

# **“NÓS GERAMOS ÁTOMOS EM LUGAR DA REALIDADE DAS COISAS”: PASCAL E O A-TEÍSMO DO INFINITO**

Gilles Olivo\*  
golivo@free.fr

**RESUMO** *Este trabalho busca explicar o que se deve entender por “desproporção do homem” no fragmento La 199. Ele tenta estabelecer a tese segundo a qual a desproporção do homem descreve um fechamento do homem em sua posição de centro de referência para o e no conhecimento: este caráter central designa a primazia epistemológica que, de fato, traduz a posição do homem cartesiano na natureza, isto é, face a ela. É por isso que o La 199 é uma crítica radical ao conceito cartesiano de infinito como nome de Deus.*

**Palavras-chave** *Desproporção do Homem; Infinito; Natureza; Descartes; Pascal*

**RÉSUMÉ** *Ce travail essaye d'expliquer ce qu'il convient d'entendre par «disproportion de l'homme» dans le fragment La 199. Il tente d'établir la thèse selon laquelle cette disproportion de l'homme décrit un enfermement de l'homme dans sa position de centre de référence pour et dans la connaissance: ce caractère central désigne la primauté épistémologique qui traduit en fait la position de l'homme cartésien dans la nature, c'est-à-dire face à elle. C'est pourquoi La 199 est une critique radicale du concept cartésien d'infini comme nom de Dieu.*

**Mots clés** *Disproportion de l'Homme; Infini; Nature; Descartes; Pascal*

\* Mestre de Conferência em Filosofia no Institut Universitaire de Formation des Maîtres (IUFM), Caen, França. Artigo recebido entre 1º e 30 de abril de 2006 e aprovado entre 1º e 31 de maio de 2006.

O que designa a expressão “Desproporção do homem” no fragmento La199?<sup>1</sup> Numa primeira leitura, esse texto parece perfeitamente claro em sua intenção. “Trata-se”, nos diz por exemplo J. Mesnard,<sup>2</sup> “de situar o homem entre dois infinitos”, declinando, segundo todas as modalidades concebíveis, a desproporção, isto é, a ausência de proporção entre o homem e o infinito. De maneira exemplar, o excerto que se segue o confirma:

Pois afinal que é o homem na natureza? Um nada com relação ao infinito, um tudo com relação ao nada, um meio entre o nada e o tudo, infinitamente afastado de compreender os extremos; o fim das coisas e seus princípios estão para ele invencivelmente escondidos num segredo impenetrável.

Igualmente incapaz de ver o nada de onde foi tirado e o infinito em que é engolido, que fará ele então senão perceber alguma aparência do meio das coisas num desespero eterno de conhecer quer o seu princípio, quer o seu fim? Todas as coisas saíram do nada e foram levadas até o infinito. Quem acompanhará esses espantosos movimentos? O autor dessas maravilhas as compreende. Nenhum outro pode fazê-lo.

Por não terem contemplado esses infinitos, os homens se lançaram temerariamente à procura da natureza como se com ela mantivessem alguma proporção.<sup>3</sup>

A última frase diz bem a ausência de medida comum entre o homem e a natureza, a ausência de relação de conformidade entre o homem finito e o infinito. “As coisas extremas são para nós como se não existissem e nós não existimos com relação a elas; elas nos escapam ou nós a elas”,<sup>4</sup> diz um pouco adiante nosso texto. A comparação do finito com o infinito estabelece a nulidade do homem com suficiente nitidez, afastando a necessidade de nela insistir.

Que nos baste explicitar o seguinte ponto: numa primeira abordagem, o texto parece afirmar com extrema radicalidade que a desproporção do homem, ou melhor – e é preciso aqui acrescentar algo ao título do fragmento que é

1 Nossas referências serão dadas, para Descartes, segundo a edição das *Œuvres* publicadas por C. Adam e P. Tannery, nova apresentação por B. Rochot e P. Costabel, 11 volumes, Paris: Vrin-CNRS, 1964-1974 (abreviada AT, seguida do número do volume, da página e das linhas); para Pascal, segundo a edição das *Œuvres Complètes* editada por J. Mesnard, Paris, DDB, 1964 (abreviada OC, seguida do número da página), exceto para os *Pensamentos*, citados conforme a edição LaFuma (abreviada La, seguida do número do fragmento) das *Œuvres Complètes*, coleção “L’Intégrale”, Paris: Seuil, 1963, à qual acrescentamos a referência da restituição feita por E. Martineau (abreviada Ma, seguida do número da página e das linhas) dos *Discours sur la Religion et sur quelques autres sujets*, Paris: Fayard/Armand Colin, 1992. [As citações de Pascal seguem, com eventuais modificações, a seguinte tradução: *Pensamentos*. Trad. M. Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (N.T.)]

