



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**INSTITUTO DE CULTURA E ARTE**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**JOSÉ DA CRUZ LOPES MARQUES**

**SALTAR NO SILÊNCIO APAVORANTE DA INFINITUDE: TEOLOGIA,  
FILOSOFIA E ANTROPOLOGIA EM BLAISE PASCAL E SØREN KIERKEGAARD**

**FORTALEZA**

**2019**

JOSÉ DA CRUZ LOPES MARQUES

SALTAR NO SILÊNCIO APAVORANTE DA INFINITUDE: TEOLOGIA, FILOSOFIA E  
ANTROPOLOGIA EM BLAISE PASCAL E SØREN KIERKEGAARD

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC), como requisito para obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política

Orientador: Dr. Evanildo Costeski

FORTALEZA

2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Biblioteca Universitária  
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

M318s Marques, Jose da Cruz Lopes.  
Saltar no silêncio apavorante da infinitude : Teologia, Filosofia e Antropologia em Blaise Pascal e Soren Kierkegaard / Jose da Cruz Lopes Marques. – 2019.  
210 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2019.  
Orientação: Prof. Dr. Evanildo Costeski.

1. Teologia Natural. 2. Antropologia Teológica. 3. Ética. I. Título.

CDD 100

---

JOSÉ DA CRUZ LOPES MARQUES

SALTAR NO SILÊNCIO APAVORANTE DA INFINITUDE: TEOLOGIA, FILOSOFIA E  
ANTROPOLOGIA EM BLAISE PASCAL E SØREN KIERKEGAARD

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC), como requisito para obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política

Aprovada em: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Evanildo Costeski (orientador)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Márcio Gimenes de Paula  
Universidade de Brasília (UnB)

---

Prof. Dr. Judikael Castelo Branco  
Universidade Federal de Tocantins (UFT)

---

Prof. Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. João Emiliano Fortaleza de Aquino  
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

*Ao que preencheu o meu vazio infinito – Deus  
e àqueles que, todas as horas, preenchem meus  
vazios finitos – Vânia, Tomás e Agnes.*

## AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal do Ceará pela formação recebida e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela formação recebida;

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFC pelo conhecimento, em especial, ao Prof. Dr. Evanildo Costeski por ter compartilhado comigo, ao longo de seis anos, desde o mestrado, os paradoxos e angústias da filosofia kierkegaardiana. Sou grato pela sua atitude sempre acessível, pelo espírito tranquilo e pelas observações sempre precisas sobre o pensamento do dinamarquês;

Aos professores Fernando Ribeiro de Moraes Barros e Emanuel Ricardo Germano Nunes pela leitura da obra e sugestões precisas para o aperfeiçoamento da pesquisa por ocasião da qualificação;

Aos professores que se disponibilizaram a compor a banca examinadora para a defesa desta tese Márcio Gimenes de Paula, Judikael Castelo Branco e João Emiliano Fortaleza Aquino;

Aos colegas Dário Bandeira, Fares Camurça, José Roberto, Cláudio e José Alves que se disponibilizaram a ler o texto em buscas de inconsistências e cochilos gramaticais.

Aos companheiros da Sociedade Brasileira de Estudos de Kierkegaard (SOBRESKI) pela oportunidade de compartilhar as reflexões sobre a obra kierkegaardiana;

Ao amigo Antônio Juliano Lopes pela parceria nos estudos de Kierkegaard e companhia nos congressos sobre o autor;

Aos amigos de discussões teológicas Elias Lima, Francimar, Lima, José Roberto, José Figueiredo e Maurílio Veloso;

Ao Seminário Batista do Cariri pela formação teológica recebida e pelo auxílio durante o curso, em especial, aos professores Jaime Augusto Lima e Roque do Nascimento Albuquerque;

A três professoras marcantes: Maria de Lourdes Maia, a primeira a me encantar com a arte da escrita, Socorro Martins, que me instigou a combinar Teologia e Literatura e Verônica Capelo, por ter me mostrado que o estudo de um filósofo transcende a mera apreensão

de categorias intelectuais, representando, antes de tudo, uma relação existencial e edificante com o filósofo estudado; a todas, a minha sincera gratidão;

Às igrejas (Evangélica de Tarauacá, Batista Sião e Batista da Betolândia), às quais, durante minha jornada acadêmica, me auxiliaram material e espiritualmente.

*A última tentativa da razão é reconhecer que há uma infinidade de coisas que a ultrapassam. Revelar-se-á fraca se não chegar a percebê-lo.*

**Blaise Pascal, *Pensamentos* (bru. 267)**

*Ora, o próprio cristianismo se proclamou como verdade essencial, eterna, que veio a ser no tempo. Ele se proclamou como o paradoxo e exigiu a interioridade da fé em relação ao que é um escândalo para os judeus e para os gregos uma tolice – e para o entendimento o que há de absurdo. Não se poderia expressar de modo mais vigoroso que a subjetividade é a verdade, e que a objetividade apenas repele, e ainda mais em virtude do absurdo, como também parece estranho que o cristianismo devesse ter vindo ao mundo para ser explicado.*

**Søren Kierkegaard, *Pós-Escrito***



## RESUMO

A presente tese tem por finalidade fomentar o diálogo entre os pensamentos de Blaise Pascal e Søren Kierkegaard tendo como núcleo discursivo a tensão entre Teologia e Filosofia. Considerando o fato que os dois pensadores não apenas constroem suas respectivas filosofias partindo de categorias cristãs, mas também reconhecendo a posição de críticos do racionalismo que ambos assumem dentro da tradição filosófica, serão analisados e relacionados os conceitos mais importantes de cada um dentro do tópico supracitado. Em um primeiro momento serão analisadas questões mais gerais como a visão que os dois pensadores apresentam da teologia, a recusa tanto de Pascal quanto de Kierkegaard de uma Teologia natural nos moldes da tradição racionalista, além da discussão referente ao problema do conhecimento de Deus. Para especificar o debate, serão selecionadas para análise categorias-chave de Pascal e Kierkegaard, a exemplo dos polos: *Deus-Absconditus*/ Absolutamente-Diferente, Contradição/Paradoxo, Pavor/Escândalo, Aposta/ Salto de Fé, etc. Em um segundo momento serão analisado como a tensão entre Teologia e Filosofia repercute na Antropologia pascaliana e kierkegaardiana. A tese que orientará a discussão desse tópico é de que o pensamento antropológico tanto de Pascal quanto de Kierkegaard nutre-se dessa tensão. Verificaremos, portanto, que nestes pensadores, o paradoxo e a contradição não apenas são categorias que marcam a fé e a relação com Deus, mas uma marca da condição humana. Existir é assumir as contrariedades da existência e, a todo momento, colocar-se frente ao mistério, ao limite, ao paradoxo. Para este debate, serão novamente selecionados conceitos representativos de Pascal e Kierkegaard como Conversão/Sacrifício, Sofrimento/Alegria, Divertimento/Estético, etc.

**Palavras-chave:** Teologia natural. Antropologia teológica. Transcendência. Ética. Conhecimento de Deus.

## RÉSUMÉ

La présente recherche a pour objectif de favoriser le dialogue entre les pensées de Blaise Pascal et de Søren Kierkegaard ayant pour noyau discursif la tension entre théologie et philosophie. Considérant le fait que les deux penseurs non seulement construisent leurs philosophies respectives à partir de catégories chrétiennes, mais reconnaissent également la position des critiques du rationalisme assumés au sein de la tradition philosophique, seront analysés et relieront les concepts les plus importants de chacun dans le sujet susmentionné. Dans un premier temps, des questions plus générales seront analysées, comme la vision que les deux penseurs ont de la théologie, le rejet de Pascal et de Kierkegaard d'une théologie naturelle dans les moules de la tradition rationaliste, au-delà de la discussion du problème de la connaissance de Dieu. Pour préciser la discussion, des catégories clés de Pascal et Kierkegaard seront sélectionnées pour analyse, telles que les pôles: *Dieu-Absconditus*/Absolument-Différent, Contradiction/Paradoxe, frayeur/ Scandal, Pari/Saut de foi, etc. Dans un second temps, nous analyserons la tension entre la théologie et la philosophie dans l'anthropologie pascalien et kierkegaardien. La thèse qui guidera la discussion sur ce sujet est que la pensée anthropologique de Pascal et Kierkegaard se nourrit de cette tension. Nous verrons donc que chez ces penseurs, le paradoxe et la contradiction ne sont pas seulement des catégories qui marquent la foi et la relation avec Dieu, mais une marque de la condition humaine. Exister, c'est assumer les contradictions de l'existence et, à tout moment, se mettre devant le mystère, la limite, le paradoxe. Pour ce débat, les concepts représentatifs de Pascal et Kierkegaard seront retenus, comme Conversion/Sacrifice, Souffrance/Joie, Divertissement/Esthétique, etc.

**Mots-clés:** Théologie naturelle. Anthropologie Théologique. Transcendance. Éthique. Connaissance de Dieu.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> -----	11
<b>2</b>	<b>A TENSÃO ENTRE TEOLOGIA E FILOSOFIA EM PASCAL E KIERKEGAARD</b> -----	17
<b>2.1</b>	<b>Apontamentos históricos do debate</b> -----	17
<b>2.2</b>	<b>Atmosfera polêmica de Pascal e Kierkegaard</b> -----	20
<b>2.2.1</b>	<i>Pascal contra Descartes</i> -----	20
<b>2.2.2</b>	<i>Kierkegaard contra Hegel</i> -----	29
<b>3</b>	<b>TEOLOGIA, FILOSOFIA E CONHECIMENTO DE DEUS EM PASCAL E KIERKEGAARD</b> -----	44
<b>3.1</b>	<b>O papel da Filosofia na Teologia</b> -----	44
<b>3.1.1</b>	<i>Pascal e o estatuto científico da Teologia</i> -----	44
<b>3.1.2</b>	<i>A crítica de Kierkegaard à racionalização da Teologia</i> -----	49
<b>3.1.3</b>	<i>O aprofundamento da crítica à teologia racional em Kierkegaard</i> -----	55
<b>3.2</b>	<b>O conceito de Deus como ponto de partida</b> -----	57
<b>3.2.1</b>	<i>O Deus Absconditus de Pascal</i> -----	58
<b>3.2.2</b>	<i>Kierkegaard e a impossibilidade de provar o Absolutamente Diferente</i> -----	63
<b>3.3</b>	<b>A natureza do conhecimento de Deus</b> -----	70
<b>3.3.1</b>	<i>Pascal e a inutilidade do conhecimento sem Cristo</i> -----	71
<b>3.3.2</b>	<i>O Deus-Homem como verdade e ocasião para verdade</i> -----	75
<b>4</b>	<b>A RENÚNCIA DAS PROVAS RACIONAIS PARA A EXISTÊNCIA DE DEUS EM PASCAL E KIERKEGAARD</b> -----	80
<b>4.1</b>	<b>Pascal e o fracasso das provas racionais</b> -----	81
<b>4.2</b>	<b>Kierkegaard e o inconveniente de querer provar o Existente</b> -----	89
<b>4.3</b>	<b>As provas históricas do Cristianismo: um desacordo crucial entre Pascal e Kierkegaard</b> -----	96
<b>4.4</b>	<b>Pavor e Escândalo diante do Paradoxo</b> -----	107
<b>4.4.1</b>	<i>O silêncio apavorante da existência</i> -----	108
<b>4.4.2</b>	<i>O Paradoxo Absoluto e a possibilidade de escândalo</i> -----	113

<b>5</b>	<b>DA APOSTA NA EXISTÊNCIA DE DEUS À RADICALIDADE DO SALTO DE FÉ-----</b>	<b>120</b>
<b>5.1</b>	<b>É preciso apostar: a Aposta pascaliana</b>	<b>120</b>
<b>5.2</b>	<b>Silêncio e Paradoxo: o Salto de Fé kierkegaardiano-----</b>	<b>127</b>
<b>5.3</b>	<b>O encontro entre o apostador e o saltador-----</b>	<b>134</b>
<b>5.4</b>	<b>Quando o saltador não aposta e o apostador não salta-----</b>	<b>139</b>
<b>5.5</b>	<b>O Salto de Fé e as Razões do Coração-----</b>	<b>142</b>
<b>6</b>	<b>IMPLICAÇÕES DA TENSÃO ENTRE TEOLOGIA E FILOSOFIA NA ANTROPOLOGIA-----</b>	<b>147</b>
<b>6.1</b>	<b>Divertimento e Estético como fuga da seriedade existencial-----</b>	<b>147</b>
<b>6.2</b>	<b>A fenomenologia da conversão: um comparativo entre o Memorial e o sacrifício de Abraão-----</b>	<b>161</b>
<b>6.3</b>	<b>A Fé sob a dialética do sofrimento e da alegria-----</b>	<b>179</b>
<b>7</b>	<b>CONCLUSÃO: ÚLTIMAS PALAVRAS DE UM DIÁLOGO EM ABERTO ENTRE PASCAL E KIERKEGAARD-----</b>	<b>197</b>
	<b>REFERÊNCIAS-----</b>	<b>203</b>

## 1- INTRODUÇÃO

*A ideia de Deus da pretensa teodiceia racionalista não passa de uma hipótese, como, por exemplo, a ideia de éter (UNANUMO, O sentimento trágico da vida).*

Como o efêmero orvalho da manhã passaram as existências de Blaise Pascal e Søren Kierkegaard, dois dos maiores filósofos cristãos de todos os tempos. O pensador francês sentiu a seiva vital secar completamente na madrugada de 21 de agosto de 1662 aos 39 anos, marcados, em sua maior parte, pela dor e pela enfermidade. Cerca de dois anos antes, sugestivamente, redigira sua *Oração para pedir a Deus o bom uso das enfermidades (Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies)*, um de seus últimos textos, no qual demonstrara a sua conduta resignada diante do sofrimento e a serenidade frente a expectativa da morte. De modo semelhante, a existência de Søren Aabye Kierkegaard foi marcada pela enfermidade e pela brevidade dramática. De fato, em 2 de outubro de 1855, com apenas 42 anos, o pensador da subjetividade deu seu último passeio pelas ruas de Copenhague. Teve um desmaio do qual não se reabilitaria mais. Cerca de 40 dias depois, 11 de novembro, depois de recusar das mãos do Pastor Boesen<sup>1</sup> a Comunhão, encerrou a sua agonia existencial em um leito do Hospital de Frederiks em Copenhague. O volume 10 da revista *O Instante (Øieblikket)*, na qual registrou a sua polêmica final com a Igreja da época, foi achado em seu birô e publicado postumamente.

A despeito da brevidade de suas vidas, tanto Pascal quanto Kierkegaard legaram à posteridade uma produção literária vasta e diversificada. Sem dúvida, a reflexão teológico-filosófica foi a tarefa que conferiu sentido à existência desses dois gigantes da filosofia moderna. Entre obras científicas, filosóficas e cartas, Pascal escreveu mais de 50 títulos. A produção do pensador dinamarquês é igualmente extraordinária. São cerca de 60 obras segundo a catalogação dos *Søren Kierkegaard Skrifter (Escritos de Søren Kierkegaard)*.

Uma vida breve e marcada pela polêmica. Este é outro ponto que aproxima Pascal e Kierkegaard. Do lado de Pascal, são notórias as suas críticas ao racionalismo cartesiano, a rejeição do ceticismo e do estoicismo como propostas éticas válidas, conforme se observa na *Entrevista de Pascal com o senhor de Saci (Entretien de Pascal avec M. Saci)*. Vale lembrar

---

<sup>1</sup> Gouvêa registra a recusa de Kierkegaard nos seguintes termos: “Quando lhe perguntaram se não desejava receber a Santa Comunhão, ele disse: ‘Sim, mas de um leigo’. E como isto seria difícil de fazer, ele disse: ‘Então eu morro sem isto’” (GOUVÊA, 2006, p. 56).

ainda a ardorosa polêmica contra a teologia jesuíta expressa nas *Provinciais* (*Les Provinciales*). A atmosfera controversa também marcou de forma indelével a produção e vida do autor dos *Discursos edificantes*. Do ponto de vista filosófico, é célebre o embate travado por Kierkegaard com o idealismo hegeliano<sup>2</sup>. A recusa de um sistema racional que abrangesse toda a existência e que explicasse até mesmo os mistérios da fé que aparece de modo mais enfático no *Pós-Escrito* (*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*) e em *Temor e tremor* (*Frygt og Bæven*) é, na verdade, uma marca de toda a produção kierkegaardiana. Não menos ácidas que as críticas de Pascal aos jesuítas são os ataques desferidos por Kierkegaard à Igreja oficial da Dinamarca. Sobretudo, no texto atribuído ao pseudônimo Anti-Climacus *Exercício do Cristianismo* (*Indøvelse i Christendom*) e na polêmica revista *O Instante*, a Cristandade estabelecida é apresentada com uma paródia ridícula do verdadeiro Cristianismo.

Pascal e Kierkegaard, ademais, são classificados como filósofos cristãos. Isso significa que ambos orientam sua reflexão filosófica a partir dos conceitos e categorias do Cristianismo. De certo modo, a primazia da fé sobre a razão, da Teologia sobre a Filosofia é encontrada em ambos. Pascal, embora tenha se envolvido nos principais debates filosóficos da época e tenha produzido importantes contribuições no campo das ciências e da filosofia, sempre deixou evidente a sua relação com o Cristianismo. Mesmo em uma fase anterior a 1654, ano de redação do *Memorial*, no qual registra a chamada Segunda conversão de Pascal, percebe-se a defesa pascaliana da doutrina cristã. De fato, até mesmo em textos de caráter mais científico desse período como o *Prefácio do Tratado sobre o vazio* (*Préface sur le traité du vide*)<sup>3</sup>, Pascal é bastante enfático ao defender a validade da teologia cristã e a autoridade das Escrituras. Nas obras produzidas após a redação do *Memorial*, como os *Pensamentos* (*Les Pensées*) e as *Provinciais*, a dependência do filósofo francês dos conceitos e categorias cristãs é ainda mais evidente. Kierkegaard, inegavelmente, é outro pensador cuja reflexão se nutre das categorias cristãs. Seja nas obras assinadas por pseudônimos como *Temor e tremor*, *O conceito de angústia* (*Begrebet Angest*) e a *Repetição* (*Gjentagelsen*), seja nas obras assinadas com o próprio nome como os *Discursos edificantes*, a reflexão acerca dos conceitos cristãos aparece como uma das características mais fundamentais de toda a produção kierkegaardiana. A explicação insistente de que é um autor religioso no *Ponto de vista explicativo* (*Synspunktet for min Forfatter-*

<sup>2</sup> Um paralelo entre as controvérsias Pascal/Descartes e Kierkegaard/Hegel foi realizado de modo exemplar pelo professor Franklin Leopoldo e Silva em palestra intitulada *As Vertigens da Razão e o Mistério da Fé*, disponível em < <https://www.youtube.com/watch?v=CeMwMgAWrmk>>.

<sup>3</sup> “Mas o campo em que a autoridade tem a força principal é o da teologia, pois aí ela é inseparável da verdade e somente pela autoridade, conhecemos a verdade: de modo que para obter certeza plena nas matérias mais incompreensíveis para a razão, basta mostrar que estão nos livros sagrados” (PASCAL, 1963, p. 230).

*Virksomhed*) demonstra como o próprio Kierkegaard não percebe a sua produção, mesmo a estética, desvinculada do Cristianismo. Em sua estratégia literária, o dinamarquês emprega os próprios personagens da narrativa bíblica para tipificar as categorias existenciais. Assim, o sacrifício de Abraão é uma representação do Salto de fé, Jó tipifica a condição dramática e inquietante do sofrimento humano, Adão, por sua vez, é um modelo do homem que se angústia diante da vertigem da liberdade, Cristo, enfim, é o modelo do mestre, aquele que não apenas ensina, mas, sobretudo, retira o discípulo da não verdade.

Vale ressaltar que Pascal e Kierkegaard foram críticos dos sistemas filosóficos hegemônicos de seu tempo. Os dois pensadores, ainda que separados por cerca de 150 anos, viveram em um período marcado pelo racionalismo filosófico que tinha como pretensão desvendar todos os mistérios, inclusive, aqueles do âmbito da fé. Estes filósofos empregaram o seu pensamento para desferir um ataque vigoroso contra o racionalismo reducionista de seus dias. De modo específico, a crítica feita pelo autor dos *Escritos sobre a graça* à filosofia cartesiana será reeditada na polêmica entre o pensador nórdico e o idealismo hegeliano. Em ambos os casos, o projeto de uma razão absoluta, capaz de decifrar os mistérios da finitude e da infinitude é incapaz de concretizar-se. Neste sentido, o inconveniente de uma Teologia natural fica evidente nos dois filósofos. Pode-se dizer que o *Credo quia absurdum*, conforme expresso por Tertuliano<sup>4</sup>, está presente, em alguma medida, tanto em Pascal quanto em Kierkegaard. Pascal, é verdade, não o cita diretamente como o faz Kierkegaard nas *Migalhas filosóficas* (*Philosophiske Smuler*), mas a sua insistência na dimensão incógnita da fé leva-nos, inescapavelmente, a essa conclusão.

Não bastassem essas convergências, sabe-se que Kierkegaard foi um assíduo leitor de Pascal, estando familiarizado, sobretudo, com os *Pensamentos* e as *Provinciais*. Não deve causar estranheza, portanto, o fato de o filósofo de Copenhague retomar Pascal em muitas oportunidades. As retomadas vão desde as simples alusões como aquelas encontradas nas *Migalhas filosóficas* e no *Pós-Escrito às Migalhas filosóficas*, citações indiretas a exemplo do que ocorre em *Estádios no caminho da vida* (*Stadier paa Livets Vei*) e as citações diretas tais quais podem ser encontradas nos *Diários* (*Papirer*). Aparentemente, Kierkegaard desconhecia os *Escritos sobre a graça* (*Écrits sur la grace*) a *Entrevista com o Senhor de Saci*, não obstante, o contato do filósofo de Copenhague com o pensamento pascaliano é inegável.

---

<sup>4</sup> Apologista cristão que viveu entre 160 e 220. Foi um dos primeiros teólogos cristãos a criticar abertamente a dependência da teologia em relação à filosofia grega.

Como foi pontuado acima, as possibilidades de diálogo entre Pascal e Kierkegaard são diversas. As proximidades biográficas, conceituais e ideológicas são no mínimo interessantes. Assim, é curioso o fato de pouquíssimos pesquisadores brasileiros terem realizado um estudo comparativo entre os dois filósofos. No cenário internacional o diálogo entre Pascal e Kierkegaard tem sido mais frequente, sobretudo, entre os pesquisadores de língua francesa. Um dos primeiros autores a considerar a relação entre Kierkegaard e Pascal foi Gabriel Marcel. Em um capítulo de sua obra *O homem problemático (L'homme problématique)*, os dois autores são comparados a partir de categorias antropológicas como inquietude e angústia. Marcel chega, inclusive, a firmar, que a figura do pensador subjetivo que Kierkegaard desenvolveria no *Pós-Escrito* seria muito bem representado pelo filósofo francês. Jean Wahl é outro autor importante a considerar a relação entre Pascal e Kierkegaard. Em seus *Etudes kierkegaardienes* há inúmeras passagens em que os dois filósofos se aproximam, em especial o fato de Pascal e Kierkegaard serem considerados pensadores religiosos e a crítica empreendida por eles ao racionalismo. Os estudos produzidos por André Clair *Kierkegaard lecteur de Pascal e Pascal et Kierkegaard face à face* são outro exemplo da promissora relação entre o filósofo francês e o dinamarquês. No segundo texto, Clair faz um estudo cuidadoso das passagens em que Kierkegaard cita Pascal, sobretudo, nos *Diários*. Ghislain Deslandes, por sua vez, em um artigo intitulado *L'amitié stellaire de trois chrétiens philosophes* estabelece a relação entre Pascal e Kierkegaard a partir de uma equiparação dos conceitos e categorias filosóficas empregadas por estes pensadores. De modo menos frequente, o diálogo entre Pascal e Kierkegaard também pode ser encontrado no texto *Kierkegaard: l'unique devant Dieu* de Nelly Viallaneix.

Na Itália um exemplo de diálogo entre os dois filósofos pode ser visto no estudioso ítalo-germânico Romano Guardini em seu comentário sobre Pascal. Obviamente, o teólogo católico é bem incisivo em apontar as divergências entre Pascal e Kierkegaard, como a distinção entre a concepção pascaliana de *Deus Absconditus* e noção de Deus como o Absolutamente diferente das *Migalhas filosóficas*. Guardini, não obstante reconhece que o pensador francês e o dinamarquês estão na mesma tradição daqueles que definiram o homem a partir da noção de coração. Guardini nos lembra ainda que os famosos estádios existenciais (estético, ético e religioso) caracterizador por Kierkegaard, podem ser evidenciados na curta vida do pensador francês. Em solo italiano temos ainda a obra de Luigi Pareyson *Pascal e Kierkegaard*. Esta obra, entretanto, apesar de sua pertinência para o estudo dos dois filósofos separadamente, praticamente, não explora a relação entre Pascal e Kierkegaard.



Em espanhol, as tentativas de aproximação entre Pascal e Kierkegaard remontam a Unamuno em seu clássico *Del sentimiento trágico de la vida*. Para o filósofo espanhol, a consideração acerca da condição trágica da existência é aquilo que une os dois pensadores. Outro exemplo sobre esse diálogo pode ser visto em *El libro de Kierkegaard*, uma coletânea de artigos de pesquisadores espanhóis por ocasião da comemoração do bicentenário de nascimento do filósofo dinamarquês. Neste compêndio, cada capítulo é dedicado à relação de Kierkegaard com a tradição filosófica, a exemplo de Sócrates, Pascal, Lessing, Sartre, etc. Em solo espanhol merece destaque ainda o texto intitulado *Kierkegaard: El primer existencialista* publicado por Joan Solé em 2015. Nesta obra, Pascal e Kierkegaard são aproximados a partir de sua relação com o existencialismo, sendo o primeiro o seu precursor e o segundo o seu fundador. Neste sentido, os dois filósofos são aproximados, principalmente, em sua antropologia.

Em língua inglesa, há o célebre trabalho de Denzil G. M. Patrick *Kierkegaard and Pascal: A study of strategy of evangelism*, cuja análise concentra mais no enfoque apologético dos dois autores. Mais recentemente, merece destaque o trabalho de Jon Stewart intitulado *Kierkegaard and the Renaissance and Modern Traditions: Philosophy*. Em um capítulo intitulado *Blaise Pascal: Kierkegaard and Pascal as Kindred Spirits in the Fight against Christendom*, Stewart analisa o diálogo entre Pascal e Kierkegaard, sobretudo, a partir da polêmica relação entre estes filósofos e a Cristandade de sua época.

A presente pesquisa pretende, portanto, contribuir para elucidar a natureza do diálogo entre Pascal e Kierkegaard, sobretudo, em solo brasileiro. O estudo, é óbvio, não visa homogeneizar o pensamento dos dois filósofos. Será como qualquer diálogo, onde se busca uma aproximação, mas sem excluir, jamais, a possibilidade da tensão, da divergência, do afastamento. Não se trata aqui de tornar Kierkegaard um pascaliano ou de atribuir a Pascal o título de precursor de Kierkegaard, mas de estabelecer uma reflexão sobre conceitos-chave na produção dos dois filósofos. Um diálogo é sempre um encontro de singularidades. Mas sempre que uma parte é totalmente capturada pela outra, perde-se a singularidade, e sem singularidade não há diálogo.

O trabalho, ademais, não visa fazer uma sistematização da filosofia destes pensadores, o que, certamente, deixaria o dinamarquês desconfortável. Em virtude disso, os temas listados para a discussão serão apenas aqueles que favorecem o diálogo entre Pascal e Kierkegaard. A seleção também se aplica às obras dos filósofos a serem analisadas. De Pascal, serão analisadas, principalmente, passagens dos *Pensamentos*, as *Cartas a Madame de Roannez (Lettres à Mlle. De Roannez)* e a *Oração para pedir a Deus um bom uso das doenças*. Da biblioteca

kierkegaardiana constarão, sobretudo, *Temor e tremor*, *Migalhas filosóficas*, *Pós-Escrito*, *Exercício do Cristianismo*, *Discursos edificantes em diversos espíritos*, além de passagens selecionadas dos *Diários*.

