos juízos. De modo contrário, nos deparamos com uma variedade de atitudes e juízos diferentes, mas isso não impede que possamos estabelecer que o juízo, mesmo sendo diferente, pode visar a um mesmo assunto ou objeto. Segundo Pascal, quando se tratar de julgarmos guiados pelo método “Razão dos efeitos”, é necessário atender a dois requisitos básicos. Em primeiro lugar, reunir todos os juízos, relativos ao mesmo assunto ou objeto

em um único conjunto de proposições. Em segundo lugar, retirarmos desses juízos uma espécie de “hipótese comum”, a partir da qual possamos vislumbrar todos os juízos como fazendo referência a ela. Essa hipótese será a razão dos juízos, ou seja, a razão dos efeitos. Enquanto no conhecimento de ordem mecânica, observamos que essas hipóteses eram formuladas com base nas várias experiências efetuadas, em âmbito moral essa hipótese será construída tendo como base várias perspectivas a respeito de um mesmo assunto.

Essa hipótese coordenadora deve ser considerada uma espécie de “princípio comum”, à luz do qual é possível ter uma perspectiva privilegiada de um feixe de juízos referentes ao mesmo objeto. Embora confira uma certa fundamentação ao conhecimento moral, esse princípio não me é dado de início, mas apenas no final. O que eu tenho de início são apenas os “efeitos”, os quais podem ser representados pelas experiências na física ou pelas diferentes perspectivas observadas no domínio prático. Somente em um segundo momento é possível extrair um princípio comum que me permita explicar, em uma única hipótese, um conjunto de experiências, juízos ou atitudes humanas.

Essa perspectiva privilegiada, à luz de uma hipótese coordenadora, é a responsável por fornecer “regras” à esfera do juízo. Guiados por essa perspectiva somos capazes de julgar os outros juízos como se estivessem submetidos a ela. De uma certa maneira, podemos dizer, utilizando uma metáfora cara a Pascal, que é como se fôssemos proprietários de uma espécie de “relógio moral”, em função do qual é possível julgar a relação dos juízos dos demais, baseados em perspectivas individuais e parciais, para com o nosso, fundamentado em um princípio coordenador.

“Os que julgam sem regras uma obra estão em relação aos outros como os que não têm relógios em relação aos demais. Um diz: “Já passaram duas horas, o outro: “Passaram apenas três quartos de hora”. Olho o meu relógio, e digo a um: “Você está se aborrecendo”, e a outro: “O tempo anda depressa para você, pois passou hora e meia”. E zombo dos que dizem que o tempo custa a passar para mim, e que julgo pela imaginação: não sabem que julgo pelo meu relógio”. (Pascal, fragmento Br.5 – Lf. 534).

Pascal defende a idéia de uma visão “multilateral” da verdade. A esfera do conhecimento, seja ele de ordem mecânica ou de natureza moral, é alheio à idéia de uma concepção absoluta da verdade. Dessa maneira, são os vários efeitos e perspectivas, que são tomados como verdades parciais. Não havendo verdades absolutas, cada homem passa a interpretar o seu ponto de vista como o mais verdadeiro. Nesse sentido, o método “A Razão dos Efeitos” pode ser útil, quando se tratar de julgar de maneira correta as diferentes

verdades referentes a um mesmo assunto. Com base nesse método é possível, por exemplo, repreender utilmente alguém que está fechado em seu próprio juízo e que, por isso, é incapaz de vislumbrar a perspectiva alheia. Por meio de uma perspectiva mais abrangente é possível reconhecer o ângulo a partir do qual determinada pessoa encarava o assunto e, ao mesmo tempo, mostrar que há outros ângulos em função do qual esse assunto pode ser contemplado.

“Para repreender utilmente e mostrar a alguém que está errado, precisamos observar de que ponto de vista encara o assunto, porquanto, em geral, é verdadeiro para o observador, e então reconhecer sua verdade, mas descobrir-lhe o lado pelo qual é falso. Assim, satisfazemos à pessoa enganada, porque vê que não se equivocava mas deixava tão-somente de encarar a coisa de todos os ângulos possíveis”. (Pascal, fragmento Br.9 – Lf. 701).

Da mesma maneira, em relação aos juízos concernentes à idéia de justiça, observamos no capítulo anterior que a justiça e as leis instituídas em nossa sociedade estão longe de serem justas em si mesmas. A justiça é apenas o resultado da força tirânica dos governantes opressores, os quais nos obrigam a obedecer. No entanto, seria muito arriscado simplesmente dizer ao povo que as leis não são justas, pois isso poderia causar o maior dos males, a guerra civil.

Por meio do método, “A Razão dos Efeitos”, é possível mostrar ao povo que o governante é injusto, e ao mesmo tempo, mostrar que há uma razão muito bem fundamentada no fato de prestarmos obediência e respeito ao soberano. A perspectiva do povo não está incorreta. Se não obedecêssemos, o soberano provavelmente nos puniria. Assim há boas razões para agirmos como o povo, a única ressalva é que o povo não enxerga a outra perspectiva, que vê o império do soberano como o império da força e, dessa maneira, não pode regar o seu juízo da forma correta. “A Razão dos Efeitos” nos ensina a prestar obediência aos superiores, não porque sejam virtuosos e justos, mas simplesmente porque são superiores. Agindo assim não corremos o risco de entrarmos em guerra.

“É arriscado dizer ao povo que as leis não são justas; pois ele só lhes obedece porque as julga justas. Eis porque é preciso dizer-lhe, ao mesmo tempo, que é preciso obedecer porque são leis, do mesmo modo que é preciso obedecer aos superiores, não porque sejam justos, mas porque são superiores. E, assim, eis qualquer sedição prevenida, desde que se possa fazer entender isso; e é propriamente essa a definição da justiça”. (Pascal, fragmento Br. 326 – Lf. 66).

No entanto, segundo pensamos, a perspectiva que vislumbra nossos valores e crenças como sendo decorrentes apenas da ação da força ou do hábito, consiste ainda em

um ponto de vista incompleto quando se tratar de compreender o homem. Para conhecermos o homem de forma mais geral, é necessário ter uma visão um pouco mais elevada. O homem não deve ser considerado apenas um ser capaz de seguir os seus próprios hábitos ou os costumes e leis de seu país. Na opinião de Pascal, ele consiste em algo superior. Assim, torna-se necessário utilizar o método pascaliano em toda a sua envergadura, de forma a basear o conhecimento antropológico e moral em uma hipótese mais elevada. Quando se tratar de estudar o homem, há dois principais efeitos que podem ser analisados com base nesse método, o movimento e a aspiração pelo repouso. Mas esses efeitos somente podem ser compreendidos a partir de uma análise daquilo que Pascal entende pelo fenômeno do “Divertimento”.

4.2) O Fenômeno do Divertimento

Embora o conhecimento de ordem moral não possa ser baseado em princípios últimos e absolutos, isso não significa que tal conhecimento não possa ser ordenado em função de certos princípios. Nesse sentido, o método “A Razão dos Efeitos” pode ser muito útil para orientar a esfera própria ao juízo, levando-nos a julgar de forma mais justa e correta. Havendo uma variedade de perspectivas em âmbito moral, cada qual relacionado a um juízo diferente, é possível, por meio desse método, orientar os diferentes juízos por meio de um princípio comum.

Mesmo havendo uma variedade de juízos diferentes, podemos concluir que há uma atmosfera comum a certos pontos de vista, quando se referem a um mesmo assunto. Dessa maneira, é possível reunir em um único conjunto de proposições juízos diferentes, que se refiram a um mesmo assunto ou objeto. Feito isso, devemos extrair uma hipótese comum a todos esses juízos. É essa hipótese, que terá a função de princípio nesse método, justamente porque ela permite ordenar as perspectivas. Isto é, esse princípio comum permite que interpretemos todos os juízos por meio do seu ponto de vista. Dessa maneira, todos os outros juízos, que lhe são subsumidos, passam a ser vistos como “gradações” dessa perspectiva mais geral.

Por exemplo, observamos que os principais responsáveis pela instituição das leis e da justiça são a “força” e o “hábito”. Primeiramente somos forçados por intermédio

da força a obedecer às instituições e ao soberano, em um segundo momento passamos a acreditar que tais leis são necessárias simplesmente porque nos acostumamos a obedecer. Assim, aquilo que realmente sustenta as leis não passa do império da tirania e da força, ocultos pela máscara do hábito. Por meio do método, “A Razão dos Efeitos”, é possível privilegiar o ponto de vista do povo, que vê as leis como justas e necessárias e, ao mesmo tempo, mostrar que há outra perspectiva superior que encara uma outra razão para prestar obediência ao soberano. Devemos obedecê-lo simplesmente porque ele é mais forte e, nesse sentido, pode nos punir. A perspectiva que observa a necessidade de prestarmos obediência simplesmente para não sermos punidos é superior a do povo. Nesse sentido, seria justo e correto se a atitude do povo fosse regada por esse juízo superior.

No entanto, o princípio que observa que as leis e as crenças são estabelecidas por intermédio da força e do hábito, ainda é insuficiente para compreendermos completamente o homem. Na esfera antropológica e moral há outros efeitos que podem ser observados à luz desse método. Os dois principais efeitos, que caracterizam aquilo que se convencionou chamar de “natureza humana”, podem ser extraídos por meio da análise daquilo que Pascal entende por “Divertimento”.

Nos “Pensamentos”, Pascal aponta que uma das características do homem é a sua incapacidade em ficar parado, trancado em um quarto, sem fazer nada. Diante de um repouso completo nos deparamos com uma espécie de “vazio” existencial, e vemos se instaurar em nosso coração a angústia e o tédio. “Toda a infelicidade dos homens vem de uma só coisa, que é não saberem ficar quietos, dentro de um quarto”. (Pascal, fragmento Br.139 – Lf. 136).

No entanto, há um motivo muito razoável que colabora para isso. Observamos linhas acima que, devido aos limites do conhecimento, o homem não tem acesso aos princípios e valores absolutos, que dariam sentido ao seu agir. Devido a essa falta de valores nos deparamos com uma espécie de “vazio” e uma ausência de sentido no tocante às atitudes humanas. O repouso completo, portanto, tem como principal característica o fato de nos remeter a essa lembrança da falta de sentido em nossa existência. Lembrança esta, que nos leva à angústia e ao desespero.

“...Quando, depois de haver encontrado a causa de todas as nossas infelicidades, quis descobrir-lhes a razão, achei que há uma muito efetiva, que consiste na infelicidade natural de nossa

condição fraca e mortal, e tão miserável, que nada nos pode consolar, quando nela pensamos de perto”. (Pascal, fragmento Br.139 – Lf. 136).

Por não estarmos satisfeitos com esse repouso, revelador de nossa condição vazia e miserável, somos impelidos em direção ao movimento e à agitação. O movimento e a agitação podem ser obtidos pelos mais diferentes meios, batalhas, viagens ao mar e, inclusive, polêmicas na filosofia e na ciência. É esse movimento em direção à ação e à agitação que o nosso filósofo chama de “Divertimento”. O “Divertimento”, portanto, cumpre uma função muito específica, a qual é justamente nos distrair de nossa verdadeira condição vazia e miserável.

“Por mais cheio de tristeza que um homem se encontre, se porventura conseguirmos que entre num divertimento, será feliz durante esse tempo; e o homem mais feliz, se não se estiver divertindo e ocupando com alguma paixão ou com alguma distração que impeça o tédio de se espalhar, ficará logo triste e infeliz”. (Pascal, fragmento Br. 139 – Lf. 136).

Os reis, por exemplo, necessitam sempre buscar distrações as mais exóticas e engraçadas. Ao se ocupar com esses divertimentos fúteis, o rei desvia sua atenção das possíveis revoltas e intrigas que o ameaçam, assim como do pensamento da morte, a qual nunca se sabe quando virá. Sem o divertimento, ele é infeliz, pois pensa em si mesmo e nas responsabilidades de sua condição.

“Imaginemos, entretanto, um rei acompanhado de todas as satisfações que dela decorrem, mas sem divertimentos; que considere e reflita sobre o que é, e essa felicidade enlanguesciente não se sustentará mais. Acabará forçosamente percebendo as coisas que o ameaçam, as revoltas que podem surgir, e, enfim, a morte e as moléstias inevitáveis. De maneira que, se ficar sem aquilo que se chama divertimento, ei-lo infeliz, mais infeliz que o mais ínfimo de seus súditos, que goza e se diverte”. (Pascal, fragmento Br.139 – Lf. 136).

No entanto, o divertimento, para ser considerado como tal, nunca pode ser gratuito, mas deve ser sempre movido por alguma paixão. Em outras palavras, todo divertimento deve sempre visar à conquista de um determinado prêmio ou objetivo. Sonham os homens que com a obtenção desse prêmio atingirão uma espécie de “repouso”, onde serão mais felizes e, de uma certa maneira, espantarão definitivamente o vazio e a infelicidade de suas vidas.

“Não é, portanto, só o divertimento que ele procura: um divertimento mole e sem paixão o aborrecerá. É preciso que se entusiasme e se iluda a si mesmo, imaginando que seria feliz ganhando o que não desejaria que lhe dessem a fim de não jogar, a fim de formar para si próprio um motivo de paixão e

excitar com isso seu desejo, sua cólera, seu temor ante o objeto que ele mesmo criou, como as crianças que se assustam diante do rosto que elas próprias lambuzam de tinta”. (Pascal, fragmento Br.139 – Lf. 136).

Entretanto, tão logo atingimos o alvo do divertimento, somos consumidos pelo mesmo tédio que nos assaltava antes de jogarmos. Novamente, eis que surge do fundo de nossa alma o mesmo vazio existencial, que nos atormentava outrora. Isso ocorre porque, segundo Pascal, a natureza do homem não tem como característica principal a fixidez e o repouso, mas reside no movimento. “Nossa natureza está no movimento; o inteiro repouso é a morte”. (Pascal, fragmento Br. 129 – Lf. 641). Não é no repouso, portanto, que reside a satisfação plena do homem.

O homem sempre em paz consigo mesmo, sem procurar a ação e o entretenimento, não é um retrato fiel da humanidade, tal como a conhecemos. Pois, com efeito, o que observamos é exatamente o oposto. A agitação, a inquietude e as polêmicas assolam toda a humanidade, sendo inclusive uma espécie de comportamento geral. Mesmo o sábio trancado em seu gabinete, refletindo, longe da agitação dos outros homens, também está, de sua certa maneira, se entretendo. Nesse caso, o divertimento está travestido com uma máscara simbolizando o estudo. O sábio não percebe que a sua resolução em refletir é uma forma de distraí-lo de sua condição fraca e mortal. O estudo e a pesquisa também são atividades e, assim, devem ser consideradas formas capazes de nos livrar do tédio e nos afastar do repouso. O repouso, portanto, embora seja o alvo de toda ação, é também o que há de mais insuportável para a consciência do homem. “Nada é mais insuportável ao homem do que um repouso total, sem paixões, sem negócios, sem distrações, sem atividade. Sente então seu nada, seu abandono, sua insuficiência, sua dependência, sua impotência, seu vazio.” (Pascal, fragmento Br.131 – Lf. 622).

Assim, embora o homem sempre proponha um objeto e um prêmio que estimule a sua paixão e que simbolize, de uma certa maneira, o repouso, observamos que, tão logo esse repouso é conquistado, ele volta a se entediar. Melhor dizendo, essa cessação das nossas ações somente pode levar-nos a duas atitudes, ou nos entediamos novamente, ou saímos em busca de um novo divertimento para evitarmos a angústia que esse repouso provoca. Mesmo nas polêmicas em filosofia, estamos mais predispostos ao combate das opiniões do que em vermos a verdade estabelecida.

“Nada nos agrada tanto como ver um combate, mas não a vitória. Gostamos de ver os combates dos animais, não o vencedor encarniçado sobre o vencido. Que queríamos ver, se não o fim

da vitória? E, desde que esta se verifica, enfastiamo-nos. Assim no jogo, assim na pesquisa da verdade. Gostamos de ver nas polêmicas, o combate das opiniões; mas não gostamos, em absoluto, de contemplar a verdade encontrada ...nunca procuramos as coisas, mas a pesquisa das coisas.” (Pascal, fragmento Br.135 – Lf. 773).

Podemos dizer, então, que todo divertimento é composto por dois princípios básicos que se complementam e, ao mesmo tempo, se opõem. A fuga do tédio e do vazio existencial, por meio do movimento e da agitação, e o desejo por um determinado repouso, simbolizado pela obtenção de um prêmio, que dá um sentido a esse movimento. A natureza humana está imersa entre esses dois pólos. Ora, se a consciência do repouso é algo insustentável para a natureza humana e se, ao mesmo tempo, constatamos que toda ação humana é caracterizada por um movimento em direção a um objetivo, que simboliza, para nós, uma espécie de repouso, somos obrigados a concluir que nossa natureza é paradoxal. O homem, portanto, se constitui em um “paradoxo”.

Assim, embora constataremos que uma das principais características da condição humana, é o fato de que todas as crenças e valores do homem são produzidos pelo hábito e pela imaginação, há um outro elemento mais importante, que caracteriza a nossa condição. O homem é um paradoxo, isto é, ele possui uma inclinação que o inclina para o repouso e a verdade, mas por meio da agitação e do movimento. Assim, embora seja o hábito que cristaliza os nossos juízos e valores, é essa inclinação em direção à verdade e ao repouso que nos leva a crer que nossos juízos e valores são verdadeiros. O homem possui uma espécie de “vontade de verdade” que sempre o leva a crer que a perspectiva escolhida por ele para julgar e para agir é verdadeira.