2 OC, III, 373.

3 Pascal. *Pensamentos*. La 199; Ma, 64, 14-28.

4 Pascal. *Pensamentos*. La 199; Ma, 65, 23-25.

apenas uma espécie de manchete –, a desproporção do homem *com* o duplo infinito da pequenez e da grandeza descreve a abolição de qualquer relação com estes dois extremos: o homem ou o ser sem relação com a natureza ou com o infinito.

Esta leitura imediata e aparentemente evidente do fragmento é insuficiente ao menos por quatro razões:

1) A ela se opõe em primeiro lugar à literalidade do texto:

O homem, por exemplo, tem relação com tudo que conhece. Precisa de lugar para contê-lo, de tempo para durar, de movimento para viver, de elementos para o corpo, de calor e de alimentos para [se] nutrir, de ar para respirar. Ele vê a luz, sente os corpos, enfim tudo cai sobre a sua aliança. É preciso então, para conhecer o homem, saber de onde vem sua necessidade de ar para subsistir; e para conhecer o ar, saber por que vias se estabelece essa sua relação com a vida do homem etc. A chama não subsiste sem o ar; portanto, para conhecer um, é preciso conhecer o outro.<sup>5</sup>

O texto indica nitidamente não a ausência de qualquer relação entre o homem e a natureza, mas, ao contrário – e isto por intermédio da relação epistêmica –, que a desproporção do homem com relação à natureza diz respeito à multiplicação de relações entre o homem e as próprias partes da natureza. Sendo assim, a desproporção do homem diz respeito à abolição de uma medida comum entre o homem e a natureza pela multiplicação de relações entre o homem e os objetos que conhece. O texto nos leva, então, a pensar uma desmesura do infinito com relação a nós a partir do fato de que o homem, relacionando-se ao que conhece, não pode se relacionar com o infinito senão pluralizando, multiplicando indefinidamente as relações até o ponto de tornar a totalidade delas desmesurada com relação ao conhecimento que dele se pode alcançar. Tal é a situação exemplar da relação causal:

Portanto, sendo todas as coisas causadas e causantes, ajudadas e ajudantes, mediatas e imediatas, e todas se mantendo por um laço natural e insensível que liga as mais afastadas e as mais diferentes, tenho como impossível conhecer as partes sem conhecer o todo, assim como conhecer o todo sem conhecer particularmente as partes.<sup>6</sup>

A relação causal é exatamente aquela pela qual, em física, por exemplo, nós conhecemos certas propriedades dos corpos. No entanto, o que nos indica a força heurística da relação causal é que ela nos coloca virtualmente em relação

5 Pascal. *Pensamentos*. La 199; Ma, 65, 59-68.

6 Pascal. *Pensamentos* La 199; Ma, 66, 3-8.

com o todo da natureza. E é precisamente porque nos coloca em relação com o todo, que o todo como tal desaparece de nosso horizonte de conhecimento.

2) Uma segunda dificuldade diz respeito à maneira pela qual o fragmento La 199 descreve a desproporção. Ela é, com efeito, ao menos dupla: é desproporção na ordem do corpo e do espaço – o que corresponde à longa primeira parte do texto. A desproporção do homem, porém, está também ligada à inteligência: “nossa inteligência ocupa, na ordem das coisas inteligíveis, a mesma posição que o nosso corpo na extensão da natureza”.<sup>7</sup> Assumamos então que nossa inteligência é desproporcional às coisas inteligíveis. Sob este aspecto, a desproporção do homem – composto de duas naturezas, como lembra o fim do fragmento – vincula-se a um pensamento da proporção, da medida, da relação, o qual é irreduzível (mesmo se deve incluí-lo) ao pensamento da proporção espacial. O homem, por sua inteligência, está no meio de dois extremos:

Limitados em todo gênero, esse estado que ocupa o meio entre dois extremos encontra-se em todas as nossas potências. Nossos sentidos não percebem nada de extremo, barulho demais nos ensurdece, luz demais nos ofusca, distância demais e proximidade demais nos impedem de enxergar. Comprimento demais e brevidade demais no discurso o tornam obscuro, verdade demais nos espanta. Conheço pessoas que não podem compreender que quem de zero tira quatro resta zero. Os primeiros princípios têm evidência demais para nós; prazer demais incomoda, consonâncias demais desagradam na música, e benefícios demais irritam. Queremos ter com que saldar a dívida.<sup>8</sup>

Há portanto uma infinitude da inteligência na qual esta última ocupa o meio. Este meio, contudo, não é um meio pensado em termos escalares, como se os anjos estivessem acima de nós e as bestas abaixo, posto que a centralidade é descrita por Pascal como aquela que define um campo de objetivação específico: escutamos tal tipo de barulho, vemos tal tipo de luz, compreendemos tal tipo de raciocínio, e assim por diante. É, portanto, porque o homem tem uma relação com um campo de objetos bem determinado, circunscrito à medida de suas faculdades de pensar e de conhecer, que ele é desproporcional, considerando-se o todo das coisas inteligíveis. Porque proporcional ao campo da experiência humana, o homem é desproporcional ao todo dos objetos inteligíveis – como o mostra o exemplo do ácaro ao qual

7 Pascal. *Pensamentos*. La 199; Ma, 65, 5-6.

8 Pascal. *Pensamentos*. La 199; Ma, 65, 7-13.

nos referiremos – no qual a imaginação (e portanto o espírito) não cessa de passar além dos limites dos objetos concebidos.