A pesquisa será estruturada em duas partes. Na primeira será debatido o aspecto teológico que se constitui na base da reflexão tanto de Pascal quanto de Kierkegaard. De fato, sabe-se que o pensamento destes dois autores nutre-se, em grande medida, da tensão entre Teologia e Filosofia. Serão, então, mobilizados os conceitos empregados pelos dois filósofos a fim de estabelecer o diálogo a exemplo dos polos: *Deus Absconditus*/Absolutamente Diferente, Pavor/Escândalo, Aposta/Salto, Coração/Fé, etc. Na segunda parte da pesquisa serão contempladas as implicações da tensão pascaliana-kierkegaardiana entre Teologia e Filosofia na Antropologia, tendo como ponto de partida o conceito de desproporção e paradoxo da condição humana. Esta condição contraditória do homem será analisada a partir dos pares: Conversão/Sacrifício, Divertimento/Estético, Vazio Infinito/Angústia, etc. Resumidamente, o diálogo entre Pascal e Kierkegaard fundamenta a construção de uma antropologia orientada a partir de uma ruptura entre Teologia e Filosofia, entre fé e razão.

A título de consideração preliminar, uma palavra sobre o título desta pesquisa: “Saltar no Silêncio Apavorante da Infinitude: Teologia, Filosofia e Antropologia em Blaise Pascal e Søren Kierkegaard. O enunciado é uma alusão a duas noções que caracterizam os pensamentos de Pascal e Kierkegaard. O termo saltar remete à ideia de Salto, um dos conceitos mais paradigmáticos da filosofia kierkegaardiana. Colocado como uma resposta e crítica ao conceito hegeliano de mediação, o Salto diz respeito ao movimento do finito em direção ao infinito. Em *Temor e tremor*, por exemplo, o Salto identifica a decisão do patriarca bíblico Abraão em sacrificar seu filho Isaque, já nas *Migalhas filosóficas* e no *Pós-Escrito*, seguindo a compreensão de Lessing, o termo designa a passagem das verdades históricas e contingentes para as verdades eternas e necessárias. Já a expressão “Silêncio apavorante dos espaços infinitos”, retoma uma afirmação repetida por Pascal em várias passagens dos *Pensamentos*. Trata-se da inquietude do homem finito diante do mistério que envolve a realidade infinita. Como se vê, as duas expressões apontam, cada uma à sua maneira, para a relação entre o finito e o infinito, entre o homem e Deus.

Deve ser ressaltado, enfim, que a presente pesquisa não tenciona esgotar as possibilidades de diálogo entre Pascal e Kierkegaard. Pretende-se, na verdade, introduzir e promover o estudo acerca das relações existentes entre estes dois filósofos, relações, como vimos, ainda pouco estudadas no Brasil.

## 2- A TENSÃO ENTRE TEOLOGIA E FILOSOFIA EM PASCAL E KIERKEGAARD

### 2.1 – Apontamentos históricos do debate

*Na certeza da fé não existe o problema teórico de certeza maior ou menor, do provável ou improvável. A fé gira em torno de um problema existencial, em torno da questão de ser ou não ser. Ela se encontra numa outra dimensão que todo parecer teórico. Fé não é dar crédito, nem um conhecimento de menor probabilidade. Certeza da fé não é certeza condicionada de um juízo teórico (TILLICH, A dinâmica da fé, p. 27).*

O debate em torno da possibilidade de diálogo entre Teologia e Filosofia, entre fé e razão tem marcado a reflexão teológico-filosófica ao longo da história. Grosso modo, pode-se afirmar a existência tanto de pensadores favoráveis à necessidade de um diálogo, até mesmo uma parceria entre as duas disciplinas quanto aqueles que olham com certa reserva para o emprego de categorias filosóficas como mecanismo para elucidação das verdades da fé. Dentro desse grupo, vale ressaltar, há aqueles que consideram a reflexão filosófica um mecanismo de desvirtuamento das verdades da fé. Neste sentido, a Filosofia, longe de contribuir para elucidar as crenças, serviria apenas lançar embaraço e descrédito à Teologia.

Historicamente falando, Justino, o Mártir foi um dos primeiros pensadores patrísticos a sinalizar o caminho para um diálogo entre fé e razão. A sua doutrina do *Logos spermátikos* (Razão seminal)<sup>5</sup>, segundo a qual a razão divina já estava presente nos homens antes de Cristo, ainda que de forma parcial, era a base para que o Cristianismo se utilizasse daquilo que existia de bom e verdadeiro nos sistemas filosóficos. Cabe, entretanto, aos pensadores de Alexandria Clemente e Orígenes a síntese mais elaborada entre fé e razão nesse período. De forma específica, eles procuraram realizar um diálogo entre as doutrinas cristãs e a filosofia platônica. O primeiro chegou inclusive a declarar que a filosofia era uma espécie de testamento dado por

---

<sup>5</sup> Segundo a explicação de Tillich (2000), Justino se valeu das doutrinas estoicas acerca da imanência e transcendência do *Logos*. O *Logos* divino é *endiathetos*, ‘que habita’ em Deus. Esse mesmo *Logos* eterno, pelo qual Deus se expressa a si mesmo, torna-se na criação o *Logos prophorikos*, ‘procedente’ de Deus, na direção do mundo. Contudo, não há como negar que o caráter material (*Logos* encarnado) não é reconhecido pelos filósofos estoicos.

Deus aos gregos (TILLICH, 2000)<sup>6</sup>. Orígenes<sup>7</sup>, por sua vez, via a filosofia platônica como propedêutica à teologia cristã.

Dentre os representantes da patrística, não obstante, o maior defensor do relacionamento entre fé e razão foi Agostinho. Criado dentro da tradição platônica, o bispo de Hipona afirma que é “impossível que Deus odeie em nós o atributo pelo qual nos fez superiores aos demais seres vivos. Devemos, portanto, recusar-nos a crer de um modo que não receba ou não busque razão para a nossa crença, uma vez que sequer poderíamos crer se não tivéssemos almas racionais” (AGOSTINHO *apud* GEISLER, 2002, p. 20). A síntese agostiniana vai além daquilo que pode ser representado pela fórmula creio para compreender (*credum ut intelligam*), ideia que certamente seria aplaudida por Tertuliano. Mas o bispo de Hipona também ultrapassa a fórmula compreendo para crer (*intellego ut credam*) que poderia ser endossada por Justino e pelos pensadores de Alexandria. Pode-se, então, afirmar que Agostinho representa a conciliação entre duas posições antagônicas sobre a relação entre a Teologia e a Filosofia presentes desde os primórdios da Patrística, a saber, a ideia de que a filosofia era a mãe das heresias que encontra eco no pensamento de Tertuliano e a compreensão do Cristianismo como a verdadeira filosofia, de Justino. Na fórmula que lhe foi atribuída justamente, “é preciso compreender para crer e crer para compreender” (*Intellige ut credas, crede ut intelligas*)<sup>8</sup>.

Já na Escolástica, merece destaque Anselmo. Em suas duas principais obras – o *Monologium* e o *Proslogium* – percebe-se a tentativa de um relacionamento entre fé e razão. Na primeira obra, o monge beneditino procura demonstrar a existência de Deus partindo de argumentos *a posteriori*; na segunda, por meio do seu *unum argumentum*<sup>9</sup>, posteriormente

<sup>6</sup> No *Protréptico*, Clemente empreende um esforço para ressaltar as verdades cristãs que já haviam sido antecipadas pela filosofia platônica. Como, por exemplo, a ocasião em que Platão afirma na *Carta VII* que “Deus está por trás de todas as coisas, sendo a causa de tudo o que é belo”. Para o teólogo alexandrino, o fundador da academia estaria antecipando a ideia de um Deus supremo e criador de todas as coisas, defendida pela doutrina judaico-cristã.

<sup>7</sup> Em um conselho ao seu discípulo Gregório de Taumaturgo, Orígenes afirma: “Tuas disposições naturais podem, assim, fazer de ti um jurista romano perfeito e um filósofo grego pertencente a uma das renomadas escolas. Mas eu, por mim mesmo, gostaria que usasses toda a força de tuas disposições naturais tendo por fim a doutrina cristã. Quanto ao meio a empregar, desejaria, por esse motivo, que tirasses da filosofia grega tudo o que pode servir como ensinamento encíclico ou propedêutico de introdução [sic] ao Cristianismo” ORÍGENES *apud* LIEBAÉRT, 2004, p. 93).

<sup>8</sup> Em uma passagem de *A doutrina cristã*, Agostinho ressalta o valor do saber filosófico para a fé cristã. Nos seus termos: “Se aqueles que são chamados filósofos, particularmente, os platônicos, disseram algo que é coerente e verdadeiro sobre a nossa fé, não devemos rejeitar essa declaração, mas nos apropriar dela para o nosso uso sabendo que eles a possuem ilegitimamente [...] O saber pagão não é só constituído de ensinamentos falsos e superstições. Também contém algumas instruções excelentes, adequadas para serem usadas pela verdade, bem como excelentes valores morais. De fato, pode-se até encontrar no meio deles, algumas verdades relacionadas à adoração do Deus único” (AGOSTINHO, 2002, p. 116).

<sup>9</sup> De fato, o título mais célebre, argumento ontológico, não é empregado por Anselmo no *Proslogium*, devendo sua origem, sobretudo, à crítica kantiana ao argumento e à versão de Descartes do argumento em suas *Meditações*. Os

identificado como argumento ontológico, ele procede *a priori* em sua tentativa. Na fórmula *Credum ut intelligam* (creio para compreender), Anselmo parte da ideia que Deus é o Ser do qual não se pode pensar nada maior (*Quo maius cogitare nequit*) para, partir daí, tentar demonstrar sua existência (ANSELMO, 2005).

A grande síntese, entretanto, entre fé e razão desse período foi empreendida por Tomás de Aquino. Seguindo o princípio *Intellego ut credam* (compreendo para crer), o teólogo dominicano procurou demonstrar a existência de Deus com base na filosofia aristotélica. Uma expressão desse relacionamento encontra-se no argumento das “Cinco vias”, baseado em ideias como: movimento, causa eficiente, graus de perfeição e finalidade (TOMÁS DE AQUINO, 1980), princípios já encontrados no pensamento aristotélico. *Na Súmula contra os gentios*, São Tomás apresenta de forma detalhada como se dá o relacionamento entre fé e razão, bem como os limites dessas duas dimensões humanas. Segundo sua compreensão, há duas classes de verdades, a saber, as verdades acessíveis à razão que são postas como objeto de fé e as verdades inacessíveis à razão também colocadas como objeto de fé. Não obstante, não há contradição entre as duas verdades, posto que elas procedem da mesma fonte: a mente divina. Descartes e Hegel, obviamente, são representantes dessa tradição. Estes, entretanto, por terem o seu pensamento vinculado a Pascal e Kierkegaard, respectivamente, serão analisados mais adiante de forma mais detida.

A tentativa de aproximação entre Teologia e Filosofia teve no apologista Tertuliano um de seus primeiros adversários. Tal fato que pode ser comprovado em seu famoso dito *Credo quia absurdum* (Creio porque é absurdo). Nesse ponto, o apologista latino parece seguir a máxima paulina de que a doutrina cristã, tendo como centro a figura do Cristo crucificado, era escândalo para os judeus e loucura para os gregos. De fato, em sua controvérsia com os marcionitas, o teólogo latino segue de perto o pensamento de Paulo. Confrontando seu adversário, ele afirma: “Toma cuidado Macião, se pelo menos não rasuraste o texto! Deus escolheu o que era loucura aos olhos do mundo para encher de confusão sua sabedoria. Haverá loucura maior do que crer em um Deus que nasceu?” (TERTULIANO 2006, p. 918)<sup>10</sup>.

---

pensadores escolásticos referiam-se a ele, simplesmente, como *Ratio Anselmi* (Razão de Anselmo) ou Argumento de Anselmo. Por defender a passagem direta da ideia à existência o argumento é, às vezes, chamado de Argumento simultâneo.

<sup>10</sup> Em outra passagem, a tensão entre Teologia e Filosofia em Tertuliano é ainda mais clara: “Ó infeliz Aristóteles! Que lhes proporcionastes aos homens a dialética, este artífice hábil para construir e destruir, uma arte tão evasiva em suas proposições, tão exagerado em suas conjecturas, tão duro, em seus argumentos, sempre colocando problemas antes mesmo de nada resolver” (TERTULIANO, 2006, p. 336).

Pode-se afirmar que a tensão entre Teologia e Filosofia, conforme introduzida por Tertuliano, será reeditada, por Pascal e Kierkegaard. Obviamente, a crítica elaborada pelos dois filósofos ganhará contornos diferentes, contudo, a recusa a uma Teologia natural e o estabelecimento da relação entre a fé e o mistério está presente tanto em Pascal quanto em Kierkegaard. Neste primeiro capítulo, consideraremos os termos desta tensão a partir do confronto que estes filósofos travaram com os representantes do racionalismo filosófico em suas respectivas épocas. Nomeadamente, a rejeição do filósofo francês ao racionalismo cartesiano e a crítica desenvolvida pelo autor dos *Discursos edificantes* ao idealismo hegeliano, seja na pessoa do próprio Hegel seja na pessoa dos teólogos hegelianos dinamarqueses. Ademais, será considerado o modo como os dois pensadores, cada um à sua maneira, rejeitam o projeto de uma Teologia natural e o apelo a uma apologética racionalista para demonstrar a existência de Deus. Reconhecemos o caráter sempre problemático de situar um filósofo dentro de determinada tradição, sobretudo, quando falamos de Pascal e Kierkegaard, críticos da tradição filosófica, contudo, assumiremos como hipótese inicial que estes dois filósofos se inserem, cada um à sua maneira, na tradição inaugurada por Tertuliano. Esta visão, em linhas gerais, postula os limites do conhecimento racional o primado da fé na relação com Deus.

## 2.2 – Atmosfera polêmica de Pascal e Kierkegaard

### 2.2.1 – *Pascal contra Descartes*

*Aí está o nosso estado verdadeiro. É isso que nos torna incapazes de saber com certeza e de ignorar de modo absoluto* (PASCAL, **Pensamentos**, laf. 199, bru. 72).

Nossa análise da relação entre Pascal e Kierkegaard começa pela consideração da relação que estes pensadores estabeleceram com seus adversários filosóficos, respectivamente, Descartes e Hegel. No que diz respeito à relação entre Pascal e Descartes, há intenso debate sobre até que ponto o pensador jansenista foi influenciado pelo autor do *Discurso do método*. As posições transitam entre os extremos de uma visão de Pascal como um anticartesiano exacerbado, uma espécie de asceta intelectual que pregava o ódio à ciência e a filosofia, a um Pascal completamente dependente do pensamento de Descartes.

A título de nota histórica, em 23 e 24 de setembro de 1647, registra-se um emblemático encontro entre dois grandes vultos da filosofia moderna. Em visita à França, Descartes, já com a sua experiência cinquentenária, dialoga com Pascal, um gênio precoce de saúde frágil que, aos 24 anos, podia celebrar a autoria de obras importantes como o *Ensaio sobre as cônicas* e as *Experiências novas referentes ao vazio*. De fato, a sua genialidade era tamanha que, aos 12 anos, ele aprendera sozinho as 32 proposições da geometria euclidiana. Embora a conversa entre estes dois importantes filósofos não tenha alcançado muita notoriedade à época, ela foi alvo de muita reflexão posterior. Costumeiramente, todos aqueles que empreendem um confronto entre Descartes e Pascal, geralmente, fazem alusão a esse célebre encontro. De forma inusitada, esse acontecimento foi tema de uma peça teatral denominada *Encontro entre Descartes e o jovem Pascal*, de autoria do dramaturgo francês Jean-Claude Brisville. Embora a peça de Brisville fundamente-se em muitos trechos isolados destes filósofos, a sua reconstrução é tendenciosa, pois recria em Pascal uma espécie de místico fanático que rejeita em extremo o papel da razão em nome de suas convicções religiosas. Além do irracionalismo, o Pascal de Brisville possui um temperamento excêntrico e precipitado. Descartes, por outro lado, é pintado como o sábio maduro que destila prudência em cada palavra, o cidadão cosmopolita notável por sua tolerância religiosa e aceitação às ideias contrárias, o homem equilibrado que consegue dedicar-se à ciência sem renunciar as suas crenças religiosas.

Conforme sugerido acima, há duas concepções extremadas sobre a interpretação do pensamento de Pascal. Por um lado, há aqueles que veem no pensador francês uma espécie de fideísta que renunciava por completo o papel da razão tanto nas discussões acerca da fé quanto no contexto da pesquisa científica. Tal conclusão apoia-se, sobretudo, na crítica feita por Pascal a Descartes no que diz respeito aos limites da razão. Por outro lado, há aqueles que reduzem o autor dos *Pensamentos* a um cartesiano disfarçado. Reivindicam a seu favor a primazia dada ao pensamento pelo filósofo de Clermont-Ferrand. Usa-se, com frequência, a sua famosa definição do homem como o “caniço pensante”, aparentemente, herdeira do racionalismo cartesiano. A ideia de um Pascal cartesiano é encontrada, por exemplo, em Ernst Cassirer. Em sua *Filosofia do Iluminismo*, ele declara:

O que separa Pascal de Agostinho, o que o faz ser reconhecido como um pensador dos tempos, é a forma e o método da demonstração. Este método está impregnado do ensino de Descartes, tenta levar até os derradeiros mistérios da fé o seu ideal racional, o ideal da verdade clara e distinta (CASSIRER, 1992, p. 199).

Aparentemente, a visão de Cassirer parece extremada. Na verdade, um estudo mais adequado sobre as relações entre Pascal e Descartes deve evitar a utilização de estereótipos extremados. Neste sentido, é preciso considerar tanto pontos convergentes quanto divergentes entre os dois autores. É mister reconhecer que há muito da filosofia cartesiana no desenvolvimento do pensamento de Pascal. Neste sentido, o pensamento de Le Guern, segundo o qual o espírito de Pascal está impregnado dos escritos de Descartes, não pode ser desconsiderado. Como nos lembra, de modo preciso, Gouhier (2005, p. 282), o autor dos *Escritos sobre a graça*, “mesclou os argumentos da dúvida metódica aos de Montaigne e dos pirrônicos; quiçá, sob influência de Arnauld, reconheceu o alcance do *cogito*”. Ideia semelhante a essa é sustentada pelo pesquisador brasileiro Franklin Leopoldo, para quem a filosofia pascaliana situa-se entre o ceticismo de Montaigne e o racionalismo de Descartes (LEOPOLDO E SILVA, 2001, p. 36). A título de registro, o pesquisador brasileiro está de acordo com a tese já sustentada por Brunschvicg (1942, p. 135), o qual situa Pascal justamente entre Montaigne e Descartes. Convergências apontadas, o mesmo Gouhier precisa indicar os pontos em que Pascal se distancia de seu contemporâneo. Para isto, o comentador lista as passagens, principalmente, dos *Pensamentos*, em que Pascal coloca-se claramente contra Descartes e sua filosofia, sobretudo, aquelas que refletem a insistência pascaliana em apontar os limites do conhecimento racional. De fato, o próprio contexto filosófico de Pascal aliado à importância das contribuições de Descartes para o pensamento moderno exige que o estudo do embate entre os dois filósofos não seja norteado por visões extremas.

Sensível aos deslocamentos conceituais produzidos pela filosofia cartesiana, ciente de que um novo conceito de razão surgia com pretensões de apoderar-se de todos os campos do conhecimento, inclusive daqueles reservados à fé, Pascal insurge-se contra essa pretensão “forte” da razão, sabendo, no entanto, que não se podia mais renunciar às conquistas de uma ciência física triunfante (ROSENFELD, 1996, p. 217).

Embora os paralelos entre os pensamentos de Pascal e Descartes já tenha sido confirmado pelos estudiosos, para o propósito do diálogo entre o pensador jansenista e Kierkegaard, concentrar-nos-emos nas passagens que apontam para a recusa de Pascal ao empreendimento racionalista de Descartes, sobretudo a sua tentativa de explicar os mistérios da fé. Ao longo dos *Pensamentos*, o pensador jansenista denuncia a pretensão de seu adversário. Algumas passagens contém uma crítica indireta, já em outros, Pascal se dirige diretamente ao autor das *Meditações*.



Uma das questões básicas que preocupou Descartes foi exatamente a descoberta de um método seguro para as ciências. Segundo ele, baseada na concepção aristotélica que marcara todo o pensamento medieval, a ciência não fizera grandes progressos. Influenciado por sua quase devoção pela matemática, Descartes procurou estabelecer uma metodologia que fosse unicamente baseada na razão e cujo fundamento fossem ideias claras e distintas, que pudesse partir de verdades indubitáveis. Tal pretensão pode ser confirmada pela passagem das *Regras para a orientação do espírito*, na qual se lê: “Os objetos com os quais devemos nos ocupar são aqueles que nossas mentes parecem bastar para conhecer de maneira certa e indubitável” (DESCARTES, 2001, p. 75). Baseado na compreensão da existência de tais ideias é que Descartes desenvolverá a sua Matemática universal, capaz de abranger com exatidão todo o conhecimento. De fato, na *Regra IV*, o filósofo de La Flèche declara que:

Deve haver uma ciência geral que explique tudo que se pode buscar no que concerne à ordem e à medida, sem as aplicar a uma matéria especial: essa ciência se designa não pelo nome que toma emprestado, mas pelo nome já antigo e recebido pelo nome de Matemática Universal, porque ela encerra tudo aquilo que fez dar às outras ciências a denominação de partes das Matemáticas (DESCARTES, 2001, p. 84).

Embora, não se refira diretamente a Descartes, no fragmento 72 (Bru), denominado “Desproporção do homem”, Pascal parece ter em mente o projeto da *mathesis universalis*<sup>11</sup> concebido pelo seu antípoda. Valendo-se da doutrina do pecado original, Pascal demonstra a inviabilidade de um conhecimento absoluto. Ironicamente, há um trecho neste fragmento que é praticamente uma resposta à pretensão esboçada por Descartes na *Regra IV*: “Ardemos no desejo de encontrar uma plataforma firme e uma base última e permanente para sobre ela edificar uma torre que se erguerá até o infinito; porém, os alicerces ruem e a terra se abre até o abismo” (PASCAL, 1979, p. 54. bru. 72, laf. 199).

Por não acreditar em um método infalível, diferente de Descartes, Pascal também defende uma variedade de métodos para a ciência. Neste contexto, é preciso resistir à tentação extremamente sutil de equiparar o método geométrico empregado por Pascal com a *mathesis universalis* proposta por Descartes. Já foi mencionado acima que Pascal não adere a

---

<sup>11</sup> É preciso evitar a interpretação desse conceito cartesiano de modo específico, como a disciplina Matemática tal qual compreendemos na contemporaneidade. Como nos lembra Cottingham (1995, p. 41), a *mathesis universalis*, englobaria todos os objetos do conhecimento humano. Inspirado como estava pela clareza e indubitabilidade de ciências como a aritmética e a geometria, fica óbvio que Descartes escolheu o termo "*mathesis*", em parte, por suas associações com a matemática; mas o termo (do grego μάθησις, literalmente, "aprendizado") destinava-se a ter, como ele explica, o sentido mais amplo de uma ciência ou "disciplina" universal (em latim, o termo disciplina, de *discere*, "aprender", é equivalente ao termo grego μάθησις).

uma metodologia única, justamente porque, no seu entender, cada método é atravessado por limites epistêmicos. À luz desse pressuposto, a aproximação entre as duas metodologias seria completamente implausível. No comentário de Pondé (2004, p. 66), o método geométrico “trata-se, basicamente, de um sistema formal de convenções (definições) que busca o estabelecimento seguro de significados e suas consequências (geométricas) necessárias. Esse estabelecimento sustenta a validade local do sistema geométrico em questão”. A título de confrontação, pode-se apontar duas importantes distinções entre a matemática universal e o método geométrico. Em primeiro lugar, o método cartesiano tem a pretensão de remontar aos primeiros princípios, aos fundamentos do conhecimento, algo que certamente é impossível ao método pascaliano. Ademais, enquanto o primeiro é marcado pela universalidade e pela infalibilidade, o segundo possui limitações quanto à área de aplicabilidade e, ainda que possa postular certezas, estas certezas não estão no mesmo estatuto da indubitabilidade cartesiana. Falando sobre esta distinção metodológica entre Pascal e Descartes, Lebrun assevera que:

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

As limitações epistemológicas que caracterizam as metodologias científicas, segundo Pascal, repousam na doutrina cristã do pecado original. Por conta do pecado, o fundamento infalível do conhecimento foi para sempre perdido, restando ao homem apenas um conhecimento provável e verossimilhante. Tal obstáculo inviabilizaria o projeto racionalista de Descartes.

No artigo II da edição de Brunschvicg intitulado “Miséria do homem sem Deus”, os fragmentos 76 a 79 contêm críticas enfáticas ao pensamento cartesiano. O pensamento 76 (laf. 553) não contém a crítica propriamente dita de Pascal a Descartes, mas parece ser um apontamento de uma crítica que ele pretendia escrever posteriormente ao seu adversário. A anotação é a seguinte: “Escrever contra aqueles que aprofundam demais as ciências. Descartes” (PASCAL, 2005, p. 248). Ainda assim, é impossível não ver já neste rascunho o tom da recusa de Pascal ao empreendimento cartesiano. Aqui, segundo sugere Adorno (2008), Pascal teria em

mente a chamada *mathesis universalis* cartesiana, em torno da qual pretendia fundamentar todo o conhecimento.

Se Pascal desenvolveu este apontamento de sua crítica à Matemática universal cartesiana é algo difícil de precisar, não obstante, há nos *Pensamentos* (laf. 199, bru. 72) um longo parágrafo intitulado “Desproporção do homem”<sup>12</sup>, uma crítica muito severa àqueles que, de modo presunçoso, tentaram estabelecer um conhecimento absoluto acerca da natureza. A verdade é que o homem, em virtude da desproporção a que está exposto, por mais que amplie ao máximo a sua capacidade de conhecer, isso será ainda tão pouco que ele não conhecerá mais que um átomo em comparação com a realidade das coisas. Os limites epistemológicos da razão são bastante claros na reflexão pascaliana. De fato, a ideia de um saber totalizante nos moldes cartesianos é também rechaçada por Pascal no *Prefácio do tratado sobre o vazio*, vejamos: “É assim que, quando dizemos que o diamante é o mais duro de todos os corpos, nós entendemos que se trata de todos os corpos que conhecemos, e não podemos e nem devemos nisto compreender aqueles que não conhecemos de modo algum” (PASCAL, 2017, p. 97).

Também é clara a resistência de Pascal em conceber que o homem seja capaz de conhecer os primeiros princípios. De fato, assevera Pascal (1979, p. 52), “é estranho que os filósofos tenham querido compreender o princípio das coisas, e assim chegar ao conhecimento do todo através de uma presunção tão infinita quanto o seu objetivo”. Embora não haja a indicação do nome de Descartes neste fragmento, é bem provável que ele corrobore a crítica ensaiada ao autor do *Discurso do método* no fragmento 76. Conforme nos lembra Lebrun (1983, p. 36),

Para Descartes, a ideia clara e distinta (uma vez que é garantida por Deus) me dá acesso à natureza inteira daquilo de que ela é a ideia. Para Pascal, a compreensão imediata das palavras primitivas e dos axiomas é, antes de tudo, a marca da limitação da razão – com a condição de não compreender essa limitação como uma maldição lançada sobre o nosso conhecimento.