A análise do fenômeno do divertimento é capaz de nos revelar a verdadeira condição humana. Somos inconstantes, agimos e julgamos sempre tendo como pano de fundo o “falso” ideal de que, ao assim procedermos, atingiremos uma espécie de repouso. O fim de todas as nossas ações é o repouso, mas como esse repouso nunca é atingido, permanecemos correndo atrás de bens criados pelo hábito e estabelecidos pela imaginação até o fim de nossas vidas. Observamos, na primeira parte do presente trabalho, que não temos acesso aos princípios absolutos, os quais representariam para nós uma espécie de repouso e um ponto fixo. Não obstante esse fato, observamos que em âmbito moral, agimos e julgamos sempre de acordo com uma vontade que escolhe uma perspectiva, a partir da qual as coisas passam a ser encaradas como verdadeiras ou falsas. Nesse sentido, embora

não tenhamos acesso aos princípios absolutos, tais como a verdade, o soberano bem e a justiça, temos uma predisposição a esses princípios, dado que há uma vontade que nos leva a crer nesses princípios como se tivessem existência efetiva no mundo. Inclinados por esse desejo de repouso, agimos e julgamos, conformes ao nosso ponto de vista.

Por outro lado, dado que todos os princípios, que governam a nossa natureza humana, são produzidos pelo hábito e pela imaginação, temos de concluir que essa natureza não passa de um puro artifício criado pelo próprio homem. Nesse sentido, não há uma natureza humana no sentido literal da palavra, mas há apenas uma natureza artificial criada pelo hábito. No entanto, agora que percebemos que todas as crenças e valores decorrem de uma instância anterior ao poder do hábito, qual seja, o fato de que todas as atitudes e juízos são governados por uma espécie de inclinação em direção ao repouso e à verdade, podemos pressupor que é essa inclinação que constitui a verdadeira natureza do homem. Na medida em que todos os valores e crenças são “artificiais” e produzidos, antes de qualquer intervenção do hábito e da imaginação, por meio dessa inclinação para o repouso, devemos concluir que a principal característica de nossa natureza “artificial” é uma espécie de predisposição em direção ao “natural”. Natural este que, por nunca ser conquistado, permanece sempre no horizonte moral do homem sob a imagem do repouso.

Assim, uma das principais constatações em âmbito moral, senão a principal, é a de que a condição humana é paradoxal. Qualquer análise moral e antropológica, que se preze, deve levar em conta esse estranho paradoxo que constitui a natureza humana. O homem anseia pelo repouso, a despeito do fato de que a sua natureza reside no movimento. Resta agora, seguindo o método “A Razão dos Efeitos”, tentar encontrar a razão desse curioso efeito antropológico.

4.3) O Paradoxo e “A Razão dos Efeitos”

A análise do fenômeno do “Divertimento” nos revelou que o homem possui em seu ser duas aspirações contrárias. Uma predisposição para o movimento e a agitação, de modo a fugir do tédio e do vazio que sua existência lhe provoca, e ao mesmo tempo, uma inclinação em direção ao repouso. Essas duas aspirações podem ser consideradas os dois “efeitos” antropológicos principais, que constituem a natureza humana. Se por um lado buscamos o divertimento e a agitação para distrair-nos de nossa condição vazia e miserável, por outro lado, essa agitação visa cumprir a um objetivo pré-determinado, a aspiração pelo repouso.

Dessa maneira, a principal característica da natureza humana é o fato de que ela é paradoxal. Compreender o homem, tendo em vista apenas um dos aspectos de sua natureza, é condenar o conhecimento de ordem moral a um estranho “reducionismo”. O conselho, por exemplo, que a maioria dos filósofos dão ao homem, de que este permaneça em repouso, entretendo-se apenas com as coisas do espírito, denota uma falta de conhecimento do homem em sua totalidade. “E a atitude dos filósofos, que crêem que o mundo é muito pouco razoável por passar o dia todo a correr atrás de uma lebre que ninguém desejaria comprar, demonstra que nada conhecem da nossa natureza.” (Pascal, fragmento Br.139 – Lf. 136).

O homem é um paradoxo. Esses filósofos, na sua visão limitada das coisas, compreenderam apenas um dos aspectos de sua natureza, relativa somente à aspiração pelo repouso. Mas não atentaram para o fato de que o homem não tem acesso aos princípios absolutos, os quais dariam sentido e um “porto seguro” ao seu agir. Tais filósofos, portanto, não atentaram para o fato de que desde que essa ausência de fundamentos fixos e seguros se verifica, o homem, na esfera moral, é levado a viver no movimento perpétuo, numa eterna busca por tais princípios. Assim, compreenderam o homem unilateralmente e não o conheceram integralmente. Dizer ao homem que permaneça em repouso é apenas aconselhar-lhe, sem compreender a sua natureza.

“Dizer a um homem que viva em repouso é o mesmo que lhe dizer viva feliz; é o mesmo que lhe aconselhar uma condição totalmente feliz e que possa ser examinada à vontade, sem que se encontre nela motivo de aflição; é aconselhar-lhe... Não é, portanto, compreender a natureza.” (Pascal, fragmento Br.139 – Lf. 136).

Esses filósofos não compreenderam aquilo que o próprio fenômeno do “Divertimento” ocultava. O que buscamos no divertimento não é apenas a obtenção do prêmio e da caça, mas procuramos a própria ocupação, tomada em si mesmo, com o objetivo de nos desviar da consciência da morte e das misérias presentes. “Essa lebre não nos livra da visão da morte e das misérias, mas a caça – que nos desvia dela – dela nos livra”. (Pascal, fragmento Br. 139 – Lf. 136).

Por meio do método “A Razão dos Efeitos” é possível compreender o homem integralmente e não de forma unilateral, conforme apontado acima. Compreendê-lo integralmente significa aceitá-lo como um ser paradoxal, cujos valores são produzidos por dois intentos contrários, uma espécie de inclinação em direção ao repouso, representado pelo desejo por autênticos valores morais, como o soberano bem e a felicidade, e, ao mesmo tempo, uma ausência desses valores em sua existência, o que o leva a procurá-los por meio da agitação e do tumulto. Em meio a esses dois pólos contrários produzimos uma espécie de natureza “artificial”, mantida pelo hábito e a imaginação. Pois somente acreditamos nas ficções criadas pelo hábito e a imaginação, devido a uma certa predisposição, que nos leva a crer que a verdade e o repouso se encontram nesses falsos valores. No entanto, dado que tais valores são fantasiosos e não correspondem aos autênticos valores morais, vivemos no perpétuo movimento sempre em busca da verdade e do soberano bem.

Embora não possamos libertar o homem de suas contrariedades, visto que a sua própria natureza é paradoxal, ao menos podemos fazê-lo compreender, por meio de uma hipótese, qual poderia ser o fator responsável pelas contradições em sua natureza. Por intermédio da “Razão dos Efeitos” é possível encontrar a razão capaz de explicar esses dois efeitos antropológicos sob uma nova perspectiva. Com efeito, não basta apenas aceitarmos esses dois efeitos contrários, a inclinação para a agitação e o movimento e a predisposição para o repouso, como os principais motivos responsáveis por nossos atos e juízos morais. É necessário tornar esse paradoxo compreensível, por meio de um princípio que abranja ambos os efeitos numa única perspectiva.

Mas, qual será esse princípio? Em 1654 Pascal se converte ao cristianismo e permanece algum tempo retirado na abadia de Port-Royal. A célebre abadia é considerada o berço do jansenismo, doutrina cristã, fundada por Jansenius, bispo de Ypres. Os jansenistas

podem ser definidos como cristãos radicais, na medida em que acreditam que após o “pecado original”, Deus teria se retirado da natureza, de tal maneira que a natureza habitada pelo homem deve ser considerada totalmente corrompida. Na abadia de Port-Royal o pensador francês é entrevistado por M. de Saci, bem estimado eclesiástico, que há muito tempo já tinha ouvido falar dele e estimava-o muito. A intenção dessa entrevista era ver até que ponto Pascal tinha se convertido, ou seja, até que ponto ele tinha abandonado as verdades da filosofia pelas verdades da religião.

Essa entrevista foi publicada sob o título “Entretien avec M. de Saci” e é nela que o nosso pensador diz admirar, sobretudo, dois autores de filosofia, Epiteto e Montaigne. Pascal conta a M. de Saci, que Epiteto é um dos filósofos que melhor conheceu os deveres do homem. Segundo Epiteto “todo estudo e desejo do homem deve ser reconhecer a vontade de Deus e segui-la”. (Pascal, 1963, p.293, 1ª coluna). O autor estoíco sinceramente acredita que o homem é capaz de reconhecer os desígnios de Deus e obedecê-los. Do ponto de vista da doutrina de Epiteto, o homem é uma espécie de “ator”, interpretando o personagem de uma comédia, a qual é fornecida por Deus. Embora não caiba ao homem escolher o seu papel, é sua tarefa reconhecer e aceitar esse papel, tal como é imposto por Deus. Vivendo dessa forma o homem provavelmente alcançará a felicidade e o soberano bem. Em outras palavras, Deus conferiu ao homem os “meios” a partir dos quais é possível alcançar uma vida plena de valor, cabe ao homem levar seu espírito e sua vontade a escolher de forma correta, de acordo com esses desígnios.

“Ele (Epiteto) diz que Deus deu ao homem os meios de saldar todas as suas obrigações; que esses meios estão em nosso poder; que é necessário procurar a felicidade pelas coisas que estão em nosso poder, pois Deus nos deu com esse fim; que é necessário observar o que há em nós de livre; que os bens, a vida, a estima não estão em nosso poder, e não conduzem à Deus; mas que o espírito não pode ser forçado a crer naquilo que ele sabe ser falso, nem a vontade de amar aquilo que ela sabe que a torna infeliz; que essas duas potências são, pois, livres, e que é por meio delas que nós podemos nos tornar perfeitos”. (Pascal, 1963, p.293, 1ª coluna).

Ora, o principal problema da postura epicurista, no parecer de Pascal, é justamente o fato de que, ao seguirmos essa atitude, podemos facilmente cair em dois vícios, o orgulho e a presunção. Pois, no fundo, o que Epiteto está querendo dizer, é que ao seguirmos a sua doutrina, desempenhando o nosso papel de mortais, poderemos, de uma certa maneira, nos igualarmos a Deus. Ao agirmos de forma virtuosa, tomando a justiça

divina como modelo, é possível atingirmos a perfeição. Essa presunção de que poderemos obter esse prêmio final, após termos praticado a verdadeira virtude, pode nos levar a uma falsa elevação moral, correspondente a um certo orgulho.

Por outro lado, Epiteto toma como ponto de partida que o homem tem em si os meios de alcançar a verdadeira virtude. Ora, observamos linhas acima, que, devido aos limites do conhecimento, não está em nosso poder conhecer os princípios absolutos, que dariam acesso aos verdadeiros valores morais, tais como a virtude e o soberano bem. Assim, a concepção antropológica e moral de Epiteto não parece corresponder a aquela defendida por Pascal, pois para este não podemos determinar regras e princípios gerais, que fundamentem a moral de modo absoluto. A perspectiva pascaliana parece estar mais próxima daquela defendida pelo ceticismo.

Com efeito, voltando à entrevista de Pascal com M. de Saci, ficamos sabendo que o outro autor muito admirado pelo nosso filósofo é um cético, cujo nome é Michel de Montaigne. A doutrina de Montaigne representará, nessa entrevista, a postura contrária a aquela defendida pelo estóico. O elemento principal de sua doutrina é uma espécie de “dúvida universal” em relação a todas as coisas. Montaigne defende a idéia de que não podemos estar plenamente certos de nada, e nesse sentido, não podemos nos assegurar da existência de verdades últimas e absolutas. Ao mesmo tempo, Montaigne também não é partidário daqueles que defendem que tudo é incerto como uma verdade estabelecida. A sua dúvida perpétua impede-o de aceitar até mesmo essa verdade como ponto de partida. “Nada assegurar”, esse poderia ser o mote da filosofia de Montaigne.

“Ele (Montaigne) coloca todas as coisas em uma dúvida universal e tão geral que essa dúvida se volta sobre si mesma, quer dizer ele duvida, e duvidando mesmo dessa última suposição, sua incerteza se volta sobre si mesma em um círculo perpétuo e sem repouso; se opondo igualmente a aqueles que asseguram que tudo é incerto e a aqueles que asseguram que tudo não é, porque ele não quer nada assegurar”.(Pascal,1963, p.293, 2ª coluna).

O ceticismo de Montaigne, por não tomar partido em relação a nenhuma verdade, recomenda ao homem uma espécie de “laxismo” diante de todas as “supostas” certezas que grassam nesse mundo, ou seja, a única preocupação do homem deve ser permanecer em repouso, de forma a assegurar da melhor maneira seu conforto. Em outras palavras, se não há verdades definitivas a respeito de nada, não nos desesperemos, mas deixemos simplesmente de nos preocupar com esse problema, insolúvel para nós.

Podemos perceber o quanto o ceticismo de Montaigne influenciou Pascal. Alguns comentadores apontam-no como um leitor da obra de Michel de Montaigne. Essas influências são bem visíveis no tocante à recusa de afixar o conhecimento em bases absolutas, bem como na extrema valorização conferida à diversidade de opiniões e perspectivas no estudo da natureza humana. No entanto, as semelhanças acabam por aí, pois sabemos muito bem que a concepção epistemológica de Pascal é alheia à idéia de uma “dúvida universal”. Nesse caso, é lícito duvidar somente até um certo ponto, pois embora possamos duvidar da existência de princípios absolutos, não podemos duvidar da existência de fundamentos e princípios na geometria. Há uma “parada” no movimento dessa dúvida, efetuada por uma compreensão, de natureza não racional, dos princípios da geometria.

Por outro lado, o fato de Montaigne simplesmente “lavar as mãos”, diante do problema suscitado pela ausência de certezas verificada tanto ao nível epistemológico, quanto antropológico, é uma das limitações da sua perspectiva. Com efeito, o filósofo cético sustenta que, dado que a natureza do homem é marcada pela inconstância e pela ausência de princípios verdadeiros e absolutos, a única atitude a adotar seria encarar esse fato como definitivo e desistir de tentar compreender porque isso ocorre. Por isso ele recomenda o “laxismo”, o qual, do ponto de vista de Pascal, não deixa de esconder uma certa preguiça intelectual em relação ao problema a resolver.

Ora, ao compararmos a postura dos dois filósofos, Epiteto e Montaigne, o estóico e o cético, com os dois efeitos antropológicos constatados no fenômeno do “Divertimento”, o movimento e o repouso, é possível estabelecer algumas correspondências. O ponto de vista de Epiteto, relativo ao fato de que é possível julgar e agir de forma correta, seguindo os desígnios impostos por Deus, vê o homem como um ser propício a atingir a verdadeira virtude e a felicidade. Em outras palavras, nesse caso, é possível atingir o “repouso” tão almejado pelo ser humano em todas as suas ações, pois Deus nos dotou de meios para realizar essa tarefa.

Já para Montaigne nada é certo de maneira absoluta, e, portanto, não temos certeza sobre qual caminho seguir quando se trata de conquistar a virtude e o soberano bem. Para o cético a única atitude a seguir é duvidarmos de tudo, abdicando de qualquer tentativa de compreender a nossa natureza e atingir a verdadeira virtude. Nesse sentido, Montaigne abraça plenamente o fato de que a natureza do homem reside no movimento e na incerteza,

assumindo essa constatação com todas as conseqüências. Nada é certo, tudo se abala e muda com o tempo. Em sua filosofia nos deparamos com o “movimento” de uma dúvida perpétua, que destrói qualquer esperança em encontrar uma base fixa e segura a partir da qual julgar e agir.

No entanto, a própria natureza do homem é constituída por esses dois princípios contrários. Um princípio que o impele para a agitação e o movimento e um outro princípio que o leva a buscar o repouso. Como a natureza humana é paradoxal, podemos perceber que tanto Epiteto, quanto Montaigne, compreenderam o homem apenas “unilateralmente”. A atitude dos dois filósofos corresponde a pontos de vista parciais no tocante à análise do fenômeno humano. Enquanto Epiteto reconheceu a grandeza de nossa condição, relativa ao fato de que Deus nos escolheu e dotou de meios para atingir o repouso e a virtude em âmbito antropológico e moral, Montaigne reconheceu a nossa miséria presente, decorrente da impossibilidade de alcançarmos a uma certeza e a um repouso absolutos, tão almejados na esfera prática. Por isso, se faz necessário compreender esse paradoxo integralmente, e não apenas unilateralmente.

Por intermédio da “Razão dos Efeitos”, será possível compreender tanto a perspectiva estoíca, quanto o ponto de vista cético como decorrentes de um único princípio. Essa hipótese, que permite, de uma certa maneira, harmonizar as contrariedades constatadas no homem, é um princípio de ordem cristã. Dessa maneira, não é por acaso que Pascal se converteu ao cristianismo, e que foi entrevistado em Port-Royal por M.de Saci. O nosso filósofo responde ao seu interlocutor, que a única forma de adotar um equilíbrio em termos morais, seria rejeitar Epiteto e Montaigne como modelos e aceitar a postura cristã, a qual está apoiada no princípio do “pecado original”. Por meio do princípio do pecado original é possível explicar esses dois movimentos contrários, que se complementam para constituir a natureza humana, a inclinação para a agitação e o desejo pelo repouso.

4.4) O Papel do Pecado Original como Princípio Antropológico

O homem é um paradoxo. Utilizando o método, chamado por Pascal de “Razão dos efeitos”, veremos que é possível compreendermos a razão desse paradoxo, por meio de um princípio coordenador. No entanto esse princípio, longe de ser de natureza racional, é de ordem religiosa, estando relacionado à religião cristã. Comumente conhecido como o princípio do “pecado original”, ele será o princípio adotado para tornar compreensível as nossas contrariedades.