Assim, não somente reencontramos, aplicado às coisas intelectuais, o que já havíamos visto no nosso primeiro ponto; mas é preciso agora, além disso, que concebamos uma proporção irreduzível à medida, à espacialidade, para conceber a desproporção do homem – corpo e espírito – com relação ao infinito. Notaremos de passagem a oposição e, conseqüentemente, a irreduzibilidade de nosso fragmento à temática do *caniço pensante* (e portanto à oposição grandeza/miséria) que compreende o infinito e assim tudo abarca pelo seu olhar, ao passo que aqui o próprio espírito é abarcado e, por conseqüência, compreendido *naquilo e por aquilo* que vê.

3) A terceira dificuldade diz respeito ao modo com o qual Pascal busca conceber o termo ou os termos por meio dos quais ele descreve a desproporção do homem. Com efeito, como o mostrará o exemplo do ácaro, a desproporção do homem explicita-se a partir do contraste que acabamos de exibir entre os “dois infinitos”, segundo a expressão do *Esprit de Géométrie*, o infinito da pequenez e o infinito da grandeza. Nesse sentido, o homem aparece como um meio entre duas infinitudes obtidas por análise (pequenez) ou composição (grandeza) e pela infinitização destas duas operações. Esta centralidade, entretanto, acompanha-se de uma centralidade *entre* o nada e o infinito: seria possível superpor e identificar “ser meio entre nada e tudo”, “ser entre os dois abismos do infinito e do nada” e ser um “meio entre dois infinitos”?

Que haja aí uma verdadeira dificuldade está claro no caso da decomposição imaginária do ácaro: pois esta decomposição mostra que jamais chegamos a suspeitar da presença do nada. Muito pelo contrário, o caso do ácaro mostra que há muita(s) realidade(s) que nos distancia(m) para sempre do nada. Ora, estes dois modos de conceber o ser-meio do homem – entre dois infinitos *e* entre o nada e o infinito – parecem se unificar. Mas não dizem eles o contrário um do outro? A oposição do nada ao infinito não está, como aquela dos dois infinitos, totalmente do lado do ser. Assim, no *Esprit de Géométrie*, Pascal escreve: “há propriedades comuns a todas as coisas cujo conhecimento abre o espírito às maiores maravilhas da natureza. A principal está entre os dois infinitos que se encontram em todas, um da grandeza, outro da pequenez”.<sup>9</sup>

9 Pascal. *De L'Esprit de Géométrie*. OC, III, 402.

Assim, trata-se aqui de uma propriedade das coisas, portanto do ser e não do nada. O que pode então designar esta centralidade do homem que o torna desproporcional igualmente face ao nada e ao infinito?

4) Visto que – e esta é a última dificuldade – não há em nosso texto dois pares de conceitos que permitem conceber esta desproporção, mas três: pois aos pares nada/infinito e duplo infinito (de grandeza e pequenez), convém acrescentar o par nada/natureza. A identificação é claramente dada pela retomada da questão: “o que é o homem no infinito?” sob a forma “pois, enfim, o que é o homem na natureza?” Conseqüentemente, o que designa esta desproporção do homem com relação ao infinito, à natureza, ao nada? Vemos que a resposta não é evidente sobretudo se, como nós tentamos mostrar, a desproporção do homem é secundária (na ordem da condição) com relação a uma proporção primária do homem a seus objetos de pensamento.

Gostaríamos de estabelecer a tese segundo a qual a desproporção do homem descreve um fechamento deste em sua própria centralidade: esta centralidade tem o teor e o alcance de uma primazia epistêmica que efetivamente expõe a posição do homem cartesiano na natureza, isto é, *face* a ela.

Nesta perspectiva, o fragmento La 199 constitui a exibição da posição do homem na natureza, posição que, confrontando-o apenas consigo mesmo, é, de fato, uma posição necessariamente a-téia, isto é, privada de Deus. É por isso que esse fragmento constitui uma crítica radical ao conceito cartesiano de infinito como nome de Deus – o infinito cartesiano, apesar de Descartes, não chega efetivamente a nomear *senão* a natureza, isto é, o criado. Descartes se iludiu sobre aquilo que acreditou conceber. Nós tentaremos estabelecer o primeiro ponto e não poderemos *senão* sugerir o segundo.