Sabe-se que em seus *Princípios de filosofia*, Descartes é enfático em afirmar que “há um Deus autor de tudo que há no mundo e fonte de toda a verdade” (DESCARTES, 1997, p. 16). Não obstante, o uso que Descartes faz do conceito de Deus em sua filosofia, é alvo da

---

<sup>12</sup> Gouhier (2005, p. 310), por exemplo, considera esse fragmento como uma crítica direta de Pascal ao projeto cartesiano. Ele nota que, no final da passagem, quando Pascal critica os filósofos que publicam livros faustosos, indicando terem alcançado um conhecimento absoluto, na lista consta *Os princípios da filosofia*.

acirrada crítica pascaliana. O fragmento 77 da edição de Brunschvicg (laf. 1001)<sup>13</sup> é, possivelmente, a passagem em que o projeto racionalista cartesiano é rechaçado por Pascal de forma mais clara e específica. Mais uma vez, vale destacar que a passagem se encontra na sugestiva seção intitulada “Miséria do homem sem Deus”, indicando o malogro de um sistema cujo ponto de partida se encontra na razão humana. Mas Descartes havia encontrado um lugar para Deus em seu sistema. De fato, é justamente contra o uso inadequado e limitante de Deus feito pelo autor das *Meditações* que Pascal direciona a sua crítica. Em termos pascalianos: “Não posso perdoar Descartes; bem quisera ele, em toda a sua filosofia, passar sem Deus, mas não pôde evitar de fazê-lo dar um piparote para por o mundo em movimento; depois do que, não precisa mais de Deus” (PASCAL, 1979, p. 58, bru. 77, laf. 1001).

No entender de Pascal, Descartes usa Deus apenas como um pretexto para fazer funcionar o seu sistema. Aparentemente, o sistema cartesiano privilegiava Deus, colocando-o como causa fundamental da existência, responsável, dentre outras coisas, pelas ideias eternas presentes na consciência humana. Tal engodo é denunciado por Pascal. Na verdade, segundo sua compreensão, Deus é colocado em segundo plano na filosofia de Descartes. Deus é apenas um piparote, ou seja, um elemento de propulsão para por o sistema em movimento, prover a força inicial da engrenagem cartesiana. Se pudesse fazer seu sistema funcionar sem recorrer a Deus, era exatamente isso que teria feito. A crítica pascaliana é quase uma declaração de que Descartes foi um trapaceiro. Deus só foi invocado para servir de fundamento de uma concepção de mundo em que o *cogito*, abandonado à sua própria capacidade, seria incapaz de sustentar. Em suma, “para Pascal, Descartes faz de Deus um argumento para sustentar sua física, usando-o para compor sua filosofia e dar sustentação a todo edifício do saber por ele construído” (MARTINS, 2006, p. 96). Baudin, não obstante, é mais ameno em sua interpretação da crítica pascaliana. No seu entender, Pascal critica Descartes,

Não pelo que ele afirma, mas pelo que ele omite; não porque ele nos leva a um Deus metafísico, mas porque ele não nos leva ao mesmo tempo ao Deus dos cristãos e de Jesus Cristo Mediador; não porque submete Deus e seus decretos à ordem das verdades, mas porque ele não vê que estas duas ordens se envolvem na ordem sobrenatural maior (BAUDIN, 1946, p. 46).

---

<sup>13</sup> De fato, esse fragmento não consta na edição original de Lafuma. Ela foi preservada em uma seção de proposições supostamente sustentadas por Pascal. Neste caso específico, o relato teria sido feito por Marguerite Perrier, irmã de Pascal.

De fato, há bastante questionamento se, no fragmento 77, Pascal não estaria sendo rigoroso demais com Descartes ou mesmo se ele teria compreendido a noção de Deus apresentada pelo autor do *Discurso do método*. Se, por um lado, como vimos acima, Baudin inclina-se a aliviar a rigidez da renúncia pascaliana a Descartes, Cottingham, por sua vez parece corroborar o pensador jansenista. De fato, no verbete sobre Deus de seu *Dicionário de Descartes*, lemos: “Na física cartesiana, o papel de Deus é bem diferente. O poder criador divino é invocado como a causa última da quantidade de movimento no universo, mas, uma vez demonstradas as leis do movimento, quase não se faz mais referência a Deus” (COTTINGHAM, 1995, p. 25). Obviamente, não é o foco desta pesquisa aprofundar esta discussão. Interessa-nos aqui a compreensão pascaliana do Deus encontrado no pensamento cartesiano. O caráter pessoal e relacional do Deus do Cristianismo é sustentado por Pascal, sobretudo nos *Pensamentos*. Segundo o seu entendimento expresso no fragmento em discussão, Descartes desvirtuara o caráter pessoal e relacional de Deus. O Deus cartesiano seria uma espécie de Primeiro motor aristotélico, não o Deus que se relaciona amorosamente conforme ensinado pela doutrina cristã. Segundo a análise precisa de Mantovani (2014, p. 114 – nota), “É curioso que Pascal – ou, o que é mais provável, sua sobrinha – tenha atribuído a Descartes tal concepção de Deus, sabidamente aristotélica. Apesar deste equívoco, o espírito do fragmento é claro: o autor das *Meditações* interessa-se por Deus apenas enquanto fundamento da metafísica”.

É com base nesta compreensão que Pascal rejeita a compreensão cartesiana de Deus. O tom desta recusa faz lembrar o célebre fragmento 449 no qual o crítico de Descartes faz questão de esclarecer que “o Deus dos cristãos não consiste em um Deus simplesmente autor de verdades geométricas e da ordem dos elementos” (PASCAL, 2005, p. 182, laf. 449, bru. 556). De fato, a doutrina bíblica da Queda do homem exige que Deus seja muito mais do que um autor de verdades geométricas, coloca a necessidade de um ser pessoal que estabeleça um relacionamento amoroso e restaurador com suas criaturas. Neste sentido, a crítica de Pascal parece ver no empreendimento cartesiano um reducionismo da compreensão exata de Deus. O Deus cristão é transformado em um ídolo, um deus epicurista, conforme a expressão empregada em laf. 449<sup>14</sup>. Mais à frente, retomaremos a recusa pascaliana de Deus enquanto mera abstração.

Nos fragmentos 78 e 79 (bru), Pascal continua a manifestar a sua recusa ao projeto racionalista de seu adversário. O pensamento 78 é a declaração tanto lacônica quanto

---

<sup>14</sup> Mantovani (2014, p. 114), percebe uma possível influência de Montaigne em Pascal neste fragmento, lembrando que, na *Apologia de Raimond Sebond*, Montaigne também criticara os filósofos por construírem ídolos.

expressiva: “Descartes inútil e incerto”. Na edição de Lafuma, sugestivamente, este fragmento encontra-se na seção dedicada aos milagres. Provavelmente, Pascal via no autor das *Meditações* uma tentativa arbitrária de submeter ao seu racionalismo até mesmo os mistérios da fé. Esse detalhe não é gratuito ou irrelevante. Segundo Gouhier (2005), é justamente na crença acerca dos milagres que Pascal faz questão de lembrar-nos dos limites do nosso conhecimento. Segundo o espírito da crítica pascaliana, se o método cartesiano se mostrara incapaz de prover o conhecimento absoluto sobre a natureza, em relação à realidade sobrenatural, ele era completamente inútil. Há, portanto, limites epistemológicos na razão que se apresentam tanto na tentativa de explicar a natureza quanto na pretensão de compreender o sobrenatural.

A expressão “inútil e incerto” também aparece no fragmento 79 (bru) em alusão ao empreendimento cartesiano. Neste caso, acrescenta-se o termo “penoso”. Tal vocábulo é uma espécie de justificativa adicional à crítica pascaliana. A tentativa de estabelecer um conhecimento absoluto, de construir uma ciência capaz de explicar o princípio das coisas é tão incerta que toda reflexão filosófica neste sentido seria puro desperdício. Para ele, não valeria a pena lançar-se em uma jornada tão incerta e inútil. Tal ideia fica evidente no modo como Pascal conclui a sua reflexão nesta passagem: “E ainda que fosse verdade, não achamos que toda a filosofia valha uma hora de trabalho penoso” (PASCAL, 2005, p. 30. laf. 84, bru. 79). Le Guern (2004) especifica que, neste caso, Pascal tem em mente a terceira parte dos *Princípios da Filosofia* de Descartes, na qual ele discute minuciosamente sobre a natureza e funcionamento do mundo visível.

Portanto, ainda que devamos ser cuidadosos em acatar o estereótipo de Pascal como um anticartesiano, não podemos omitir as inúmeras críticas ao projeto filosófico do pensador jansenista ao seu contemporâneo. Pascal vê no racionalismo de Descartes uma pretensão injustificada de elucidar os mistérios da fé e de prover um conhecimento adequado de Deus. Na visão de Pascal, ironicamente, o esforço cartesiano, servia muito mais para ocultar Deus e turvar os mistérios da fé, pois apresentava um Deus completamente distinto daquele encontrado no Evangelho. Dito de outro modo, o projeto de Descartes diminuía o Onipotente Deus da tradição bíblica ao reduzi-lo a um motor impessoal capaz de pôr o sistema em movimento.

### 2.2.2 – Kierkegaard contra Hegel

*Neste ponto o cristianismo interrompe com um sinal da cruz o caminho da filosofia. A seriedade do pecado é a sua realidade no indivíduo, em vós ou em mim; a teologia hegeliana, forçada a afastar-se sempre do indivíduo, não pode falar do pecado senão levianamente. A dialética do pecado segue vias diametralmente opostas à da especulação” (KIERKEGAARD, **Doença para a morte**, p. 432).*

Semelhantemente ao que ocorre na relação entre Pascal e Descartes, o encontro entre Kierkegaard e a filosofia hegeliana tem sido alvo de interpretações diversas entre os pesquisadores. Do mesmo modo que se especula até que ponto Pascal teria sido influenciado por Descartes, conjectura-se sobre uma provável dívida de Kierkegaard em relação a Hegel<sup>15</sup>. Análogo ao nosso procedimento na relação entre Pascal e Descartes, não nos deteremos aqui em tentar vasculhar similaridades entre o dinamarquês e o alemão, muito menos tentar encontrar um Kierkegaard hegeliano. Estudos neste sentido têm sido realizados por vários estudiosos do pensamento kierkegaardiano, como se observa exemplarmente na consagrada obra de Jon Sewart *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. O que nos interessa aqui, sobretudo, são os pontos divergentes entre os dois filósofos, a saber, a crítica kierkegaardiana ao autor da *Fenomenologia do espírito*. Interessa-nos, em suma, verificar até que ponto o embate entre Pascal e o racionalismo cartesiano é reeditado na polêmica entre Kierkegaard e Hegel.

A título de consideração preliminar, no que diz respeito à crítica empreendida à filosofia hegeliana nos escritos de Kierkegaard, mais recentemente, uma questão tem sido levantada. Estaria o autor dos *Discursos edificantes* contrapondo-se diretamente a Hegel ou aos seus intérpretes dinamarqueses? É inegável, conforme destaca Valls (2011) que, em determinados momentos de sua polêmica, Kierkegaard tem em mente os representantes do hegelianismo na Dinamarca, como J. L. Heiberg, F. C. Sibbern e H. L. Martensen. O primeiro é costumeiramente

---

<sup>15</sup> O pesquisador norte-americano Jon Stewart tem procurado defender essa tese em seus escritos. Por exemplo, na obra *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered* ele propõe uma reavaliação da relação entre Kierkegaard e Hegel fugindo do estereótipo de Kierkegaard como anti-hegeliano. Conforme nota da edição portuguesa de Temor e tremor (2009, p. 87), “Stewart distingue três fases na relação entre Hegel e Kierkegaard: a primeira, até a conclusão de *Ou-Ou* em que a recepção da filosofia de Hegel é globalmente positiva e pacífica; a segunda, entre *Temor e tremor* e o *Pós-Escrito*, mais agônica e crítica, tendo os hegelianos dinamarqueses como alvo principal; e a terceira, a partir de 1846, em que não só a polêmica desce de tom, como Kierkegaard faz também uso corrente dos conceitos e métodos de Hegel para expor o seu próprio pensamento”. De fato, em um artigo publicado em 1998 intitulado *Kierkegaard as hegelian*, o pesquisador norte-americano esclarece que “muitos aspectos do pensamento kierkegaardiano, desde a sua concepção dos estádios, sua metodologia dialética e o seu entendimento de Sócrates e da Antígona, parecem ter como chave doutrinas e análises da filosofia de Hegel”.

lembrado por ter introduzido o hegelianismo na Dinamarca; o segundo, cujas aulas haviam sido frequentadas por Kierkegaard, ensinava um Cristianismo baseado na especulação hegeliana; já Martensen, certamente o mais ardoroso adversário de Kierkegaard, defendia que “o dever da época era completar a união do Cristianismo com a filosofia e que a dogmática especulativa podia fundamentar a fé na razão, justificar completamente a revelação” (LE BLANC, 2003, p. 29). De fato, é preciso reconhecer que o autor de *Exercício do cristianismo* costuma criticar severamente discípulos desavisados que haviam interpretado erroneamente os ensinamentos do mestre alemão. Climacus, por exemplo, denuncia os seguidores que queriam ir além do mestre e, com muitos remendões usurpavam a celebridade do pensador alemão (KIERKEGAARD, 2013). Não obstante, claramente, em diversas oportunidades, a crítica kierkegaardiana é endereçada diretamente a Hegel.

Críticas de Kierkegaard ao pensamento hegeliano, sobretudo, em relação ao seu racionalismo sistemático, são encontradas nas mais diversas obras da produção do dinamarquês. Neste tópico, primando pela concisão, nossa análise tomará como exemplo passagens selecionadas de apenas três obras, a saber: *Temor e Tremor*, *O conceito de angústia*, e *Pós-Escrito*. No texto publicado em 1843 sob o pseudônimo Johannes Silentio<sup>16</sup>, encontramos uma das primeiras e mais aguçadas expressões do embate filosófico entre Kierkegaard e Hegel. A primeira vez que Silentio refere-se a Hegel em seu texto é justamente para contrapor ironicamente o projeto racionalista do filósofo alemão com a categoria da fé evidenciada pelo patriarca bíblico Abraão. Vejamos: “Será difícil compreender Hegel, mas entender Abraão é coisa de pouca monta. Avançar para além de Hegel é um prodígio, mas avançar para além de Abraão é o que há de mais fácil” (KIERKEGAARD, 2009, p. 87). A declaração kierkegaardiana é, claramente, uma ironia a Hegel ou, talvez, aos hegelianos dinamarqueses, a exemplo de Heiberg, que pretendiam estabelecer um conhecimento absoluto, através do qual até mesmo os mistérios da fé pudessem ser explicados. Na compreensão de Silentio, o projeto hegeliano

---

<sup>16</sup> Este nome pode ser traduzido como João do silêncio, título bastante apropriado para um autor que exalta a resignação infinita da fé, a fé que muitas vezes silencia porque não encontra as respostas racionais para os dilemas e contradições da existência. Vale lembrar que Silentio não representa Kierkegaard e muito menos o cavaleiro da fé. Ele é apenas um poeta que, ainda em sua juventude, ouviu falar acerca da história de Abraão e que elogia o movimento corajoso do patriarca, mas que, ao mesmo tempo, considera-se incapaz de realizar esse ideal. No entanto, em algumas passagens, Silentio parece identificar-se mais com o cavaleiro da resignação infinita. Ele é capaz de renunciar o objeto do seu amor, mas incapaz de concretizar o Salto de fé. Tal compreensão levanta dúvida se, este pseudônimo seria uma figura estética ou ética. Para Gouvêa (2009), este personagem vive no estádio ético-religioso, ou estádio da religiosidade A. De Paula (2001), por sua vez, considera-o uma figura exclusivamente estética. Talvez, seja mais coerente concluir que Silentio é um poeta (estádio estético) que anseia realizar o movimento da fé (estádio religioso), mas só é capaz de, no máximo, realizar o movimento da resignação infinita (estádio ético).



tornava trivial a categoria da fé. Ele dava a falsa impressão de que, por meio da mediação racional, o movimento radical da fé poderia ser explicado e compreendido.

Na segunda passagem em que Hegel é citado em *Temor e tremor*, o tom de Kierkegaard é igualmente crítico. Nesta passagem, o filósofo alemão é acusado de ter transformado a consciência individual em uma forma de mal. Segundo a interpretação kierkegaardiana, à luz da filosofia hegeliana, o ato de Abraão de sacrificar seu filho Isaque, uma vez que representava a maximização da consciência individual, só poderia ser classificado como um assassinato, um pecado contra o geral, algo que não podia ser admitido pelo racionalismo ético de Hegel. Eis a crítica na íntegra:

Se for este o caso, Hegel terá razão quando em ‘O bem e a consciência’ estipula que o homem só pode ser determinado como singular, terá razão em considerar esta determinação como uma forma moral do mal (cf. em especial *A filosofia do direito*), a qual há de ser revelada na teleologia da moral, tal qual acontece com o singular que permanece nesse estágio: ou peca ou entre em tentação. Ao invés, Hegel não tem razão ao falar da fé, perde a razão por não contestar, alto e bom som, o fato de Abraão gozar de honra e glória como pai da fé, ao passo que deveria ser apresentado a tribunal e denunciado como assassino (KIERKEGAARD, 2009, p. 113).

Segundo a leitura feita por Kierkegaard da *Filosofia do Direito* de Hegel, o indivíduo peca sempre que procura reivindicar a sua individualidade frente ao geral. Para Kierkegaard, não obstante, o indivíduo peca quando não se apropria da individualidade na relação com Deus. A acusação kierkegaardiana ao idealista alemão, nesse ponto, consiste no fato desse filósofo ter transformado a consciência individual em uma forma de mal<sup>17</sup>. Aqui, é bastante evidente que o pensador de Copenhague tem em mente os parágrafos 29 a 41 dos *Princípios da filosofia do direito* nos quais Hegel discute conceitos como o bem, o mal e a consciência. De fato, no início

---

<sup>17</sup> É preciso reconhecer que há inúmeras críticas em torno da interpretação de Kierkegaard da filosofia política de Hegel feitas, inclusive, por estudiosos do pensamento kierkegaardiano. Uma das mais célebres é atribuída a Jon Stewart. Em um artigo publicado em 2011 denominado *La Recurrente Crítica de Kierkegaard a «El Bien y la Conciencia» de Hegel*, o pesquisador norte-americano conclui que a crítica do filósofo dinamarquês é exagerada e equivocada em muitos pontos, baseando-se na conhecida caricatura segundo a qual o pensador alemão teria destruído o indivíduo a fim de deificar o estado. Tal estereótipo, no entender de Stewart não faz justiça ao pensamento político original de Hegel, considerando que o pensamento hegeliano procura conservar os elementos essenciais do mundo moderno que respeitam os direitos do indivíduo. Para Stewart, Kierkegaard teria empregado essa caricatura de Hegel como um contraste polêmico a fim de enfatizar os conceitos fundamentais de seu pensamento, tais como: paradoxo, fé, escândalo, indivíduo, etc. Hegel seria, portanto, uma espécie de bode expiatório para os pontos de vista gerais que os pseudônimos kierkegaardianos desejam criticar. A tese de Stewart, que encontra ecos nas notas críticas da edição portuguesa de *Temor e tremor* de Elisabete M. de Sousa, parece apoiar-se na postura reticente do pseudônimo kierkegaardiano. De fato, o próprio Silentio parece lançar dúvida sobre sua compreensão da filosofia hegeliana, vejamos: “Pela minha parte, tenho dedicado tempo considerável a compreender a filosofia hegeliana, creio que de algum modo a entendi; não tenho pejo em afirmar que quando não consegui entender Hegel em determinados passos, apesar de esforços consideráveis, é por ele próprio não ter sido completamente claro” (KIERKEGAARD, 2009, p. 87).

do parágrafo 39, encontra-se a passagem que parece ser o cerne da crítica kierkegaardiana. Nos termos de Hegel (1997, p. 123),

Na vaidade de todas as determinações exteriormente válidas e na pura interioridade da vontade, a consciência de si é a possibilidade de aceitar por princípio tanto o universal em si e para si como o livre-arbítrio individual, o que constitui o predomínio do particular sobre o universal e a realização dele na prática. É, por conseguinte, a possibilidade de ser má.

Kierkegaard percebe que, se Hegel estiver correto em seu raciocínio, não há espaço para a fé. O gesto de Abraão, longe de ser uma manifestação autêntica de fé, seria um assassinato impiedoso. Noutros termos, a ação do patriarca seria eticamente má, pois, como nos lembra Stewart (2011, p. 39), representaria “a absolutização da vontade individual em contradição com o universal. Ele supõe atuar segundo impulsos e tendências subjetivas, em lugar de atuar segundo princípios e leis universalmente aceitos”. Supondo que o universal é aquilo que existe de mais elevado, então, Hegel estaria correto em identificar a consciência individual com o mal. A questão é que, para Kierkegaard, há algo que suplanta o universal hegeliano, a saber, o indivíduo na sua relação com Deus. A crítica de Kierkegaard à primazia dada por Hegel ao universal em seu sistema filosófico expressa muito bem a centralidade do conceito de indivíduo no pensamento do dinamarquês. A propósito, a retomada crítica dos *Princípios da filosofia do direito* também aparece no texto assinado pelo pseudônimo Anti-Climacus, *Exercício do cristianismo*. De fato, no texto de 1950, Kierkegaard voltaria a denunciar a tendência hegeliana de divinização da ordem estabelecida, bem como a conseqüente conversão da consciência do indivíduo em uma espécie de mal. À luz desse princípio, se o indivíduo ousa rebelar-se contra a ordem estabelecida, estaria usurpando arbitrariamente a condição divina. Obviamente, Kierkegaard entende que essa noção solapa a importância do indivíduo. Com sua certeza, a ordem estabelecida deixa de considerar que a vida na fé é vivida em temor e tremor, que o existente, em seu devir, se arrisca constantemente. Para Anti-Climacus, portanto, a deificação da ordem estabelecida perverte a fé. Por esta razão, a sua conclusão acerca dessa tendência é bastante severa. Trata-se, afirma, de “uma invenção presunçosa da profana mentalidade humana que deseja colocar-se cômoda e imaginar que, posto que já temos alcançado o mais elevado, gozamos agora de perfeita paz e segurança” (KIERKEGAARD, 2009, p. 105)<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Em muitas passagens dos *Papirer*, esta crítica kierkegaardiana a Hegel é retomada, como se verifica no fragmento a seguir: “Esta impiedade (a abolição da relação de consciência) representa o dano principal causado pela filosofia hegeliana”. (Fragmento citado por Jon Stewart no artigo *La Recurrente Crítica de Kierkegaard a «El Bien y la Conciencia» de Hegel* p. 46).

Outra passagem importante da crítica kierkegaardiana a Hegel em *Temor e tremor* ocorre no problema II, no qual Silentio se questiona se há ou não um dever absoluto para com Deus. A discussão, neste ponto, gira em torno, principalmente, da tensão entre interioridade e exterioridade, outra forma de se expressar a tensão ética entre o individual e o geral. Nos termos do pseudônimo kierkegaardiano,

Hegel não tem razão, pois que com esta segunda ideia pronunciou um juízo sobre Abraão e sobre a fé. Na filosofia hegeliana, das *Äußere* (*die Entäußerung* é superior a *das Innere*. Na maioria das vezes, explica-se com um exemplo. A criança é das *Innere*, o homem é das *Äußere*; por consequência é óbvio que a criança é determinada pelo exterior, contrariamente ao homem que, na qualidade de das *Äußere*, é determinado pelo interior (KIERKEGAARD, 2009, p. 129).

Como se sabe, na filosofia de Hegel há uma superioridade de *das Äußere* em relação a *das Innere*<sup>19</sup>. Noutros termos, o interior é determinado pelo exterior, razão porque Hegel emprega a figura do homem para representar o primeiro conceito e a criança, para representar o segundo. Para o pensador alemão, comenta Stewart (2011), o humor e o sentimento subjetivo jamais devem ser usados como fundamento da ação ética. Essas disposições interiores devem, por outro lado, ser conduzidas pelo exterior – universal. Ocorre aqui algo muito semelhante àquilo que já foi debatido acerca da tensão entre indivíduo e geral. Quando o exterior é preferido, semelhante ao caso anterior, não há paradoxo, tendo em vista que a razão espera exatamente que a exterioridade tenha primazia em relação à interioridade. No âmbito da fé, não obstante, o paradoxo emerge, pois nela, declara Silentio, “o interior é superior ao exterior, ou, para retomar uma fórmula precedente, o número ímpar é superior ao número par”. (KIERKEGAARD, 1979, p. 150). A moral exige, mais uma vez o despojamento da interioridade para que o indivíduo possa exprimir a exterioridade. A fé, por sua vez, exige do indivíduo uma interioridade incomensurável, e a ética, enquanto exterioridade, deve estar sujeita à interioridade da fé.

Ao reconhecer a superioridade de *das Innere* em relação a *das Äußere*, ao mesmo tempo em que apresenta sua crítica à filosofia hegeliana, Kierkegaard manifesta o quanto seu pensamento é tributário da doutrina cristã. À luz da ética cristã, uma determinada conduta não deve ser analisada simplesmente a partir do cumprimento externo da norma, mas, sobretudo, a

<sup>19</sup> Em alemão no original, respectivamente, ‘o exterior (a exteriorização)’ e o ‘interior’. É claramente manifesta neste passo, uma aplicação generalizada de categorias que Hegel utiliza em contextos precisos e distintos para demonstrar a sua ineficácia em categorias religiosas. É possível que, neste caso, Kierkegaard tenha em mente Heiberg, um dos mais entusiastas defensores da filosofia de Hegel na Dinamarca. De fato, este pensador defendia uma teoria das aparências na qual estipulava a supremacia do exterior sobre o interior como critério estético. (Nota de Elisabete M. Souza na tradução portuguesa de *Temor e tremor*, 2009, p. 128).

partir das motivações íntimas que determinam o cumprimento de tal norma. Neste sentido, a intenção é mais importante do que a ação propriamente dita.

A última referência a Hegel em *Temor e tremor* aparece em uma nota explicativa. A nota está associada à consideração que discute as condições do salto de fé, bem como o perfil do Cavaleiro da fé. O alvo da crítica kierkegaardiana, neste caso, é o conceito hegeliano de mediação, vejamos:

Para tanto é necessário paixão. Todo o infinito se efetua apaixonadamente; a reflexão não pode produzir qualquer movimento. É o salto perpétuo na vida que explica o movimento. A mediação é uma quimera que, em Hegel, tudo deve explicar e que constitui, ao mesmo tempo, a única coisa que ele jamais tentou explicar (KIERKEGAARD, 1979, p. 133).

Como se vê, a crítica de Kierkegaard ao conceito de mediação denuncia as pretensões de Hegel em oferecer uma explicação racional para o salto de fé. Sendo a fé a genuína expressão do paradoxo, ela não poderia ser decifrada pela mediação racional. De fato, quando aplicada ao movimento da fé, a mediação não passa de uma ilusão, de uma fantasia. Sabe-se que Hegel estabeleceu a identidade absoluta entre realidade e racionalidade. “O que é racional é real e o que é real é racional”<sup>20</sup>, sentencia a célebre máxima hegeliana. Indiretamente, a proposição hegeliana estabelece uma necessidade de a própria fé recorrer a mediação racional para poder justificar sua legitimidade. O movimento da fé só poderia ser real se pudesse encontrar lugar no movimento da razão. Para Kierkegaard, ironicamente, a fé sem o socorro da razão é que é real, ao passo de que a mediação racional da fé é que é irreal, uma quimera.

As críticas de Kierkegaard a Hegel também são frequentes em *O conceito de angústia*<sup>21</sup>, texto assinado pelo pseudônimo Vigilius Haufniensis (Vigia de Copenhague). Há intenso debate entre os comentadores de Kierkegaard se as críticas de Haufniensis em *O conceito de angústia* são de fato a Hegel ou aos representantes mais entusiastas do hegelianismo na Dinamarca. Sabe-se que o pseudônimo, na maioria das vezes, endereça o seu ataque ao autor da *Fenomenologia do espírito*. Este fato, no entanto, não elimina a polêmica em torno do real destinatário da crítica kierkegaardiana. Entre aqueles que defendem que Hegel não seria o alvo principal de Kierkegaard no texto de 1844, encontra-se o pesquisador norte-americano Jon

<sup>20</sup>Esta tese aparece no prefácio dos *Princípios da Filosofia do Direito* no contexto de uma referência de Hegel à filosofia platônica.