Segundo a religião cristã, existiram dois momentos-chave na constituição da natureza humana, houve um momento anterior à “queda”, ou seja, antes do “pecado original”, em que o homem habitava uma espécie de natureza íntegra, correspondente a sua natureza original, e um momento após a queda, em que essa natureza se corrompeu. No estado anterior à “queda” vivíamos em contato com autênticos princípios, que davam sentido a nossa natureza, já no estado posterior à “queda”, perdemos contato com tais princípios, vivendo em uma natureza dessacralizada e vazia de significado.

“Pois, enfim, se o homem nunca tivesse sido corrompido, gozaria com segurança em sua inocência, tanto da verdade, como da felicidade. E se o homem só tivesse sido corrompido, não teria qualquer idéia da verdade, ou da beatitude. Mas, infelizes que somos, e mais do que se não houvesse grandeza em nossa condição, não temos uma idéia da felicidade e não podemos alcançá-la; sentimos uma imagem da verdade e só possuímos a mentira: somos incapazes de ignorar em absoluto e de saber com certeza, de tal maneira é manifesto que estivemos num grau de perfeição de que infelizmente caímos”. (Pascal, fragmento Br.434 – Lf. 131).

Dessa maneira, ao nos apoiarmos na perspectiva cristã, passamos a interpretar a natureza do homem não mais como algo “uno”, mas como algo cindido. Havia uma natureza original, mas com a sua corrupção houve uma espécie de “desdobramento” dessa natureza. Esse “desdobramento”, por sua vez, deu origem aos dois comportamentos opostos observados no homem. O fato de buscarmos o movimento e a agitação, para distrair-nos do pensamento de nossa condição vazia de significado, denota que não habitamos mais a nossa primeira natureza, aonde vivíamos em repouso, de posse da verdade e da felicidade. Por outro lado, o fato de que em todas as nossas ocupações visamos sempre a obtenção de um prêmio, que representa o repouso, aponta para uma espécie de desejo de retornar ao nosso estado original. Assim, quando apoiamos a nossa

perspectiva no princípio do pecado original, passamos a compreender a inclinação para o movimento e a predisposição para o repouso como uma consequência dessa cisão.

Da mesma forma, o estoicismo e o ceticismo, representam perspectivas opostas e unilaterais, as quais podem ser compreendidas tendo esse princípio por base. Pois, com efeito, o que representa a postura de Epiteto, senão alguém que encara as coisas da perspectiva de uma natureza íntegra, anterior à “queda”, e que, portanto, acredita na possibilidade de ordenarmos as nossas ações, segundo princípios verdadeiros fornecidos por Deus. E o cético, Montaigne, renunciando a qualquer tentativa de fundamentar o conhecimento e o comportamento humanos, não veria as coisas da perspectiva de uma natureza totalmente corrompida, onde a inexistência de verdadeiros valores e princípios é a principal característica?

No entanto, é necessário compreender o homem integralmente, assumindo plenamente o paradoxo de sua condição, por meio do princípio do “pecado original”. Com certeza, o cético pode “aconselhar” o homem a renunciar as suas certezas, mas esse aconselhamento não muda o fato de que todo homem tem uma predisposição para crer na verdade, na certeza e no soberano bem, a despeito do fato desses valores não terem uma existência efetiva no mundo. Em outras palavras, a constatação do cético não muda o fato de que o homem é um paradoxo, e que, para compreender a sua natureza, é necessário também abarcar o outro princípio, vislumbrado pelos estóicos, referente à possibilidade do repouso e da virtude.

Temos um desejo pela verdade e pelo soberano bem, mas nunca satisfaremos esse desejo, pois o estado que habitamos não corresponde a nossa natureza original. Para corresponder a esse anseio criamos falsos valores por intermédio do hábito e da imaginação. Assim, passamos a habitar uma “segunda natureza”, artificial, que tem como principal característica a extrema variedade de crenças e valores estabelecidas pelo hábito e pela imaginação. “Perdida a natureza verdadeira, tudo se torna sua natureza; assim, perdido o verdadeiro bem, tudo se torna seu verdadeiro bem.” (Pascal, fragmento Br.426 - 397).

No entanto, a religião cristã, ao mesmo tempo que torna possível a compreensão de nossa condição paradoxal, também nos mostra como operar a uma espécie de “harmonização” dessas contrariedades. Com efeito, os Evangelhos são o testemunho de que há um “reparador”, responsável por levar-nos a conhecer a nossa grandeza por meio da

constatação da nossa miséria. Esse reparador é Jesus Cristo. Por meio do Cristo passamos a compreender a nossa dupla condição e ao mesmo tempo nos deparamos com uma forma de transmutar aquilo que é miserável e negativo, como, por exemplo, a crença nos falsos valores criados pelo hábito, em algo virtuoso e positivo. “Assim, Jesus Cristo nos ensina, antes de tudo, a permutar o Positivo e o Negativo, a visar como desnaturado o que visávamos, paganicamente ainda, como natural”.²⁵

Por meio da perspectiva, centrada em Jesus Cristo, passamos a interpretar tudo aquilo que era considerado natural e verdadeiro em nossa natureza, como por exemplo, os princípios e valores falsificados pelo hábito e a imaginação, como sendo falsos e artificiais. Assim, se não temos acesso a uma concepção absoluta da verdade, a qual fundamentaria os nossos juízos e ações, ao menos é possível organizar os nossos juízos morais a partir de um ponto de vista superior, que permita “pensar” as nossas contrariedades. Nesse sentido, o ponto de vista relacionado ao Cristo é capaz de nos fornecer uma perspectiva mais abrangente, que permita avaliar a nossa finitude. “Para nós, Jesus é, pois, antes de tudo o analisador de nossa finitude”.²⁶

Dessa maneira, se a condição humana carece de sentido, quando a analisamos estritamente de uma perspectiva teórica e científica, do ponto de vista cristão é possível, de uma certa maneira, “apostar” em um sentido para a nossa condição e, assim, ter uma perspectiva superior daquilo que constitui o fenômeno humano. Segundo Pascal, mesmo que o pecado original não seja um princípio lógico e científico, ele não perde em nada em termos de fecundidade metodológica. O que importa aqui não é a estrita verdade desse princípio, mas muito mais o seu papel de analisador de nossa condição. Ao eleger o princípio do pecado original, como o “ponto nevrálgico” de nossa condição, não estamos de maneira nenhuma violando os limites do conhecimento, observados na primeira parte do presente trabalho.

Embora, no âmbito da doutrina cristã, o pecado original seja considerado como um dogma, na “Razão dos efeitos” esse princípio é utilizado como se fosse uma hipótese coordenadora. Pois, somente da perspectiva do pecado original, podemos ordenar as duas perspectivas contrárias que definem a nossa condição centrando-as no mesmo eixo.

²⁵ Gérard Lebrun, 1983, p.79.

²⁶ Op. cit., p.78.

Assim, podemos nos arriscar a dizer que esse princípio, embora não seja semelhante às hipóteses formuladas pela ciência, assume o “comportamento” de uma hipótese quando é escolhido pela razão guiada por seu método. O que está em jogo aqui é antes a “fecundidade metodológica” do princípio do que a nossa capacidade em compreendê-lo. Trata-se de eleger um princípio, que torne compreensível a nossa condição e não de compreendê-lo por si mesmo. “Pascal pretende dizer uma outra coisa: que é a fecundidade metodológica – observável pela razão – do princípio religioso, sua capacidade – observável pela razão – de totalizar o que nos parecia excluir-se, que é a prova de sua verdade, e de forma nenhuma nossa capacidade de compreendê-lo”.²⁷ Certamente esse princípio torna-se um escândalo aos olhos da razão, pois ela não pode concebê-lo. Mas isso pouco importa para Pascal. O fundamental, nesse caso, é a compreensão do homem que resulta desse princípio.

“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”. (Pascal, fragmento Br.434 – Lf. 131).

O pecado original, portanto, deve ser considerado uma espécie de “utensílio hermenêutico”, a partir do qual é possível interpretar a nossa condição paradoxal. O seu valor reside na posição privilegiada que a nossa perspectiva assume, quando adota o cristianismo como visão de mundo. Pois somente a partir desse ponto de vista a nossa condição pode vir a assumir um sentido e um significado.

Dadas todas essas considerações, podemos facilmente concluir, porque o pecado original não pode ser considerado um princípio de ordem metafísica dentro da reflexão pascaliana. Longe de oferecer alguma explicação cosmológica do universo e do homem, esse princípio é apenas o decifrador de nossa condição. Assumindo antes a posição de uma hipótese interpretativa do que a de um princípio ontológico.

Observamos na primeira parte do presente trabalho, relacionado à fundamentação da geometria, que quando se tratava da mecânica não era possível proceder aristotelicamente, demonstrando de forma absoluta as causas dos fenômenos. Não obstante isso, é possível formular hipóteses coordenadoras, capazes de explicar vários efeitos diferentes constatados na experiência. Como, por exemplo, a hipótese do peso e da pressão

²⁷ Op. cit., p.82.

do ar, observadas na experiência do “Puy de Dome”. Essa hipótese, embora não possa ser considerada a causa absoluta dos efeitos, pois surgirão (quem sabe?) no futuro outras hipóteses, deve ser considerada, no momento, a razão do efeito em questão.

Por outro lado, em âmbito moral, temos uma variedade de perspectivas. Nesse caso a “Razão dos efeitos” cumpre o papel de ordenar as diferentes perspectivas, referentes a um mesmo assunto, a partir de uma hipótese coordenadora, a qual cumpre o papel de uma perspectiva mais elevada. Conforme observamos, quando o assunto em questão é a própria natureza humana, observamos duas perspectivas distintas, o ceticismo e o estoicismo, uma que contempla o homem tendo em vista a impossibilidade de atingir a verdade e a outra, que o contempla do ponto de vista da possibilidade da verdade e da virtude. Mas o homem é um paradoxo e cada uma dessas doutrinas teve uma visão unilateral do homem. O único princípio que pode vir a ocupar o papel de hipótese coordenadora, tornando “pensável” o paradoxo da condição humana, é o pecado original. Esse princípio, dada a sua função hermenêutica no âmbito de um método estritamente científico, está longe de ser uma verdade absoluta ou metafísica.

Nesse sentido Pascal permanece fiel, mesmo em âmbito antropológico e moral, aos seus pressupostos científicos observados em âmbito geométrico. Tanto aqui, como lá, constatamos a impossibilidade de fundamentar o conhecimento em verdades últimas e absolutas. Os princípios da geometria podem ser interpretados como referenciais “móveis”, pois não nos transmitem nenhuma verdade a respeito de sua essência, não estando “afixados” em nenhuma ontologia. Da mesma maneira, o papel desempenhado pelo Cristo na reflexão moral não é o de uma verdade absoluta, mas é o de uma hipótese coordenadora. Que tenha havido um momento da história humana chamado pecado original ou que existiu um reparador chamado Jesus Cristo, isso pouco importa no âmbito do método “A Razão dos Efeitos”. Esse referencial moral não explica a nossa condição, como o faria um conceito, resolvendo todas as nossas contrariedades, mas ele apenas “torna pensável” aquilo que, a princípio, era impensável por ser paradoxal.

Ao mesmo tempo que a verdade não é dada como um ponto de partida, através dos fundamentos da geometria, ela também não é dada como um fim, determinando os nossos atos morais de forma absoluta. A filosofia pascaliana sempre foi avessa à idéia de verdade, tomada em um sentido absoluto. A verdade não é dada como um fim em âmbito

moral, justamente porque temos apenas uma predisposição à verdade e nunca a concretização dessa verdade. Queremos o repouso, mas devido ao fato de que não habitamos a nossa natureza original, jamais atingiremos esse repouso, relativo à conquista dos verdadeiros valores, que dariam sentido ao nosso existir. Dessa maneira, a perspectiva cristã nos oferece os instrumentos para julgar essa inclinação para a verdade e o repouso, sem jamais se constituir como um ponto fixo e uma verdade absoluta. Isso seria uma contradição, pois se a própria predisposição que nos impele para a crença em verdades e valores absolutos está sendo questionada, não podemos tomar o princípio do pecado original como uma verdade absoluta. Ele é o decifrador dessa crença, portanto a sua perspectiva é superior a essa crença.

O que ocorre é que, de uma certa maneira, Pascal utiliza a perspectiva cristã para proceder a uma crítica dos valores defendidos pelo homem. Nesse sentido, um herdeiro legítimo de sua filosofia seria Nietzsche. Não esquecendo o fato de que Pascal adotou o cristianismo como visão de mundo e Nietzsche não, ambas as filosofias são semelhantes quando criticam os valores do homem e inclusive o próprio valor de verdade. Por isso, se faz pertinente uma pequena comparação da filosofia do filósofo alemão com a de Blaise Pascal. Justificamos essa comparação, que pode parecer um tanto quanto exagerada e destoar da intenção do nosso trabalho, com o fato de que ao mostrarmos a crítica dos valores presentes em Nietzsche compreenderemos melhor essa crítica em Pascal. Em última instância, compreenderemos melhor o papel hermenêutico desempenhado pelo princípio religioso.

4.5) Pascal e Nietzsche

No início de sua obra, intitulada “Além do Bem e do Mal”, o filósofo alemão Friedrich Nietzsche faz a seguinte afirmação:

“Quem, realmente nos coloca questões? O que, em nós, aspira realmente “à verdade”? – De fato, por longo tempo nos detivemos ante a questão da origem dessa vontade – até afinal parar completamente ante uma questão ainda mais fundamental. Nós questionamos o valor dessa vontade. Certo queremos a verdade: mas por que não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a insciência?”²⁸

²⁸ Friedrich Nietzsche, 2000, p.9.

A intenção do pensador alemão, nessa obra, é questionar o “valor” daquilo que nomeamos com a palavra “verdade”. Ao assim proceder ele está questionando o estatuto de nossa crença na verdade. Sua pergunta, resumida de forma simples, é porque afinal de contas escolhemos aquilo que é verdadeiro em detrimento daquilo que é falso? Porque escolhemos a ordem e não abraçamos a desordem e o caos? Será essa escolha legítima?

Para o filósofo alemão, antes de tomarmos uma determinada concepção de verdade como ponto de partida de nossa filosofia, é necessário, em primeiro lugar, procurar saber se é lícito aceitarmos essa inclinação para a verdade como algo “natural”. A resposta de Nietzsche é que essa escolha pela verdade é puramente arbitrária e não decorre de uma necessidade natural. Dessa maneira, poderíamos muito bem ter escolhido, a mentira, o erro e a falsidade em oposição à verdade. O desejo pela verdade não é um componente da natureza humana, mas foi “inventado” pelo próprio homem.

“O que Nietzsche pretende então é ressaltar que o conhecimento não faz parte da natureza humana, ou melhor, não está no mesmo nível que os instintos e que não é possível dizer, por exemplo, como Aristóteles no início da metafísica, que todos os homens desejam naturalmente conhecer. O conhecimento não é um instinto do homem, quer dizer, não é da mesma natureza que os instintos. O conhecimento foi produzido, o conhecimento foi inventado...”²⁹

O conhecimento, portanto, não corresponde a um impulso natural do homem. Conforme veremos, ele corresponde a um desejo de auto-conservação. Anterior à existência desse impulso para a verdade, há um desejo mais primário relacionado ao puro instinto. Nossos desejos instintivos devem ser considerados superiores à vontade de conhecimento, justamente porque visam apenas ao aumento de suas forças. Quando somos guiados pelo puro instinto desejamos, fundamentalmente, um máximo de potência e uma expansão de nossas forças. Em decorrência disso, Nietzsche chamará esse impulso primordial de “vontade de potência”. No entanto, ao sermos guiados apenas por nossos impulsos e desejos, corremos o risco de um transbordamento e de uma exacerbação de nossas forças, o que poderia tornar a nossa vida descontrolada e caótica. Antevendo com temor esse risco, o homem de ciência seria justamente aquele que insere a verdade em seu horizonte de valoração, obedecendo a um desejo de auto-conservação. Ao assim proceder, impede que seus instintos comandem a sua razão. Vivendo conforme a vontade de verdade,

²⁹ Roberto Machado, 2002, p.35.

criada por ele mesmo, o homem pensa garantir-se contra os perigos que viver de modo instintivo poderia acarretar. Nesse sentido, a vontade de verdade cumpre um papel bem específico, que é o de tentar “paralisar” os impulsos do instinto.

Contudo, segundo Nietzsche, mesmo quando agimos como homens do conhecimento, em conformidade com a vontade de verdade, ainda somos indiretamente guiados pelo próprio instinto de vida. Somente que, nesse caso, nosso instinto não está mais direcionado para o aumento de suas forças, mas quer, isto sim, a auto-conservação sob os auspícios da razão. A vontade de verdade, portanto, deve ser interpretada como uma emanção da vontade de potência, e não como estabelecendo uma oposição com ela. Ela representa a vontade de potência em um grau menor, uma gradação desta, e não o seu contrário. A vontade de verdade seria uma espécie de vontade de potência, mascarada pelo desejo de conhecer. Por isso a vontade de conhecimento, que corresponde a um desejo de auto-conservação, assume uma posição secundária em relação a essa vontade maior, relacionada à expansão de nossas forças.