I. Este fechamento do homem em sua própria centralidade – que tem o sentido de uma primazia epistêmica – é descrito pela “Desproporção do homem” no enunciado do qual não avaliamos o sentido cartesiano: “nós geramos átomos em lugar da realidade das coisas”.<sup>10</sup> Pois o que são estes átomos? Precisamente este conhecimento que se faz “*grosso modo* por figura e movimento”, isto é, por constituição metódica de seu objeto:<sup>11</sup> o objeto certo, cuja atomicidade define a relação constitutiva com o conhecimento que o instaura. Os próprios termos do fragmento La 199 o provam de maneira incontestável:

10 “On a enfanté des atomes au prix de la réalité des choses”. Optamos pela expressão “no lugar de” para traduzir o original “au prix de”, literalmente “ao preço de”. (N. T.)

11 O caráter cartesiano desta expressão foi evidenciado por Carraud (1992).

Mas para apresentar-lhe um outro prodígio também espantoso, procure ele naquilo que conhece as coisas mais delicadas, que um ácaro lhe oferece na pequenez de seu corpo partes incomparavelmente menores, pernas com juntas, veias nas pernas, sangue nas veias, humores nesse sangue, gotas nesses humores, vapores nessas gotas, que dividindo ainda essas últimas coisas ele esgote as suas forças *nessas concepções* e que *o último objeto* a que ele pode chegar seja agora o de nosso discurso. Ele pensará talvez que está aí a extrema pequenez da natureza. Quero mostrar-lhe dentro disso um abismo novo. Quero pintar-lhe não apenas o universo visível, mas a imensidão que se pode conceber da natureza, no âmbito dessa contração de átomo. Que ele veja uma infinidade de universos, cada um dos quais tem o seu firmamento, os seus planetas, a sua terra, *na mesma proporção que o mundo visível*, nessa terra dos animais e finalmente dos ácaros nos quais reencontrará aquilo que os primeiros deram, e encontrando ainda nos outros a mesma coisa sem fim e sem descanso. Que ele se perca nessas maravilhas tão espantosas em sua pequenez quanto as outras em sua extensão.<sup>12</sup>

O ácaro é, num certo sentido, “o último objeto ao qual se pode chegar”, o limite do concebível, o ponto derradeiro alcançado pela imaginação que inflou suas concepções até o limite além do qual ela não concebe mais nada. Ora, tratando-se de fazer deste último objeto “o de nosso discurso (...) quero mostrar-lhe dentro disso um abismo novo (...) uma infinidade de universos, cada um dos quais tem o seu firmamento, os seus planetas, a sua terra, *na mesma proporção que o mundo visível*”, o todo dos objetos assim constituído por esta nova divisão recebe o caráter atômico da certeza que o produziu já que ele se revela estruturado como “*todo este mundo visível [que] não é senão um traço imperceptível no amplo seio da natureza*”. Pois tal como no esforço de divisão, que no caso do ácaro leva até o “último objeto ao qual se pode chegar”, o átomo é definido pelo limite da potência do espírito em dividir *a partir de um primeiro movimento de divisão*; semelhantemente, a estrutura do mundo visível como um *todo* é de aparecer como um “traço” atômico, dado que indecomponível. Por hipótese, se ainda fosse decomponível *no momento mesmo* em que aparece como “traço”, nós nos relacionaríamos a *um* objeto, montanha ou ácaro, e não ao *todo* do mundo visível. Simultaneamente, ele é “imperceptível” porque define o limite do perceptível. Não é temerário supor que o horizonte na sua compreensão transcendental seja a determinação conceitual que Pascal tem em mente para conceber aqui “todo este mundo visível” como um traço: traço ao mesmo tempo provisório como o é o limite alcançado pela divisão atômica ou certa; traço, todavia, definitivo, porque toda divisão, nada fazendo senão recuá-lo, não o suprime jamais e o supõe sempre. O que é próprio deste horizonte – do mundo visível como todo – é poder indefinidamente recuar e indefinidamente