<sup>21</sup> Escrito em 17 de junho de 1844, no mesmo dia dos *Prefácios* do pseudônimo Nicolau Notabene e quatro dias após as *Migalhas filosóficas* de Johannes Climacus, este é um dos escritos de perfil mais acadêmico, sistemático e erudito de Kierkegaard. O seu escritor Vigilius Haufniensis é, presumivelmente, um professor de Dogmática cristã, formado dentro da tradição hegeliana, mas, ao mesmo tempo, seu crítico mais ferrenho.

Stewart. Segundo este autor, o pseudônimo kierkegaardiano teria como alvo de seu ataque não Hegel, mas um intérprete de Hegel na Dinamarca chamado Adolph Adler, em especial uma interpretação que este filósofo publicara da *Ciência da lógica* de Hegel intitulada *Preleções populares sobre a lógica objetiva de Hegel (Populaire Foredrag over Hegels objective Logik)*, em 1842, pouco antes da redação de *O conceito de angústia*. Em um artigo publicado em 2015 sob o título *A polêmica oculta com Adler em O conceito de angústia*, Stewart defende sua tese a partir de uma comparação cuidadosa das citações a Hegel no texto de Haufniensis com a *Ciência da lógica* e a interpretação escrita por Adler. Um dos indícios de que Kierkegaard tem em mente Adler e não Hegel encontra-se na crítica do pseudônimo kierkegaardiano ao uso supostamente feito pelo pensador alemão do conceito de realidade. Na passagem, Haufniensis critica Hegel por, supostamente, ter abordado o conceito de Realidade na última seção de sua lógica, dando a este conceito uma importância capital para o seu sistema. Não obstante, o conceito supracitado não aparece na seção final nem da *Ciência da lógica* nem na *Lógica da enciclopédia*. Em ambas, o conceito é, de fato tratado na segunda das três seções intitulada “A doutrina da essência”. Ao passo de que, nas *Preleções* de Adler, que aborda apenas as duas primeiras partes da lógica de Hegel, deixando de fora “A doutrina do conceito”, o conceito de Realidade aparece como seção final. A partir desta constatação, a conclusão de Stewart é a seguinte:

Portanto, é Adler que trata do conceito de realidade nos últimos parágrafos de sua lógica. Apesar de Adler, grosso modo, seguir a organização de Hegel, ele se diferencia da apresentação de Hegel em muitos detalhes. A diferença mais óbvia é que no texto de Adler falta a divisão final, ou “A Doutrina do Conceito.” O resultado é que a categoria da realidade assume um papel mais importante no texto de Adler do que no de Hegel, já que ela constitui a categoria culminante final em Adler, enquanto ocupa uma posição menos relevante em aproximadamente dois terços do caminho ao longo da *Lógica* de Hegel (STEWART, 2015, p. 260).

Sem desconsiderar a pertinência do excelente estudo empreendido por Stewart, cuja tese de que as críticas de Haufniensis são dirigidas preferencialmente às *Preleções populares sobre a lógica objetiva de Hegel* de Adler, faz-se necessária, não obstante, uma ressalva sobre a questão. O fato de Hegel não ser o alvo primário da crítica kierkegaardiana não significa dizer que o dinamarquês esteja de acordo com o alemão nos assuntos que são abordados na crítica. É verdade que o autor da *Fenomenologia* não dá a mesma importância dada por Adler ao conceito de Realidade para o seu sistema, contudo, é evidente que a Realidade ainda é tratada por Hegel como uma categoria lógica. De qualquer forma, tal compreensão, certamente, seria rechaçada por Kierkegaard, que via a Realidade como uma categoria existencial, impossível de ser

reduzida a um conceito lógico e fechado em virtude de seu caráter aberto e contingente. Neste sentido, a crítica de Haufniensis também seria dirigida a Hegel. De todo modo, fica evidenciada a polêmica entre Kierkegaard e a filosofia hegeliana, o que é o objeto de interesse desse capítulo. Aliás, o próprio Stewart não descarta a possibilidade da crítica de Haufniensis também ser aplicada a Hegel. Vejamos:

Ainda que Kierkegaard não faça Vigilius Haufniensis criticar Hegel diretamente sobre a questão do conceito de realidade, isto não quer dizer que os dois estão, em última instância, de acordo. Eles têm, muito claramente, concepções muito diferentes sobre a categoria. Hegel compreende a realidade como uma das categorias abstratas de modalidade, em consonância com a tradição filosófica alemã. De maneira contrastante, Kierkegaard interpreta a realidade como parte da esfera existencial experienciada imediatamente. Hegel e Kierkegaard estão novamente em campos opostos, pois eles não compartilham a mesma compreensão deste termo importante (STEWART, 2015, p. 261).

Outro momento em que Kierkegaard faz Haufniensis criticar Hegel ou ao hegeliano Adler, segundo Stewart, é uma passagem em que se discute a confusão encontrada na filosofia hegeliana entre Ética e Dogmática, sendo esta correspondente à esfera da lógica e da pura abstração e aquela pertencente à esfera da concretude e da existência. Evidência desta confusão encontra-se no emprego inadvertido do termo Reconciliação. Para uma melhor apreciação da crítica kierkegaardiana, vejamos a passagem na íntegra.

Confundem-se radicalmente duas ciências: a Ética e a Dogmática, sobretudo porque, após ter-se introduzido sub-repticiamente a palavra reconciliação, dá-se também a entender agora que Lógica e λόγος (o dogmático) se correspondem e que a Lógica é a própria doutrina do λόγος. A Ética e a Dogmática disputam entre si a reconciliação num *confinium* fatal (KIERKEGAARD, 2010, p. 14).

Como se vê, Haufniensis não admite a confusão hegeliana entre Ética e Dogmática e a conseqüente redução da noção de Reconciliação, própria da esfera da fé, à esfera lógica da Dogmática. Falar em Reconciliação no âmbito da lógica seria, para o pseudônimo kierkegaardiano, prometer algo impossível de ser concretizado. Na esfera da lógica, só seria possível falar em mediação, jamais reconciliação. Claramente, Haufniensis tem em mente o conceito evangélico de reconciliação, marcado por seu caráter relacional e existencial, algo impossível de ser evidenciado na dimensão impessoal e abstrata da lógica, algo evidenciado pelo indivíduo em sua subjetividade e singularidade e não pela frieza e impessoalidade de um sistema lógico. Para recorrer a uma terminologia kierkegaardiana, há uma dimensão edificante

na reconciliação o que impossibilita a sua apropriação pela Lógica. Segundo o comentário de Stewart (2015, p. 271),

Vigilius Haufniensis questiona a afirmação de que a *aufhebung* dialética de formas específicas da consciência conduz necessariamente a uma reconciliação. Isso pode ser algum tipo abstrato de reconciliação, mas com certeza não é a reconciliação no sentido religioso. A filosofia, como empreendimento puramente humano, nunca poderá alcançar a reconciliação, que é tarefa do divino. A reconciliação humana deve ser vazia e ilusória.

Stewart, não obstante, seguindo a sua tese usual, também acredita que esta crítica de Haufniensis tem como alvo primário as *Preleções* de Adler e não Hegel propriamente dito. Para ele, o uso feito pelo filósofo alemão do conceito de reconciliação, por exemplo, no prefácio da *Filosofia do Direito*<sup>22</sup>, seria em sua acepção estritamente filosófica, cabendo ao hegeliano dinamarquês o uso equivocado do conceito, estabelecendo a confusão entre Ética e Dogmática. Era como se o pastor Adler tivesse aplicado inadvertidamente o conceito exposto por Hegel à noção cristã de Reconciliação. De todo modo, a polêmica entre Kierkegaard e a filosofia hegeliana fica evidente na contestação de Haufniensis.

Vale lembrar que a própria noção de Dogmática na época de Kierkegaard encontrava-se fortemente influenciada pelo racionalismo hegeliano. A título de exemplo, entre 1838 e 1839, o pastor e teólogo H. L. Martensen expusera as suas *Lições sobre Dogmática especulativa* na Universidade de Copenhague. Dentre os ouvintes dessas preleções encontrava-se o próprio Kierkegaard. Uma síntese do objetivo do mestre ficou registrado pelo aluno em seus *Diários*: “a Dogmática só se realiza a si mesma enquanto ciência especulativa quando conhece o dogma como ideia” (KIERKEGAARD *apud* Binetti, 2011, p. 60). O propósito do hegeliano dinamarquês era estabelecer uma síntese entre a Dogmática cristã e a filosofia especulativa de Hegel. Em termos específicos, comenta Binetti (2011, p. 60), “Martensen se propunha sintetizar o conteúdo do Cristianismo com a liberdade da autoconsciência idealista a fim de alcançar o conceito do que no imediato aparece como mera representação”. Claramente, esse flerte da Dogmática cristã com o idealismo hegeliano é duramente rechaçado por Haufniensis. De fato, o pseudônimo kierkegaardiano declara ironicamente que, qualquer que desejar encontrar um conceito adequado de Dogmática deve começar por esquecer o que Hegel teria feito para “socorrer” essa ciência (KIERKEGAARD, 2010, p. 37). Divergindo da tese de Stewart já

---

<sup>22</sup> Hegel apresenta o conceito da maneira seguinte: “Reconhecer a razão como a rosa na cruz do presente e, assim, comprazer-se no presente – esta percepção racional é a reconciliação com a realidade que a filosofia concede àqueles que receberam o chamado interior para compreender” (HEGEL, 1987, p. 105).

discutida em relação ao alvo principal da crítica de Haufniensis, Álvaro Valls em uma nota explicativa de sua tradução portuguesa de *O Conceito de Angústia* (p. 37, n. 82) afirma que a recusa de Kierkegaard tem como alvo principal a *Ciência da Lógica* de Hegel.

Divergências à parte, há uma passagem na introdução de *O Conceito de Angústia* na qual a crítica kierkegaardiana, justificada ou injustificadamente, parece se dirigir ao próprio Hegel. A crítica é feita a partir de uma comparação entre o autor da *Ciência da Lógica* e seu contemporâneo Friedrich Schleiermacher na qual os méritos deste último são postos em evidência em detrimento das pretensões sistemáticas de Hegel. Seguindo o tom de Haufniensis,

A gente abandonou [Schleiermacher] há bastante tempo, quando se preferiu Hegel, e contudo Schleiermacher era, no belo sentido grego da palavra, um pensador, que só falava daquilo que sabia, enquanto que Hegel, apesar de todas as suas excelentes qualidades e a sua colossal erudição, em tudo o que produziu está mais e mais a lembrar que era, na acepção alemã do termo, um professor de filosofia de um alto nível, na medida em que precisava explicar tudo *à tout prix* (KIERKEGAARD, 2010, p. 22).

Contemporâneo de Hegel e seu companheiro de magistério na Universidade de Berlim, Schleiermacher e o autor da *Fenomenologia* alimentaram em seus dias uma calorosa polêmica. O conflito, aliás, abandonaria o campo ideológico e adquiriria um tom pessoal quando Schleiermacher, utilizando-se de sua influência como reitor da universidade, tentou impedir a nomeação de Hegel como professor e vetou o seu ingresso na Academia de Ciências. A ideia de que a religião deveria basear-se no sentimento de absoluta dependência de Deus (*Gefühl*), princípio fundamental do pensamento de Schleiermacher, era vista por Hegel como a expressão mais clara de um subjetivismo religioso, algo que a filosofia hegeliana, que via a religião como um dos momentos de expressão do espírito absoluto, não poderia admitir. Schleiermacher, por sua vez, rejeita o projeto hegeliano de sujeição da religião à racionalidade e coloca a intuição como instância privilegiada da experiência religiosa. De modo preciso, este autor rejeita tanto a ideia de uma religião fundada na moralidade defendida por Kant quando a ideia de Hegel de uma religião amparada na metafísica e na razão. De fato, na sua obra *Sobre a religião (Über die Religion)*, por repetidas vezes, Schleiermacher critica a tentativa de fundamentação racional da religião que marcava o idealismo hegeliano. “A essência da religião não está nem no pensar nem no agir, mas na intuição”, declara rechaçando de uma vez só as visões de Hegel e de Kant. Em outra passagem, o teólogo alemão critica a tentativa de confundir a essência da religião com as especulações metafísicas. Nos seus termos, “a religião não deve, portanto, aventurar-se nesta região; ela há de rejeitar a tendência a estabelecer seres e a determinar naturezas, a perder-se



em uma infinidade de razões e deduções, a investigar as últimas causas e a formular verdades eternas” (SCHLEIMARCHER, 1990, p. 30).

É possível que em sua retomada de Schleiermacher contra Hegel, Kierkegaard esteja aludindo à maneira curiosa como a influência do autor de *A fé cristã* fora completamente suplantada pela filosofia hegeliana. Mas o elogio de Haufniensis goteja a mais fina ironia kierkegaardiana. Para o filósofo dinamarquês, o que tornava Schleiermacher um autêntico pensador, diferente de seu contemporâneo mais célebre, era justamente o fato de ter reconhecido os limites da razão, do pensamento. Pensar é sempre pensar a partir dos limites do próprio pensamento, algo que, na visão de Kierkegaard, Hegel havia negligenciado. Vê-se claramente que o elogio a Schleiermacher, a partir daquilo que ele, supostamente, não foi capaz de fazer é, ao mesmo tempo, um anti-elógio a Hegel, àquilo que o seu idealismo sistemático prometera sem poder cumpri-lo. Haufniensis, ironicamente, utiliza-se de Schleiermacher para demonstrar a impossibilidade de um sistema racional capaz de explicar toda a realidade. Aparentemente, a compreensão do pseudônimo kierkegaardiano parece fundamentar-se numa leitura correta do teólogo alemão. De Fato, no texto *Sobre a religião* a tentativa de síntese entre as filosofias sistemáticas e a religião é duramente criticada. Vejamos:

Mas vós haveis de conceder que no caso da religião isto ocorre todavia em maior medida, posto que ela, segundo toda a sua essência, encontra-se precisamente tão afastada de todo o sistemático como a filosofia se sente inclinada a ele por natureza [...]. Guardai-vos de ambos: na rigidez dos sistemáticos, na banalidade dos indiferentes, não achareis o espírito de nenhuma religião (SCHLEIERMACHER, 1990, p. 20, 184).

Dentre os pseudônimos de Kierkegaard que endossam a crítica à filosofia hegeliana não poderia deixar de constar Johannes Climacus<sup>23</sup> que assina as *Migalhas filosóficas* e o *Pós-Escrito conclusivo não científico às migalhas filosóficas*. Em especial, no texto de 1846, com o qual o filósofo dinamarquês pretendia concluir a sua obra como escritor, há um corrosivo ataque às pretensões sistemáticas, racionalistas e objetivistas do idealismo hegeliano. As linhas fundamentais da crítica kierkegaardiana ao racionalismo já haviam sido edificadas no texto de

<sup>23</sup> É através desse pseudônimo que Kierkegaard aprofunda a sua crítica à filosofia hegeliana. Trata-se de uma figura central no seu pensamento, o que se evidencia na preocupação de Kierkegaard em escrever para esse pseudônimo uma espécie de biografia. *É preciso duvidar de tudo (De omnibus dubitandum est)*, publicado postumamente, demonstra como o jovem estudante de filosofia Johannes Climacus se frustra ao tentar iniciar o seu percurso filosófico por meio da dúvida cartesiana e dos sistemas filosóficos. Segundo Márcio Gimenes de Paula (2009), na época em que criou este pseudônimo, Kierkegaard havia recebido a influência de Feuerbach através de sua obra *Essência do cristianismo*. Gouvêa (2009) acrescenta que Climacus é uma espécie de cético religioso na mesma tradição de Montaigne, Pascal, Bayle e Hamann.

1844, no qual Climacus denunciara a impossibilidade de se construir uma felicidade eterna sobre um saber histórico. Nesta obra, em que o próprio Kierkegaard aparece como editor, por meio de um estudo cuidadoso de categorias como Salto, Indivíduo, Existência, Decisão e Subjetividade, qualquer possibilidade de uma fundamentação histórica da fé é rechaçada. É denunciado, ademais, o fracasso em relação à pretensão hegeliana de edificação de um sistema da existência. Ao longo do *Pós-Escrito*, o par Hegel/Filosofia hegeliana é retomado criticamente pelo filósofo de Copenhague. Vale lembrar a referência feita pelo próprio Kierkegaard, no *Ponto de vista explicativo*, comparando o texto de 1846 a um esgrimista que fere de morte o sistema. Analisar cada uma destas ocorrências, certamente, fugiria ao propósito deste capítulo. Por esta razão, ilustraremos este embate com algumas passagens mais representativas.

Kierkegaard dedica a primeira parte de *Pós-Escrito às migalhas filosóficas* a considerar de modo mais detido aquilo que ele designa de “O problema objetivo da verdade do Cristianismo”. A passagem é, claramente, uma crítica aos teólogos hegelianos que pretendiam fundamentar a fé cristã em demonstrações históricas. Eis o tom da denúncia kierkegaardiana:

A gente tornou-se objetiva demais para ter uma felicidade eterna, porque esta felicidade é inseparável da atitude de interesse infinito, pessoal e apaixonado, e é precisamente a isso que se renuncia para ser objetivo; é precisamente isso que é surrupiado da gente pela objetividade (KIERKEGAARD, 2013, p. 33).

Fica notório no fragmento de Climacus a impossibilidade de historicização da fé. A felicidade eterna depende do relacionamento entre o indivíduo e a verdade eterna. Tal relacionamento, entretanto, não ocorre amparado pelo fundamento histórico-objetivo, mas por meio da subjetividade da fé. No texto de 1846, fica evidente que, quando se trata da verdade cristã, o refúgio da objetividade histórica é uma tentação escondida em uma falsa sensação de segurança. De fato, nesta primeira seção de sua obra, Kierkegaard rejeita três possibilidades de fundamentar historicamente a fé, a saber, a Escritura, a Igreja e a História do Cristianismo. Seja como for, a certeza histórica fornece uma base bastante frágil para sustentar o relacionamento do indivíduo com a verdade, bem como para estabelecer o fundamento de sua felicidade eterna. Nas palavras de Johannes Climacus, mesmo que “o sujeito investigador estivesse infinitamente interessado em sua relação para com essa verdade, iria nesse ponto logo desesperar, porque nada é mais fácil de perceber que, em relação ao histórico, a maior de todas as certezas é ainda uma *aproximação*” (KIERKEGAARD, 2013, p. 29). Um fio de ironia perpassa cada palavra

dessa declaração kierkegaardiana. O conhecimento objetivo, ao modo hegeliano, celebrado nos dias de Kierkegaard, primava exatamente pela certeza, pela consistência, pela eliminação de qualquer sombra de dúvida ou contradição. Ao se utilizar do conceito de *aproximação* aplicado às verdades históricas, o crítico do sistema hegeliano relega esse tipo de conhecimento à incerteza. O saber histórico-objetivo, com sua pretensão de certeza, ao deparar-se com a verdade eterna, precisa confessar sua incerteza. Mais uma vez recorrendo às palavras de Climacus, uma aproximação é algo pequeno demais para que nela alguém fundamente a sua felicidade eterna. Claramente, Kierkegaard repete a crítica ao histórico já colocada na boca de outro pseudônimo, Frater Taciturnus, autor-editor da terceira parte dos *Estádios no caminho da vida* (*Stadier paa Livets Vei*). Em sua exaltação do estádio religioso, o “Irmão reservado” declarou que “o conhecimento do histórico serve somente para enganar aquele que se deixa impor pelo palpavelmente material” (KIERKEGAARD, 1948, p. 341).

As críticas de Climacus no *Pós-Escrito* denunciam, sobretudo, a pretensão hegeliana de estabelecimento de um sistema da existência. Segundo o parecer kierkegaardiano, os pensadores sistemáticos e objetivos haviam deixado de ser homens e se transformado na própria especulação. De fato, em uma das passagens mais célebres do texto pseudonímico, Kierkegaard ironiza a divinização dos hegelianos ao sistema. Vejamos:

Algumas vezes, estive bem próximo da adoração, mas eis que no momento exato em que tinha estendido meu lenço no chão, de modo a evitar sujar minhas calças ao ajoelhar, quando muito, inocentemente, pela última vez, falava a um dos iniciados: “Agora, dize-me com sinceridade, ele está mesmo completamente pronto, porque, se for esse o caso, vou me atirar de joelhos, mesmo que tenha de estragar minhas calças” – Recebi sempre a resposta: “Não, ele ainda não está completamente pronto”. E assim eram adiados o sistema e o cair de joelhos. (KIERKEGAARD, 2013, p. 111).

O pseudônimo kierkegaardiano até estaria disposto a acatar a possibilidade de um sistema de lógica, pois, neste caso, o sistemático poderia colocar-se fora do sistema e pensá-lo do começo ao fim. Contudo, um sistema da existência é algo que não pode ser aceito pelo crítico de Hegel. Que seja criado um sistema lógico, mas o seu criador, adverte o Dinamarquês, deve estar certo que nele não se pode acolher nada que possua relação com a existência (KIERKEGAARD, 2013). Mas qual a razão dessa impossibilidade, segundo a argumentação de Climacus? Em primeiro lugar, a existência é algo em aberto, sujeita às contingências e ao devir, enquanto que o sistema é visto como algo determinado e fechado. Neste sentido, há sempre a possibilidade de o existente extrapolar ou mesmo contrariar o sistema pensado. Dito de outro modo, em sua abertura, a existência é grande demais para deixar-se capturar pelas

amarras do sistema. A rigor, a realidade efetiva é indiferente à objetividade de uma abstração lógica. Em segundo lugar, para construir um sistema da existência, um pensador deveria ser capaz de colocar-se fora da própria existência, o que não ocorre em relação ao sistemático. Como existente, ele está sempre limitado pelas contingências e possibilidades implicadas no processo de existir. Enfim, para Kierkegaard, um sistema da existência é uma completa ilusão e esta ilusão se apresenta, precisamente, na sua tentativa de tornar a fé conhecida.

Como não é capaz de dar conta da existência efetiva, o sistema não é capaz de fornecer assentimento histórico-objetivo para fé. No entanto, Kierkegaard direciona seu ataque para outro aspecto do sistema hegeliano demonstrando, assim, a sua incongruência. Segundo a acusação de Climacus, embora seja apregoada a plenitude do sistema, nele não há lugar para a ética. A ironia aqui consiste justamente no sistema que, por definição, aspira a completude, encontrar-se inconcluso. Em termos kierkegaardianos,

Qualquer um perceberá, decerto, o que há de imoral nisso, e então qualquer também por certo perceberá como inteiramente em ordem aquilo que um outro autor observou acerca do sistema hegeliano: que, com ele ganhamos um sistema, o sistema absoluto, concluído – sem ter uma ética” (KIERKEGAARD, 2013, p. 125).

A acusação de que a filosofia hegeliana havia apresentado um sistema sem possuir uma ética já havia sido colocada na pena de Frater Taciturnus nos *Estádios no caminho da vida*, a quem Kierkegaard faz alusão na passagem acima. Acusação do pseudônimo kierkegaardiano de que Hegel teria construído um sistema sem espaço para ética, em princípio, soa bastante estranha. O que Kierkegaard pretendia expressar com essa declaração polêmica? É óbvio que o filósofo dinamarquês lera *Os princípios da Filosofia do Direito* de Hegel, estando familiarizado com a distinção hegeliana entre Direito abstrato, Moralidade e Vida ética. A propósito, Kierkegaard faz questão de retomar o texto hegeliano em muitas de suas obras. *O conceito de ironia*, *Temor e tremor* e *Prática do cristianismo* são um exemplo disso. A declaração kierkegardiana é, portanto, uma recusa do modo como o filósofo de Berlim concebia a ética. Uma abstração que, no seu entender, não dava conta da Existência Singular. Evidência dessa recusa é, por exemplo, a reclamação apresentada em *Temor e tremor* segundo a qual Hegel havia transformado a consciência individual em uma espécie de mal, bem como a primazia dada pelo idealista alemão ao exterior (*das Äußere*) em relação ao interior (*das Innere*).

A análise das críticas empreendidas por Pascal e Kierkegaard a Descartes e Hegel revela que os dois filósofos militam em causa semelhante. Esse levantamento inicial serve para dar o

tom de nossa pesquisa que objetiva promover o diálogo entre os dois filósofos. Obviamente, cada polêmica precisa ser compreendida a partir de sua tessitura histórica. Não obstante, as semelhanças entre as duas críticas é algo que merece destaque. Em ambos os casos, tem-se em mente um racionalismo reducionista que tinha pretensão de explicar até mesmo os mistérios da fé. É esse racionalismo com pretensões sistemáticas e totalizantes que será alvo do ataque tanto de Pascal quanto de Kierkegaard. Noutros termos, com a mesma intensidade que o pensador jansenista milita contra o projeto cartesiano da *mathesis universalis*, o autor dos *Discursos edificantes* combaterá a noção hegeliana de sistema absoluto. Em ambos os casos, o anseio de edificar um saber universal é completamente abandonado em virtude do caráter aberto, contingente e incerto da existência.

Pascal e Kierkegaard, enfim, contra Descartes e Hegel, respectivamente, são filósofos que refletiram sobre os limites epistemológicos da razão humana. Como se vê, até mesmo a partir das ideias contra as quais combateram, percebe-se a viabilidade de aproximação entre o pensador francês e o dinamarquês. Ironicamente, até mesmo a questão sobre até que ponto os dois filósofos teriam sido influenciados por seus antípodas é algo que une o pensador francês e o filósofo de Copenhague. Estabelecido o cenário histórico, a partir de agora, procederemos a um estudo comparativo conceitual, procurando visualizar o alcance e estabelecer as fronteiras do diálogo entre Pascal e Kierkegaard.

### 3- TEOLOGIA, FILOSOFIA E CONHECIMENTO DE DEUS EM PASCAL E KIERKEGAARD

#### 3.1 – O Papel da Filosofia na Teologia

*Com muito respeito e toda humildade, a teologia natural cristã recria a revelação cristã dentro dos moldes de sua própria concepção. Mas, mesmo sendo o seu comportamento tão respeitoso e sério, mesmo que finja submeter-se consciente e continuamente, a teologia natural já conquistou por completo a revelação, transformando-a em não-revelação (BARTH, **Dogmática da Igreja**, II/1).*

Como consideração prévia, deve ser ressaltado que a Teologia será analisada neste tópico como uma categoria filosófica mais abrangente, não ficando restrita a aspectos doutrinários e confessionais. Trata-se de verificar, como fizeram Pascal e Kierkegaard, os tenhos limites entre as duas áreas. Neste sentido, em fidelidade aos autores estudados, não evitaremos recorrer a categorias bíblico-teológicas em nossa análise filosófica. Sem que isso represente demérito às suas reflexões, os dois pensadores constroem suas respectivas filosofias a partir de uma análise rigorosa de conceitos teológicos.

Como já foi destacado, a pretensão de racionalizar o conhecimento de Deus, de fundir fé e razão, de correlacionar Teologia e Filosofia tem sido uma constante na história da reflexão teológico-filosófica. Conseqüentemente, as chamadas provas para a existência de Deus, sejam elas *a priori* ou *a posteriori*, têm preenchido a pauta de debate de teólogos e filósofos ao longo do tempo. Pode-se dizer que Pascal e Kierkegaard, cada um a seu modo, lutaram por manter a tensão entre Teologia e Filosofia ao rejeitarem a eficácia da Teologia natural e defenderem a legitimidade dos mistérios da fé. Evidentemente, há certas peculiaridades no pensamento dos dois filósofos, não obstante, a sujeição das verdades teológicas à especulação racional é rejeitada por ambos.