“Os fisiólogos deveriam refletir, antes de estabelecer o impulso de auto-conservação como um impulso cardinal de um ser orgânico. Uma criatura viva quer antes de tudo dar vazão a sua força – a própria vida é vontade de poder – a auto-conservação é apenas uma das indiretas, mais freqüentes conseqüências disso”.³⁰

Assim, para Nietzsche, não existem verdades absolutas, existe apenas um desejo de conhecer, guiado por essa crença artificial criada em torno da verdade. O mesmo ocorre com todos os nossos valores. Como, por exemplo, a crença no soberano bem como um valor absoluto, responsável por nos conduzir à verdadeira virtude e felicidade. A crença em valores absolutos não é natural e necessária, mas é criada em função desse desejo de auto-conservação, que quer a verdade, em detrimento do instinto. Para domesticar seus instintos, o homem criou os valores morais. Aquilo que entendemos por justiça, virtude, bondade são apenas valores criados por intermédio da vontade de verdade. A natureza, em si mesma, é instintiva e, portanto, é destituída de significado. Mas, por meio da vontade de verdade, impomos um sentido a essa “tábula rasa”, chamada por nós de natureza.

“Os valores não têm uma existência em si, não são uma realidade ontológica; são o resultado de uma produção, de uma criação do homem: não são fatos, são interpretações introduzidas pelo homem no mundo. “Tudo o que tem algum valor no mundo atual não o tem em si, não o tem por sua natureza

³⁰ Friedrich Nietzsche. Op. cit., p.20

– a natureza é sempre sem valor – mas um dia ganhou valor, como um dom, e nós somos os doadores. Fomos nós que criamos o mundo que diz respeito ao homem!”³¹.

Para Nietzsche, não há verdades absolutas, mas existe apenas um instinto, chamado por ele de vontade de potência, que confere valores ao mundo. O instinto escolhe uma determinada perspectiva para interpretar os fatos que ocorrem no mundo. Essa perspectiva, por sua vez, acaba por conferir valor às coisas, pois é por meio delas que interpretamos os fatos. Ela pode ser, por exemplo, uma perspectiva relacionada à verdade, como ocorre no âmbito do conhecimento. No entanto, não há apenas uma única perspectiva, pois o instinto, relacionado à vida, implica uma variedade de interpretações, cada uma correspondendo a uma vontade particular. O que existem são vontades e desejos particulares, que lutam entre si para manter a supremacia. Desse modo, não há uma única verdade, mas há várias verdades correspondendo ao ponto de vista de cada homem.

“Conhecer não é explicar; é interpretar. Mas é uma ingenuidade pensar que uma única interpretação do mundo seja legítima. Não há interpretação justa; não há um único sentido. A vida implica uma infinidade de interpretações, todas elas realizadas de uma perspectiva particular”.³²

Ora, nesse sentido, Nietzsche pode ser apontado como um herdeiro legítimo do pensamento de Blaise Pascal. Muito antes do pensador alemão, Pascal já afirmava que o nosso conhecimento está fundamentado no instinto. Em outras palavras, a evidência dos primeiros princípios do conhecimento são fornecidos pelo instinto à razão. Esses princípios provenientes do coração e do instinto, por sua vez, não nos transmitem nenhuma verdade absoluta, que tornaria possível um conhecimento do tipo demonstrativo como o encontrado em Aristóteles. Tais princípios, por não pertencerem ao âmbito racional, não tem nenhum compromisso com a verdade; longe de nos informarem algo a respeito de sua natureza, nos fornecem apenas perspectivas a partir da qual podemos interpretar os fatos que ocorrem no mundo. Seja essa perspectiva de ordem geométrica, como no caso da mecânica, ou até mesmo moral. Assim, tanto para Pascal, quanto para Nietzsche só há um tipo de conhecimento a qual nós, seres humanos, podemos ter acesso, o “conhecimento perspectivo”.

Em termos morais, diferentemente do que ocorre na geometria, não há uma única perspectiva, guiada por noções comuns, como por exemplo, número, movimento,

³¹ Roberto Machado. Op. cit., p.59 e 60.

³² Roberto Machado. Op. cit., 94.

espaço e tempo, mas há diferentes perspectivas, que refletem o ponto de vista individual de cada homem. No entanto, por intermédio do hábito e da imaginação, passamos a crer que essas perspectivas individuais correspondem a princípios bem estabelecidos. Em outras palavras, passamos a crer que os princípios provenientes do coração e do instinto não nos fornecem apenas um conhecimento perspectivo, mas são capazes de nos fornecer a própria verdade, por meio de valores absolutos.

Mas, ao analisarmos mais profundamente a formação do âmbito moral, percebemos que o hábito e a imaginação não são os elementos mais importantes que nos levam à crença em valores absolutos. Com efeito, quando analisamos o fenômeno, chamado por Pascal de “Divertimento”, percebemos que toda ação humana tem como objetivo e meta, conquistar uma espécie de “repouso”. Tal “repouso” pode corresponder, superficialmente, a um prêmio ou à presa na caça. No entanto, essa predisposição está mais relacionada com a ausência de valores, que nos impele para o movimento, e um desejo por conquistá-los, que nos leva a querer o repouso.

Dessa maneira, Pascal detecta uma espécie de predisposição para crer na verdade e em valores absolutos, a despeito do fato de que não há princípios verdadeiros, seja na esfera geométrica, seja em âmbito moral. Assim, antes do pensador alemão, Pascal já tinha detectado que o conhecimento não parte de valores absolutos, mas que a nossa concepção daquilo que deve ser considerado verdadeiro e certo é proveniente de uma espécie de “desejo” pela verdade. Através dessa predisposição para o verdadeiro, passamos a crer que os princípios fornecidos pelo coração, sob a forma de perspectivas, são naturais e necessários.

Da mesma forma que Nietzsche, Pascal se pergunta, o que nos leva a aspirar a verdade? No entanto essa pergunta em Pascal, ganha um outro relevo, pois ela parte da constatação de que há limites no conhecimento, que impossibilitam que o homem possa aceder aos valores verdadeiros, que dariam sentido a sua natureza. Ora, se não se constata no horizonte epistemológico a presença de princípios absolutos, então devemos nos perguntar porque temos um desejo por atingir tais valores, não obstante o fato de que jamais teremos acesso a eles.

“Nada se detém por nós. É o estado que nos é natural e, no entanto, nenhum será mais contrário à nossa inclinação. Ardemos no desejo de encontrar uma plataforma firme e uma base última e

permanente para sobre ela edificar uma torre que se erga até o infinito; porém, os alicerces ruem e a terra se abre até o abismo”. (Pascal, fragmento Br.72 – Lf. 199).

O homem é um paradoxo. Anseia pela verdade e pelo soberano bem, mas há limites no interior da racionalidade que impedem-no de concretizar esse anseio. Assim, a resposta à pergunta formulada linhas acima deve mostrar porque, efetivamente, temos uma natureza paradoxal. Pascal encontra em um princípio de ordem cristã, o chamado pecado original, a única forma de tornar compreensível esses dois princípios contrários. O fato de que o nosso comportamento se exprime pelo movimento e agitação perpétuas é um indicativo de que não vivemos mais em nossa natureza original, e o fato de que sempre visamos o repouso em todas as nossas atitudes e ações denota que queremos voltar a esse estado original.

Dessa maneira, esse desejo pela verdade é facilmente explicável em Pascal, através do princípio do pecado original. Aqui reside a principal diferença entre os dois filósofos. Embora, sejam ambos semelhantes, quando defendem que todos os nossos valores e crenças são artificiais, visto que são fabricados pelo próprio homem a partir de sua perspectiva individual, em Pascal a predisposição a crer nesses valores como verdadeiros não é artificial. Isso significa que, para o pensador francês, o que nos leva a crença nos valores de ordem moral é uma espécie de inclinação natural determinada pelo nosso desejo de repouso. Queremos o repouso e não o movimento perpétuo e, justamente, essa predisposição deve ser considerada, aos olhos de Pascal, como sendo natural. Com efeito, esse anseio diz respeito a uma natureza, que foi irremediavelmente perdida.

Criamos uma segunda natureza artificial com valores artificiais, e a mascaramos por meio da imaginação. Mas, embora esse mascaramento oculte uma natureza artificial produzida pelo hábito e pela imaginação, ele é determinado por um impulso que quer o natural e o verdadeiro como valores. Esse impulso é determinado por um anseio por uma natureza que já não existe mais. Em outras palavras, querer o natural, deve ser considerado um impulso natural do homem, que o constitui como tal. Norteados por essa predisposição para o natural, transformamos toda e qualquer atitude em um comportamento natural e necessário. “Não há nada no mundo que não se torne natural. Não há natural que não se perca.” (Pascal, fragmento Br. 94 – Lf. 630).

Segundo Nietzsche a vontade de verdade foi criada pelo próprio homem, com fins de auto-conservação. Nesse sentido, o próprio desejo pela verdade deve ser

considerado “artificial”. Na acepção de Pascal, o desejo pelo repouso e pela verdade deve ser considerado um impulso natural do homem, que quer retornar ao seu estado original. Essa é a principal diferença entre os dois filósofos. Enquanto o filósofo alemão questiona e critica a vontade de verdade, por meio da perspectiva da vontade de potência, Pascal não tem essa pretensão. Se há uma predisposição para a verdade e o repouso, a despeito do fato de que não há verdades últimas e absolutas no horizonte do conhecimento, então é necessário apenas “compreender” essa disposição, sem criticá-la. O homem é um paradoxo irreduzível e por meio da “Razão dos Efeitos” é possível apenas interpretar esse paradoxo, sem resolvê-lo.

No entanto, na medida em que o princípio do pecado original não pode ser considerado uma verdade absoluta no âmbito do método “A Razão dos Efeitos”, voltamos a nos deparar com uma grande semelhança entre as duas filosofias. Em ambas nos deparamos com uma total descrença em relação à concepção da verdade como algo absoluto. Os dois filósofos não partem de verdades estabelecidas, mas criticam a própria concepção da verdade, como algo que é dado diante mão. Os valores são criados pelo próprio homem, que habita uma natureza artificial, marcada pela variedade de perspectivas. Não há verdades absolutas, mas há apenas uma vontade de verdade que quer a verdade. Essa vontade é explicada, por meio da perspectiva da vontade de potência em Nietzsche, e pela perspectiva do pecado original em Pascal. As duas perspectivas, embora variem essencialmente, são semelhantes na função que desempenham, pois, por intermédio delas, é possível ver o fenômeno da predisposição para a verdade como um fenômeno moral, cuja explicação não reside em pressupostos racionais. No caso de Nietzsche a explicação desse fenômeno, reside em pressupostos irracionais, no caso de Pascal a razão desse fenômeno é um mito de ordem religiosa.

Nietzsche defende a idéia de que devemos seguir a plenitude de nossos impulsos, de modo a criar novos valores e perspectivas. Mesmo que tais impulsos possam nos levar em direção à desordem e o caos, eles são mais vitais e, talvez até mais ricos do que quando colocamos a verdade em nosso horizonte de valoração, pois a partir deles é possível criar uma variedade infindável de perspectivas. Nesse sentido, podemos dizer que a filosofia de Nietzsche abraça plenamente a “desordem” e o “caos” como elementos de sua filosofia.

Com Pascal ocorre o contrário. Há uma inclinação natural no homem em direção ao repouso, que o leva a ansiar pelo natural e o verdadeiro, ao mesmo tempo que há uma disposição que o conduz em direção ao movimento e à agitação. Esse paradoxo deve ser aceito como algo natural e sua compreensão nos fornecerá uma perspectiva mais elevada em âmbito moral. Não é somente o caos, o movimento e a agitação, que devemos aceitar como componentes de nossa natureza. Isso quem faz é Nietzsche, que se maravilha diante do caos que se desenrola diante dos seus olhos. Pascal ainda crê ser possível uma espécie de “economia” do caos. Ele crê que é possível conferir “dignidade” e um sentido ao homem, por meio da ordenação de seu pensamento. “Não é no espaço que devo buscar minha dignidade, mas na ordenação de meu pensamento.” (Pascal, fragmento Br.348 – Lf. 113).

Certamente não há referenciais absolutos em âmbito antropológico, mas isso não significa que devemos abandonar toda espécie de ordem. Embora, toda a nossa existência decorra no movimento e na agitação perpétuos, há um desejo, uma inclinação contrária a nossa natureza, que almeja atingir o repouso e o ponto fixo. Toda a ordenação, relacionado ao conhecimento de ordem moral e antropológica deve começar por aí. “O nó da nossa condição forma suas dobras e voltas nesse abismo”. (Pascal, fragmento Br.434 – Lf. 131). Ao eleger o princípio do pecado original, como hipótese explicativa de nossa condição, é possível ordenar o conhecimento moral, sem recorrer a um referencial verdadeiro e absoluto.

4.6) A Justiça e a “Razão dos Efeitos”

No horizonte da filosofia pascaliana não há lugar para verdades absolutas. Isso equivale a dizer que, em nenhum momento de sua reflexão, o pensador francês coloca como objetivo assegurar a segurança e a firmeza, por meio de fundamentos absolutos. Se não observamos tais fundamentos na geometria, da mesma maneira, em âmbito moral também não constatamos a presença de valores absolutos, que possam reger nossas atitudes e ações. Em tal âmbito os princípios são estabelecidos pelo hábito e a imaginação, e no caso específico das regras e leis de um país, é necessário, inclusive, fazer o uso da “força” para obrigar os cidadãos a obedecerem.

Em termos epistemológicos, ao invés de verdades estabelecidas diante mão, nos deparamos com princípios fornecidos pelo coração e o instinto, os quais desempenham o papel de “perspectivas”. Em outras palavras, esses princípios nos fornecem um ângulo, a partir do qual é possível interpretar os fatos que ocorrem no mundo. Essa perspectiva pode ser de natureza geométrica, baseada nas noções de número, movimento, espaço e tempo, nesse caso, ela é de extrema utilidade na mecânica, ou pode estar relacionada ao conhecimento de ordem moral, aonde não há uma perspectiva única como na geometria, mas uma variedade de pontos de vista a partir dos quais torna-se possível julgar sobre determinados assuntos. Essa variedade de perspectivas observada na esfera prática é consequência da ausência de princípios absolutos, os quais seriam os únicos capazes de fundamentar os nossos juízos e atitudes de maneira geral.

Na esfera moral, cada homem tem como regra e princípio de suas atitudes, o próprio ângulo particular escolhido pela sua vontade. Isso quer dizer que todo indivíduo julga segundo o seu próprio ponto de vista. Dessa maneira, há uma variedade de juízos e atitudes, determinadas pela vontade particular de cada homem. Esses juízos, por sua vez, se transformam em crenças e valores, quando nos acostumamos a julgar o mesmo assunto a partir de um único viés. Tal é o papel do hábito.

No entanto, para que essas várias vontades individuais não entrem em conflito, se faz necessária a instituição de uma justiça geral, com leis válidas igualmente para todos os homens. Mas como consolidar isso, se não há valores absolutos em termos antropológicos? Aqui entra em cena um novo elemento, pois para que se torne possível a obediência às leis e deveres instituídos pelo estado, é preciso que haja a presença de uma “força tirânica”, para nos obrigar a obedecer. Não havendo uma justiça absoluta e uma lei natural geral que possa reger o comportamento do homem, é preciso criar falsas leis e constrangê-lo a obedecer pelo uso da “força”. “É preciso, pois, reunir a justiça e a força; e, dessa forma, fazer com que o que é justo seja forte, e o que é forte seja justo”. (Pascal, fragmento Br.298 – Lf. 103).

A reunião desses dois elementos, a justiça e a força, somente é possível por intermédio da imaginação. Somente por meio do poder enganador, levado a efeito pela imaginação é possível fazer com que a força apareça sob as vestes da justiça. Com efeito, o papel da imaginação é justamente o de travestir os falsos valores criados pelo hábito,

dando-lhes a aparência de serem naturais e necessários, quando na verdade são artificiais e contingentes. Encantados pelo poder da imaginação, o povo efetivamente enxerga leis necessárias e justas, aonde há somente leis criadas pelo próprio soberano para manter o seu poder tirânico. Num passe de mágica, a imaginação esconde a “injustiça” que fundamenta a “justiça”.

No entanto, além da atuação da força, do hábito e da imaginação na formação de nossos valores morais, há uma outra razão, responsável por nos levar à crença nesses valores. Essa razão corresponde a uma predisposição a crer na verdade e no soberano bem, como se realmente tais valores tivessem uma existência efetiva nesse mundo. Por meio dessa predisposição, passamos a crer nos falsos valores instituídos pelo hábito e a imaginação. Dessa maneira, a despeito do fato de que os valores morais e sociais são estabelecidos pela força e pelo hábito, nos deparamos, no âmago de todo ser humano, com uma inclinação natural anterior à formação de toda crença, pois é justamente o impulso que nos leva a crer. Esse impulso corresponde a uma inclinação natural em direção ao repouso e à fixidez.

Pascal encontra no princípio do pecado original uma espécie de perspectiva, que nos permite compreender porque ansiamos por valores verdadeiros e absolutos, mesmo quando os únicos valores possíveis são aqueles relacionados a nossa perspectiva individual. O homem é um paradoxo, pois mesmo deparando-se apenas com valores relativos, ele ainda crê na possibilidade de aceder aos valores absolutos. Nesse sentido, somos grandes pois temos uma predisposição a crer em valores elevados, tais como a verdade e o soberano bem e, ao mesmo tempo, somos miseráveis porque a nossa natureza é composta apenas por valores artificiais, criados pelo próprio homem. É justamente por compreendermos essa natureza paradoxal, observada no fenômeno humano, que o princípio do pecado original pode ser considerado uma perspectiva privilegiada. Quando estudamos o homem, tendo esse princípio por base, é possível analisar qualquer fenômeno de natureza moral, como, por exemplo, a formação da crença na justiça.

A título de exemplo façamos agora, juntamente com Pascal, uma nova análise das várias perspectivas, relacionadas à justiça, adotando como princípio superior aquele relacionado à corrupção de nossa natureza. Trata-se de mostrar como a “Razão dos

Efeitos” pode se constituir em um instrumento útil na análise do fenômeno social. Tendo esse intento em mente citemos o fragmento Br. 337 – Lf. 90:

“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.”