12 Pascal. *Pensamentos*. La 199; Ma, 63, 39-64, 4 (grifos nossos).

se reconstituir na espessura mesma da linha que ele é: este último objeto obtido pela divisão do ácaro é “*agora* [o objeto] de nosso discurso”, nos diz Pascal. É o novo ponto de partida de uma divisão imaginária na qual se pode “pintar não apenas o universo visível”, mas “uma infinidade de universos (...) *na mesma proporção que o mundo visível*”. O universo visível não se esvaneceu na divisão imaginária, apenas é reconstituído mais longe, para além do precedente ponto de chegada da divisão que o havia instaurado. Ele foi reconstituído numa proximidade tão grande quanto o precedente, *na* imaginação ou na própria concepção que o instaura como o fim da divisão: “se a nossa vista pára aí, que a imaginação passe além; ela ficará mais depressa cansada de conceber que a natureza de fornecer”. Mas eis que a imaginação cansou de conceber porque parou no último objeto concebido: a divisão imaginativa abriu o horizonte no seio do qual os objetos estão dispostos como firmamento, planetas, terra e assim por diante até o último. Este último objeto, sendo então alcançado pela imaginação, confunde-se com o ponto de parada da própria divisão imaginativa. O limite do concebível foi então atingido na medida da intenção que abraza este campo de concepção. A imaginação é assim ela própria alcançada – o que traduz a primazia epistêmica e cartesiana do espírito – e por isso mesmo ela já passou “além” deste ponto de parada, deste “último objeto”, isto é, dela mesma: ela literalmente se transcendeu de modo a dar à visão um (novo) mundo visível a ver, a fornecer a concepção na Natureza, isto é, nos objetos. A literalidade do texto deve, com efeito, despertar nossa atenção: se a natureza não cansa de fornecer proficuamente, é sob a condição e na medida de uma concepção que se cansa de perguntar, de conceber, enfim de uma visão que “pára”: o mundo visível constituído por este ponto de parada se revela um “todo visível [como] um traço imperceptível” que solicita novamente sua própria divisão. A prodigalidade da natureza é então relativa a uma concepção que a relança sem cessar. A auto-limitação pontual do espírito na sua divisão oferece objetos à visão, mas por esta mesma razão é como que aspirada pelo arbitrário de seu ponto de parada em direção a uma nova divisão. Este ponto de parada é, com efeito, arbitrário com relação às coisas dado que é relativo à concepção do espírito e responde somente aos pré-requisitos da certeza. Mas, posto que a natureza não é pródiga senão pela solicitação do espírito, ela é então relativa a ele. Longe de descrever a exterioridade mesma das coisas com relação ao espírito, a “natureza” do fragmento La 199 – que somente o termo infinito realmente poderá descrever, como mostraremos – designa a possibilidade do mundo visível. Este mundo visível, porém, concebido em sua possibilidade, é apreendido como o fim sempre disponível do esforço de concepção, o concebido atém-se à sua fonte e como correlato sempre já lá



na imaginação que o visa. Fazendo isso, Pascal nada fez além de descrever o próprio campo do *pensamento* que se oferece ao pensamento *certo*, ou melhor, *como* pensamento certo.

O objeto certo, isto é, aquele da ciência é daqui em diante o único objeto ao qual o homem se relaciona, objeto que não é portanto senão o inverso de si mesmo. É por isso que este conhecimento só pode dar-se *grosso modo*, constantemente condenado a ser retomado na medida da multiplicação de experiências, como estabeleceu o *Préface au Traité du Vide*, condenado a jamais esgotar a hidra do conhecível. Sabemos que Descartes pensava o cognoscível limitado por sua relação com o espírito que conhece. Pascal pretende mostrar que ela o torna, ao contrário, indefinidamente recuável.

A expressão “a realidade das coisas”, no lugar da qual se obtém o átomo que nosso pensamento gera, manifesta o alcance desse pressuposto. Esta realidade das coisas, da qual o *objeto certo* nos distancia, visaria ela à existência efetiva das “coisas nelas mesmas” e não mais “com relação a nós”? Se não se pode a princípio excluir esta interpretação, nada impede, todavia, que se compreenda que o átomo que nós geramos em lugar da realidade das coisas vise essencialmente, na continuação das análises precedentes, à *realitas* mesma das coisas, seu ser-coisa enquanto tal, à *realitas rerum* que não é nada além do átomo de certeza que nossa concepção produz. Voltemos ao exemplo do ácaro: o que é um ácaro? Sem dúvida um inseto considerado como o último objeto da divisão. Mas igualmente “um abismo novo (...) [quando ele] oferece na pequenez de seu corpo partes incomparavelmente menores, pernas com juntas, veias nas pernas, sangue nas veias, humores nesse sangue, gotas nesses humores, vapores nessas gotas (...) [Pode-se a partir dele] pintar não apenas o universo visível, mas a imensidão que se pode conceber da natureza *no âmbito dessa contração de átomo* (...) uma infinidade de universos, cada um dos quais tem o seu firmamento, os seus planetas, a sua terra, *na mesma proporção que o mundo visível*”, isto é, na exata medida de nosso espírito que divide. Da mesma maneira que o ácaro é inseto proporcionalmente ao mundo visível, ele próprio é uma infinidade de universos na medida da divisão imaginativa. Qual é então a realidade das coisas? Dito de outro modo: em que consiste seu ser-coisa enquanto tal? Resposta: no fato de ser uma “contração de átomo”, não somente um átomo, mas uma *contração* de átomo; isto é, um átomo que é tal porque o espírito contraiu nele mesmo um “âmbito” que compreende “uma infinidade de universos”. O ácaro é visível enquanto ácaro desde que não se veja a infinidade de universos que ele compreende, dada a condição de não mais o dividir e de tomá-lo como “a extrema fineza da natureza”. Ele não é tal senão quando retido e contido na visão estanque que assim temos dele, quando enfim o contraímos em