##### 3.1.1 – *Pascal e o estatuto científico da Teologia*

As críticas de Blaise Pascal às tentativas de racionalização do conhecimento de Deus e de sujeição das verdades teológicas à especulação filosófica são pontuais. O pensador francês

não desenvolve, ao longo de sua produção, um estudo mais detalhado sobre o relacionamento entre Teologia e Filosofia. Todavia, é possível listar passagens-chave da produção pascaliana que sinalizam sua recusa à tentativa de tornar as verdades teológicas dependentes da Filosofia. Para Pascal, em última instância, não é a reflexão filosófica que legitima o saber teológico, mas o fato deste conhecimento estar associado à verdade divina. Essa verdade por sua vez, não precisa ser autorizada pela apreensão racional, uma vez que, segundo célebre máxima dos *Pensamentos*, “nem tudo que é incompreensível deixa de ser” (PASCAL, 2005, p. 64, laf. 149, bru. 430)<sup>24</sup>. Uma vez que não há uma conexão necessária entre existir e ser compreendido em termos racionais, claramente, Pascal retira da Teologia a necessidade de buscar o aval da Filosofia para legitimar seu conteúdo.

Mesmo considerando que a razão é algo que confere dignidade ao homem, Pascal é bastante resistente ao empreendimento de uma teologia natural<sup>25</sup>. “O método de sua apologética”, comenta Gouhier (2005, p. 236), “não deixa nenhum espaço à teodiceia dos filósofos porque, mesmo considerada do exterior do projeto apologético, essa teodiceia é um malogro da razão”. No contexto tomista, a chamada teologia natural baseava-se, sobretudo, no princípio de participação<sup>26</sup>. Segundo este conceito, Deus, por ato criativo, comunica uma medida de sua perfeição à sua criação. A título de explicitação, “a natureza imita Deus, pois ela aparece como desdobramento da plenitude da essência de Deus, segundo os graus de participação, mas também porque, em todas as manifestações da criatura, manifesta-se a tendência de imitar Deus” (PARRAZ, 2004, p. 71). Partindo desse princípio, seria possível chegar ao conhecimento de Deus, à suma perfeição, a partir das perfeições encontradas na criatura. Tal princípio, contudo, é enfaticamente rejeitado por Pascal em virtude da doutrina da desproporção sobre a qual nos deteremos mais à frente.

Sabe-se que em laf. 65 (bru. 115) Pascal categoriza a Teologia como ciência. Tal classificação, contudo, não significa que o saber teológico deva repousar no fundamento da

---

<sup>24</sup> Nesta passagem, aparentemente, Pascal revela a influência de Montaigne. De fato, em seus *Ensaíos*, o cético francês, valendo-se do pensamento agostiniano, critica a atitude daqueles que descartam tudo aquilo que não pode ser compreendido pela razão. Vejamos: “Refutando os incrédulos, censura-lhes Santo Agostinho a injustiça de considerarem falso tudo aquilo que, em nossas crenças, a razão não consegue provar. E a fim de mostrar que muitas coisas são, ou podem ter sido, sem que nossa inteligência lhes desvende a natureza e as causas, cita-lhes fatos conhecidos e indiscutíveis que o homem confessa não poder explicar” (MONTAIGNE, 2004, p. 481).

<sup>25</sup> Alguns comentadores de Pascal como Vincent Carraud (*Pascal et la Philosophie*) e Jean-Luc Marion (*Sur le prisme métaphysique de Descartes*) defendem que a crítica de Pascal não é propriamente à Teologia natural, mas à metafísica de Descartes, já Gouhier acredita que a crítica pascaliana é a toda e qualquer tentativa de emprego da Filosofia na Teologia.

<sup>26</sup> Segundo Parraz (2004), o conceito de participação encontrados em pensadores cristãos como Agostinho e Tomás de Aquino é uma influência da filosofia platônica. Tal categoria, empregada para explicar a criação do homem segundo a imagem e semelhança de Deus, leva estes filósofos a uma racionalização da Teologia.

Filosofia e da racionalidade. A rigor, para o pensador francês, só há conhecimento adequado de Deus por meio de Cristo e a base segura para a reflexão teológica só pode ser a revelação das Escrituras. De fato, no conhecido fragmento 820 (laf.), Pascal ironiza aqueles que têm a pretensão de fundamentar as verdades da religião (Teologia) na frágil razão. Vejamos:

Há duas maneiras de persuadir das verdades da nossa religião: uma pela força da razão, outra pela autoridade de quem fala. Não se usa esta, mas aquela. Não se diz: deve-se acreditar nisso porque as Escrituras que o dizem são divinas, mas se diz que se deve acreditar por tal ou tal razão, que são argumentos fracos, sendo a razão flexível a tudo (PASCAL, 2005, p. 322, laf. 820, bru. 561).

Como se vê, a constatação de Pascal é, na verdade, uma crítica à tentativa de submeter tudo ao domínio da razão, tornando as verdades teológicas carentes do aval da Filosofia. Tal pretensão, evidentemente, é impossível de se concretizar, sobretudo, em virtude da natureza incógnita das verdades da religião. Le Guern (2004, 771, nota 670) vincula adequadamente esta passagem à constatação de Pascal no *Prefácio do tratado sobre o vazio* segundo a qual existem verdades incompreensíveis ao domínio da razão, as quais devem ser reconhecidas pela autoridade de seus livros. De fato, em laf. 149, o pensador francês faz uma severa crítica aos filósofos que prometem aquilo que não podem cumprir, que alardeiam um conhecimento capaz de dar conta de todos os problemas inerentes ao homem, a resposta para os grandes males que afligem o homem. Segundo Pascal, os principais males da humanidade são o orgulho e a concupiscência. Os filósofos, partindo da razão, teriam tanto apresentado o diagnóstico de tal estado como indicado o remédio para a cura das misérias do homem. Tal pretensão é rejeitada enfaticamente por Pascal. Nos seus termos,

É em vão, ó homens, que buscais em vós mesmos os remédios para vossas misérias. Todas as vossas luzes não podem levar a outra coisa que não seja conhecer que não é em vós mesmos que encontrareis a verdade nem o bem. Os filósofos vo-lo prometeram e não puderam fazê-lo. Eles não sabem nem qual é o vosso verdadeiro bem nem qual é o vosso verdadeiro estado (PASCAL, 2005, p. 63, laf. 149, bru. 430).

Segundo o escopo do pensamento pascaliano, a incapacidade da razão e da Filosofia em encontrar a solução para as misérias e problemas do homem baseia-se na doutrina bíblica da Queda e nos chamados efeitos noéticos do pecado. Em virtude disso, há no homem uma tensão representada pela dialética da grandeza e da miséria, sendo a primeira correspondente à origem divina do homem e a segunda, decorrente da Queda. As doutrinas filosóficas, segundo o entendimento de Pascal, não foram capazes de compreender e explicar adequadamente a



condição humana, por se concentrarem, equivocadamente, em apenas um dos polos da tensão. Para Leopoldo e Silva, nesta passagem, Pascal tem em vista, sobretudo, as filosofias de Epiteto e Montaigne. Seja no panteísmo estoico que defende a possibilidade de uma identidade substancial entre Deus e criação seja no ceticismo, que nega a possibilidade de qualquer conhecimento acerca de Deus, temos a demonstração da incapacidade da Filosofia.

A razão, isto é, a filosofia, escolhe. Considera que o homem participa da natureza divina, seja pela via do panteísmo estoico, para o qual Deus está em nós e nós estamos em Deus, simplesmente pela razão de que, em última instância, tudo é Deus, seja pela via de provas racionais que nos fazem transpor a distância entre a finitude humana e a transcendência divina, ignorando a insuficiência da nossa segunda natureza; ou nos considera completamente incapazes de qualquer movimento de grandeza, seja no conhecimento, seja na moral (pirronismo), e assim nos aparta da natureza divina de uma forma radical, como se nunca tivéssemos tido uma primeira natureza (LEOPOLDO E SILVA, 2001, p. 35).

Em um contexto marcado pela exaltação da razão, onde a própria reflexão teológica precisa sujeitar-se ao critério da Filosofia, Pascal questiona o alcance da Filosofia e da razão. “Zombar da Filosofia é verdadeiramente filosofar”, declara o pensador jansenista na célebre passagem dos *Pensamentos* (laf. 513), claramente retirada dos *Ensaio*s de Montaigne<sup>27</sup>. Trechos como esse levam Gouhier (2005) a concluir que o primeiro projeto apologético de Pascal consiste em desacreditar a Filosofia. A crítica pascaliana em torno do relacionamento entre Teologia e Filosofia, contudo, vai além da simples colocação dos limites da reflexão filosófica. Pascal esforça-se por encontrar um status elevado para a Teologia em seu sistema. Esta tentativa encontra-se, sobretudo, na *Conversa com o Sr. de Saci sobre Epiteto e Montaigne*<sup>28</sup> e no célebre *Prefácio do Tratado sobre o Vácuo*. No primeiro texto que registra o suposto diálogo entre de Saci e Pascal sobre os pensamentos do filósofo estoico latino Epiteto e o representante do ceticismo francês Michel de Montaigne, percebe-se claramente o modo como o autor dos *Escritos sobre a graça* exalta o papel da Teologia. Vejamos:

Eu vos peço perdão, senhor, disse Pascal ao senhor de Saci, de me conduzir assim diante de vós, à *teologia* ao invés de permanecer na filosofia, que era somente o meu assunto; mas ele me conduziu a ela insensivelmente; e é difícil não entrar nela, qualquer verdade que se trate, *pois ela é o centro de todas as verdades*; o que aparece aqui perfeitamente, posto que ela contém de maneira tão visível todas as que se encontram nestas opiniões (PASCAL, 1954, p. 572. Grifos nossos).

<sup>27</sup> Pascal retoma a passagem da *Apologia de Raimond de Sebonde (Ensaio II)* de forma quase literal. Vejamos: “Um antigo, a quem reprovavam que se jactasse de ser filósofo quando não levava em conta a filosofia em seus juízos, respondeu ”que, nisso verdadeiramente, ela consistia” (MONTAIGNE, 2004, p. 438, l. 2, cap. XII).

<sup>28</sup> Obra publicada postumamente em 1728, baseada nas *Memórias* escritas entre 1695 e 1698 por N. Fontaine, secretário do Sr. De Saci.

Com base no fragmento acima, percebe-se que Pascal dá à Teologia o estatuto privilegiado, semelhante, por exemplo, ao estatuto que Descartes concedera à Filosofia. Segundo a análise de Parraz (2004, 159), o confronto entre Epiteto e Montaigne na conversa entre Pascal e de Sacy, “tem como objetivo específico mostrar a incapacidade da razão de conhecer o homem e, mostrando isso, levar a perceber que a verdadeira compreensão do homem somente a Teologia poderá propiciar”. Dada a abrangência e centralidade da ciência teológica, nenhum conhecimento, nem mesmo a reflexão filosófica poderia desenvolver-se sem precisar, em algum momento, da legitimidade da Teologia. Nenhum conhecimento que aspire à verdade pode prescindir da Teologia, já que ela é colocada como fundamento de todas as verdades.

O estatuto de primazia conferido ao saber teológico no *Entretien* leva Pascal a colocar a própria Filosofia sob suspeita. Não que o pensador francês negue o papel e importância da reflexão filosófica, entretanto, quando tal saber é colocado diante da Teologia é esta que julga o valor e legitimidade daquela. Para ilustrar essa questão, Pascal traz à tona a célebre máxima atribuída a Tertuliano segundo a qual o estudo da Filosofia era como extrair pérolas do meio do estrume (*aurum ex stercore Tertulliani*). O padre da Igreja teria empregado essa imagem para falar da utilidade dos estudos filosóficos para a Teologia cristã, mas, ao mesmo tempo, para advertir seus ouvintes/leitores do perigo de que tais estudos viessem a desviá-los da fé. Apropriando-se da analogia empregada pelo apologista latino, Pascal declara, referindo-se, supostamente a Epiteto e Montaigne:

O que se podia dizer bem desses filósofos, cujo estrume, devido a sua negra fumaça, podia obscurecer a fé vacilante daqueles que os lessem. É por isso que ele aconselharia sempre a essas pessoas a não se exporem precipitadamente a estas leituras, sob o risco de se perderem com estes filósofos, e tornarem-se a presa dos demônios e o banquete dos vermes, segundo a linguagem da Escritura, como estes filósofos o foram (PASCAL. 1954, p. 573).

Segundo o entendimento pascaliano, nem todo conhecimento filosófico é útil e apropriado para a fé; e cabe justamente à Teologia a tarefa de determinar aquilo que possui utilidade. Em última instância, é ela, em sua centralidade, que fornece os critérios para que as raras pérolas da verdade, perdidas em meio ao estrume do engano e da falsidade, possam ser encontradas. A partir da Teologia, portanto, Pascal faz uma avaliação crítica dos filósofos e da Filosofia em geral. Tal crítica, nos lembra Gouhier (2005), deve-se ao modelo apologético endossado pelo filósofo francês baseado no primado da revelação sobre a razão.

Outro texto no qual Pascal assinala a condição privilegiada da Teologia é no *Prefácio do tratado sobre o vazio*. A ocasião na qual o filósofo francês procura justificar o valor da Teologia não poderia ser mais sugestiva. É justamente em uma obra científica que ele faz questão de enfatizar a autoridade das verdades teológicas. Ainda que não confunda ciência e Teologia, classificando esta última como matéria, Pascal faz questão de ressaltar a validade do saber teológico. A Teologia não é menos plausível, por exemplo, do que a Física que depende exclusivamente do raciocínio. De fato, neste opúsculo, o pensador francês diferencia duas modalidades de conhecimento igualmente válidos: aqueles que dependem da autoridade de seus livros e aqueles que dependem da experiência e do raciocínio. A Teologia, é óbvio, pertence à primeira classe. Nos termos do pensador jansenista,

Nas matérias em que a pesquisa limita-se a saber o que os autores escreveram - como é o caso da história, da geografia, da jurisprudência, das línguas e, *sobretudo, da teologia*; enfim, de todas aquelas que têm por princípio ou o fato simples, ou a instituição divina ou humana -, deve-se necessariamente recorrer a seus livros, já que tudo o que se pode saber, no caso, neles está contido: donde é evidente que se pode, nessas matérias, ter um conhecimento pleno e ao qual não é possível acrescentar nada (PASCAL, 1954, p. 530, grifo nosso).

É evidente que, para Pascal, dentre todas as disciplinas cujas verdades estão fundadas na autoridade de seus livros, a Teologia possui lugar de destaque. A razão é que, neste caso, há uma relação indissolúvel entre a autoridade defendida e verdade pretendida. A justificativa para que só a Teologia, baseada no princípio da autoridade, se atenha a tais verdades é dupla. Em primeiro lugar, estamos diante de verdades elevadíssimas e, por definição, incompreensíveis à razão. De modo complementar, o frágil espírito humano, encontra-se, em virtude da Queda, incapacitado de elevar-se, por si mesmo, a estas verdades tão sublimes. De fato, Pascal demonstra o seu espanto diante da postura daqueles que pretendem sustentar as verdades teológicas com base na experiência e no raciocínio e não na autoridade dos Padres. Assim como, seria uma loucura querer fundamentar as verdades da Física, por exemplo, apenas na autoridade, também seria insensatez confinar as verdades teológicas na razão e na Filosofia.

### **3.1.2 – A crítica de Kierkegaard à racionalização da Teologia**

Pode-se afirmar que o combate às tentativas de racionalização da Teologia que marcou a Filosofia de Pascal é intensificado na filosofia kierkegaardiana. Sem dúvida, o filósofo dinamarquês é um dos mais radicais críticos de qualquer tentativa de tornar as verdades da fé dependentes da mediação racional. Uma teologia que sente a necessidade de buscar o socorro

da razão e da Filosofia, demonstrava haver renunciado os elementos mais essenciais da fé cristã, a saber, o Paradoxo e o Escândalo. Tais conceitos serão debatidos mais detalhadamente em ocasião oportuna.

Como Pascal, Kierkegaard vê com bastante reserva o empreendimento racionalista de tornar a própria Teologia dependente do aval da Filosofia. A crítica do pensador de Copenhague sobre este ponto encontra-se em diversas obras de sua produção, notadamente, no texto assinado por Johannes Silentio *Temor e tremor* e no *Pós-Escrito* de Johannes Climacus. Nestas obras, a tendência da Teologia da época de buscar na Filosofia a justificativa para as suas verdades é duramente rejeitada pelo mestre dos pseudônimos. Duas imagens emblemáticas são empregadas pelo dinamarquês para ilustrar o flerte da Teologia com a Filosofia. No texto de 1843, Kierkegaard se utiliza da imagem de uma amante, que se utiliza do jogo da sedução, para representar a Teologia de sua época. Na sua descrição, “a teologia instala-se à janela toda pintada para atrair os favores da filosofia enquanto lhe oferece os seus encantos” (KIERKEGAARD, 2009, p. 86). Obviamente, Kierkegaard tem em mente a tentativa de sujeição da fé à mediação racional. A figura da amante, neste contexto, evoca tanto a ideia do disfarce quanto a ideia da carência, de necessidade. A Teologia altera a sua essência, muda sua feição na aparência da maquiagem e dos adereços para mostrar-se mais aprazível àquela que ela deseja conquistar. Neste jogo de sedução, a Teologia oculta tudo aquilo que possa causar estranhamento à Filosofia, a suposta feiura de sua simplicidade é ocultada pelos enfeites. Mas este disfarce é, ao mesmo tempo, um desvirtuamento de sua verdadeira face, pois aquilo que a Teologia abandona para ter atenção da Filosofia, é justamente a fé, a sua característica mais fundamental. Como uma espécie de compensação, a Teologia tem a promessa de uma fé fundada na Filosofia. Kierkegaard rejeita enfaticamente esta pretensão, considerando-a uma espécie de tentação à teologia.

Que é isto, com efeito, senão tentar Deus? E, contudo, é este o movimento da fé e continuará a sê-lo dessa maneira, apesar de a filosofia, para confundir os conceitos, pretender levar-nos a pensar que tem fé, apesar de a teologia querer vender a fé ao desbarato KIERKEGAARD, 2009, p. 104).

Ao mesmo tempo em que evoca a noção de disfarce, de desvirtuamento, a figura utilizada pelo pseudônimo kierkegaardiano expressa a ideia de necessidade, de sujeição. Percebe-se aí uma crítica de Kierkegaard à Teologia de sua época que, voluntariamente, sujeitara-se ao domínio da Filosofia. Tal qual a amante sedutora que só pode ser legitimada pela

presença do amante, o saber teológico se colocava como dependente da reflexão filosófica para se constituir enquanto tal. Nesta relação, obviamente, a Teologia tem a sua dignidade reduzida. Ela almeja algo que, supostamente, não pode conseguir por si só. Rebaixa-se para poder sobreviver. A amante implora a atenção do amante porque, aparentemente, não pode viver sem ele. De modo análogo, a Teologia da época tornava a sua existência inseparável da mediação racional.

Seguindo a sua crítica à tentativa de racionalização da fé, na primeira parte do *Pós-Escrito*, Johannes Climacus se utiliza da figura da jovem amante que se envergonha da condição humilde de seu amado para denunciar a tentativa de aproximação da Teologia de sua época com a filosofia hegeliana. A título de contextualização, Kierkegaard viveu no contexto de florescimento da chamada crítica bíblica<sup>29</sup>. Neste período, o texto sagrado passou a ser analisado de modo científico. Questões ligadas à sua composição, data, autoria e formas literárias vieram à tona e tornaram-se o centro das discussões teológicas. A atuação crítica em relação à Bíblia se deu em dois sentidos. Em primeiro lugar, havia aqueles que, por meio da análise crítica, colocavam em xeque conceitos historicamente consagrados pelo Cristianismo. Outros, não obstante, valiam-se do método histórico-crítico para demonstrar a veracidade das Escrituras sagradas e, conseqüentemente, fundamentar a verdade do Cristianismo. O argumento é simples: para que o Cristianismo fosse aceito nos moldes da objetividade da época, ele carecia de uma vinculação histórica, de um refúgio objetivo. Neste sentido, as Escrituras surgiam como uma alternativa plausível. À luz desse pressuposto, a chamada teologia crítica procurou salvaguardar a autenticidade e confiabilidade do texto sagrado. Em última instância, a finalidade desse empreendimento era fornecer uma base objetiva para a verdade do Cristianismo. Vejamos o tom da crítica kierkegaardiana a esse empreendimento racionalista:

Aqui reside o nó da questão, e eu novamente retorno à Teologia erudita. Para quem serve a demonstração? A fé não precisa dela, pode até mesmo considerá-la sua inimiga. Ao contrário, quando a fé começa a se envergonhar de si mesma; quando, como uma amante que não se contenta com amar, mas que no fundo se envergonha de seu amado e, por isso, precisa provar que ele é algo notável; quando, portanto, a fé começa a perder a paixão, quando começa a deixar

<sup>29</sup> Fruto do racionalismo do século XVIII, o movimento denominado como crítica bíblica, por meio de estudos históricos filológicos, linguísticos e semânticos, propunha uma nova leitura do texto bíblico. É, geralmente, dividido em Alta e Baixa crítica. No primeiro caso, a preocupação consiste em estabelecer a autoria, o tempo de composição dos livros bíblicos, o processo de formação dos desses livros e o *sitiz im leben* dos autores e destinatários. Já a Baixa crítica, também conhecida como Crítica textual, busca uma reconstituição do texto bíblico propriamente dito por meio de uma análise documental rigorosa. Valendo-se da Hermenêutica e da Exegese, procura estabelecer aquele que seria o texto bíblico original. Segundo Battista Mondin (2003), Johan Ernest foi um dos primeiros a se utilizar do método histórico crítico, chegando à conclusão de que a Escritura deveria ser interpretada como os demais livros da Antiguidade. Tal tendência será seguida por Johan Semler e, posteriormente, por Schleiermacher, Feuerbach, Strauss, Renan, Baur e Ritschl

de ser fé, aí a demonstração se torna necessária para que se possa desfrutar da consideração burguesa da descrença (KIERKEGAARD, 2013, p. 36).

Para Kierkegaard, a teologia crítica, em seu apelo constante ao fundamento da objetividade histórica, é semelhante a amante que sente vergonha do amado. Temendo que ele seja ridicularizado por trajar vestes humildes, ela insiste em vesti-lo com roupas mais sofisticadas. O comportamento da jovem em relação ao amado é contraditório. Ao mesmo tempo em que aparenta dedicar-lhe o seu amor, dirige-lhe também o seu desprezo, porque já não o aceita em sua condição essencial. Seguindo o raciocínio da analogia de Johannes Climacus, a fé que vela a todo instante a possibilidade do escândalo foi a vestimenta humilde que a teologia crítica rejeitou em relação ao Cristianismo. Depois de despojá-lo, a fim de torná-lo mais notável, mais digno de ser aceito pelo espírito da época, ela coloca sobre o Cristianismo a indumentária da objetividade histórica. Dessa forma, o Cristianismo não será uma pedra de tropeço para o mundo marcado pela razão objetiva. Aqui está a tentação de que nos fala Kierkegaard reiteradamente na primeira seção do *Pós-Escrito*. A teologia crítica deixa de considerar que, para a razão, a verdade eterna do Cristianismo é uma perene pedra de tropeço, a rocha de escândalo que deixa o que crê, solitariamente, ruminando o paradoxo da fé. Por meio dessa analogia, Climacus faz ressoar a crítica kierkegaardiana ao reducionismo das verdades da fé à razão objetiva proposto por Hegel e seus discípulos.

A chamada certeza histórico-objetiva pretendida pela Teologia crítica representa um sério comprometimento da verdade do Cristianismo. Não é à toa que o pseudônimo kierkegaardiano refere-se a essa tendência como uma espécie de tentação que, mesmo a despeito de seu caráter sedutor, desvirtua a infinita paixão do indivíduo. Dentre os riscos decorrentes da tentativa de objetivação da fé listados por Climacus, dois merecem destaque. Em primeiro lugar, a objetividade histórica amparada pela frieza e impessoalidade do sistema rouba do indivíduo a sua capacidade de decisão. Os encantos da razão decifradora velam, desse modo, a pedra que fará tropeçar a infinita paixão do indivíduo. Conforme sentencia Kierkegaard (2013), se o assunto é tratado objetivamente, o sujeito não pode relacionar-se apaixonadamente com a decisão. Curiosamente, ao afastar o indivíduo da decisão, a objetividade histórica converte-se em um estorvo para o acesso à verdade do Cristianismo. Como o indivíduo só se relaciona com a verdade a partir da decisão, da decisão infinitamente interessada, a certeza demonstrativa ergue-se como uma muralha de pedras colossais impedindo tal acesso. A impossibilidade da escolha, por sua vez, impede a concretização do indivíduo.

Outro grande risco presente no empreendimento racionalista consiste em tentar eliminar o elemento da contradição que subjaz às verdades da fé. O objetivismo conserva, por assim dizer, a esperança de desvendar o paradoxo da fé. Esta pretensão era danosa para o Cristianismo, pois, conforme já denunciara Pascal (2005), era o mesmo que subtrair da fé o seu mistério. De fato, para Kierkegaard, decisão e contradição estão intimamente relacionadas. A efetivação da decisão não se constitui em uma tarefa fácil porque o indivíduo tem a contradição do paradoxo diante de si. A relação entre o indivíduo e o paradoxo, como veremos, é o salto mais intenso e profundo porque ele tem que decidir no tempo pela eternidade. O sistema, não obstante, torna desnecessária a decisão e a razão tenta banir a contradição.

A crítica aos pensadores que prometem, com seus sistemas, solucionar os problemas da existência encontrada em Pascal é retomada de forma clara por Kierkegaard ao longo do *Pós-escrito*. É verdade que o alvo dos dois pensadores é diferente – Pascal tem em mente as filosofias de Epiteto e Montaigne e Kierkegaard a filosofia hegeliana – como seu antecessor, o pensador dinamarquês denuncia a pretensão dos filósofos que prometem aquilo que não podem cumprir. Exemplo claro disso é recusa kierkegaardiana da possibilidade de um sistema existencial alardeado pelos pensadores hegelianos. De fato, valendo-se das teses de Lessing, Kierkegaard demonstra que a completude, característica essencial de um sistema, não pode ser pensada no contexto da existência em virtude de seu caráter indeterminado, contingente e inconcluso.

A completude do sistema, de fato não há. O que há, segundo Climacus, não passam de promessas de completude do sistema. Contudo, notícias de completude do sistema e não sistema são para o pseudônimo kierkegaardiano a mesma coisa. Os sistemáticos prometem aquilo que não existe e que, no âmbito da existência, jamais existirá. Para recorrer a uma analogia empregada por Climacus, eles são semelhantes ao homem que convida os seus amigos para festejar a construção de sua casa, mas, quando os convivas chegam ao local tem que se deparar com uma casa ainda em construção. A única diferença entre este homem e os sistemáticos está no fato de que estes últimos jamais conseguirão colocar o último tijolo em seu edifício sistemático.

Mas qual a razão dos sistemáticos prometerem aquilo que não existe? Kierkegaard (2013) responde este questionamento fazendo alusão, como de costume, a uma anedota. Certo homem chamado Berhen, depois de perder um guarda-chuvas de seda, anunciara que perdera um guarda-chuvas de algodão, por temer que aquele que o encontrasse, não devolvesse por saber o valor do objeto. Este episódio, no entender de Climacus, aplica-se aos sistemáticos. Eles

não declaram que o sistema ainda não está completo, pois temem que as pessoas não aceitem um sistema ainda inconcluso. A verdade é que os sistemáticos falam de promessas vãs quando apregoam a conclusão do sistema. Para os que pretendiam aceitar a propaganda enganosa do Hegelianismo, Kierkegaard tem uma severa advertência: “Portanto, esses dois, Lessing e o sistemático, ambos falam de um esforço incessante – a única diferença é que Lessing é obtuso ou honesto o bastante para chamá-lo de um esforço incessante, e o sistemático é sagaz ou desonesto o bastante para chamá-lo de sistema”. (KIERKEGAARD, 2013, p. 112). Mas há esperança de, algum dia, o sistema da existência ser concluído? A resposta do Dinamarquês a esse questionamento é um enfático não. Para que o sistema da existência se completasse, o existente deveria primeiramente abandonar a sua condição de existente e ser absorvido pelo eterno. Neste caso, teríamos um sistema de qualquer outra coisa, menos um sistema da existência. Em um trocadilho, na existência não há sistema e se o sistema for erguido, a existência é superada.