Em um primeiro nível dos juízos, relacionados à justiça, nos deparamos com a perspectiva do povo. O povo reverencia o soberano e obedece às leis de seu próprio país, porque julga que as atitudes do soberano e as próprias leis são justas em si mesmas. Essa ilusão é desmascarada pelos semi-hábeis, os quais sabem que o fato do rei ter nascido como tal não representa vantagem nenhuma, mas é o resultado do puro acaso. Com efeito, o rei poderia muito bem ter nascido “acidentalmente” como um simples mortal. Isso equivale a dizer que ele não é necessariamente um rei, devido a sua própria natureza. Por isso, os semi-hábeis aconselham o povo a desprezar o soberano e não se sujeitar às leis e aos deveres estabelecidos por ele.

No entanto sabemos, devido a um ponto de vista mais abrangente do que aquele dos semi-hábeis, que há um motivo muito justo que leva o povo a agir dessa maneira. Provavelmente, se os cidadãos desobedecessem ao soberano, eles seriam punidos. Se as leis não são justas em si mesmas, sabemos que é a atuação da força que nos obriga a segui-las. Assim, a mais leve suspeita de revolta e insurreição popular, levaria certamente o rei a ordenar que a sua armada entrasse em ação, de modo a sufocar e punir os culpados. Estamos todos efetivamente submetidos ao poder e à força do soberano, esse é o ponto de vista dos hábeis.

“Razão dos efeitos – É verdadeiro, portanto, dizer que toda gente vive na ilusão: pois que, embora as opiniões do povo sejam sadias, não o são em sua cabeça, porque ele pensa que a verdade existe onde não existe. A verdade está nas suas opiniões, mas não no ponto em que imagina. Assim é certo que se deve honrar os fidalgos, mas não porque o berço seja uma vantagem efetiva, etc.” (Pascal, fragmento Br.335 – Lf. 92).

A perspectiva dos hábeis é superior a do povo, porque reconhece que devemos obedecer às leis não porque são justas, mas porque são fortes. Embora o povo tenha uma atitude correta por, justamente, prestar obediência ao soberano, as razões que o

levam a essa subserviência são inferiores a aquelas sustentadas pelos hábeis. Os hábeis contemplam as coisas de uma perspectiva mais elevada.

No entanto, conforme constatamos linhas acima, o ponto de vista que elege a força, ao lado do hábito e da imaginação, como o principal componente do estabelecimento da justiça, ainda não pode ser considerado o juízo mais abrangente. Com efeito, os hábeis ainda contemplam as coisas de uma perspectiva parcial. Tal perspectiva corresponde apenas a uma espécie de “estratégia intelectual”, que nos leva a permanecermos passivos, sem nos entregar, conscientemente, à tirania de nossos governantes. Com efeito, os hábeis honram o soberano não porque acreditam que, ao assim proceder estarão agindo virtuosamente, mas devido a um “pensamento oculto”. “É preciso ter um pensamento oculto e tudo julgar por ele, falando entretanto como o povo”. (Pascal, fragmento Br. 336 – Lf. 91). Esse “pensamento oculto” corresponde justamente ao fato de que sabemos que a desobediência levará, inevitavelmente, à punição.

A ausência de atitude moral, observada no juízo dos hábeis, será criticada pelos “devotos”. Os devotos desprezam as instituições estabelecidas pelo soberano, porque contemplam as coisas não de uma perspectiva intelectual, como os hábeis, mas “julgam isso por uma nova luz que a piedade lhes dá”. (Pascal, fragmento Br. 337 – Lf. 90). Essa “luz” corresponde ao cristianismo professado pelos devotos, o qual lhes ensina que todos os homens são iguais diante de Deus. Como as sociedades e as instituições estão irremediavelmente comprometidas com a má fé de seus governantes e não com a sabedoria divina, deve-se tomar uma atitude, não compactuar com as instituições encontradas na sociedade.

No entanto, a perspectiva dos devotos ainda deve ser considerado um juízo parcial, pois embora adotem o cristianismo como visão de mundo, não se atém ao princípio do “pecado original” para ordenar a sua perspectiva. Esse princípio nos informa que, após a “queda”, o homem perdeu irremediavelmente a sua natureza original. Habitando uma natureza corrompida, cuja ausência de autênticos valores pode ser considerada a principal característica, o homem se encontra preso a instituições injustificáveis. Esse ponto de vista corresponde a aquele defendido pelos cristãos perfeitos.

Segundo essa perspectiva, a perda dos valores, que davam sentido à existência humana, é o principal elemento que leva a nos apegar aos falsos valores, tais

como a noção de justiça implantada pela sociedade, ou até mesmo nossos valores individuais. Logo, a culpa da tirania e da injustiça das instituições, nesse caso, não se deve totalmente ao soberano, mas se deve ao próprio homem. Com efeito, com a perda irrevogável de sua natureza, ele perdeu seus valores, tais como a verdade e o soberano bem, tornando impossível a realização da verdadeira justiça na natureza atual. Conseqüentemente, ele se apega a uma falsa concepção de justiça, tal como a implantada pelo soberano, devido a uma inclinação em retornar ao seu estado original. Somente os cristãos perfeitos tem consciência de que estamos submetidos a instituições injustificáveis, porque efetivamente não há nenhum valor ou instituição verdadeira no qual nos apoiarmos.

Não é difícil perceber, que o ponto de vista dos cristãos perfeitos, corresponde a aquele adotado por Pascal para compreender o homem em termos práticos. Somente conectando os nossos juízos ao princípio do pecado original é possível compreender, de uma maneira mais abrangente, o fenômeno moral, e conseqüentemente, qualquer juízo relacionado à justiça. Certamente a perspectiva dos hábeis é útil, porque nos revela o que estava oculto por trás da face fantasiosa da justiça, ou seja, o poder e o uso da força. Entretanto, os hábeis, restringidos ao seu ponto de vista, não percebem que há um princípio mais sutil que nos leva a crer nos valores instituídos pela sociedade, a própria concupiscência do homem. Em outras palavras se, por meio da força, somos constrangidos a obedecer “involuntariamente” aos deveres instituídos pela sociedade, por meio da concupiscência, cremos “voluntariamente” em qualquer valor imaginário, sejam aqueles estabelecidos pela nossa própria vontade, ou aqueles estabelecidos pelo soberano. “Razão dos Efeitos – A concupiscência e a força são as fontes de todas as nossas ações: a concupiscência faz as voluntárias; a força, as involuntárias”. (Pascal, fragmento Br. 334 – Lf. 97).

Nesse sentido, quando guiados pela ótica da concupiscência, temos de obedecer às leis e às regras de nossa sociedade, tal como o povo, mas numa perspectiva diferente dos hábeis. Não é a força o motivo de nossa submissão ao soberano, mas é algo mais imanente, relacionado a nossa própria natureza, a qual tem uma predisposição a crer nos falsos valores fabricados pelo hábito e a imaginação. Tendo em vista essa disposição de nossa natureza, aceitamos a sociedade tal como ela é como algo irreversível e imutável.

Com efeito, se essa sociedade fosse diferente, ainda estaríamos acorrentados a valores e regras falsos e artificiais criados pelo hábito e estabelecidos pela imaginação.

Todas as outras perspectivas se constituíam apenas em visões parciais do assunto em questão. Somente quando norteamos a nossa perspectiva por meio do princípio cristão, relacionado ao pecado original, é possível compreender o que cada perspectiva tinha de unilateral. No entanto, devemos frisar, que a intenção de Pascal é meramente a de levar-nos à “compreensão” de nossas contradições, sem “resolvê-las”. A função do princípio cristão é meramente tradutora. Por meio desse princípio, aprendemos a “filtrar” aquilo que parecia confuso e desordenado, no caso as contradições observadas no homem, em função de uma outra ótica, a partir da qual as coisas passam a ser vistas como ordenadas. A intenção de Pascal não é resolver tais contradições, por intermédio de uma síntese. Assim, no horizonte da “Razão dos Efeitos”, não há lugar para uma síntese edificadora, a qual acabaria por resolver o paradoxo de nossa condição. É preciso ficar bem claro que a ausência de segurança e firmeza é a principal característica de toda a reflexão pascaliana, tanto no que toca a ausência dos fundamentos, quanto no tocante à finalidade das atitudes humanas na esfera moral.

Ao defendermos a idéia da inexistência de uma síntese no horizonte da reflexão moral em Pascal, esbarramos em uma determinada interpretação, que tenta ver em Pascal uma espécie de precursor do método dialético. Trata-se da interpretação do filósofo Lucien Goldmann, que em sua obra “O Deus Escondido”, afirma que a filosofia trágica de Pascal é um dos mananciais que desembocaram nas filosofias de Hegel e Marx. O outro precursor seria Kant. Ora, segundo pensamos, o pensamento de Pascal é totalmente alheio à idéia de uma síntese, estando mais próximo da concepção em que as contradições se harmonizam, sem resolver-se. Defenderemos essa hipótese no próximo capítulo.

4.7) A Dialética e a Concepção Hermenêutica de Pascal

Ao colocarmos o princípio do pecado original no coração de nossa reflexão moral, não estabelecemos uma regra moral, que leve o homem a agir de forma totalmente justa e virtuosa daqui por diante. Não. Apenas determinamos a razão desse curioso efeito antropológico, a predisposição para o “repouso”, que nos leva a buscar os verdadeiros valores, que dariam sentido ao nosso agir, e a inclinação para o “movimento”, indicativo do fato de que não estamos verdadeiramente em nosso estado natural. Ao compreendermos esses dois efeitos antropológicos é possível pensar o homem em termos morais. Pascal não está nem um pouco interessado em resolver o dilema que assola a nossa condição, a sua intenção é muito mais a de remontar, genealogicamente, até a origem do problema, tornando-o razoável, ou seja “pensável”.

Ora, ao eleger o princípio do pecado original, como aquele que nos permite ter uma perspectiva mais elevada de nossas contradições, corremos o risco de encarar esse princípio como o responsável por operar uma espécie de “síntese” de nossas contradições. Segundo pensamos, o pensamento de Pascal é (e sempre foi) totalmente alheio à idéia de uma síntese absoluta. Dessa maneira, podemos tecer algumas críticas a Lucien Goldmann, que em sua célebre obra, “O Deus Escondido”, vê em Pascal um precursor do método dialético.

Para Goldmann, Pascal teria sido um dos primeiros pensadores a detectar o “abismo” existente entre homem e natureza, homem e universo, homem e sociedade, quando este é guiado por uma ciência e uma moral nos moldes racionalistas. No fundo Pascal teria sido um crítico da concepção racionalista. Partindo da noção desse “abismo”, ele teria construído toda uma filosofia e uma visão de mundo próprias, caracterizada principalmente por afirmar o aspecto trágico da condição humana. Segundo Goldmann, a condição trágica defendida por Pascal parte de duas posições contraditórias, assume o mundo criado pelo individualismo racionalista, ao mesmo tempo, que nega tal concepção como insuficiente quando se trata de interpretar o homem e o universo.

“Pode-se caracterizar a consciência trágica a essa época pela compreensão rigorosa e precisa do mundo novo criado pelo individualismo racionalista, com tudo o que ele continha de positivo, de preciso e sobretudo de definitivamente adquirido para o pensamento e a consciência humanas,

mas ao mesmo tempo pela recusa radical de aceitar esse mundo como única chance e única perspectiva do homem”³³.

Para Goldmann, a posição trágica assumida por pensadores como Pascal, exigiria uma nova forma de conhecimento, capaz de operar a síntese entre o individual e o geral, o homem e a natureza, de modo a transcender os valores relativos em prol de uma certeza da ordem do absoluto. Esse novo tipo de conhecimento somente irromperá com o advento da dialética. Dessa maneira, a postura trágica, na acepção de Goldmann, ocuparia uma posição intermediária entre, de um lado, o racionalismo e o empirismo, e de outro lado, o pensamento dialético, representado pelas posições de Hegel e Marx. Nesse sentido, Pascal ocupa o papel de um precursor da dialética. Desse ponto de vista, a posição trágica representaria apenas uma “posição de passagem” que antecederia o coroamento da dialética

“Vista sob uma perspectiva histórica, a visão trágica é apenas uma posição de passagem precisamente porque ela admite como definitivo e imutável o mundo, em aparência claro mas para ela em realidade confuso e ambíguo do pensamento racionalista e da sensação empírica, e que ela lhe opõe somente uma nova exigência e uma nova escala de valores”.³⁴

O método “A Razão dos Efeitos” tem certas semelhanças com o método dialético, pois assim como ocorre nesse método, há uma espécie de valorização de proposições que parecem excluir-se. Em outras palavras, tanto Pascal, quanto os pensadores dialéticos elegem a contradição como elemento fundamental de seus respectivos métodos. Mas, embora Pascal, ao contrário dos racionalistas e empiristas, tenha sido o primeiro a colocar o paradoxo no centro de sua reflexão filosófica, a sua posição se afasta daquela encontrada em Hegel e Marx, pois segundo Goldmann, o método defendido por Pascal caracteriza uma espécie de “dialética estática”.

O pensamento de Pascal seria ordenado por uma espécie de dialética, porque tem como principal objetivo afirmar o valor único e exclusivo da síntese, não obstante o fato de que a realização dessa síntese resulta impossível para o homem. Em outras palavras, devido ao fato de que a natureza do homem é paradoxal e seus valores são contraditórios, o pensamento de Pascal exige como corolário uma espécie de síntese, capaz de nos fornecer os verdadeiros valores, tais como a verdadeira verdade e a justiça justa. Ocorre que essa síntese somente é possível, segundo Goldmann, por intermédio de Deus, do qual não temos

³³ Lucien Goldmann., 1959, p.43.

³⁴ Op. cit., p.43.

absoluta certeza se realmente existe ou não. Dessa maneira, a dialética, defendida por Pascal, teria como principal característica o fato de ser “estática”, por afirmar a possibilidade de uma síntese incerta. Nesse sentido, a dialética pascaliana não conduziria a uma resolução das contradições, ou, utilizando o linguajar hegeliano, a uma síntese absoluta. As contradições não se “moveriam”, progredindo em direção a uma resolução final, mas permaneceriam não resolvidas e, dessa maneira, “estáticas”.

“Ora, se o pensamento pascaliano afirma, contra o racionalismo e o empirismo, a verdade dos contrários, ele se separa do pensamento dialético por sua característica essencialmente estática, trágica e paradoxal: estática, porque ao afirmar o valor único e exclusivo da síntese (verdade verdadeira, justiça justa, etc), ele nega toda possibilidade, não somente de realizá-la, mas ainda de torná-la mais próxima; assim não há para o pensamento de Pascal nenhuma esperança de progresso no interior do tempo humano; paradoxal, porque ele concebe toda realidade como conflito e oposição dos contrários, de uma tese e de uma antítese ao mesmo tempo opostas e inseparáveis, e onde nenhuma esperança intramundana permite atenuar a irreduzibilidade”.³⁵

O principal responsável por esse fator “estático”, na opinião de Goldmann, seria justamente a ausência da noção de história no pensamento trágico. Vivendo na época em que viveu, em plena aurora da ciência moderna, Pascal não poderia ter compreendido o auxílio que a história como ciência poderia fornecer à análise antropológica e social. No entanto, o pensador francês, já teria sido grande por justamente abrir caminho, por meio da “Razão dos Efeitos”, para um novo tipo de conhecimento, que só veria a luz com o advento do método dialético.

“Uma das características da visão trágica é a ausência de futuro. Sobre o plano do tempo, ela só conhece o presente e a eternidade. É por isso que a dialética que virá a ser histórica em Hegel e Marx deve se concentrar em Pascal no presente mesmo e vem a ser uma dialética puramente estrutural. O que será mais tarde a sucessão das épocas históricas constitui ainda em Pascal uma série ascendente de patamares qualitativos da realidade humana, a tese, a antítese e a síntese nas diferentes maneiras de julgar a sociedade e o estado”.³⁶

O pensamento trágico é “a-histórico”, em outras palavras, Pascal, de forma contrária a Hegel e Marx, não possui no interior de sua filosofia a categoria do devir histórico. A crença no devir e no futuro leva os pensadores dialéticos a ultrapassar a contradição. Por exemplo, algo que a primeira vista e num determinado momento histórico

³⁵ Op. cit., p.219.

³⁶ Op. cit., p. 312 e 313.

é encarado como um erro, no futuro pode vir a ser encarado como verdadeiro. Assim, pode-se dizer sim e não a toda realidade humana sem cair em contradição.

“Somente, se o pensamento marxista pode, graças a noção de devir, dizer sim e não a toda realidade humana sem se contradizer, se, ao conceber o homem como ator, ele pode afirmar que ele transforma continuamente a realidade e implicitamente a verdade em erro e o erro em verdade, a situação não é análoga para o pensamento pascaliano, que é a-histórico, e que nega o devir”³⁷.

Ora, achamos justamente que Pascal nunca exigiu, em seu método “A Razão dos Efeitos”, a realização de uma “síntese incerta”, capaz de resolver as contradições. A “Razão dos efeitos” é apenas um método “ordenador” de verdades e está longe de ser encarado como um precursor do método dialético. Para nós, “ordenar” e “resolver” são duas tarefas essencialmente diferentes. O papel do “pecado original”, por exemplo, no método do pensador francês, não tem a mesma função do “espírito absoluto” em Hegel. Esse princípio não nos ajuda a resolver as contradições, mas apenas nos é útil para mostrar o ponto de vista em que cada homem encarava o assunto. Em outras palavras, o princípio do pecado original, embora nos seja útil na arte da totalização de várias verdades contraditórias, não estabelece uma “solução” para as nossas contrariedades. Ele apenas nos ajuda a interpretá-las.