átomo. A realidade das coisas é assim uma atomicidade constituída por contração, uma indivisibilidade obtida pela pausa da divisão, logo, por uma visão estanque: ela é aquilo que é visto de tal maneira que, se dividida novamente, deixa de ser (em resumo, isto descreve a *intuitus mentis* cartesiana). Ela resulta do ponto de parada da divisão de nossa concepção e se confunde, pois, com o objeto elaborado desta maneira, o qual se define por sua atomicidade com relação ao ato do pensamento que, ao parar e se limitar, compreende algo de determinado, de certo. Nós não geramos, portanto, senão átomos “em lugar de” [*au prix de*], literalmente, “em comparação com”, mas, ao mesmo tempo, “em troca de”, isto é, *que ocupam o lugar* [*qui tiennent lieu de*] da realidade das coisas no espírito: pois não há *realitas*, *res* senão por contração, na medida do espírito, o que se sabe desde as *Regulae* ou, ao menos para Pascal, desde o *Discurso do Método* ou das *Meditationes*. O cartesianismo do fragmento La 199 não pode aparecer mais acabado que nesta expressão que traz sua efigie.

É preciso, por fim, destacar que a distinção entre existência em si das coisas e seu ser em relação a nós só pode ser posta a partir da distinção dos modos de consideração das coisas que rege o cartesianismo de Descartes, mas prolongando-o além daquilo que ele explicitamente concebe. Com efeito, convém sublinhar que esta distinção das considerações jamais deu lugar no próprio Descartes – e sobretudo não na *Meditatio VI* – à constituição de duas ordens de coisas, pois a única ordem possível é precisamente aquela que subordina a coisa ao conhecimento certo, a consideração das coisas nelas mesmas não chega *jamais* a se constituir em uma ordem, já que ela promove essencialmente a dúvida. É exatamente a *consideração* das coisas nelas mesmas que é duvidosa, pois as coisas nelas mesmas não podem ser objeto de nenhuma decisão epistêmica. Neste sentido, o cartesianismo de Descartes não fundou a duplicação de uma ordem de coisas nelas mesmas por aquela das coisas com relação a nós, pois somente a segunda é determinável. Conseqüentemente, a *ordo rerum* é em Descartes sempre e unicamente aquela das coisas “em relação a nós”. Ou, se se preferir, a coisa nela mesma é sempre somente a natureza simples (e seus compostos) nas *Regulae* e a *idea rei* (*res qua idea*) nas *Meditationes* porque não há outra(s) *realitas* que se ofereça(m) à coisa a não ser esta(s).<sup>13</sup>

Ainda que se suponha que a expressão vise em Pascal o mesmo que o francês contemporâneo entende por ela, ou seja, a distinção entre as coisas independentes de nós em sua efetividade e as coisas enquanto relativas a nós, a

13 Sobre este ponto, nós nos permitiremos remeter aos capítulos V e VI do nosso *Descartes et l'essence de la Vérité*, Paris: PUF, 2005.

intenção do fragmento La 199 descrita por nós não seria menos exata, pois, salvo erro de nossa parte: 1) esta análise da “realidade das coisas” tem uma intenção propriamente apologética no nosso fragmento e não é mais abordada em outro lugar; 2) de todo modo, ela não o é num contexto científico precisamente porque para Pascal a ciência nasce da consideração das coisas em relação a nós; 3) a “realidade das coisas” que estaria aqui em questão só adquire sentido em relação ao pensamento verdadeiro da criação, do qual a consideração do mundo – que é constituída de objetos – não dá conta e por isso mesmo atinge o limite do concebível: “*O mundo visível todo não é senão um traço imperceptível no amplo seio da natureza. Idéia alguma se aproxima dela, por mais que expandamos nossas concepções para além dos espaços imagináveis, não geramos senão átomos em lugar da realidade das coisas. (...) Enfim, é a maior característica sensível da onipotência de Deus que a nossa imaginação se perca nesse pensamento.*”<sup>14</sup> Deus está tão mais escondido no Mundo quanto este mundo é um mundo de objetos certos, isto é, o mundo que o homem gera pela metodicidade da relação que a ele lhe abre o acesso. Deus está tão desesperadamente ausente do mundo que o homem nele não encontra senão a si mesmo, entre o infinito e o nada, ou ainda entre o infinitamente grande e o infinitamente pequeno. E a realidade das coisas, por contraste com este átomo que nós geramos em seu lugar e que a exemplo do ácaro nossa imaginação pode indefinidamente abrir em “um abismo novo”, é então, num certo sentido, o limite mesmo do que podemos conceber. E por esta razão este limite é interno à própria concepção.