Como vimos, Pascal aborda a tensão entre a Filosofia e a Teologia por meio da exaltação desta última. De modo análogo, há em Kierkegaard uma primazia da fé em relação à razão. Como se sabe, esta exaltação da esfera da fé aparece, sobretudo, em *Temor e tremor*. Seguindo o espírito do idealismo hegeliano, os teólogos dinamarqueses contemporâneos de Kierkegaard esforçavam-se para situar a fé no percurso da racionalidade, como se a Teologia e a fé carecessem da legitimação da Filosofia e da razão. A recusa de Silentio a este empreendimento é explícito no fragmento abaixo:

De modo nenhum penso que a fé seja por isso algo de menor, bem pelo contrário, a fé é o máximo, além de que é desonesto, da parte da filosofia, oferecer outra coisa no lugar da fé, menosprezando-a. A filosofia não pode nem deve dar a fé, mas deve entender-se a si mesma para saber o que tem para oferecer, tem que entender que nada deve tirar e, menos ainda, espoliar os homens de uma coisa como se nada fosse (KIERKEGAARD, 2009, p. 88).

A insistência dos teólogos dinamarqueses no sentido de justificarem a fé pela mediação racional acabava por reduzi-la. Tal insistência baseava-se no pressuposto de que tudo aquilo que não passasse pelo crivo da razão, era considerado uma modalidade inferior de conhecimento. A consequência do empreendimento da teologia racionalista, segundo a análise de Silentio, é algo que desvirtua a própria essência da subjetividade religiosa; ele sugere a possibilidade de a reflexão filosófica ser responsável por produzir fé no indivíduo. O filósofo de Copenhague nega veementemente este atributo à filosofia. Por um lado, a reflexão filosófica encontra-se duplamente incapacitada de prover a fé ao indivíduo. Ela não poderia se devesse e



nem deveria se pudesse. Trata-se, portanto, de uma pretensão supérflua. Como já vimos em Pascal, a racionalidade filosófica esbarra nos seus próprios limites e Kierkegaard, assim como o pensador francês demonstra ser atitude digna da Filosofia considerar aquilo que ela pode oferecer, isto é, reconhecer os seus limites epistêmicos. Em suma, ainda que o saber filosófico tivesse a capacidade de prover a fé ao indivíduo, algo rejeitado pelo pensador dinamarquês, ele deveria resistir a essa tentação porque, no exato momento que o fizesse, desvirtuaria a essência da fé.

### ***3.1.3 – O Aprofundamento da crítica à teologia racional em Kierkegaard***

*A razão fundamental para a vulnerabilidade da teologia que resulta da impropriedade, da certeza meramente científica e da perfectibilidade da linguagem, é esta: enquanto que as melhores afirmações podem encontrar aprovação humana, não é possível que o critério final dessa aprovação seja demonstrado ou recorrido. Existe, no entanto, um critério que pelo menos determina se um teólogo é admissível ou não. Esse critério é o texto das Sagradas Escrituras (BARTH, Fé em busca de compreensão).*

Ainda que consideremos o diagnóstico de Gouhier (2005) segundo o qual não existe na apologia pascaliana nada que lembre a filosofia, precisamos reconhecer que em Kierkegaard encontramos o aprofundamento da crítica à racionalidade filosófica iniciada por Pascal. Seguindo o escopo do entendimento pascaliano, Silentio defende que a fé não precisa de nenhuma autenticação da Filosofia e qualquer tentativa da mediação racional de interferir na esfera da fé serve unicamente para desvirtuá-la. Percebe-se, neste ponto que, a despeito das similaridades, a crítica kierkegaardiana da intromissão da Filosofia na fé é bem mais radical que seu antecessor. De fato, ainda que Pascal seja enfático em apontar a separação entre as duas esferas, em algumas passagens somos levados a concluir que há no filósofo francês um papel positivo da racionalidade na religião. É o que ocorre, por exemplo, em laf. 173: “Se submetermos tudo ao princípio da razão a nossa religião não terá nada de misterioso e de sobrenatural. *Se violentarmos o princípio da razão, a nossa religião será absurda e ridícula*” (PASCAL, 2005, p. 71, laf. 173, bru. 273. Grifo nosso). Vê-se, nesta passagem, que Pascal,

retomando o pensamento agostiniano<sup>30</sup>, não descarta completamente a utilidade da razão para a doutrina cristã.

Uma leitura adequada de *Temor e tremor*, não obstante, revela que Kierkegaard não corroboraria o entendimento pascaliano. Na relação com Deus, a Filosofia só pode se aproximar da fé como uma espécie de ladra que rouba do homem a sua mais elevada paixão. Esta recusa do papel da Filosofia para a fé, contudo, não significa que esta deva ser vista como algo inferior. Pelo contrário, Kierkegaard faz questão de ressaltar que a fé é a mais elevada paixão do indivíduo, a mais autêntica expressão da subjetividade. Em suma, Kierkegaard é bem mais incisivo em ressaltar, ao mesmo tempo, a contradição entre a Filosofia e a fé e apontar o estatuto elevado desta última.

De modo geral, a tensão entre a tensão entre Teologia e Filosofia, entre fé e razão está presente tanto em Pascal quanto em Kierkegaard. Os dois autores rejeitam o racionalismo hegemônico de sua época, o primeiro, recusa o cartesianismo e o segundo, o idealismo hegeliano. Desse embate, vê-se em ambos tanto o estabelecimento das fronteiras do conhecimento racional como a recusa de uma Teologia natural. O francês e o dinamarquês são igualmente críticos em relação à intromissão da Filosofia e denunciam a pretensão dos filósofos de resolver todos os problemas da existência. Similar à exaltação da Teologia encontrada no pensamento pascaliano encontramos a defesa kierkegaardiana da esfera da fé como a mais autêntica paixão do indivíduo.

Precisamos, contudo, reconhecer que Kierkegaard é bem mais rigoroso em sua crítica. Como foi pontuado acima, a tentativa de Pascal de encontrar um papel positivo para a racionalidade no âmbito da religião é completamente abandonada pelo autor de *Temor e tremor*. Neste sentido, a crítica kierkegaardiana representa um desdobramento, mas também um aprofundamento da crítica de Pascal. Esta diferenciação possui uma justificativa histórica. À época de Pascal, o processo de racionalização da teologia ainda estava no início, por isso, sua crítica é mais branda. Como, no contexto de Kierkegaard tal processo atinge o seu apogeu, a radicalidade de sua crítica encontra-se justificada. Pode-se afirmar que, em meados do século XVII, Teologia e Filosofia são áreas reconhecidas por sua autonomia e credibilidade, fato, aliás, reconhecido pelo próprio Descartes. Já no século XIX, no auge do projeto hegeliano de sujeição de todo o conhecimento possível ao crivo da razão e da Filosofia, a própria Teologia havia

---

<sup>30</sup> Le Guern (2004, p. 635, nota 163) considera a hipótese de Pascal ter sido inspirado pela leitura da *Carta de Agostinho a Consencio* na qual o pensador cristão afirmara: “a fé deve preceder a razão, mas ela mesma é um princípio razoável”.

perdido a sua autonomia ao sujeitar-se ao idealismo hegeliano. A radicalidade de Kierkegaard, por conseguinte, é proporcional à tentativa de desvirtuamento da teologia e de subtração da essência da fé.

Na sua crítica, Kierkegaard parece rejeitar não apenas a Filosofia como fundamento da fé, mas a própria Teologia. Não há dúvida que a disciplina teológica deve ocupar-se dos dogmas que concernem à fé, acontece que, no entendimento do pensador dinamarquês, a fé não se reduz à sua dimensão conceitual ou dogmática. Ela é, antes de tudo, uma categoria existencial que autentica a decisão do indivíduo na sua relação com Deus. Com isso, muito mais do que Pascal, o autor das *Migalhas filosóficas* vê-se obrigado a estabelecer uma distinção fundamental entre a fé e a Teologia e a própria religião. Obviamente, Kierkegaard não confirmaria o entendimento pascaliano segundo o qual as verdades da fé fossem reduzidas a algum conhecimento, nem mesmo ao saber teológico. O crítico do racionalismo, com efeito, recusa a tentativa de capturar a fé seja por um sistema filosófico seja por um sistema teológico. O filósofo de Copenhague, contudo, não descarta o valor da Teologia de modo geral. Sua crítica é, na verdade, à tendência da Teologia da época de buscar sua validação a partir do racionalismo hegeliano.

### 3.2 – O conceito de Deus como ponto de partida

*O evangelho só pode ser crível, ele só pode ser crido. Sua seriedade reside no fato de ele se disponibilizar para a escolha: para escândalo daqueles que não estão maduros para a contradição – para a fé daquele que não se esquiva da necessidade da contradição. Isto é a fé: o respeito diante do incógnito divino, o amor a Deus na consciência da diferença qualitativa entre Deus e o ser humano (BARTH, A carta aos romanos).*

O debate em torno da tensão entre transcendência e imanência divinas se constitui em uma das mais intrincadas problemáticas da teologia cristã. O problema reside, sobretudo, porque o Cristianismo parece sustentar a necessidade de uma conciliação entre estes dois conceitos, aparentemente autocontraditórios quando aplicados a um mesmo ser. A transcendência opera um distanciamento entre Deus e sua criação, ao passo que a imanência aponta para uma identidade essencial entre esse mesmo Deus e a criatura. É óbvio que tanto Pascal quanto Kierkegaard não teriam problema em admitir o estatuto imanente de Deus, não obstante, interessa-nos, neste tópico a defesa que os dois filósofos fizeram da transcendência divina.

Certamente, ambos perceberam que o contexto teológico-filosófico dominante de suas respectivas épocas representava algum tipo de comprometimento dessa doutrina. Por um lado, no contexto pascaliano, as provas metafísicas nos moldes do argumento ontológico reformulado por pensadores racionalistas a exemplo de Descartes pareciam desconsiderar que a noção de transcendência divina já impunha um sério obstáculo para que a razão, autonomamente, pudesse provar Deus, sua existência, atributos e atividades. Tais provas camuflavam a impossibilidade da razão em construir por si só um acesso epistêmico a Deus, solapando, em último caso, a sua transcendência. Grosso modo, as provas deixavam de considerar que a noção de transcendência aponta para um objeto que, no seu todo ou em parte, escapa à apreensão racional, aquilo que não pode ser captado pelo exercício do pensamento. Por outro lado, a necessidade de uma mediação racional e o conseqüente reducionismo da fé à razão empreendida pelo idealismo hegeliano representava, à época de Kierkegaard, um comprometimento semelhante em relação à transcendência divina. No fundo, havia neste empreendimento a pretensão ingênua de superação da infinita distância qualitativa entre Deus e a criatura, o anseio de que a diferença absoluta pudesse ser desfeita pela especulação racional. Ver-se-á, portanto que é justamente a defesa da transcendência divina que guiará tanto Pascal quanto Kierkegaard em sua rejeição da validade das provas racionais para a existência de Deus. Tanto a noção de *Deus Absconditus* quanto definição de Deus como o Absolutamente-Diferente repousam sob um mesmo fundamento: o entendimento de que Deus é essencialmente aquilo que escapa à mediação autônoma da razão.

### **3.2.1 – O Deus Absconditus de Pascal**

A noção de *Deus Absconditus* permeia os *Pensamentos* de Pascal. No entanto, o conceito aparece com maior clareza nos fragmentos 149, 242, 427 e 781 da edição Lafuma. Nestas passagens, o filósofo francês desqualifica a pretensão dos defensores da Teologia natural, historicamente, dependente das provas racionais. No fragmento 242, por exemplo, Pascal retoma de modo literal a passagem do profeta Isaías na qual se afirma que Deus “é verdadeiramente um Deus escondido” (Is. 45:15). Nesta passagem, a condição abscondita de Deus em virtude de sua transcendência é justamente aquilo que assegura o caráter veraz de uma religião. Nos termos do pensador jansenista, “toda religião que não diz que Deus é escondido não é verdadeira, e toda religião que não indica a razão disso não é instrutiva” (PASCAL, 2005, p. 97, laf. 242, bru. 285). A validade da religião cristã, segundo Pascal, é atestada justamente pela sua afirmação dessas duas realidades. A propósito a negação do estatuto abscondito é

justamente o perigo no qual incorrem aqueles que querem assegurar a existência de Deus por meio das provas racionais. Por outro lado, a recusa da noção de *Deus Absconditus* é o que leva alguém a negar categoricamente a existência de Deus. Como a pretensão do cético e do ateu é que a existência de Deus se torne evidente, sobretudo, a partir dos indícios de sua criação, a constatação de que esse Deus escondido, transcendente e incógnito, leva-o automaticamente ou à negação da existência (ceticismo) ou à afirmação da inexistência de Deus (ateísmo). A definição de Deus como aquele que se esconde, em alusão ao texto profético, também aparece em uma carta de outubro de 1656 endereçada à Charlotte de Roannez. Nesta correspondência, Pascal é ainda mais incisivo ao demonstrar que Deus conserva a sua natureza abscondita mesmo quando se revela. Em termos pascalianos,

Este estranho mistério dentro do qual Deus se retirou, impenetrável à vista dos homens, é uma grande lição para nos levar à solidão, longe da vista dos homens. Ele permaneceu escondido sob o véu da natureza que no-lo cobre até na encarnação; e quando foi necessário que aparecesse, Ele tornou-se mais escondido, cobrindo-se de humanidade. Ele era muito mais reconhecível quando invisível do que quando se tornou visível, e eu creio que Isaías O via neste estado quando disse em espírito de profecia: “Verdadeiramente, és um Deus escondido” (PASCAL, 1954, p. 510).

Como vimos acima, Pascal preceitua que o caráter veraz da doutrina cristã se expressa tanto na afirmação da noção de *Deus Absconditus* como no apontamento da razão que leva esse Deus a se esconder. A justificativa para o estatuto escondido de Deus é, em Pascal, tanto negativa quanto positiva. Negativamente, ela manifesta as limitações epistêmicas do homem após a Queda, positivamente, ela postula a necessidade da fé no relacionamento com a divindade. Na edição de Brunschvicg, o pensamento 586, o qual sucede a afirmação pascaliana da doutrina do Deus que se esconde, apresenta a razão pela qual Deus assume essa condição. Deus se esconde para que o homem possa perceber a sua miséria e, eventualmente, se revela para que este mesmo homem perceba que há uma esperança de cura para a sua condição corrompida. Ao modo pascaliano, “se não houvesse obscuridade, o homem não sentiria sua corrupção. Se não houvesse luz, o homem não esperaria remédio” (PASCAL, 1979, p. 181, bru. 586). Como se vê, a tese do *Deus Absconditus* possui implicações bastante claras para a antropologia pascaliana. Se Deus não se escondesse, o homem seria incapaz de perceber sua miséria e corrupção e isto o levaria, inescapavelmente, à soberba. Por outro lado, se o Deus escondido nunca se revelasse, o homem seria levado ao desespero, já que não haveria um antídoto para a sua miséria. De fato, Pascal entende que conhecer a Deus sem conhecer a sua própria miséria é tão perigoso quanto conhecer a própria miséria sem conhecer a Deus e, para

ele, a aceitação da noção de *Deus Absconditus* representaria a única possibilidade de superação desse perigo.

A existência de um Deus que se esconde está associada, em última instância, à doutrina bíblica da Queda<sup>31</sup>. Neste aspecto percebe-se claramente a dívida de Pascal em relação ao pensamento agostiniano. O filósofo francês entende que a Queda não se restringe apenas ao seu caráter relacional, mas, sobretudo, epistemológico. A partir da Queda há uma espécie de necessidade de Deus só poder ser pensado a partir da categoria de escondido, considerando que este evento teria corrompido as faculdades cognitivas do homem e alterado drasticamente as formas de conhecimento de Deus. De fato, segundo o entendimento pascaliano, “o intelecto, o espírito e a vontade sofreram plenamente as consequências do pecado que enfraqueceu de modo considerável as suas capacidades” (ADORNO, 2008, p. 48). No fragmento 149 dos *Pensamentos*, Pascal demonstra como, ao afastar-se de sua perfeição originária, o conhecimento do homem acerca de Deus foi ofuscado. Esse afastamento não é de natureza apenas relacional, mas epistêmico. Vejamos:

Já não estais no estado em que vos criei. Criei o homem santo, inocente, perfeito, cumulei-o de luz e de inteligência, comuniquei-lhe a minha glória e as minhas maravilhas. O olho do homem via então a majestade de Deus. Não estava então nas trevas que o cegam nem na mortalidade e nas misérias que o afligem. Mas ele não pode carregar tanta glória sem cair na presunção. Quis tornar-se centro de si mesmo e independente do meu socorro. [...]. E, em tamanho afastamento de mim que mal lhe resta uma luz confusa do seu autor, de tanto que foram apagados ou perturbados todos os seus conhecimentos (PASCAL, 2005, p. 62, laf. 149, bru. 430).

A conexão entre a noção de *Deus Absconditus* e a doutrina bíblica da Queda também aparece no fragmento 781 dos *Pensamentos*. Nesta passagem Pascal destacará um dos pontos centrais de sua apologética, a saber, a impossibilidade de qualquer conhecimento autêntico de Deus à parte de Jesus Cristo. A rigor, nos lembra Gouhier (2005, p. 226), “o conhecimento de Deus sem Jesus Cristo é inútil, e pode até ser prejudicial, favorecendo o orgulho”. Somente levado por uma elevada soberba o homem, na condição em que se encontra, pode ter a pretensão de transpor o véu do desconhecido. Desde a corrupção da natureza, assevera o autor das *Provinciais*, “Deus deixou os homens numa cegueira da qual não podem sair senão por meio

---

<sup>31</sup> Pascal recorrerá à doutrina bíblica da Queda não apenas para justificar a necessidade de um *Deus Absconditus*, mas também para explicar as contrariedades existentes no homem. A miséria e a grandeza que caracterizam o homem, segundo Pascal só podem ser explicadas convenientemente a partir da noção de Queda. O homem caiu de sua perfeição originária, mas ainda conserva vestígios de sua condição primordial. A diminuição de sua perfeição originária aponta para a sua miséria e a conservação dos vestígios de sua antiga condição apontam para a sua grandeza (laf. 149, bru. 430).

de Jesus Cristo, fora de quem toda comunicação com Deus é retirada” (PASCAL, 2005, p. 309, laf. 781, bru. 242). Esta condição decaída, na qual o intelecto corrompido é incapaz de um conhecimento imediato acerca de Deus, torna imperativo o estatuto abscondido de Deus. A Queda operou um ofuscamento considerável no conhecimento do homem acerca de Deus. A luz confusa que lhe resta é impotente para levar o homem ao encontro de algo que ele recusou deliberadamente ao pecar (SILVA, 2001, p. 33). Na verdade, a condição corrompida do homem separado de Cristo torna a própria revelação de Deus, uma espécie de ocultamento, conforme nos mostra Gerard Lebrun em seu comentário da Carta à Charlotte de Roannez de outubro de 1656. Segundo ele, “os sinais que Deus emite deverão ser bastante claros para ser recebidos pelos eleitos que estão à sua espera, mas bastante equívocos, também, para que outros permaneçam na sua cegueira. Eis porque todo desvelamento de Deus se apresenta como um enigma a resolver” (LEBRUN, 1983, p. 95).

A doutrina do Deus escondido, não obstante, tem em Pascal um sentido positivo. Ela acentua a necessidade da fé no relacionamento com Deus. Estrito senso, só há espaço para a fé se considerarmos a existência de um Deus que se esconde e, eventualmente, se revela. Tal ideia é sustentada por Pascal na Carta de outubro de 1656 referida acima. Ao modo pascaliano, “se Deus se descobrisse continuamente aos homens, não haveria mérito em acreditar nele; e se ele não se descobrisse nunca, haveria pouca fé. Mas ele ordinariamente se esconde e se descobre raramente àqueles que quer engajar em seu serviço” (PASCAL, 1954, p. 509). A rigor, seja no desvelamento pleno ou na ocultação absoluta, não haveria espaço para a fé no sentido preceituado pelo Cristianismo. Na hipótese de um Deus que se revelasse sempre, o conhecimento de Deus tornar-se-ia tão evidente ao ponto de banalizar o esforço da fé. Por outro lado, um Deus continuamente escondido, reduziria a fé a uma intuição vazia, considerando que a fé é justamente o mecanismo que permite ao Deus que se esconde tornar-se conhecido. A fé é necessária porque, mesmo quando Deus se revela, sua essência plena não é comunicada. Deus se esconde e mesmo quando se descobre. Noutros termos, essa revelação é de certo modo insuficiente. No comentário de Pondé (2014, p. 150),

É precisamente na condição inexata da revelação, na insuficiência de precisão, na insegurança da manifestação, na forma codificada da percepção que reside o valor teológico do Deus escondido no “lusco-fusco” da revelação. Ao esconder-se Deus faz emergir o verdadeiro sentido da fé: aposta em uma evidência insuficiente. A conversão é um processo que coloca o homem dentro de um movimento que lhe é estranho, afasta-o de si mesmo e do mundo em que vive e, além de tudo, aponta para uma Divindade que se revela sempre de forma insuficiente, remetendo a conversão ao campo existencial da insegurança e do medo.

Portanto, sem este movimento contínuo de ocultação/revelação, a relação com Deus deveria ser marcada ou pela ignorância completa ou pelo desvelamento pleno, condições igualmente impossíveis para Pascal. Ao relacionar-se com o *Deus Absconditus*, o homem precisa fazê-lo na base da fé. A ideia de abscondito, ao apontar para a transcendência divina, estabelece um certo distanciamento entre Deus e o homem, colocando a necessidade da fé, caracterizada justamente como mecanismo de aproximação entre aquele que crê e o objeto crido. A noção pascaliana de Deus escondido se encaixa perfeitamente na definição de fé apresentada na carta aos Hebreus como “o firme fundamento das coisas que se esperam” (11:1). A fé é, de certo modo, a vívida expectativa de manifestação do escondido. Em termos presentes, ela representa o mecanismo através do qual o crente experimenta o Deus que se esconde e se revela.

No contexto de Pascal, marcado, de um lado, pelo ceticismo nos moldes de Montaigne e, por outro, pelo racionalismo cartesiano, a noção de Deus escondido parecia depor contra a validade da doutrina cristã. O cético era tendencioso em empregar a falta de evidências concretas acerca de Deus para justificar a sua descrença, já o racionalista era inclinado a retirar Deus de seu estatuto abscondito por meio da mediação racional. Em qualquer cenário, a tese pascaliana seria vista com bastante reservas. Em ambos, a validade do Cristianismo repousava na existência de um Deus revelado pelas provas. Às provas deveriam recorrer tanto os que negavam quanto os que afirmavam. Ciente deste contexto, no fragmento 427 (laf.) Pascal apresentará uma crítica bastante severa àqueles que negavam a existência de Deus em virtude de sua condição abscondita e inefável. Tal posicionamento só atestava, segundo Pascal, o seu desconhecimento da religião cristã e da Escritura, razão pela qual o filósofo francês lembra aos críticos da fé cristã:

Informem-se pelo menos o que é a religião que combatem antes de combatê-la. Se esta religião alardeasse que tem uma visão clara acerca de Deus e possuí-lo a descoberto e sem véu, seria combatê-la dizer que não se vê nada no mundo que o mostre com essa evidência (PASCAL, 2005, p. 165, laf. 427, bru. 194).

Contra o espírito acadêmico de seu tempo, Pascal defende que a excelência da religião cristã não reside na pretensão de um desvelamento de Deus. As chamadas provas metafísicas que discutiremos mais a frente subtraem o caráter abscondito de Deus. Por outro lado, os cétricos pretendiam desqualificar o Cristianismo por não conter evidências irrefutáveis da existência de Deus. Não obstante, tais críticos deixavam de considerar que a dignidade da religião cristã residia justamente na afirmação de um Deus escondido. Eis a razão do desafio feito por Pascal



aos seus críticos: “Reconhecei então a verdade da religião na obscuridade mesma da religião, no pouco de luz que dela temos, na indiferença que temos em conhecê-la” (PASCAL, 2005, p. 178, laf. 439, bru. 565)<sup>32</sup>. Percebe-se por este fragmento que, no projeto da *Apologia da religião cristã* que Pascal pretendia desenvolver, a noção de *Deus Absconditus* era precisamente o elemento que apontava para a validade e coerência do Cristianismo. Os críticos fundamentavam sua recusa com base nesta noção esquecendo-se que era própria Escritura que assegurava a natureza velada do Criador. No comentário de Martins (2011, p. 111), “a obscuridade da religião cristã é o pressuposto para a indiferença do filósofo em relação a ela, mas é esta mesma obscuridade que a faz verdadeira, pois a própria religião afirma a sua obscuridade”. Para Pascal, a veracidade da religião cristã residia justamente em sua permanente relação com o mistério e era somente por ignorância ou soberba que alguém poderia ter a pretensão de violar a natureza abscôndita de Deus.

Em seu célebre *Memorial*, passagem que analisaremos mais à frente, Pascal faz a distinção entre o Deus de Abraão, Isaque e Jacó e o Deus dos filósofos e dos sábios (laf. 913), expressando de modo vívido a sua recusa ao Deus dos filósofos em favor do Deus bíblico. O Deus bíblico é, certamente, o *Deus Absconditus*, o Deus cujo esforço filosófico é incapaz de revelar, o Deus que, na acepção pascaliana, não se reduz a um autor de verdades geométricas. De fato, esse caráter velado de Deus expressa-se na alusão feita por Pascal à oração sacerdotal de Jesus Cristo: “O mundo não te conheceu, mas eu te conheci” (Jo. 17: ). Ao reportar-se ao texto bíblico, o filósofo francês expressa a completa impossibilidade de a filosofia prover um conhecimento adequado do *Deus Absconditus*. Se, de certo modo, esse Deus permanece escondido mesmo quando se revela, seria o cúmulo da pretensão tentar descortiná-lo por meio da filosofia ou qualquer outro veículo. Seguindo o espírito da oração sacerdotal aludida por Pascal, a eternidade resume-se a conhecer a Deus Pai e a Jesus Cristo, mas este conhecimento é, antes de tudo relacional e não estritamente lógico-racional.

### **3.2.2 – Kierkegaard e a impossibilidade de pensar o Absolutamente-Diferente**

Sem dúvida, qualquer tentativa de aproximação entre os pensamentos de Pascal e Kierkegaard não pode deixar de considerar o conceito de Deus apresentado por estes pensadores. Como já afirmado, a ênfase na transcendência divina está presente em ambos e em

---

<sup>32</sup> Na edição de Brunschvicg, o fragmento 566, segundo o pensamento paulino-agostiniano, Pascal enfatiza: “Nada se entenderá da obra de Deus se não tomarmos como princípio que ele desejou iluminar uns e cegar outros”.

ambos fica claro o malogro da filosofia em tentar penetrar o véu que esconde Deus. De fato, se em alguns momentos a influência do francês em relação ao dinamarquês é indireta e até mesmo questionável, neste aspecto específico, o legado pascaliano assumido por Kierkegaard é bastante evidente, como foi percebido pelo pertinente trabalho de Nelly Viallaneix *Kierkegaard: l'unique devant Dieu* e, mais recentemente, por André Clair em seus artigos *Kierkegaard lecteur de Pascal* e *Pascal et Kierkegaard face à face*. De fato, as referências feitas pelo filósofo de Copenhague em seus *Diários* à correspondência enviada por Pascal à Charlotte de Roannez em fins de outubro de 1656 são praticamente literais. Vejamos um exemplo: “Deus permanece oculto por trás do véu da natureza. Até mesmo na encarnação, Deus permanece incógnito. De fato, todas as coisas são véus que ocultam a Deus, embora os cristãos o reconheçam em tudo” (KIERKEGAARD, 1954, p. 723). A partir desta citação, percebe-se que Kierkegaard está bastante familiarizado com a doutrina pascaliana do *Deus Absconditus*. O estatuto velado de Deus faz com que ele permaneça incógnito mesmo quando se revela na Encarnação. Como Pascal, Kierkegaard remete-se à Encarnação de Cristo para acentuar o estatuto escondido de Deus. De certo modo, ao encarnar-se Deus se revela ao homem, mas diante da grandeza divina, esta revelação é, ao mesmo tempo ocultamento. O pressuposto kierkegaardiano é, claramente, uma retomada daquele já postulado por seu antecessor, a saber: se a radicalidade da condição abscondita de Deus exige que ele se conserve incógnito mesmo quando se revela, o esforço da razão em torná-lo conhecido seria completamente inútil. A verdade é que, como já foi destacado por Viallaneix, na noção de *Deus Absconditus* encontra-se um dos principais indícios da influência de Pascal sobre Kierkegaard. Segundo esta autora,

Kierkegaard encontra o que se constitui, para Pascal, a verdade central da revelação: *Vere tu es Deus Absconditus*, como se diz no livro de Isaías: “Verdadeiramente, tu és um Deus que se esconde”. A Escritura, profetas e milagres estão marcados pela mesma ambiguidade que a pessoa de Cristo. O que aparece neles não assinala nem uma exclusão total, nem uma presença manifesta da divindade, senão a presença de um Deus que se esconde (VIALLANEIX, 1977, p. 125).