A exigência de uma síntese absoluta, se fosse formulada por Pascal, entraria em conflito com os próprios pressupostos de sua filosofia, a qual diz respeito ao fato de que o homem não tem acesso a verdades absolutas e, portanto, somente pode construir um conhecimento baseado na formulação de hipóteses, decorrentes da análise de efeitos e perspectivas diferentes, constatados, respectivamente, em âmbito científico e moral. Por outro lado, a ausência da noção de história não é prejudicial e não diminui o valor do método de Pascal. A tarefa do âmbito do juízo não é a de perceber as condições históricas que permitiram que alguém emitisse tal opinião ou juízo. Em qualquer momento histórico, as verdades e os valores são condicionados pelo mesmo fator, ou seja, são criados pelo homem através do hábito. Nesse caso, trata-se de pensar as certezas fabricadas pelo homem, estabelecendo qual é o alcance e o ângulo em que cada um percebia a sua crença.

Em última instância, a tarefa da “Razão dos efeitos” é estabelecer vários níveis de verdade, de modo a ordenar os nossos juízos a respeito de qualquer assunto. Com efeito, se não há verdades absolutas, e em seu lugar nos deparamos com várias verdades

³⁷ Op. cit., p. 239.

relacionadas a diferentes pontos de vista, é necessário estabelecer uma perspectiva superior, de modo a revelar qual é o grau de verdade em que cada pessoa encarava o assunto. O princípio da Queda é útil, pois a partir dele estabelecemos “degraus de objetividade” em relação aos nossos juízos. Nesse caso, cada opinião corresponde a um nível diferente de “verdade”. Verdade aqui, vale lembrar, não em sentido absoluto, mas correspondendo a crença que cada um possui em seu próprio ponto de vista.

A partir do momento que Pascal detecta um “abismo” entre as proposições que fundamentam a geometria e os objetos que compõem o mundo material em que vivemos, ele passa, de uma certa maneira, a alicerçar todo o seu pensamento em função desse hiato. Dessa maneira, se constatamos a impossibilidade de que a nossa perspectiva humana e finita possa aceder a uma compreensão da totalidade das coisas, não seria contraditório que o pensamento pascaliano exigisse, para a sua realização, uma síntese absoluta através das verdades de ordem religiosa? Segundo pensamos é bem o contrário que ocorre, não podendo operar uma ponte entre a razão e a natureza das coisas, a ciência deve assumir esse hiato e ater-se apenas a um conhecimento hipotético, desvinculado da concepção de verdades necessárias e absolutas.

A constatação de um abismo entre a proposição e o mundo, ou seja, entre o homem e a natureza tem profundas conseqüências na sua reflexão filosófica, quer essa reflexão seja de natureza geométrica ou moral. A questão moral que diz respeito à possibilidade de atingirmos um ponto fixo e absoluto, que ultrapasse as contradições, deve se respondida de forma negativa por Pascal. É bem verdade que o homem é guiado, na esfera prática, pelo “desejo de encontrar uma plataforma firme e uma base última e permanente para sobre ela edificar uma torre que se erga até o infinito” (Pascal, fragmento Br. 72 – Lf. 199) e que, portanto, o homem anseia por um “porto na moral”. Mas, isso não significa que a religião nas mãos de Pascal tenha significado esse porto seguro. Com efeito, por intermédio da religião, é possível apenas dar um pequeno passo. Ao adotarmos o princípio do pecado original como princípio ordenador, tornamos pensável o paradoxo e as contradições em que se insere a natureza do homem, mas não resolvemos esse paradoxo.

Aqui ainda nos movemos no terreno de uma perspectiva meramente humana, que não tem acesso às provas relacionadas com as verdades divinas. Não podemos provar se houve um momento histórico chamado “pecado original”, assim como não podemos

provar se Deus realmente existe. Dessa maneira, não podemos encarar a nossa situação diante do absoluto, que é Deus, como se estivéssemos diante de uma síntese futura. Somos meramente humanos e, submetidos a nossa perspectiva finita, não podemos vislumbrar a possibilidade dessa síntese com o todo.

Nesse sentido, há uma característica muito importante, que precisa ser ressaltada a respeito do princípio do “pecado original”. Mesmo que esse princípio, no âmbito da “Razão dos Efeitos”, se comporte como uma hipótese coordenadora, ele não corresponde a uma hipótese científica, como as que poderiam ser extraídas e derivadas a partir das noções de número, movimento, espaço e tempo. Com efeito, enquanto as hipóteses científicas podem ser facilmente compreensíveis pela razão, o mesmo não ocorre com o princípio que diz respeito à corrupção de nossa natureza, o qual é incompreensível para a razão.

Mas, embora o princípio do pecado original não corresponda a uma perspectiva racional, visto estar apoiado na religião e no mito, os motivos que nos levaram a adotá-lo obedecem a um método científico muito preciso, que cumpre o papel de ordenar perspectivas contrárias. A sua eleição como princípio é proveniente da análise dos efeitos encontrados na esfera moral. O homem é um ser paradoxal e somente pode ordenar as suas contrariedades em função desse princípio, não porque esse princípio seja racional, mas porque sem esse princípio “somos incompreensíveis a nós mesmos”. “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”. (Pascal, fragmento Br.434 – Lf. 131).

Podemos concluir, portanto, que esse princípio não corresponde a uma “síntese”, responsável por resolver as contradições, mas corresponde antes à possibilidade de um “sentido” para o homem, em função da qual é possível pensar as contradições encontradas em sua natureza. Até aqui tratamos esse princípio apenas dentro do âmbito da “Razão dos Efeitos”, isto é, como uma espécie de hipótese coordenadora. Trata-se agora de pensar esse princípio pelo que ele é, como algo incompreensível para o homem. Mesmo sendo incompreensível ele é o único que pode conferir sentido à nossa natureza, tornando “pensáveis” as nossas contradições. Assim, mesmo havendo uma espécie de “abismo”, entre a razão e os objetos de ordem religiosa, temos de tomar uma atitude que nos leve a

crer em tais objetos. Dessa atitude depende o sentido de nossa existência. A solução dada por Pascal é que, quando se tratar das chamadas verdades divinas, não devemos compreendê-las por intermédio da razão, mas devemos agir em função de uma “aposta”. Esse será o tema do próximo capítulo.

4.8) A Aposta em um Sentido Para o Homem

Por meio do princípio, referente ao “pecado original”, é possível fundamentar o âmbito moral em uma perspectiva mais elevada. Com efeito, a partir desse princípio, é possível interpretar a condição paradoxal do homem. O fato dele ansiar pelo repouso e por autênticos valores morais, é um sintoma de que ele outrora habitou uma natureza em que vivia em contato com esses valores. Por outro lado, o fato de que o homem visa atingir o repouso, por meio da agitação e do movimento, é um sintoma de que ele decaiu de sua natureza original, responsável por conferir significado à sua existência. A partir da perda de sua natureza o homem fabrica uma segunda natureza, com valores artificiais criados pelo hábito e a imaginação.

No entanto, o princípio do pecado original, por ser um princípio de ordem religiosa, deve ser considerado incompreensível para a razão. Com efeito, não podemos provar racionalmente se esse momento histórico realmente existiu. Do ponto de vista humano, parece irracional e injusto, que esse pecado tenha ocorrido e emanado para todos os homens. “Sem dúvida, não há nada que choque mais a nossa razão do que dizer que o pecado do primeiro homem tornou culpados os que, estando tão afastados dessa fonte, parecem incapazes de participar dela.” (Pascal, fragmento Br. 434 – Lf. 131).

Ora, quando se tratar de fundamentar a moral nesse princípio de ordem religiosa, não podemos nos basear em provas e argumentos racionais. Tal como ocorria em relação à essência do real, aqui também nos deparamos com uma espécie de “abismo”, que nos impede de compreender as verdades relacionadas à religião. Assim, dado que há uma distância infinita que nos separa desses princípios, é necessário “crer” neles sem compreendê-los. Em outras palavras, é necessário “apostar” nos princípios de natureza religiosa. Ora, um dos princípios mais importantes, sob a qual estão alicerçados todos os dogmas de uma religião é a crença na existência de Deus. Assim, para que possamos aceitar

o pecado original e o Cristo como os princípios decifradores de nossa existência, é necessário apostar em Deus.

Para Pascal, questões relacionadas à existência ou não existência de Deus, ao fato do mundo ter sido criado ou não e até mesmo questões relacionadas à existência da alma são indecidíveis do ponto de vista da razão. Em outras palavras, nessas questões, não podemos nos inclinar mais para a afirmação do que para a negação, não havendo um critério lógico de escolha que me permita decidir. “É igualmente incompreensível que Deus exista e que não exista; que a alma exista com o corpo e que não tenhamos alma; que o mundo tenha sido criado e que o não tenha, etc... que haja ou não pecado original”. (Pascal, fragmento Br.230 – Lf. 809).

Em relação a essas questões, devemos considerar que há limites racionais que nos impedem de tomar uma decisão. Assim, tal como ocorria em relação à tentativa de definir os princípios da geometria através do aparato lógico-discursivo, quando se tratar de questões relativas a Deus e a criação do homem, a razão volta a esbarrar em seus limites. No entanto, há uma pequena diferença entre a ausência de critério racional para definir as noções simples da matemática e a incompreensão referente às verdades de ordem religiosa. Essa segunda incompreensão é muito maior que a primeira. Quando se tratar dos princípios simples da geometria, embora não possamos defini-los por meio do aparato lógico-discursivo, ao menos temos certeza de sua existência, por intermédio da evidência fornecida pelo coração. O mesmo não se pode dizer de Deus. Embora em alguns fragmentos Pascal afirme que o coração também é o órgão responsável pelo sentimento da fé que depositamos em Deus, esse sentimento somente é um mérito de pessoas muito devotas e não corresponde a uma verdade compartilhada por grande parte da humanidade. “É o coração que sente Deus, e não a razão. Eis o que é a fé: Deus sensível ao coração, não à razão”. (Pascal, fragmento Br. 278 – Lf. 424).

Segundo Pascal, Deus se encontra a uma distância muito mais infinita do que aquela que nos separa da natureza das coisas. Deus não tem extensão nem limites, assim, não possuímos uma medida que nos permita compreendê-lo. Observamos, na primeira parte de nosso trabalho, que em relação à natureza das coisas, também há um “abismo” de uma grandeza infinita que nos separa de sua compreensão. No entanto, embora não possamos abarcar o infinito, por meio de nossas noções finitas, ao menos temos uma intuição de sua

existência a partir da idéia de extensão. Com efeito, por meio da noção geométrica chamada extensão espacial é possível pressupor um espaço infinito. Em outras palavras, a idéia de infinito pode ser extraída dos princípios da geometria.

“Conhecemos 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 tem extensão, como nós, mas não limite como nós. Não conhecemos nem a existência nem a natureza de Deus, porque não tem extensão nem limites”. (Pascal, fragmento Br. 233 – Lf. 418).

Podemos nos arriscar a dizer, então, que enquanto em relação ao infinito espacial, há apenas um tipo de incompreensão, relacionado à indefinição de sua natureza, em relação a Deus observamos uma dupla incompreensão, tanto em relação a sua natureza, quanto em relação a sua existência. Em questões relacionadas a Deus, o “abismo” é mais aprofundado, pois além de não termos nenhum parâmetro de medida com o qual mensurá-lo, sequer sabemos se ele existe ou não. Enquanto a idéia de infinito é apenas incompreensível, Deus é infinitamente incompreensível.

Em relação a Deus, a única coisa que nos resta fazer é “apostar” na sua existência. A “aposta” é a única atitude diante de Deus, haja visto que não podemos compreendê-lo racionalmente. Embora Deus não possa ser compreendido racionalmente, os motivos que nos levam a apostar em sua existência são facilmente compreensíveis pela razão. O principal deles é que a partir do momento que apostamos em Deus, estamos, acima de tudo, apostando em um “sentido” para a nossa existência. Com efeito, a aposta em Deus, tem como pano de fundo a crença nos princípios de ordem religiosa, como por exemplo, o pecado original, responsável por conferir um sentido a nossas contrariedades.

Segundo Pascal, a própria religião cristã não se estabelece por meio de justificativas apresentadas pela razão. A crença no cristianismo não pode ser explicada pela razão, sendo, o mais das vezes, contrária ao pensamento. A única justificativa para a religião cristã é, justamente, a falta de provas, pois se apresentasse provas estaria contradizendo seus próprios pressupostos, que é a de não estar apoiada em argumentos racionais.

“Quem, pois, censurará os cristãos por não poderem apresentar as razões de sua crença, eles que professam uma religião de que não podem dar as razões? Eles declaram, quando a expõem ao mundo, que é uma tolice, stultitiam; e vós ainda vos queixais de que eles não a provam! Se a provassem, não manteriam a palavra: é carecendo de provas que não carecem de senso”. (Pascal, fragmento Br. 233 – Lf. 418).

Mas porque apostar em Deus? Não seria muito mais fácil ignorar essa questão, já que é uma questão indecidível em termos racionais e, nesse sentido, nunca saberemos com segurança se Deus existe ou não existe. Pascal responde negativamente a essa alternativa. Para ele apostar em Deus significa, acima de tudo e em primeiro lugar, apostar em um sentido para a nossa existência.

Com efeito, constatamos linhas acima, que o homem em âmbito moral não possui princípios absolutos no quais se apoiar para agir e julgar. Todos os princípios ditos “naturais” são fabricados pelo hábito e a imaginação. A existência humana, portanto, carece de um sentido moral. Ao mesmo tempo, podemos considerar que a nossa existência é paradoxal, pois mesmo sabendo que a concretização dos valores absolutos é uma tarefa impossível, passamos a vida numa eterna busca por tais valores. No entanto, ao elegermos o “princípio do pecado original” como aquele que permite interpretar a natureza humana, é possível ter uma compreensão de nossa natureza paradoxal. A ausência de valores absolutos pode ser explicada pelo fato de que não vivemos em nosso estado original, enquanto a predisposição para crer em tais valores, decorre do desejo que temos de retornar a esse estado.

A “Razão dos Efeitos” é útil, pois fornece ao homem uma espécie de sentido para sua natureza contraditória. A partir de um princípio de ordem religiosa a nossa natureza ganha um novo significado. No entanto, dado que esse princípio, embora se comporte como uma hipótese “fecunda”, não é de natureza racional, temos de recorrer a uma “atitude” para dar início a nossa crença nele. Esse ato diz respeito a uma “aposta”. Em outras palavras, é necessário apostar em Deus para que as verdades do cristianismo sejam críveis para o homem. Ao apostarmos na possibilidade da existência de Deus, torna-se também possível acreditar nas verdades de ordem religiosa, como o princípio do pecado original e o próprio Cristo, os quais podem conferir um sentido a nossa natureza. Assim, essa questão, longe de ser apenas de ordem religiosa, seria antes e acima de tudo de ordem antropológica.

Com efeito, o que o próprio Pascal constata é que o homem está sempre, de uma certa maneira, apostando. Todas as ações e atitudes humanas possuem uma dose de incerteza que nos leva a apostar em sua concretização. Assim, por exemplo, quando viajamos por mar ou mesmo, no caso do soldado, quando este vai ao cerco de um

determinado lugar em período de guerra, nunca temos absoluta certeza se vamos sobreviver ou retornar. Por uma reviravolta da sorte, talvez venhamos a não sobreviver em qualquer empreitada que venhamos a nos comprometer. Nossos limites físicos e racionais impedem-nos de fazer previsões a respeito dos fatos que ocorrem no mundo.

Da mesma maneira, em questões relacionadas à física, também não estamos ao abrigo de certezas absolutas. Por exemplo, em relação à inferência lógica que diz que o Sol deve nascer todos os dias. Embora, relacionemos esse efeito, que diz respeito ao fato do Sol nascer todos os dias até o presente, a uma espécie de necessidade natural, essa relação é criada pelo hábito. O que torna necessário o fato do Sol nascer todos os dias é simplesmente o fato de que nos acostumamos a vê-lo todos os dias. Assim não temos absoluta certeza de que o Sol nascerá amanhã. Nesse caso, podemos nos arriscar a dizer que “apostamos” nessa necessidade natural mantida pelo hábito.

“Se somente se devesse fazer alguma coisa com certeza, nada se deveria fazer pela religião, pois ela não oferece certeza. Mas quantas coisas se fazem na incerteza: viagens marítimas, batalhas! Digo, portanto, que não se deveria fazer absolutamente nada, porque nada é certo; e que há mais certeza na religião do que em vermos o dia de amanhã; pois 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 exista; mas quem ousará dizer que é certamente possível que não exista”. (Pascal, fragmento Br. 234 – Lf. 577).

A religião, da perspectiva de Pascal, pode comportar um grau de certeza maior do que em vermos o dia de amanhã. Com efeito, a realização da possibilidade de que o Sol possa vir a não nascer pode certamente vir a ocorrer no futuro. É uma possibilidade que pode vir a se inscrever no tempo. O mesmo não se pode dizer de Deus. Nesse caso, tanto a possibilidade de sua existência, quanto à possibilidade de sua não existência estão no mesmo nível de incerteza. Pois ambas podem ser absurdas e possíveis ao mesmo tempo. Assim, o fato de que o Sol pode vir a não nascer, carrega um grau de possibilidade de vir a acontecer muito maior do que a da não existência de Deus. A sua efetivação é muito maior do que a possibilidade de Deus não existir. Por conseguinte, a religião é mais certa do que a possibilidade de vermos o dia de amanhã, não porque o seu objeto é mais certo, mas justamente por ser mais incerto.