Conseqüentemente, é a “Desproporção do homem” que descreve a essência da finitude humana; desproporção do homem que não é tanto aquela do homem com relação à natureza, mas sim aquela que a mediação da natureza – ou seja dos objetos de que o conhecimento se constitui – torna patente: ela é a desproporção do homem com relação a seu próprio lugar, da *cogitatio* a seu *cogitatum*. Trata-se de uma posição de fundo da relação de Pascal com a filosofia, como o prova o *Entretien avec M. De Sacy* – dentre outros textos e a despeito da cronologia incontestável que os separa. Esse texto lhe dá uma primeira formulação na teoria das contrariedades, em que o homem aparece essencialmente desproporcional, mas somente em razão da contrariedade do par miséria/grandeza, isto é, da desproporção entre nossa consciência dos deveres e nossa impotência para cumpri-los. Mas, como Vincent Carraud mostrou em seu *Pascal et la Philosophie* (1992), esta primeira compreensão da desproporção do homem não integra o cartesianismo porque não descreve

14 Pascal. *Pensamentos*. La 199; Ma, 63, 25-32.

sua compreensão do homem. Também é preciso que este par miséria/grandeza encontre um modo de dar conta do cartesianismo, o que será feito na segunda enunciação do par miséria/grandeza – grandeza do pensamento e miséria do corpo –, dando lugar a um segundo tratamento do pensamento da desproporção do homem. Entretanto, este ainda não dirá o essencial, posto que o fragmento La 199 terá a tarefa de repeti-la, mas concebendo-a como essência mesma do pensamento, ou seja, como *des*-proporção do homem em sentido estrito. O homem é cindido por uma dupla proporcionalidade ou relação constitutiva da essência do pensamento. A primeira é aquela do cognoscível a seu espírito que lhe abre o próprio campo do conhecimento; a segunda é a do espírito ao conhecido que o é limitadamente, e por isso mesmo indefinidamente, unicamente na medida e na proporção da limitação introduzida pelo ato mesmo do conhecimento que não conhece senão reduzindo o conhecido ao certo, contraindo a coisa-pensada em átomo (de certeza). Sendo assim, aquilo por meio de que o conhecimento é possível marca essencialmente sua nulidade.

II. Gostaríamos, para finalizar, de rapidamente mostrar que Pascal conduz assim o cartesianismo à sua mais alta possibilidade, assumindo o que impõe a essência da verdade como certeza para avaliar esta desproporção. Este ponto está claramente visível se percebermos que em La 199 se repete um célebre texto cartesiano para se criticar o caráter que Descartes pretende lhe dar.

Trata-se da passagem das *Primeiras respostas*, na qual Descartes expõe a diferença entre o indefinido e o infinito. Para fazer isso, ele afirma:

Direi aqui primeiramente que o infinito, enquanto infinito, não é verdadeiramente compreendido, mas que é todavia entendido; pois entender clara e distintamente que uma coisa seja tal que nela não possamos encontrar limites é claramente entender que ela é infinita. E eu acrescento aqui a distinção entre indefinido e infinito. Não há nada que eu nomeie propriamente infinito senão aquilo em que não encontro limite em nenhuma das partes, sentido no qual somente Deus é infinito. Mas as coisas nas quais somente sob algum aspecto não vejo fim, como a extensão de espaços imaginários, a variedade de números, a divisibilidade das partes da quantidade e outras coisas semelhantes, chamo-as indefinidas, e não infinitas, porque elas não são sem fim e sem limite em todas as partes. Além disso, *faço a distinção entre a razão formal do infinito, ou infinidade, e a coisa que é infinita*. Pois, quanto à infinidade, ainda que a entendamos ser muito positiva, *nós não a entendemos contudo senão de um modo negativo*, a saber, nós não notamos na coisa nenhuma limitação. E quanto à coisa que é infinita, nós a entendemos verdadeiramente positivamente, mas não *adequadamente*, isto é, nós não compreendemos tudo o que nela é inteligível.<sup>15</sup>

15 *Prim. Resp.*, AT, IX-1, 89-90 = *Prim. Resp.*, AT VII, 112, 20-113, 17: "imprimis hic dicam infinitum, qua infinitum est, nullo quidem modo comprehendí, sed nihilominus tamen intelligi, quatenus scilicet clare et distincte intelligere aliquam rem talem esse, ut nulli plane in ea limites possint reperiri, est clare intelligere illam esse

A infinidade é portanto tal que, *ainda que nós entendamos que ela é a mais positiva*, ela deve contudo ser entendida *de uma certa forma negativa*. Que sentido pode ter este enunciado que parece ser uma contradição em termos? Para desfazer a dificuldade, convém distinguir entre o modo de intelecção do infinito e o *que* ele alcança. Tratando-se do infinito, a evidência não o pode compreender, ou seja, abarcá-lo com sua intelecção, mas somente experimentar o excessivo e constante ultrapassamento ao qual seu esforço de ideação a submete, sempre ultrapassada por *todas as partes* pelo que *é em todas as partes* sem limite. A evidência que tenta entender Deus só o entende *negatio modo*, como o que sempre escapa a todo esforço de apreensão. Mas o que então é entendido? *A idéia* mesma do infinito, ou seja, de um *aliquid* que é positivamente algo, uma natureza verdadeira e imutável. Por quê? Porque, sendo toda idéia idéia de uma coisa (ver AT VII, 44, 4), o que é entendido *negatio modo* é todavia alguma coisa *realmente* inacessível e portanto positivamente infinita:<sup>16</sup> o próprio de toda idéia é ser aquilo em que se realiza a conversão da evidência em seu conteúdo certo, objetivamente dado. Ser positivamente, *realmente* o correlato de um modo negativo de intelecção, é isto mesmo o infinito, *enquanto dado em sua idéia*: *ai está a realidade objetiva do infinito*, a idéia certa do infinito, “*idea maxime vera et maxime clara et distincta*” (AT VII, 46, 27-28).