Em seu célebre estudo intitulado *Kierkegaard lecteur de Pascal*, André Clair também se reporta às passagens dos *Diários* a fim de perceber as ressonâncias da noção de *Deus Absconditus* no pensamento kierkegaardiano. A tese abraçada por Clair<sup>33</sup> é que a noção de paradoxo, um dos conceitos mais fundamentais do vocabulário de Kierkegaard, estaria associado à tese pascaliana. Para referendar a sua tese, o comentador francês remete-se à

---

<sup>33</sup> Clair demonstra ainda que a tese pascaliana do Deus escondido teria influenciado o conceito kierkegaardiano de interioridade, especificamente, em obras como *Prática do cristianismo* e *Evangelho do sofrimento*.

passagem dos *Diários* na qual o próprio Kierkegaard associara o paradoxo à doutrina do *Deus Absconditus*. A declaração, mais uma vez evoca a carta de Pascal à Madame de Roannez. O tema kierkegaardiano em questão é a relação entre Cristianismo e judaísmo, um pouco distinto daquele que motivara Pascal em sua carta, não obstante, a conexão entre os dois conceitos é bastante explícita. Após defender o estatuto espiritual de Deus no Cristianismo, o autor dos *Discursos edificantes* afirma: “De resto, há aqui um paradoxo como quando Pascal diz que Deus, na revelação, é tornado mais obscuro que antes, que o Deus revelado é mais incompreensível que o Deus não revelado” (KIERKEGAARD *apud* CLAIR, 1980, p. 516).

A possibilidade de detecção da influência de Pascal sobre Kierkegaard a partir dos apontamentos feitos pelo dinamarquês nos *Diários* foi apresentada recentemente por Jon Stewart em sua obra *Kierkegaard and the Renaissance and Modern Traditions: Philosophy*. Em um capítulo intitulado *Blaise Pascal: Kierkegaard and Pascal as Kindred Spirits in the Fight against Christendom*, a tese pascaliana do *Deus Absconditus* é, mais uma vez, apontada como indício da dívida kierkegaardiana em relação a Pascal. Stewart, de fato, faz uma coletânea das possíveis citações a Pascal feitas por Kierkegaard nos *Diários*. O estudioso do pensamento kierkegaardiano, obviamente, não poderia deixar de fazer referência a NB22 entradas 14, 18, 19, 26 e 27, nas quais o filósofo dinamarquês reportara-se à tese do Deus Escondido. Vê-se, portanto, a partir das afirmações dos *Diários* que o filósofo dinamarquês está bastante familiarizado com a correspondência de Pascal à madame de Roannez, valendo-se claramente da noção pascaliana de *Deus Absconditus* na elaboração de seus conceitos.

Sem dúvida, a tentativa de aproximação entre Kierkegaard e Pascal em torno da noção de Deus escondido não pode negligenciar o terceiro capítulo das *Migalhas filosóficas* do pseudônimo Johannes Climacus. Como se sabe, neste capítulo, o pseudônimo kierkegaardiano empreende uma crítica bastante vigorosa às provas racionais da existência de Deus tendo como referências os conceitos de paradoxo absoluto e escândalo. Com efeito, neste capítulo das *Migalhas Climacus* se pergunta de modo estratégico sobre quem seria esse desconhecido contra o qual a inteligência se choca e que perturba o homem no seu autoconhecimento. A resposta inicial, ironicamente lacônica, afirma que o desconhecido é o desconhecido. Embora lacônica, a resposta inicial não é despreziosa ou fortuita. Vê-se aí a ressonância da tese pascaliana do *Deus Absconditus*. A ideia que perpassa tal afirmação não é outra que não aquela que já havia sido expressa pelo filósofo francês.

A título de recapitulação, se Pascal já defendera que, em seu estatuto abscondito, Deus permanecia velado mesmo na revelação, Climacus segue esta noção afirmando que a simples

tentativa de definir Deus esbarra em seu caráter inefável. Dizer que o desconhecido é o desconhecido é afirmar que Deus conserva o seu incógnito mesmo quando a palavra tenta revelá-lo na definição. Climacus, não obstante, avança em sua definição do desconhecido e o identifica com Deus, mas sempre tomando o cuidado para conservar o seu incógnito mesmo quando ele é nomeado. “Chamemos então este desconhecido o deus”, afirma o pseudônimo para, na sequência acrescentar a ressalva: “É apenas um nome que lhe damos. Dificilmente ocorreria à inteligência querer provar que este desconhecido (o deus) existe de fato” (KIERKEGAARD, 2011, p. 62). O desconhecido é, então, identificado com o Deus Filho em sua encarnação. Difícil não associar a declaração kierkegaardiana à correspondência trocada entre Pascal e a madame de Roannez referida neste estudo. Como vimos, o filósofo francês já demonstrara o modo como até mesmo na Encarnação, o *Deus Absconditus* conservara o seu incógnito. Essa, contudo, não foi a única vez que Pascal posicionou-se em relação ao caráter inefável da Encarnação de Cristo. No fragmento 241 (laf) encontramos uma espécie de antecipação da noção kierkegaardiana de paradoxo absoluto nas suas mais variadas expressões. Vejamos: “Fonte de contrariedades. Um Deus humilhado, e até a morte na cruz, naturezas em Jesus Cristo, dois adventos, um Messias triunfante da morte por sua morte” (PASCAL, 2005, p. 97, laf. 241, Bru. 765).

De fato, boa parte do capítulo 3 das *Migalhas* é empregado por Kierkegaard para falar da categoria de paradoxo absoluto. Como se sabe, este é o termo empregado pelo filósofo dinamarquês para falar da encarnação de Cristo, do instante que marca a entrada do eterno no tempo. Conforme é declarado no *Pós-escrito*, “a afirmação de que Deus existiu em figura humana, que nasceu, cresceu, etc, é certamente o paradoxo *sensu stritissimo*, o paradoxo absoluto” (KIERKEGAARD, 2008, p. 219). Retomando o pensamento de Climacus nas *Migalhas*, percebe-se que o problema não reside em conceber a existência de um homem ou mesmo de um Deus, mas conceber que um homem individual seja ao mesmo tempo Deus. Como explicar, em termos racionais, a entrada do eterno nas determinações do tempo? Nos termos do dinamarquês,

Existe, então, um homem individual, ele tem a mesma aparência que os demais, cresce como todos os outros, tem um ganha-pão, preocupa-se com os recursos para o amanhã, como compete a cada homem. Este homem é, ao mesmo tempo o deus<sup>34</sup>. De onde sei? É claro que não posso sabê-lo. (KIERKEGAARD, 2011, p. 69).

---

<sup>34</sup> A designação grafada com a inicial minúscula e antecedida pelo artigo encontra-se no texto original das *Migalhas*.

No paradoxo absoluto, portanto, o conflito entre fé e razão é pintado em tonalidade vibrante. Inescapavelmente, tal paradoxo coloca o indivíduo diante da necessidade da fé. Afinal de conta, reforça Climacus, nenhum conhecimento pode ter como objeto este absurdo, de que o eterno seja o histórico (KIERKEGAARD, 2011). Mais uma vez, vale lembrar, em Pascal, a necessidade do estatuto abscondito de Deus para a fé. Para o filósofo francês, um Deus completamente desvelado banalizaria o esforço da fé. Nenhum mérito haveria em crer em tais condições. Kierkegaard está de acordo com esta ideia ao ressaltar a necessidade da permanência do paradoxo em toda e qualquer relação entre o homem e a Divindade.

A Climacus, certamente, interessaria o tema pascaliano das fontes de contrariedades que o *Deus Absconditus* apresenta em sua encarnação. Tivesse Cristo nascido entre os gregos, onde era comum aos deuses assumirem forma humana, o paradoxo perderia muito de seu brilho. Ele nasce exatamente no contexto do judaísmo, onde a doutrina da transcendência impedia que Deus fosse representado por figura humana. Além disso, a imagem do Deus onipotente reduzido à figura desprezível do servo sofredor era uma ideia impossível de ser aceita pela mentalidade judaica. O auto esvaziamento descrito pelo apóstolo na *Carta aos filipenses* era algo inconcebível para os judeus. Residia aí, segundo a explicação pascaliana já referida, uma fonte constante de contrariedades.

Ao desenvolver a categoria do paradoxo absoluto no terceiro capítulo das *Migalhas* Climacus retoma a fórmula *Credo quia absurdum*<sup>35</sup>, tradicionalmente atribuída ao apologista latino Tertuliano justamente para reforçar a tese segundo a qual tal paradoxo não pode ser apreendido pela razão, apenas aceito pela fé. Historicamente falando, o teólogo patrístico teria pronunciado sua famosa tese exatamente no contexto da polêmica contra Marcião acerca da encarnação de Cristo. Não sabemos até que ponto Pascal também é legatário do pensamento de Tertuliano tal como Kierkegaard reconhece em relação a si mesmo, mas é de se presumir que os dois autores recorrem a uma noção mais primitiva que teria influenciado o próprio Tertuliano, a saber, a declaração paulina subscrita na *Primeira Carta aos Coríntios*:

---

<sup>35</sup> Há muita discussão entre os críticos se Tertuliano, de fato, seria o autor dessa frase. Gouvêia (2009), por exemplo, sugere que a frase não foi dita literalmente pelo apologista latino, mas deve ter sido cunhada a partir de uma passagem de sua obra *De carne Christi*, onde se lê: “O filho de Deus foi crucificado, do que não me envergonho, porque há que se envergonhar. E que o filho de Deus tenha morrido, é de todo crível, porque é inepto. E que, sepultado, tenha ressuscitado, é certo, por ser impossível”. De qualquer modo, tal máxima parece representar o pensamento desse apologista cristão. Basta lembrar a inquestionável passagem em *De Praescriptione Haereticorum*: “Que tem a ver Atenas com Jerusalém? Ou a Academia com a Igreja? Ou os hereges com os cristãos? A nossa doutrina vem do pórtico de Salomão, que nos ensina a buscar o Senhor na simplicidade do coração. Que inventem, pois, se o quiserem, um cristianismo de tipo estoico e dialético! Quanto a nós, não temos necessidade de indagações depois da vinda de Cristo Jesus, nem de pesquisas depois do Evangelho. Nós possuímos a fé e nada mais desejamos crer” (TERTULIANO, 2006, p. 337).

Visto como na sabedoria de Deus o mundo não conheceu a Deus pela sua sabedoria, aprouve a Deus salvar os crentes pela loucura da pregação. Porque os judeus pedem sinal, e os gregos buscam sabedoria; mas nós pregamos a Cristo crucificado, que é escândalo para os judeus, e loucura para os gregos (BÍBLIA, I Co. 1:21-23).

Prosseguindo na análise das *Migalhas*, percebemos que Climacus associa o desconhecido à categoria de limite. Esta categoria é justamente aquilo que possibilita o emergir do paradoxo. Como uma instância impenetrável, o paradoxo é uma espécie de afirmação dos limites da inteligência racional. A rigor, neste ponto, precisamos reconhecer que Kierkegaard apenas identifica e nomeia uma categoria já discutida por Pascal em vários fragmentos dos *Pensamentos*. “O último passo da razão”, afirmara o pensador francês, “é reconhecer que há uma infinidade de coisas que a ultrapassam. Ela é apenas fraca se não vai até reconhecer isso” (PASCAL, 2005, p. 74, laf. 188, Bru. 267). Essa impotência/limite, nos termos de Pascal, é uma espécie de humilhação da razão em sua pretensão de querer abranger e julgar todas as coisas. Isso nos faz lembrar do modo como a inteligência procede em relação ao paradoxo segundo a análise de Climacus. Ao deparar-se com o paradoxo, a inteligência tenta esclarecê-lo por meio da atividade do pensamento, mas ao mesmo tempo, ela sabe que o paradoxo é a sua ruína. Enquanto limite, o paradoxo é justamente aquilo que humilha a razão em sua pretensão de penetrar o mistério.

O texto das *Migalhas* permite uma última aproximação entre Pascal e Kierkegaard em torno do conceito de Deus. Na expressão de Climacus, Deus é o Absolutamente diferente. O Desconhecido é, de certo modo, aquilo que está na iminência de se revelar. Mas tal expectativa não se efetiva, já que, em sua heterogeneidade absoluta, Deus não pode ser captado pelo pensamento. O pensamento é capaz de perceber a diferença, não a diferença absoluta. Isso requereria que a inteligência fosse capaz de negar-se a si mesma de modo absoluto, empreendimento logicamente inviável. Ao modo kierkegaardiano: “Mas esta diferença não se deixa captar. Cada vez que isto acontece, trata-se, no fundo, de uma arbitrariedade, e nas profundezas do temor a Deus espreita loucamente a caprichosa arbitrariedade, que sabe que foi ela mesma que produziu o deus” (KIERKEGAARD, 2011, p. 68).

A infinita distinção qualitativa entre Deus e o homem frustra qualquer tentativa de o pensamento apreender Deus. Há uma diferença absoluta que não pode ser transposta pela mediação racional. Como se vê, a ressonância do pensamento pascaliano pode ser mais uma vez percebida em Kierkegaard. Neste sentido não haveria passagem mais elucidativa do que aquela encontrada no célebre fragmento *Infini rien*, no qual Pascal elabora o seu famoso argumento da Aposta, a ser melhor explanado no capítulo 4 da presente pesquisa. Por enquanto,

cabe ressaltar que, nesta passagem, o filósofo francês recorre à distinção essencial entre o homem e Deus, justamente para apresentar o inconveniente da Teologia natural e das provas metafísicas para a existência de Deus. Literalmente, “se há um Deus, ele é infinitamente incompreensível, visto que, não tendo nem partes nem limites, não tem nenhum ponto de relação conosco. Somos, pois, incapazes de conhecer quer aquilo que ele é, quer se ele é” (PASCAL, 2005, p. 159, laf. 418, Bru. 233). Como vimos, em Pascal, este afastamento está associado à Queda do homem. Mesmo neste ponto a convergência entre o autor nórdico e o filósofo francês é possível. Na discussão acerca de Deus como o absolutamente-diferente, Climacus esclarece que esta diferença está, em parte associada ao pecado. Vejamos, portanto, o questionamento do pseudônimo kierkegaardiano:

Em que consiste, pois, a diferença? Sim, em que senão no pecado, já que da diferença, da absoluta, é o homem mesmo o culpado. É o que exprimíamos antes ao dizer que o homem é a não verdade, e o é por sua própria culpa, e nós concordávamos, brincando, mas com seriedade, que seria demasiado exigir do homem que descobrisse isso por si mesmo (KIERKEGAARD, 2011, p. 70).

Vê-se, portanto, que a tese pascaliana do *Deus Absconditus* está presente de modo marcante em Kierkegaard, sobretudo no terceiro capítulo das *Migalhas filosóficas*. Às vezes se questiona até que ponto o filósofo dinamarquês foi um leitor assíduo de Pascal, que obras do filósofo francês estavam em seu programa de leituras. Clair (2011), por exemplo, nos lembra a familiaridade que o autor dinamarquês possuía com os *Pensamentos* e *As provinciais*, embora desconhecesse a *Entrevista com o senhor de Sacy* e os *Escritos sobre a graça*. Stewart reitera que Kierkegaard possuía, pelo menos, três edições dos *Pensamentos* de Pascal. De qualquer modo, é praticamente impossível não perceber a compatibilidade entre os conceitos de *Deus Absconditus* e Absolutamente diferente atribuídos a Deus, respectivamente, por Pascal e Kierkegaard. Não bastasse isso, vale lembrar as passagens dos *Diários* que expressam claramente um conhecimento e influência da tese pascaliana na elaboração do pensamento kierkegaardiano.

Obviamente, há estudiosos que discordam da tentativa de aproximação da noção pascaliana de *Deus Absconditus* do Deus incógnito apresentado por Climacus nas *Migalhas*. Um exemplo dessa compreensão pode ser encontrado em Romano Guardini, no seu comentário sobre Pascal. Segundo ele, “o conceito de Deus oculto ou escondido nada tem a ver com o que tem desenvolvido a teologia dialética. Seria extraviar-se por completo querer interpretar Pascal mediante Kierkegaard” (GUARDINI, 1955, p. 146. Tradução nossa). O teólogo católico romano faz ainda questão de ressaltar que a noção de infinita distinção qualitativa entre o

homem e Deus defendida por Kierkegaard, sobretudo, nas *Migalhas filosóficas*, nada tem a ver com a noção pascaliana de *Deus Absconditus*, posto que, na compreensão do pensador francês, tal distância não existe, uma vez que, o mesmo Deus que se esconde a alguns é o mesmo que se revela a outros.

Obviamente não podemos homogeneizar os conceitos em questão, eliminando as suas peculiaridades. No entanto, à luz das evidências textuais debatidas acima, é praticamente impossível não encontrar pontos de contato entre as categorias desenvolvidas por Pascal e Kierkegaard. É preciso lembrar, por um lado, que, quando Pascal fala de um Deus que se revela, tal revelação não deve ser entendida nos moldes da tradição racionalista, mas, sobretudo, por meio da intermediação de Cristo, o Verbo encarnado. Por outro lado, como veremos a seguir, Kierkegaard não nega qualquer possibilidade de acesso a Deus, ele apenas redefine a natureza do conhecimento de Deus, focando em sua dimensão relacional e existencial, a partir da subjetividade da fé.

### 3.3 – A natureza do conhecimento de Deus

*A razão, em vez de nos aproximar, afasta-nos d'Ele. Não basta conhecê-lo, para logo o amar; é preciso começar por amá-lo, por desejar-lo, por ter fome d'Ele, antes de o conhecer. O conhecimento de Deus provém do amor a Deus, e é conhecimento que pouco ou nada tem de racional. Porque Deus é indefinível. Querer definir Deus é pretender limitá-lo no nosso espírito; é matá-lo. Tentando defini-lo, chegamos ao nada (UNAMUNO, **Do sentimento trágico da vida**).*

A natureza incógnita e transcendente de Deus defendida tanto por Pascal, a partir da noção de *Deus Absconditus* quanto por Kierkegaard, ao postular Deus como o Absolutamente-Diferente, leva-nos a refletir acerca da natureza do conhecimento de Deus. Se a razão não está em condições de conhecer a Divindade em face de sua natureza abscondita, em que sentido pode ser pensado o conhecimento de Deus? Em termos mais fundamentais, seria possível o conhecimento de Deus? A resposta a estes questionamentos, mais uma vez, possibilita a aproximação entre Pascal e Kierkegaard. Grosso modo, os dois filósofos acentuam a natureza relacional e passional do conhecimento de Deus. Obviamente, esta compreensão de Pascal e Kierkegaard repousa nas categorias ética do Cristianismo, para quem conhecer a Deus implica em amá-Lo e obedecê-Lo. Consideremos, portanto, separadamente, como os dois filósofos defendem a natureza relacional e existencial do conhecimento de Deus.



### 3.3.1 – Pascal e a inutilidade do conhecimento sem Cristo

Em várias passagens dos *Pensamentos*, Pascal defende a impossibilidade de um autêntico conhecimento de Deus fora da relação com Cristo<sup>36</sup>. A base desse entendimento pascaliano, obviamente, repousa na doutrina evangélica da Encarnação de Cristo. Conforme é explicitado no prólogo do Evangelho de João, o propósito da Encarnação do Filho, é revelar a glória divina (1:14). A dependência da compreensão de Pascal da doutrina bíblica fica evidente no fragmento 417 (laf.) dos *Pensamentos*. Vejamos:

Não somente nós não conhecemos a Deus senão por meio de Jesus Cristo, mas não nos conhecemos a nós mesmos senão por Jesus Cristo; não conhecemos a vida, a morte senão por Jesus Cristo. Fora de Jesus Cristo não sabemos o que é nem nossa vida, nem nossa morte, nem Deus, nem nós mesmos (PASCAL, 2005, p. 157, laf. 417, bru. 548).

Como se vê na passagem acima, Pascal defende que o conhecimento de Deus possui, antes de tudo uma natureza relacional. Não se trata apenas de uma abstração intelectual ou da apreensão de um conceito. Noutros termos, conhecer a Deus sem conhecer a Cristo, sem estabelecer com ele uma relação existencial, seria o mesmo que apreender um vago conceito. A conexão necessária entre o conhecimento de Deus e o Verbo encarnado é, mais uma vez, uma consequência da noção cristã de Deus. Segundo a teologia judaico-cristã, Deus é caracterizado por sua transcendência, isto é, uma distinção radical entre o Ser divino e as criaturas. Não obstante, um Deus exclusivamente transcendente impossibilitaria qualquer forma de acesso ou conhecimento da sua pessoa, seja intelectual seja relacional. Em virtude disso, a doutrina cristã também acentua a imanência divina, a saber, a capacidade de Deus estabelecer relacionamentos com suas criaturas. Pode-se afirmar que a Encarnação é o ápice da imanência divina. Ao assumir a forma humana e penetrar a esfera da finitude, o Verbo torna imanente a essência divina. Conhecer é relacionar-se, mas a relação só é possível quando a transcendência absoluta abre espaço para o histórico, quando a ideia se insere na concretude da existência. Segundo o entendimento de Gouhier (2005), ao afirmar que o homem é incapaz de conhecer a si mesmo, à parte de Cristo, Pascal teria em mente as pretensões do racionalismo cartesiano, conforme expresso no argumento ontológico. Se o homem não era capaz sem de conhecer a si mesmo, uma criatura finita, seria uma pretensão absurda querer, por si mesmo (pelo *cogito*), conhecer a

---

<sup>36</sup> Um antecedente da dessa doutrina pascaliana na história do pensamento cristão pode ser encontrado na noção de *Logos Spermátikos*, desenvolvida por Justino, o Mártir em sua Apologia. O pensamento Justiniano pode ser sintetizado no seguinte esquema:

- 1) Existem verdades em sistemas à parte do cristianismo;
- 2) A existência destas verdades se justifica pela presença do Logos infinito em todo ser humano;
- 3) Antes de Cristo, os homens têm apenas uma semente do Logos, o que justifica os seus erros e contradições;
- 4) Aqueles que viveram de acordo com a semente do Logos, mesmo antes de Cristo, são considerados cristãos;
- 5) Só os cristãos têm o Logos por inteiro. Por isso, toda a verdade pertence a eles.

Deus em sua infinitude. De fato, essa declaração pascaliana parece seguir o mesmo espírito do fragmento 449 (laf), no qual encontramos a afirmação sobre a impossibilidade de provar seja a existência de Deus, da Trindade ou a imortalidade da alma. Esta questão, não obstante, será retomada no capítulo seguinte.

O caráter relacional do conhecimento de Deus, a partir de Cristo, fica ainda mais evidente no fragmento 191 (laf.)<sup>37</sup>. Nesta passagem, Pascal (2005, p. 76) assevera que é “não somente impossível, mas também inútil conhecer a Deus sem Jesus Cristo”. Tal conhecimento, caso fosse possível, serviria simplesmente para fomentar o orgulho. Aqui o pensador francês não deixa dúvida sobre o caráter relacional do conhecimento de Deus. Ainda que o conhecimento de Deus sem Cristo fosse possível, fato descartado por Pascal, ele seria completamente sem valor, posto que não representaria um comprometimento ético-existencial com a verdade conhecida. Pascal tem em mente o fato de que o conhecimento da verdade, à luz do Cristianismo, é sempre um chamado à decisão. A propósito, a dimensão pragmática do conhecimento da verdade fica evidente nas palavras do próprio Cristo. Como se sabe, ele mesmo se declara como o caminho (ética), a verdade (conhecimento) e a vida (existência)<sup>38</sup>.

A afirmação do pensador francês, portanto, encontra-se alicerçada nas categorias mais elementares da doutrina cristã. A título de confirmação desse entendimento, tanto na edição de Lafuma quanto na edição de Brunschvicg a afirmação da impossibilidade e inutilidade do conhecimento de Deus à parte de Cristo, Pascal faz uma citação de um sermão de São Bernardo na qual o teólogo medieval fala da incapacidade do homem ser bom por si mesmo<sup>39</sup>. Adorno, em seu comentário sobre Pascal acrescenta outro aspecto sobre a relação indissolúvel entre o conhecimento de Deus e Cristo. Segundo ele, “o conhecimento de Cristo é indispensável porque ele está entre Deus e o homem. Ele é o mediador e o intérprete perfeito, porque nele coabitam harmoniosamente o finito e o infinito, a grandeza e a miséria” (ADORNO, 2008, p. 108). Claramente, o comentador tem em mente a passagem do fragmento 192 (laf.), na qual o próprio Pascal afirma que “o conhecimento de Jesus Cristo faz o meio-termo porque aí encontramos tanto Deus como a nossa miséria” (PASCAL, 2005, p. 76, laf. 192, bru. 527). De qualquer forma, a noção pascaliana referente à natureza do conhecimento divino volta-se sempre para a Pessoa de Cristo, que é a verdade encarnada com a qual o homem pode se relacionar.

---

<sup>37</sup> Na edição de Brunschvicg, este fragmento está localizado imediatamente após a passagem em que Pascal assevera a impossibilidade do conhecimento de Deus sem Cristo.

<sup>38</sup> Evangelho de João 14:6

<sup>39</sup> A citação encontra em latim: “*Quo quisque optimus eo pessimus si hoc ipsum quid sit optimus ascribat sibi*” (Quanto melhor se é, pior se torna, se a si mesmo se atribui aquilo pelo que se é bom). (PASCAL, 2005, p. 76, laf. 191, bru. 549).

No fragmento 449 (laf.) Pascal reforça a natureza relacional do conhecimento de Deus. Nesta passagem, o filósofo cristão distingue a concepção cristã da Divindade tanto da concepção filosófica quanto da concepção judaica, ao mesmo tempo em que ressalta a natureza amorosa de Deus. No contexto maior do fragmento há uma crítica severa de Pascal àqueles que blasfemam a religião cristã por desconhecerem a sua essência. Em virtude desse mal-entendido ele faz questão de explicitar a natureza do Cristianismo. Nos seus termos,

O Deus dos cristãos não consiste em um Deus simplesmente autor de verdades geométricas e da ordem dos elementos; essa é a parte dos pagãos e dos epicuristas. Tampouco consiste apenas num Deus que exerce a sua providência sobre a vida e sobre os bens dos homens para dar uma feliz sequência de anos àqueles que o adoram; esse é o quinhão dos judeus. Mas o Deus de Abraão, o Deus de Isaac, o Deus de Jacó, o Deus dos cristãos, é um Deus de amor e de consolação (PASCAL, 2005, p. 182, laf. 449, bru. 556).

A defesa do conhecimento relacional de Deus faz com que Pascal recuse qualquer concepção da divindade que não esteja de acordo com a visão do Deus pessoal e amoroso do Cristianismo. Neste sentido, filosofias que negam o caráter imanente do Criador não possuem, no seu entender, consórcio com a religião cristã. Em seu caráter pessoal e relacional, conhecer a Deus não significa simplesmente conhecer um autor de verdades geométricas. Embora não haja menção a Descartes neste fragmento, a crítica pascaliana se dirige, provavelmente ao autor das *Meditações*. Le Guern, 2004) estabelece uma conexão entre o trecho supracitado e o parágrafo XI da *Prece para pedir a Deus o bom uso das doenças*, no qual o filósofo francês reforçara o caráter consolador de Deus<sup>40</sup>.