Ora, a partir do momento que a possibilidade da existência de Deus e a possibilidade de sua não existência estão no mesmo nível de incerteza, não podemos utilizar a razão como instrumento de escolha. Dado que Deus é um objeto incompreensível

para o homem, a razão não pode nos inclinar mais para um lado da questão do que para o outro. Por isso, diante mão, o uso da razão é descartado do horizonte da “aposta” quando se trata de optar.

“Examinemos, pois, esse ponto, e digamos: “Deus existe ou não existe”. Para que lado nos inclinaremos? A razão não o pode determinar: há um caos infinito que nos separa. Na extremidade dessa distância infinita, joga-se cara ou coroa. Em que apostareis? Pela razão não podereis atingir nem uma, nem outra; pela razão não podereis defender uma ou outra”. (Pascal, fragmento Br. 233 – Lf. 418).

A aposta não compromete a razão, já que esta não pode se inclinar para nenhum dos dois lados da questão. Assim, ironicamente, não podemos acusar o homem que aposta em Deus de ter tomado uma atitude irracional. Pelo contrário, Pascal tentará mostrar que a aposta é muito razoável, já que os motivos que levam a essa aposta são muito razoáveis. Embora a razão tenha sido descartada como um instrumento, que nos forneça uma compreensão de Deus, o nosso filósofo tentará mostrar que ela ainda é útil quando se trata de nos ajudar a escolher. Com efeito, a razão pode nos orientar no sentido de percebermos o quão vantajoso é apostar em Deus. Em outras palavras, não havendo um critério que nos permita saber qual das duas possibilidades, a existência ou a não existência, é a mais verdadeira, adotamos outro critério, não mais baseado na noção de “verdade” e, sim, na noção de “vantagem”. Como em um jogo de azar em que temos de pesar todas as possibilidades, e Pascal era um mestre no cálculo das probabilidades, na aposta temos de escolher a probabilidade mais vantajosa para a nossa existência.

Essa é a “espinha dorsal” do argumento da aposta. Escolher aquilo que é mais vantajoso para nós. Sim, mas um possível interlocutor poderia afirmar que o certo é não apostar, ou seja, o certo é deixar de comprometer-se com uma aposta que somente será decidida após a nossa morte. Para ele devemos virar as costas para qualquer escolha e vivermos a nossa vida. Mas essa atitude é impossível. Já estamos comprometidos nisso desde o nascimento. “Sim: mas é preciso apostar. Não é coisa que dependa da vontade, já estamos metidos nisso”. (Pascal, fragmento Br. 233 – Lf. 418).

A partir do momento que decidimos não apostar, já apostamos. Em outras palavras, decidir não apostar significa o mesmo que apostar numa existência sem sentido, sem a possibilidade de acedermos a uma compreensão a respeito de nossa existência paradoxal. Não apostar é o mesmo que renunciar a possibilidade de uma perspectiva privilegiada, a partir da qual será possível ordenar nossos juízos e atitudes. Somente

aparentemente a aposta tem como meta uma escolha visando a existência ou a não existência de Deus. Essa questão não seremos nós que a resolveremos. Acima de tudo, o que Pascal pretende com o argumento da aposta, conforme apontado linhas acima, é nos convencer a apostar em um sentido para o homem. “Somos, portanto, incapazes de conhecer não só o que ele (Deus) é como também se existe. Assim sendo, quem ousará resolver a questão? Não seremos nós, que não temos nenhuma relação com ele”. (Pascal, fragmento Br. 233 – Lf. 418).

Vejam, então, no parecer de Pascal, quais as vantagens que obteremos ao apostar na possibilidade da existência de Deus. Em primeiro lugar é mais vantajoso apostar em Deus, porque caso ele exista ganharemos tudo e caso ele não exista não perderemos nada. O mesmo não ocorre com a escolha contrária, pois ao não apostarmos em Deus, é possível ganhar essa aposta no caso dele não existir, mas também é possível perder a possibilidade da vida eterna caso ele exista. Da perspectiva do homem, portanto, ganha-se mais apostando em Deus. “Pesemos o ganho e a perda escolhendo a cruz, que é Deus. Consideremos esses dois casos: se ganhades, ganhareis tudo; se perderdes, não perdereis nada”. (Pascal, fragmento Br. 233 – Lf. 418).

No entanto, é necessário pensar a nossa escolha, pois não é pouco aquilo que se aposta. Estamos empenhando nossa própria existência, constituída por nossa razão e nossa vontade. Apostar em Deus também significa renunciar a certos valores mundanos em proveito de uma vida virtuosa, cujo exemplo maior é o Cristo. Assim podemos nos questionar se, por acaso, não estamos apostando demais, ao renunciar a nossa vontade própria em proveito de uma fé visando um objeto inatingível.

Mais uma vez Pascal, com a sua perspicácia e a sua astúcia, mostra que nesse caso longe de apostarmos demais é o contrário que ocorre. Com efeito, Pascal demonstra, por meio de argumentos, que não se aposta demais. Mesmo que empenhemos a nossa vida o que ganharemos será muito maior, equivalendo a uma eternidade de vida. Em outras palavras, se nesse jogo tivéssemos apenas a ganhar duas vidas por uma, seria vantajoso apostar, no entanto se houvesse três a ganhar em troca de nossa vida teríamos necessariamente que apostar. Ocorre que no presente caso, não temos apenas três vidas a ganhar em troca de nossa vida, mas uma eternidade de vida e felicidade, assim é necessário

apostar. Há vantagem em apostar em Deus, devido à quantidade do ganho que é maior do que o pouco que se aposta.

“Já que o acaso entra por igual no ganho e na perda, se tivésseis apenas a ganhar duas vidas por uma, poderíeis ainda apostar; mas se houvesse três a ganhar, seria preciso jogar (já que sois obrigados a jogar) e seríeis imprudente, quando forçado a jogar, se não arriscásseis vossa vida para ganhar três, num jogo em que o acaso entra por igual no ganho e na perda”. (Pascal, fragmento Br.233 – Lf. 418).

Nesse caso, não adianta retrucar que a incerteza de ganhar é muito maior do que a certeza do que se arrisca. Haja visto que, em qualquer jogo, todo jogador arrisca com certeza o finito para ganhar com incerteza o finito. Em relação à aposta em Deus, mesmo que o ganho seja infinito, não há uma distância infinita entre a certeza do que se joga e a incerteza do que se arrisca. Distância infinita há, isto sim, entre a certeza de ganhar e a certeza de perder. Pelo contrário, há uma espécie de “proporcionalidade” entre a incerteza de ganhar e a certeza do que se arrisca. A incerteza de ganhar é proporcional à certeza do bem que arriscamos, visto que há uma proporção entre as probabilidades de ganho e de perda. Com efeito, não sabemos se Deus existe ou não existe e isso iguala as possibilidades de ganho ou de perda.

“Todo jogador arrisca com certeza para ganhar com incerteza, e contudo arrisca certamente o finito, para ganhar incertamente o finito, sem pecar contra a razão. Não há infinidade de distância entre essa certeza do que se joga e a incerteza do que se ganha; 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 probabilidades de ganho e de perda”. (Pascal, fragmento Br.233 – Lf. 418).

Assim, se há tantas probabilidades de um lado como do outro, a partida deve ser jogada em paradas iguais. Dessa maneira, a certeza do que se arrisca é capaz de igualar à incerteza do ganho, mesmo que esse ganho esteja infinitamente distante. Esses são os vários argumentos racionais que Pascal utiliza para nos convencer a apostar. No entanto, Pascal bem sabe que o homem não é apenas constituído pela razão. Há uma outra dimensão do homem ligada ao instinto e à vontade. Mesmo que tentemos levar o homem a apostar, por meio de argumentos, isso de nada adiantará se ele não estiver disposto por sua própria força de vontade a apostar. Após a tentativa de levar o homem a apostar por meio de argumentos lógicos, alguém poderia responder a Pascal: “Está bem, mas tenho as mãos amarradas e a boca fechada; obrigam-me a apostar e não estou livre; não me soltam. E sou

feito de tal maneira que não posso crer. Que quereis, pois, que eu faça?” (Pascal, fragmento Br. 233 – Lf. 418).

Nesse caso, o interlocutor se vê impedido de apostar devido a sua própria vontade que se recusa. Convencê-lo por meio de argumentos de nada adiantaria. A aposta é acima de tudo um “ato”, que deve ser assumido pela vontade. Lembre-se, conforme observamos linhas acima, a razão não pode determinar se Deus existe ou não existe, portanto, a razão deve ser descartada como instrumento de escolha. Embora a razão possa ser convencida por meio de argumentos a apostar, é a vontade humana, empenhada nesse empreendimento, que nos inclina em direção aos objetos de ordem divina. É o nosso “querer” que nos leva a apostar.

Enquanto nossa razão pode ser convencida por meio de raciocínios lógicos, o mesmo não ocorre com a vontade, que está mais relacionada ao corpo e ao instinto. Quando a despeito dos argumentos racionais, a vontade própria se recusa a apostar, é necessário persuadi-la por meio do próprio corpo. Segundo Pascal para que comecemos a acreditar em Deus é necessário repetir mecanicamente através do corpo os gestos dos cristãos, ajoelhando-se, mandando dizer missas, tomando água benta. Essa repetição desses rituais criará uma atmosfera propícia para que a crença tenha início. Com o passar do tempo a repetição criará o hábito e, desse modo, não teremos dificuldade em empenhar a nossa vontade na aposta.

“Esforçai-vos, pois, não para vos convencerdes pelo aumento das provas de Deus, mas pela diminuição das vossas paixões... aprendei com os que estiveram atados como vós e que apostam agora todos os seus bens; são pessoas que conheceram esse caminho que desejaríeis seguir e que estão curadas do mal de que desejais curar-vos. Segui a maneira pela qual começaram: fazendo tudo como se tivessem fé, tomando água benta, mandando dizer missas, etc... Naturalmente isso vos fará crer e vos bestificará”. (Pascal, fragmento Br. 233 – Lf. 418).

Segundo o comentador de Pascal, o filósofo Leon Brunschvicg, “bestificar-se” (s’abetir) quer dizer renunciar às crenças formadas pela instrução e pelo hábito, as quais o próprio raciocínio demonstra serem impotentes e vãs. Para essa renúncia tornar-se completa é necessário criar um ambiente similar ao momento anterior formador de nossa mentalidade racional. Em outras palavras, é necessário retornar, de maneira simbólica, à infância. Na infância não tínhamos princípios bem estabelecidos pela força do hábito, pois éramos mais instintivos e agíamos mais conforme a nossa própria vontade. Pascal crê que,

ao repetirmos mecanicamente e ingenuamente os rituais cristãos, rompemos com os valores criados pelo hábito e passamos a acreditar em novos valores, no caso os valores cristãos. “Bestificar-se” é justamente imbuir-se de uma espécie de ingenuidade, para que o caminho em direção à crença nas verdades da religião esteja livre de impedimentos.

Dessa maneira, somente quando somos levados a apostar através das duas vias pelas quais o conhecimento é possível, o sentimento e a razão, podemos realmente nos empenhar nessa tarefa. Com efeito, os argumentos lógicos servem apenas para tentar convencer a razão e não terão nenhuma utilidade se não estivermos predispostos, pela força da vontade, a se comprometer com essa aposta. Assim, é preciso também levar a outra parte a crer, para que a aposta possa ser realizada integralmente. Nossa vontade própria não deve ser “convencida” por argumentos lógicos, mas deve ser “persuadida” por meio de mecanismos de repetição, que criam uma atmosfera propícia para a formação da crença em Deus. Em outras palavras é necessário que a nossa parte corporal, relacionada ao coração e à vontade, crie o hábito da fé em nós pela força da repetição. Embora Pascal não seja um mecanicista, ele adota alguns pressupostos dessa escola, como, por exemplo, o fato de que certas coisas podem ser compreendidas em função da figura e do movimento. Assim, inspirado pela filosofia mecanicista, Pascal chamará nossa parte corporal de “autômato”.

“Pois não devemos conhecer-nos mal: somos autômato tanto quanto espírito; daí vem que o instrumento pelo qual a persuasão se faz não seja a única demonstração. Quão poucas são as coisas demonstradas! As provas só convencem o espírito. O costume torna nossas provas mais fortes e mais críveis; inclina o autômato o qual arrasta o espírito sem que este o perceba. Quem demonstrou que amanhã será dia, e que morreremos?” (Pascal, fragmento Br. 252 – Lf. 821).

A partir da repetição dos rituais da religião cristã, levada a efeito pelo autômato, predisposmos a nossa vontade a crer. A vontade predisposta à crença, por sua vez, arrasta o espírito que se convence mais facilmente pelos argumentos a favor da aposta. Dessa maneira, o hábito tem um papel preponderante na formação de todas as nossas crenças, inclusive a crença em Deus. É o que a aposta representa, somente um passo em direção a uma crença mais elevada.

Dado que todas as nossas crenças são fabricadas pelo hábito, a crença em Deus não poderá escapar também de ser construída pelo costume. Somente que, nesse caso, há uma diferença em relação às outras crenças. A crença em Deus pressupõe, segundo Pascal, a aposta no único sentido capaz de tornar compreensíveis as nossas contradições.

Todos os nossos valores e princípios morais, embora construídos pelo hábito, devem ser considerados valores insuficientes. Isso ocorre porque a natureza humana anseia por autênticos valores, que foram irremediavelmente perdidos, e não pode encontrar satisfação e obter um sentimento de repouso em relação a nenhum valor ou crença existente no mundo. Ao apostarmos em Deus, estamos apostando implicitamente nos princípios do cristianismo, como por exemplo, o pecado original, capaz de tornar compreensível nossa condição paradoxal. Tendo esse princípio por base, podemos entender porque desejamos tanto os verdadeiros valores, a despeito do fato de não estar em nossa natureza possuí-los.

Somente agora é possível compreender o que significa “apostar” no horizonte da filosofia pascaliana. As razões que nos levam a apostar em Deus são as mesmas que nos levam a apostar na validade de uma determinada hipótese, no âmbito da mecânica, ou em nossos valores em âmbito moral. Não observamos na primeira parte de nosso trabalho que os princípios do conhecimento geométrico não são transmissores de verdade, pois longe de serem efetivamente os últimos, são considerados assim apenas da perspectiva da razão?

Assim, a mecânica, cujos fundamentos são baseados na geometria, longe de poder compreender o universo físico de maneira absoluta como faria, por exemplo, um Descartes, será apenas um instrumento para a nossa perspectiva humana e limitada. Por meio desse instrumento é possível criar várias hipóteses de ordem mecânica. As hipóteses do cientista, não sendo sustentadas por nenhuma verdade absoluta, são criações do cientista, que tem como único fundamento a experiência. Assim, o cientista deve, de uma certa maneira, “apostar” nos resultados positivos de suas hipóteses. Na medida em que não temos verdades pré-estabelecidas a nos guiar epistemologicamente, devemos apostar na certeza aproximativa de nossas hipóteses.

Na segunda parte de nosso trabalho, por sua vez, observamos que a ausência de princípios absolutos traz profundas conseqüências no tocante à esfera prática. Não havendo verdades absolutas, a vontade individual de cada homem escolhe uma determinada perspectiva, a partir da qual as coisas passam a ser consideradas verdadeiras ou falsas. Em função dessas perspectivas passamos a constituir os juízos e os atos morais. Essa escolha, em função do fato de que ela não é orientada por regras gerais e absolutas, é apenas fruto de uma espécie de “aposta” efetivada pela vontade individual de cada homem. Com o passar

do tempo, nos habituamos a julgar as coisas segundo um mesmo ponto de vista e concluímos, imaginariamente, que tais juízos, longe de serem apenas o resultado de uma aposta e do acaso, são naturais e necessários.

Dessa maneira, uma das principais características da condição humana, segundo Pascal, é o fato de sempre apostarmos em determinados princípios e crenças, que para nós devem desempenhar o papel de verdades e valores absolutos. O alcance da argumentação da aposta não se circunscreve apenas ao campo de uma aposta em direção a Deus. Sempre “apostamos”. Há um abismo intransponível, entre o homem e a natureza das coisas, que o impede de fazer afirmações absolutas sobre as coisas. Mas somos contraditórios e não aceitamos essa condição, queremos os valores absolutos, que dariam sentido a nossa existência. Na mira desse ideal apostamos.

A intenção de Pascal é direcionar essa aposta humana, em um princípio de ordem religiosa, útil e necessário para a reflexão moral. Em outras palavras, o homem deve deixar de apostar em suas perspectivas parciais, constituintes de seus valores artificiais, e apostar em uma perspectiva mais abrangente e elevada, centralizada no princípio do pecado original. A partir do momento que apostamos em Deus, passamos automaticamente a crer nos princípios de ordem religiosa, capazes de conferir um sentido a nossa natureza desprovida de valor. Adotando o princípio do pecado original em nosso horizonte moral, torna-se possível interpretar todas as nossas contradições. Ao mesmo tempo, não fixamos o conhecimento em nenhum princípio absoluto.

Nesse sentido, Pascal é fiel a seus pressupostos até o fim. O ideal de sua filosofia nunca foi a fixidez e a firmeza no tocante aos fundamentos. Se na esfera geométrica não dispomos de princípios assegurados por uma ontologia, em âmbito moral as diferentes perspectivas não são ordenadas em função de um ponto fixo. Na dimensão do juízo é necessário apostar em uma perspectiva privilegiada, capaz de tornar pensável o paradoxo de nossa condição. Embora, aparentemente, o argumento da aposta vise uma aposta em Deus, implicitamente o que Pascal pretende é levar-nos a apostar em um sentido para a nossa existência.