A questão, levada até o ponto onde bem podemos reconhecer o esforço pascaliano de conceber o infinitamente grande, torna-se: o que designa então esta natureza dada no infinito, isto é, na razão formal do infinito? Sabemos que a resposta de Descartes é que o infinito é Deus como dado certo na *idéia* que dele temos. E esta idéia é apreendida a partir de uma evidência *negatio modo* que, realizando-se, torna-se certa.

Mas, no fundo, do que ela está certa? – poderia lhe perguntar Pascal. Pois ela de fato só está certa desta capacidade de realizar que tem a evidência em seu escape *em direção a um que quer que seja* de diferente dela, que a *mens* vê, descobre e dele se assegura: ela descobre sua própria capacidade de receber como coisa evidente, objeto, o que lhe é dado ver nela mesma,

infinitam. Et quidem hic distinguo inter indefinitum et infinitum, illudque tantum proprie infinitum appello, in quo nulla ex parte limites inveniuntur: quo sensu solus Deus est infinitus; illa autem, in quibus sub aliqua tantum ratione finem non agnosco, ut extensio spatii imaginarii, multitudo numerorum, divisibilitas partium quantitatis, et similia, indefinita quidem appello, non autem infinita, quia non omni ex parte fine carent. Praeterea *distinguo inter rationem formalem infiniti, sive infinitatem, et rem quae est infinita*; nam quantum ad infinitatem, etiamsi illam intelligamus esse quam maxime positivam, *non tamen nisi negativo quodam modo intelligimus*, ex hoc scilicet quod in re nullam limitationem advertamus; *ipsam vero rem, quae est infinita, positive quidem intelligimus, sed non adaequate*, hoc est non totum id, quod in ea intelligibile est, comprehendimus” (grifos nossos). Ver também a *Carta a Hyperaspistes* de agosto de 1641, AT III, 427.

16 Sobre esta passagem de um conceito a outro, ver *Principia I*, a.26 e a.27; ver também a *Carta a X*, de maio de 1637, AT I, 353, 16-26.

recebido nela como objeto, isto é, como um conteúdo real (*positivo*). Ao fazer isso, porém, ela se relaciona apenas à pura objetividade de todo objeto possível, sempre indefinidamente reconduzida no esforço próprio do espírito de consubstanciar um saber. *A mens*, na idéia de infinito, assegura-se de sua receptividade (evidência) *enquanto* capaz de compreender, isto é, certa. E isto não é nada mais que a natureza como o *todo* dos objetos pensáveis. Não é, portanto, senão por um golpe de força que esta razão formal do infinito ou infinidade é fixada, estancada sobre uma natureza acabada ainda que infinita – “isto é, para me explicar em uma palavra, [sobre uma natureza] que fosse Deus” (conforme o golpe de força do *Discurso do Método*, AT VI, 34, 23-24) –, ao passo que corretamente descrita, isto é, como o faz o fragmento La 199, ela é suscetível de constituir dois infinitos que o espírito jamais esgota, mas que têm a formalidade da natureza como totalidade de todos os objetos pensáveis possíveis. O infinito cartesiano é portanto a-teu, natureza, não um nome divino e ainda menos a idéia de Deus. Percebemos agora como Pascal pôde substituí-la indiferentemente pelo nome de natureza. Compreendemos também como, voltando à fonte da constituição da idéia de infinito, não de maneira a contestar-lhe o modo de constituição, mas, ao contrário, explorando-a exatamente segundo o que ela supõe para mostrar que o que é apreendido não é o que Descartes acreditou, Pascal pôde destituir a metafísica acabada, isto é, cartesiana, de sua pretensão.

### Referências Bibliográficas

- CARRAUD, V. *Pascal et la Philosophie*. Paris: PUF, 1992.  
DESCARTES, R. *Œuvres*. Ed. C. Adam, P. Tannery; nova apresentação por B. Rochot e P. Costabel. Paris: Vrin-CNRS, 1964-1974.  
MARTINEAU, E. (Ed.). *Discours sur la religion et sur quelques autres sujets*. Paris: Fayard/Armand Colin, 1992.  
OLIVO, G. *Descartes et l'essence de la vérité*. Paris: PUF, 2005.  
PASCAL, B. *Œuvres Complètes*. Paris: Seuil, 1963. (Col. L'Intégrale)  
\_\_\_\_\_. *Œuvres Complètes*. Ed. J. Mesnard. Paris: DDB, 1964.

*Tradução: Flávio Fontenelle Loque*  
*Revisão de Tradução: Telma de Souza Birchal e Gilles Olivo*