Assim, não concordamos, em absoluto, com a leitura efetuada por Michel Serres em sua obra sobre Leibniz³⁸, na qual afirma que Pascal, ao questionar a possibilidade em um universo infinito de encontrar o centro da esfera, teria acreditado ser possível encontrar esse “ponto fixo” na religião. Segundo pensamos, o pensamento de Pascal é alheio a qualquer espécie de fixidez. Seus princípios, tanto no âmbito da geometria, quanto na esfera moral, são “referenciais móveis”. Os princípios da geometria nos fornecem apenas um ponto de vista geométrico, a partir do qual torna-se possível interpretar as experiências e criar hipóteses na mecânica, enquanto o princípio do pecado original deve ser visto apenas como uma perspectiva privilegiada em função da qual é possível interpretar o homem.

Por outro lado, discordamos da interpretação hegeliana de Goldmann, o qual diz que a aposta em Deus, representa uma aposta numa “síntese irrealizável”. A intenção da aposta não é a de levar-nos a operar uma síntese com o absoluto, assim como também não é sua intenção resolver as nossas contrariedades por meio de Deus. Não. O que ele pretende é apenas ordenar a nossa reflexão moral e antropológica em um princípio, capaz de nos fornecer uma perspectiva mais elevada de nossos atos e juízos morais. Seu intento é eminentemente hermenêutico e não dialético. Trata-se de interpretar o paradoxo existente em nossa natureza e não de resolvê-lo.

A aposta representa apenas um passo. E um passo deveras humano. Mas com esse passo é possível operar a uma espécie de “economia” de nossa condição existencial. Com efeito, a partir do momento que apostamos em Deus, passamos a crer no princípio que diz respeito à corrupção e ao desdobramento de nossa natureza, logo é possível analisar os dois impulsos contraditórios de nossa existência em função de sujeitos diferentes. Tudo aquilo que está relacionado à nossa inclinação em direção à verdade e ao repouso, como sendo proveniente de nossa natureza original, e tudo aquilo que está relacionado à ausência desses valores como sendo fruto de nossa natureza corrompida.

Um herdeiro legítimo de Pascal seria Nietzsche. Com uma única ressalva. Embora Pascal, assim como Nietzsche, constate que não há verdades absolutas no conhecimento, mas apenas interpretações efetuadas de acordo com uma determinada

³⁸ Michel Serres. *Le Système de Leibniz e ses Modèles Mathématiques*, 1968. Ver, sobretudo, o capítulo intitulado “O Paradigma Pascaliano”.

perspectiva, para o filósofo francês, é necessário explicar porque apesar dessa constatação o homem anseia pela verdade e por autênticos valores morais. Enquanto Nietzsche está interessado apenas no aspecto criativo do conhecimento e nas infinitas perspectivas que podem ser criadas pelo homem, Pascal, guiado por seu senso científico, quer ordenar essas perspectivas em função de um princípio comum. Ele está interessado em conferir um sentido ao homem, levando-o a apostar em Deus.

Conclusão

A exigência, que nos guiou no decorrer de todo esse trabalho, foram os limites epistemológicos assumidos pela reflexão pascaliana. A partir do momento que é o “coração”, e não a razão, o responsável por fundamentar o conhecimento, nos deparamos com a presença de limites, os quais o pensamento não pode ultrapassar. Segundo esses limites, não podemos fazer nenhuma afirmação relativa à essência dos princípios do conhecimento. No entanto é possível derivar vários teoremas e hipóteses, tendo esses axiomas por base. Isso quer dizer que apenas da “perspectiva” da razão e do homem, o número, o movimento, o espaço e o tempo devem ser considerados princípios.

Os termos primitivos são princípios porque uma ciência é possível a partir deles, mas não são princípios em sentido absoluto. De uma certa maneira podemos dizer que é o homem que lhes confere o valor de princípios, justamente porque de sua perspectiva finita assim lhe parece. Essa é a razão pela qual escolhemos o tema do perspectivismo em Pascal. Esse tema está profundamente relacionado à questão dos limites do conhecimento, o qual sempre nos lembra que é impossível ao homem aceder a uma compreensão da totalidade, já que ele é apenas uma parte do todo.

Entretanto, tendo os princípios da geometria por base, é possível procedermos a uma espécie de “ordenação” de nossa perspectiva finita e limitada. Dessa forma, podemos nos observar situados, no meio, entre um infinito de grandeza e um infinito de pequenez. Embora não sejamos nada além de um ponto insignificante, no interior de um universo infinito, os fundamentos da geometria são capazes de conferir uma situação à perspectiva do “caniço pensante”, que sempre estará localizado no meio, entre o nada e o infinito. Assim o homem pode “aprender por esta consideração maravilhosa a se conhecer a

si mesmo, ao observar-se situado entre uma infinidade e um nada de extensão, entre uma infinidade e um nada de número, entre uma infinidade e um nada de movimento, entre uma infinidade e um nada de tempo”. (Pascal, 1963, p.355, 1ª coluna).

Esse perspectivismo, por sua vez, será encontrado de forma mais acentuada na esfera moral. Enquanto em termos geométricos podemos dizer que há uma espécie de compreensão universal dos princípios, pois todos os homens podem compreendê-los da mesma maneira, o mesmo não ocorre em sentido prático. Em âmbito moral cada homem se guia por sua própria vontade individual. A inexistência de princípios absolutos tem como principal consequência que, cada homem ao agir, construirá a sua escala de valores guiado por sua vontade individual. Nessa esfera o coração também desempenhará papel de relevo, ao nos fornecer várias perspectivas de julgamento. No entanto é a vontade individual a responsável por escolher o ângulo, por meio do qual as coisas passam a ser encaradas como verdadeiras ou falsas.

Há várias perspectivas, que podem ser privilegiadas pela vontade individual de cada homem, o que dá vazão à desordem e ao caos em termos antropológicos. No entanto, tal como ocorria na geometria e na mecânica, em que constatamos a presença de referenciais, responsáveis por ordenar o conhecimento, na esfera do juízo também é possível orientar-se por um referencial moral. Embora nessa esfera nos deparemos com uma variedade de perspectivas, todas elas são decorrentes de uma mesma inclinação. “Ardeamos no desejo de encontrar uma plataforma firme e uma base última e permanente para sobre ela edificar uma torre que se erga até o infinito” (Pascal, fragmento Br.72 – Lf. 199). Na esfera moral todos os homens acreditam em seus valores parciais como se fossem absolutos. Isso ocorre porque o homem possui, como principal característica de sua natureza, uma espécie de inclinação para o “repouso”. Ao mesmo tempo a sua natureza reside no movimento e na recusa em aceitar qualquer base como definitiva e absoluta. Dessa maneira, podemos descrever o homem como um paradoxo, oscilando entre esses dois pontos.

Pascal encontra em um princípio de ordem religiosa, o chamado “pecado original”, uma espécie de fundamento fecundo que permita explicar as nossas contrariedades. Da perspectiva da “queda” é possível vislumbrar o homem como tendo decaído de um estado superior, aonde havia a presença de verdadeiros valores a guiar o seu

agir. Após a queda, o homem passou a habitar uma espécie de “segunda natureza”, que pode ser caracterizada pela inexistência de tais valores. Dessa maneira, o fato de ansiarmos pelo repouso e pela verdade pode ser explicado porque temos uma espécie de “lembrança” de nossa natureza original, enquanto a inexistência de valores, responsável por levar-nos à agitação e ao desespero, é um sintoma de que não habitamos mais o nosso estado original.

Nesse sentido, o princípio do pecado original não passa de uma perspectiva superior, a partir do qual podemos vislumbrar dois efeitos contraditórios, a inclinação para o movimento e a aspiração pelo repouso, como sendo decorrentes de um único princípio. Assim, Pascal parece ser fiel a seus pressupostos até o fim. Tanto a reflexão de ordem mecânica, quanto aquela de natureza moral, são guiadas pelo mesmo norte, a recusa em afixar o conhecimento em verdades absolutas e a necessidade de ordená-lo em função de um outro paradigma, relacionado à noção de perspectiva. Enquanto na esfera geométrica é possível ordenarmos as nossas experiências em função de certos referenciais geométricos, em âmbito moral os princípios que dizem respeito ao Cristo e ao pecado original também cumprem o seu papel de referenciais para a nossa natureza contraditória.

O tema do perspectivismo, segundo pensamos, parece nortear o pensador francês desde o opúsculo “Do espírito geométrico” culminando no Pascal moral, encontrado nos “Pensamentos”. Dessa maneira a religião, nas mãos de Pascal, deve ser considerada uma espécie de “coroamento” de sua reflexão filosófica, e não como algo que tenha levado o pensador a negar o aspecto científico de seu pensamento. Nesse sentido, a religião deve ser considerada uma espécie de “instrumento útil” nas mãos de Pascal.

Devemos concordar com o filósofo Gérard Lebrun, quando nos diz que, ao contrário do que muitos pensam, Pascal não foi “quebrado” pela religião, isto é, a sua reflexão não se submeteu à religião como um dogma³⁹. Antes ocorreu o contrário, ele encontrou no cristianismo uma espécie de visão de mundo, a partir do qual foi possível vislumbrar um sentido para o impasse em que se encontrava o homem. Vivendo numa natureza paradoxal em que a ausência de verdadeiros princípios e valores é a norma, o

³⁹ “É preciso admitir que o “cristianismo” deve ser analisado como um instrumento nas mãos de Pascal. Pascal só teria sido “quebrado” pelo cristianismo se tivesse se contentado em obedecer cegamente a seus dogmas e a suas normas de vida – se tivesse se “bestializado” por fanatismo ou masoquismo. Mas a “submissão a Jesus Cristo e a meu diretor” é nele uma atitude maduramente refletida. Se Pascal se submete é a uma religião que recriou na medida de suas necessidades; se ele se abandona a Deus é que encontrou um referencial na antropologia agostiniana”. Gérard Lebrun, Op. cit, 1983, p.123.

homem somente pode conquistar alguma “dignidade” no plano moral, procedendo a uma ordenação do seu pensamento, tributário de uma variedade de perspectivas. Se o universo infinito em que vive o ultrapassa, transformando-o em um ponto insignificante, ele deve abdicar da idéia de abarcar a totalidade e ordenar o seu pensamento em função de outros referenciais, como por exemplo, os princípios da geometria ou o Cristo na moral. O homem deve assim proceder, visto ser um “caniço pensante”. “Caníço pensante – Não é no espaço que devo buscar minha dignidade, mas na ordenação de meu pensamento”. (Pascal, fragmento Br. 348 – Lf. 113).

Em nossa tese buscamos tratar os princípios de ordem religiosa apenas no interior do método “A Razão dos Efeitos”. Deixamos de lado outros temas caros à Pascal como, por exemplo, a interpretação que o pensador faz da Bíblia, por meio de sua teoria das figuras, assim como o tema do “Deus absconditus”, tão necessário para a compreensão da doutrina jansenista. A ausência desses temas não significa indiferença em relação a eles, mas aponta antes para o fato de que quisemos em nossa tese seguir um fio central. De uma certa maneira a nossa intenção foi mostrar que a inexistência de bases fixas e seguras na reflexão pascaliana não provém de questões cosmológicas, como a possibilidade da infinitude do universo, ou até mesmo religiosas, mas tem a sua gênese na própria constatação de que não há princípios absolutos na geometria. A partir dessa constatação, tentou-se mostrar qual a principal consequência da ausência dessas bases para a ciência. A principal consequência é que Pascal apontou para um novo tipo de conhecimento, relacionado antes com a criação de hipóteses e perspectivas, do que propriamente com a verdade em sentido último.

Em última instância, o que se tentou fazer, foi mostrar a reflexão pascaliana brotando de “dentro”, devido a razões internas a sua obra. São essas razões que o guiarão até o fim, na construção de um conhecimento aonde a noção de ponto de vista vai ocupar um lugar central. Um dos defeitos, que podem ser apontados em relação a nossa tese, talvez seja o fato de termos violado os limites da reflexão pascaliana, tornando Pascal sistemático demais. Com efeito, nos “Pensamentos”, nos deparamos com verdadeiros abismos entre um fragmento e outro, o que pode impedir o delineamento de uma ordem interna. Mas se assim o fizemos, efetivamente, foi porque “apostamos” numa determinada interpretação de Pascal, e assim, de uma certa maneira, fomos fiel a ele.

BIBLIOGRAFIA

Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. Coleção Os Pensadores. Volume II. São Paulo, Editora Abril, 1984.

_____. *Metafísica*. Tradução de Leonel Vallandro. Porto Alegre, Editora Globo, 1969.

_____. *Organon IV. Les Seconds Analytiques*. Traduction Nouvelle et Notes par J. Tricot. Paris, Librairie Philosophique J.Vrin, 1987.

_____. *Tópicos*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. Coleção os Pensadores. Volume I. São Paulo, Editora Abril, 1984.

Attali, Jacques. *Blaise Pascal ou o Gênio Francês*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo, Editora da Universidade do Sagrado Coração, 2003.

Bacon, Francis. *Novum Organon ou Verdadeiras Indicações Acerca da Interpretação da Natureza*. Tradução de José Aluysio Reis de Andrade. Coleção Os Pensadores. São Paulo, Editora Abril, 1979.

Barker, Stephen F. *Filosofia da Matemática*. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1969.

Burt, Edwin A. *As Bases Metafísicas da Ciência Moderna*. Tradução de José Viegas Filho e Orlando Araújo Henriques. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1983.

Chalmers, A.F. *O que é Ciência, Afinal?* Tradução de Raul Fiker. São Paulo, Editora Brasiliense, 1993.

Da Costa, Newton C.A. *O Conhecimento Científico*. São Paulo, Discurso Editorial, 1999.

Descartes, René. *Obra Escolhida*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1962.

_____. *Regras para a Orientação do Espírito*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo, Martins Fontes, 1999.

Düring, Ingemar. *Aristóteles*. México, Universidad Nacional Autónoma del México, 1990.

Galeffi, Romano. *A Filosofia de Immanuel Kant*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1986.

Goldmann, Lucien. *Le Dieu Caché, Étude sur la Vision Tragique dans le Pensées de Pascal et dans le Théâtre de Racine*. Paris, Éditions Gallimard, 1959.

Gouhier, Henri. Blaise Pascal, Commentaires. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1966

_____. Blaise Pascal, Conversion e Apologétique. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.

Gueroult, Martial. Descartes Selon L'Ordre des Raisons. Paris, Aubier Montaigne, 1968.

Hume, David. Investigação Sobre o Entendimento Humano. Tradução de Leonel Vallandro. Coleção Os Pensadores. São Paulo, Editora Abril, 1984

Kant, Immanuel. Crítica da Razão Pura. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. Coleção Os Pensadores. São Paulo, Editora Abril, 1983.

_____. Prolegômenos a Toda Metafísica Futura. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1959.

Koyré, Alexandre. Do Mundo Fechado ao Universo Infinito. Tradução de Donaldson M. Garschagen. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1979.

Landim Filho, Raul. Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano. São Paulo, Edições Loyola, 1992.

Lebrun, Gérard. Blaise Pascal, Voltas, Desvios e Reviravoltas. Tradução Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo, Editora Brasiliense, 1983.

Lenoble, Robert. História da Idéia de Natureza. Tradução de Teresa Louro Pérez. Lisboa, Edições 70, 1990.

Leopoldo e Silva, Franklin. Descartes, A Metafísica da Modernidade. São Paulo, Editora Moderna, 1998.

Léveillé-Mourin, Geneviève. Le Langage Chrétien, Antichrétien de la Transcendance: Pascal-Nietzsche. Paris, Librairie Philosophique J.Vrin, 1978.

Machado, Roberto. Nietzsche e a Verdade. Rio de Janeiro, Edições Graal, 2002.

Millet, Louis. Aristóteles. Coleção Universidade Hoje. São Paulo, Martins Fontes, 1990.

Nietzsche, Friedrich. Além do Bem e do Mal, Prelúdio a uma Filosofia do Futuro. Tradução de Paulo Cezar de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

_____. Genealogia da Moral, Uma Polêmica. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

Oliva, Luís César. *As Marcas do Sacrifício, Um Estudo Sobre a Possibilidade da História de Pascal*. São Paulo, Associação Editorial Humanitas, 2004.

Pascal, Blaise. *Pensamentos*, Edição Brunschvicg. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1961.

_____. *Pensamentos*, Edição Lafuma. Tradução de Mário Laranjeira. São Paulo, Martins Fontes, 2001.

_____. *Oeuvres Completes. Présentation et Notes de Louis Lafuma*. Paris, Aux Éditions Du Seuil, 1963.

Ponde, Luiz Felipe. *O Homem Insuficiente, Comentários de Antropologia Pascaliana*. São Paulo, Edusp, 2001.

Porchat, Oswaldo. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo, Editora da Unesp, 2000.

Ross, Sir David. *Aristóteles*. Tradução de Luiz Felipe Bragança Teixeira. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1987.

Rosset, Clément. *A Anti-Natureza, Elementos para uma Filosofia Trágica*. Tradução de Getulio Puell. Rio de Janeiro, Espaço e Tempo, 1989.

_____. *Lógica do Pior*. Tradução de Fernando Fagundes Ribeiro e Ivana Bentes. Rio de Janeiro, Espaço e Tempo, 1989.

Serres, Michel. *Le Système de Leibniz et ses Modèles Mathématiques*. Paris, Presses Universitaires de France, 1968.

Stange, Mariana. *O Problema da Fundamentação do Conhecimento na Filosofia de Blaise Pascal*. Tese de Doutorado. São Paulo, 1996.

Thirouin, Laurent. *Le Hasard et les Règles, Le Modèle du Jeu dans la Pensée de Pascal*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1991.

Tourneur, Z. *Une Vie avec Blaise Pascal*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1943.