Como pode ser visto, para Pascal, qualquer filosofia que apresente apenas uma noção vaga e abstrata de Deus, está na verdade, associada ao epicurismo. Aparentemente, ao usar esta expressão, Pascal obviamente tem em mente a clássica visão sustentada por Epicuro do afastamento e indiferença dos deuses em relação aos homens. Como se sabe, o filósofo do jardim costumava ensinar que o homem sábio não deveria se preocupar com os deuses, pois eles viviam vidas felizes no Olimpo e não se preocupavam com os seres humanos<sup>41</sup>. Não

---

<sup>40</sup> Eis a passagem referida por Lafuma: “Senhor, concedei-me a graça de acrescentar vossas consolações aos meus sofrimentos, a fim de que eu sofra como Cristão. Não peço para ser isento das dores, pois esta é a recompensa dos santos: mas peço para não ser abandonado às dores da natureza sem as consolações do vosso Espírito, pois esta é a maldição dos Judeus e dos Pagãos. Não peço para ter uma consolação plena sem nenhum sofrimento, pois esta é a vida na glória. Não peço também para estar na plenitude dos males, sem consolação, pois este é um estado do Judaísmo. Mas peço, Senhor, de sentir conjuntamente as dores da natureza por meus pecados e as consolações de vosso Espírito por vossa graça, pois este é o verdadeiro estado do Cristianismo. Que eu não sinta as dores sem consolação, mas que sinta dores e consolo ao mesmo tempo, para chegar, enfim, a não sentir mais senão vosso consolo sem nenhuma dor” (PASCAL, 2017, 135).

<sup>41</sup> Uma passagem da *Carta sobre a felicidade*, escrito por Epicuro e endereçada a Meneceu, parece indicar esse pensamento: “Em primeiro lugar, considerando a divindade como um ente imortal e bem-aventurado, como sugere a percepção comum de divindade, não atribuas a ela nada que seja incompatível com a sua imortalidade, nem inadequado à sua bem-aventurança; pensa a respeito dela tudo que for capaz de conservar-lhe felicidade e

obstante, Pascal parece se utilizar da clássica visão epicurista de Deus, incapaz de se relacionar com os homens, para dirigir a sua crítica contra os representantes do Deísmo de seus dias. Em pelo menos três oportunidades, o autor das *Provinciais* se dirige a esta doutrina em laf. 449. Em uma destas ocorrências, ele rejeita a compreensão de Deus sustentada por estes filósofos. Vejamos:

E sobre esta base eles tomam ocasião de blasfemar sobre a religião cristã, porque a conhecem mal. Imaginam que ela consiste simplesmente na adoração de um Deus considerado como grande, e poderoso, e eterno, o que é propriamente o deísmo, quase tão afastado da religião cristã quanto o ateísmo, que é exatamente o contrário (PASCAL, 2005, p. 180, laf. 449, bru. 556).

O deísmo apresentava um Deus semelhante ao Deus epicurista, indiferente às criaturas e preso em sua transcendência absoluta, afastado das necessidades concretas dos homens. Esta filosofia apresentava Deus apenas como uma ideia abstrata, como uma espécie de fundamento primordial da verdade. E conhecer Deus nesses termos, segundo Pascal, em nada acrescentaria ao homem. Afinal de contas, “ainda que um homem estivesse persuadido que as proporções dos números são verdades imateriais, eternas e dependentes de uma primeira verdade, na qual subsistem e que chamamos Deus, eu não acharia que ele estivesse muito adiantado para a sua salvação” (PASCAL, 2005, p. 182, laf. 449, bru. 556). Por desconsiderar a mediação de Cristo, o deísmo é, para Pascal, tão incapaz de prover o conhecimento de Deus quanto o próprio ateísmo. O afastamento de ambos da religião cristã é, portanto, equivalente.

À luz do fragmento em discussão, a razão do deísmo estar tão afastado de Deus quanto o ateísmo está exatamente em não considerar a centralidade de Cristo para o conhecimento de Deus. Ele destrói a imanência divina e compromete na natureza relacional do conhecimento de Deus. A maior evidência dada por Pascal a mediação de Cristo para o conhecimento de Deus encontra-se na equiparação feita em laf. 449 entre os judeus e os filósofos (epicureus). A implicação dessa associação nos parece óbvia à luz do fragmento pascaliano: nem pela via do deísmo nem pela via do judaísmo podemos alcançar um autêntico conhecimento acerca de Deus. Sabe-se que, o conceito de Deus no judaísmo há espaço para a imanência divina, o que possibilita a relação entre o Criador e as criaturas, não obstante, o judaísmo não reconhece a divindade de Cristo e Pascal, como vimos, não admite que seja possível um autêntico conhecimento de Deus à parte da mediação do Logos encarnado.

---

imortalidade. Com efeito, os juízos do povo a respeito dos deuses não se baseiam em noções inatas, mas em opiniões falsas. Daí a crença de que eles causam os maiores malefícios aos maus e os maiores benefícios aos bons. Irmanados pelas suas próprias virtudes, eles só aceitam a convivência com seus semelhantes e consideram estranho tudo que seja diferente deles (EPICURO, 2002, p. 23).

### 3.2.2 – O Deus-Homem como verdade e ocasião para verdade

Assim como em Pascal, o problema do conhecimento de Deus possui um lugar de destaque na construção do pensamento kierkegaardiano. Como o filósofo francês, o autor de *Temor e tremor* é bastante crítico quanto a possibilidade de alcançarmos o conhecimento de Deus pela via racional. Conforme, observamos no tópico anterior, ao postular Deus como o Absolutamente-Diferente, no contexto das *Migalhas*, Kierkegaard evidencia a impossibilidade de Deus poder ser pensado e apreendido racionalmente. Não obstante, semelhante ao que fizera Pascal, o filósofo dinamarquês, redefine a natureza do conhecimento de Deus. Curiosamente, os três aspectos do conhecimento de Deus ressaltados pelo pensador jansenista são também retomados pelo pseudônimo kierkegaardiano Johannes Climacus. Ao mesmo tempo em que Climacus refuta o conhecimento de Deus nos moldes da tradição racionalista, ele destaca: 1) a natureza relacional-existencial do conhecimento de Deus, 2) a dependências das categorias do Cristianismo para definir a natureza desse conhecimento e 3) a centralidade de Cristo para tornar possível o conhecimento de Deus.

A análise da natureza relacional do conhecimento de Deus não pode deixar de considerar um questionamento fundamental apresentado por Climacus logo no primeiro capítulo das *Migalhas*. O pseudônimo kierkegaardiano redefine a famosa pergunta socrática a respeito da possibilidade de o homem aprender a virtude, aplicando-a para o conhecimento da verdade no contexto do Cristianismo. Eis a questão reformulada por Climacus: “Até que ponto um homem pode aprender a verdade?” (KIERKEGAARD, 2011, p. 31). Como se sabe, o conhecimento da verdade marcará todo o desenvolvimento do texto pseudonímico de Kierkegaard e será, depois, retomado no volumoso *Pós-Escrito às Migalhas filosóficas* do mesmo pseudônimo Johannes Climacus. Como vimos, no capítulo 3 das *Migalhas*, o pseudônimo kierkegaardiano define Deus como o Absolutamente-Diferente e apresenta Cristo como a legítima expressão do paradoxo absoluto, algo que não pode ser apreendido e pensado pela inteligência. Não obstante, Climacus não visa defender um ceticismo absoluto, haja vista que, todo o do texto aponta justamente para a possibilidade do conhecimento da verdade. Tal conhecimento, obviamente, não deve ser entendido nos moldes da tradição racionalista, mas levando em conta a sua dimensão existencial, subjetiva e relacional. Tal é o entendimento que pode ser extraído da passagem a seguir:

Seu eu conheço a doutrina de Spinoza, no instante em que a conheço, não me ocupo com Spinoza, mas com sua doutrina, enquanto numa outra hora me ocupo historicamente com ele; o discípulo, ao contrário, ao crer se relaciona com aquele mestre de tal maneira que ele se ocupa eternamente com a sua existência histórica (KIERKEGAARD, 2011, p. 87).

Conforme o entendimento kierkegaardiano, no contexto do Cristianismo, o conhecimento da verdade não significa simplesmente a abstração de um conceito ou a apreensão uma doutrina. O conhecimento ocorre no interior de uma relação entre o mestre-Deus que é, ao mesmo tempo a verdade e ocasião para a verdade o discípulo, definido por Climacus como a não-verdade. A categoria do discipulado, contendo a noção do mestre como verdade e do discípulo como a não-verdade é, ao mesmo tempo uma crítica kierkegaardiana ao empreendimento da maiêutica socrática, na qual a verdade já está no discípulo, cabendo ao mestre apenas o papel de fazer o discípulo recordar da verdade, mas Kierkegaard também está preocupado em colocar em evidência o procedimento cristão de apreensão da verdade. Vale lembrar que, a todo momento, Climacus faz questão de estabelecer o Cristianismo como uma superação do socrático. O projeto kierkegaardiano nas *Migalhas* não é apenas, conforme nos lembra Solé (2015), uma tentativa de estabelecer a distinção entre a verdade do Cristianismo e a verdade filosófica, tal qual exemplificada na maiêutica socrática, mas de acentuar o modo como o Cristianismo vai além da racionalidade filosófica.

No Cristianismo, seguindo o espírito da análise de Climacus, o conhecimento da verdade, para além da sua dimensão conceitual e intelectual, possui um caráter pessoal e relacional. Seguindo um pensamento semelhante àquele que já havia sido trilhado por Pascal, conhecer a verdade e conhecer a Deus são ações equivalentes. Para chegar a este entendimento Kierkegaard vale-se, como seu antecessor, da doutrina bíblica da encarnação. A partir da encarnação, a verdade não é vista apenas como um conceito, mas uma pessoa e, conhecer uma pessoa, significa, sobretudo, relacionar-se com ela. Cristo, contudo, não representa qualquer pessoa, mas o próprio Deus encarnado. Por conseguinte, podemos afirmar que, segundo o entendimento de Climacus, conhecer a verdade implica em conhecer a Deus, e conhecer a Deus significa relacionar-se com o próprio Deus encarnado na pessoa de Cristo. Como se vê, semelhante ao que fizera Pascal, Kierkegaard acentua a importância da figura de Cristo para o conhecimento de Deus. O caráter relacional e existencial do conhecimento de Deus fica evidente na categoria do mestre-deus empregada por Climacus nas *Migalhas*. Nos termos do pseudônimo kierkegaardiano, “o mestre é, então, o próprio deus que, atuando como ocasião, leva o aprendiz a lembrar-se de que é a não-verdade e que o é por sua própria culpa” (KIERKEGAARD, 2011, p. 34). Ao apresentar o mestre-deus não apenas como a verdade, mas como a *ocasião* para a verdade, Kierkegaard desloca a verdade do âmbito racional-epistemológico para a esfera relacional. A *ocasião* é, portanto, a categoria existencial por excelência que caracteriza a relação libertadora entre o mestre (verdade) e o discípulo (não-verdade). O conceito de *ocasião* seria um equivalente e, ao mesmo tempo, uma superação da

maiêutica socrática. Diferente do socratismo, há no Cristianismo uma relação de dependência da parte do discípulo para com o mestre-deus. Por seu próprio esforço, o discípulo só é capaz de encontrar a não-verdade, precisando do mestre para poder ter acesso a verdade, verdade não apenas em sentido intelectual, mas enquanto categoria existencial da decisão. Visto que, à luz da doutrina cristã, o discípulo que aprendeu de fato a verdade é aquele que está em condições de imitar a conduta do mestre-deus. Em seu comentário sobre Kierkegaard no qual analisa as implicações da definição de Cristo como a Palavra de Deus, Viallaneix capta de modo preciso a dimensão pessoal e relacional do conhecimento de Deus. Vejamos:

Relação verbal e sonora, relação concreta e dinâmica, o contato pessoal que Deus quer estabelecer com o homem é, finalmente, uma relação recíproca, uma relação de troca: Deus me fala, e eu escuto; eu lhe falo, e ele me ouve. Deste modo, Deus pretende manter a sua relação conosco, a nossa relação com ele, em dialogar conosco (VIALLANEIX, 1977, p. 33).

O caráter relacional do conhecimento de Deus é ressaltado por Climacus a partir do emprego de outras categorias cristãs, dentre as quais se destacam arrependimento/conversão e amor. O arrependimento é a tomada de consciência da parte do homem de que, por muito tempo, permaneceu na não-verdade. Nos termos de Climacus, é uma espécie de despedida triste, capaz de projetar o homem para o futuro, tristeza, esclarece o pseudônimo kierkegaardiano, “por ter ficado tanto tempo no estado anterior. O arrependimento olha, decerto, para trás, porém, de tal maneira que exatamente por isso acelera a caminhada para frente” (KIERKEGAARD, 2011, p. 37). O pensador dinamarquês está de acordo com o sentido cristão de arrependimento. Conforme o uso frequente do Novo Testamento, o termo μετανοια (*metanoia*) aponta para uma mudança de mente. A conversão está intimamente associada ao arrependimento. Na condição de não-verdade, o discípulo estava sempre a se afastar da verdade. Neste sentido, a conversão seria a mudança de perspectiva. Ao modo kierkegaardiano, “ao receber no instante a condição, o caminho do discípulo tomou direção oposta ou se inverteu” (KIERKEGAARD, 2011, p. 37).

O caráter relacional do conhecimento de Deus no contexto das *Migalhas* fica ainda evidente por meio da categoria do amor. Para Kierkegaard, o amor é a força que move o mestre-deus (verdade) em direção ao discípulo (não-verdade), trata-se do elemento que estabelece e mantém a relação entre um e outro. Ao debater a categoria do amor como o elemento que move o mestre-deus na direção do homem, Climacus aproveita para tecer uma crítica à concepção aristotélica da Divindade, ao destacar que o Deus apresentado pelo filósofo grego se move por necessidade e não por amor. Provavelmente, Kierkegaard tem em mente a passagem do livro XII da *Metafísica*, na qual Aristóteles discute longamente sobre a necessidade de uma

substância eterna e suprassensível<sup>42</sup>. Mas qual a razão do filósofo dinamarquês introduzir a discussão sobre a noção aristotélica do primeiro-motor ao abordar as categorias cristãs que marcam a relação entre Deus e o homem? Claramente, Kierkegaard quer ressaltar a distinção entre a noção de Deus no contexto do Cristianismo e a noção aristotélica do primeiro-motor. Com isso, obviamente, ele deseja ressaltar o caráter pessoal e existencial que Deus estabelece com os homens. Ele não é apenas um princípio abstrato que age por imposição lógica, apontando apenas para a razão de ser das criaturas, Ele estabelece com os homens uma relação pessoal e amorosa, e conhecê-lo é participar dessa relação e partilhar do seu amor. Neste ponto, é evidente a conexão do pensamento kierkegaardiano com a distinção feita por Pascal em laf. 449 entre o Deus dos cristãos e o Deus dos filósofos. Como vimos, o pensador francês nega a concepção de Deus como uma ideia abstrata ou um mero autor de verdades geométricas da tradição filosófica, definindo-o como um Deus de amor e de consolação. Como se vê, Pascal já colocara o amor como elemento fundamental que move e sustenta a relação entre Deus e o homem, antecipando claramente a distinção kierkegaardiana entre o Deus cristão e o primeiro-motor aristotélico.

A categoria do amor como o elemento que move a decisão do mestre-deus em direção ao discípulo é justificada por Climacus nos seguintes termos: “Pois o amor justamente não tem a satisfação do desejo fora dele, mas em si mesmo. Que não entretém uma relação recíproca com a ocasião, deve existir desde toda a eternidade, embora realizando-se no tempo” (KIERKEGAARD, 2011, p. 45). O conhecimento se dá pelo amor porque é ele que estabelece a relação entre o mestre-deus e o discípulo. Não obstante, é preciso ressaltar que o conceito de amor divino empregado por Climacus insere-se dentro da tradição bíblica. O amor de Deus é completamente livre, não dependendo de uma motivação externa, mas de uma disposição interna. Deus é primariamente amor e, só depois, expressa esse amor às criaturas. Dito de outro modo, não há no objeto amado (discípulo) nada que justifique o amor do mestre-deus. Lembremo-nos que o pseudônimo kierkegaardiano define o discípulo como a não-verdade e que ele mesmo é o responsável por encontrar-se nessa condição de afastamento e de impossibilidade de ascender à verdade. Como já destacamos, Kierkegaard rejeita a maiêutica socrática para quem há uma verdade inerente ao discípulo que precisa apenas ser recordada pelo

---

<sup>42</sup> É provável que Kierkegaard tenha em mente a seguinte passagem da *Metafísica*: “O Princípio e o primeiro dos seres é imóvel tanto absolutamente quanto relativamente, e produz movimento primeiro, eterno e único. E como é necessário que o que se move seja movido por algo, e que o Movente primeiro seja essencialmente imóvel, e que o movimento eterno seja produzido por um ser eterno, e que o movimento único seja produzido por um ser único, e dado que, por outro lado, vemos que junto com o movimento simples do Todo, há também outros movimentos eternos de translação, é necessário que também cada um desses movimentos seja produzido por uma substância imóvel e eterna” (ARISTÓTELES, 2002, p. 569, XII,25).



mestre, ao mesmo tempo em que ressalta a iniciativa do mestre-deus para a superação da condição de não-verdade, condição esta da impossibilidade da relação e do conhecimento. O estar na condição de não-verdade (afastamento) e estar nesta condição por sua própria conta (voluntariedade) torna o amor divino dependente de si mesmo e não do objeto amado. Somente desta forma, segundo a análise de Climacus, é possível estabelecer a condição sem a qual o conhecimento não pode ser pensado, a saber, a igualdade entre o mestre-deus e o discípulo. Reiterando,

O discípulo está na não-verdade, sim, está aí por sua própria culpa – e, não obstante, ele é objeto de amor do deus, que quer ser seu mestre, e a preocupação do deus é de estabelecer a igualdade. Se esta não puder ser estabelecida, o amor será infeliz e o ensinamento desprovido de significado, porque não conseguem compreender-se mutuamente (KIERKEGAARD, 2011, p. 49).

Portanto, tanto em Pascal quanto em Kierkegaard fica evidente a natureza relacional do conhecimento de Deus. Os dois filósofos chegam a este entendimento depois de confrontarem a noção abstrata do conhecimento de Deus legado pela tradição filosófica e de retomarem à tradição bíblica para elaboração de seus respectivos conceitos. Exemplo notável desta aproximação é a colocação da categoria do amor como aquilo que distingue a noção cristã de Deus da ideia de Deus apresentada pelos filósofos. A propósito, este paralelo entre as distinções estabelecidas no conceito de Deus pelos dois filósofos (Deus dos filósofos/Deus cristão, Primeiro-Motor/Mestre-Deus) é fundamental para a tese que estamos procurando fundamentar neste tópico. Ele nos leva a concluir que a mesma conexão entre conhecimento e amor, entre verdade e comunhão está presente tanto em Pascal quanto em Kierkegaard. Sem o amor não há conhecimento porque o amor é justamente o elemento que torna possível a aproximação entre Deus e o homem, o que desfaz a separação da ignorância. Ao postularem o amor como elemento fundamental da relação Deus-homem, claramente, Pascal e Kierkegaard se apresentam como tributários da tradição bíblica que define Deus a partir da categoria do amor (I Jo. 5:8).

Há, ademais, tanto no filósofo francês como no dinamarquês, sobretudo a partir da doutrina da encarnação, a centralidade da pessoa de Cristo como o único mediador do conhecimento de Deus da parte do homem. É preciso, não obstante ressaltar que embora partam de um mesmo princípio, as implicações da tese desenvolvida por Kierkegaard são bem mais radicais, extrapolando aquilo que pode ser circunscrito ao pensamento pascaliano. Como se sabe, a necessidade da relação existencial e pessoal entre o discípulo e o mestre-deus de maneira contemporânea, leva Climacus a desconsiderar a possibilidade do discípulo de segunda mão e, conseqüentemente, a negação da importância do testemunho histórico, conclusão que não seria endossada por Pascal.

#### 4 – A RENÚNCIA DAS PROVAS RACIONAIS DA EXISTÊNCIA DE DEUS EM PASCAL E KIERKEGAARD

*O homem finito não pode criar voluntariamente o estar possuído pelo infinito. Nossa vontade inconstante não consegue gerar a certeza que está presente na fé. Isso corresponde em todos os sentidos àquilo que já foi dito acerca da impossibilidade de chegar à fé através de provas ou de confiança em autoridades. Nem a razão, nem a vontade, nem as autoridades conseguem criar fé (TILLICH, A dinâmica da fé).*

O debate em torno do estabelecimento, validade e limites das provas racionais para a existência de Deus é um dos tópicos mais frequentemente visitados na história da filosofia, seja medieval, moderna ou contemporânea. Vale lembrar que, mesmo após o devastador ataque proferido por Kant na *Crítica da razão pura* às provas racionais, versões mais sofisticadas desses argumentos continuam a florescer, como se observa no volumoso livro publicado recentemente por Richard Swinburne cujo título *A existência de Deus* indica o objetivo de seu autor, que consiste em reabilitar as provas racionais em prol da existência de Deus.

Não obstante, os críticos em relação a afirmação da existência de Deus com base na mediação racional também se multiplicam ao longo da história da filosofia. Vale ressaltar que esse ataque tem sido feito não apenas por aqueles que professam o ateísmo ou o ceticismo, mas também pelos mais ardorosos defensores da fé cristã. Dois exemplos clássicos dessa tendência são Pascal e Kierkegaard. Orientados pela teologia cristã e partindo de um conceito semelhante de Deus, estes dois autores, cada um em seu contexto, desferiram um vigoroso ataque ao audacioso projeto da Teologia natural e ao conseqüente reducionismo das verdades da fé à especulação racional. Obviamente, Pascal é também lembrado na história da filosofia pelo célebre argumento da Aposta, estratégia por meio da qual arrazoar que a aposta na existência de Deus é dotada de maior plausibilidade do que o seu contrário. A Aposta, contudo, como veremos no capítulo seguinte deste trabalho, não possui estatuto de prova, trata-se apenas de um cálculo de probabilidade que analisa as perdas e ganhos decorrentes das duas possibilidades de aposta. A verdade é que em relação às provas metafísicas e aos argumentos que buscam estabelecer a existência de Deus com base na sua criação, o filósofo francês é extremamente cético.

O presente capítulo busca, portanto, aproximar Blaise Pascal e Søren Kierkegaard a partir da crítica que estes filósofos fizeram às chamadas provas racionais da existência de Deus,

a sua recusa de uma Teologia natural. Grosso modo, pode-se dizer que as objeções feitas por Pascal ao racionalismo, sobretudo cartesiano, serão reeditadas pelo filósofo dinamarquês em sua denúncia do idealismo hegeliano. Para a presente análise consideraremos, sobretudo, a crítica estabelecida às provas racionais pelo pseudônimo kierkegaardiano Johannes Climacus nas *Migalhas filosóficas* e no *Pós-Escrito* e trechos selecionados dos *Pensamentos* de Pascal. Esta aproximação, entretanto, não tem a pretensão de defender a homogeneidade entre os dois autores. Para tanto, apesar dos pontos em comum, será preciso também ressaltar o ponto onde os dois filósofos se distanciam em sua crítica.

#### 4.1 – Pascal e o fracasso das provas racionais

*As supostas provas clássicas da existência de Deus referem-se todas a uma espécie de Deus-ideia, um Deus lógico, um Deus por remoção. A rigor, elas não provam nada, ou melhor, elas não provam mais que a existência da ideia de Deus. A ideia de Deus da pretendida Teodiceia racional não é mais que uma hipótese, como por exemplo, a ideia do éter (UNAMUNO, **Do sentimento trágico da vida**).*

Já no prefácio de seu *Tratado sobre o vazio*, Pascal denuncia com veemência o reducionismo das verdades da fé à razão. “Horroriza-nos”, afirma, “a malícia daqueles que apenas empregam o raciocínio na teologia, em vez da autoridade da Escritura e dos Santos Padres” (PASCAL, 1954, p. 531). Como se sabe, à luz do pensamento pascaliano, a tese do *Deus Absconditus* leva ao completo malogro da tentativa de demonstrar a existência de Deus por meio de provas racionais, ao apontamento do fracasso do empreendimento da Teologia natural. De fato, inúmeros são os fragmentos dos *Pensamentos* nos quais encontramos a crítica de Pascal às demonstrações racionais da existência de Deus. Para este momento, consideraremos apenas os fragmentos que julgamos mais representativos, a saber, aqueles que apontam para os argumentos *a priori* da tradição racionalista e a prova físico-teológica, nos moldes da Quinta via de Tomás de Aquino. Após uma exposição breve da recusa pascaliana a estas provas, consideraremos a crítica de Climacus no terceiro capítulo das *Migalhas* a fim de percebermos se há compatibilidade entre os dois autores.

É certamente curioso que Pascal não tenha feito nos *Pensamentos* ou em qualquer outra obra uma análise mais detalhada da demonstração *a priori* da existência de Deus desenvolvida por Descartes na quinta meditação. Não obstante, a análise cuidadosa da crítica pascaliana aos limites da razão deixa evidente que o pensador jansenista não endossaria tal demonstração.

Como se sabe, a reformulação cartesiana da prova ontológica, partia da essência de Deus para comprovar sua existência. O argumento de Descartes pressupõe ainda que “o que nós conhecemos clara e distintamente pertencer à natureza ou à essência, ou à forma imutável e verdadeira de alguma coisa, pode ser dito ou afirmado como verdade dessa mesma coisa” (DESCARTES *apud* GUEROULT, 2016, p. 346). Tal premissa, obviamente, não seria acatada por Pascal. Para o pensador jansenista, a pretensão da afirmação cartesiana esbarraria sempre na nossa completa incapacidade de conhecer a essência das coisas. Uma vez que não estamos em condições de conhecer a essência das coisas, a demonstração *a priori* de Descartes reduz-se ao mero conceito de Deus como o “Ser Perfeitíssimo”. Do conceito, por sua vez, não se depreende a exigência de Deus ser pensado necessariamente como existente. De fato, em uma passagem de sua famosa *Carta a Le Pailleur*, Pascal é taxativo ao afirmar que “não há ligação necessária entre a definição de uma coisa e a afirmação de seu ser” (PASCAL, 1954, p. 379).

Assim, mesmo que fosse possível ter uma ideia clara e distinta de Deus, esse mero conceito não nos levaria necessariamente à existência da Divindade. Impossível não lembrar aqui a lacônica e crítica definição de Descartes apresentada por Pascal em laf. 887 como “inútil e incerto” e já discutida nesse trabalho. Tal descrição, obviamente, aponta para a incerteza do pensamento cartesiano, justamente Descartes que, em sua metafísica, tem a pretensão de estabelecer a existência de ideias claras e distintas e aí basear a existência de Deus. Ironicamente, o autor das *Provinciais* parece sugerir a completa impossibilidade do projeto cartesiano, dado o seu caráter incerto, conseguir demonstrar a certeza de uma verdade tão elevada.

Mesmo não fazendo um estudo mais detalhado da quinta meditação cartesiana, as críticas de Pascal atestando o completo malogro das argumentações racionais e metafísicas se multiplicam ao longo dos *Pensées*. Em laf. 820, por exemplo, o esforço empreendido pelo autor das *Meditações* para provar racionalmente a existência de Deus é completamente rejeitado. Nesta passagem, o diagnóstico pascaliano é que a razão, sendo flexível a tudo não se constitui em um caminho seguro para demonstrar a existência de Deus. Se em muitos momentos de sua obra, o filósofo agostiniano é levado a confessar o valor do conhecimento racional, quando se trata da existência de Deus, ele reconhece claramente a sua fraqueza, o seu limite. Os efeitos noéticos da Queda são determinantes para que a razão fracasse em sua tentativa de apreender Deus. Nesta condição, o homem é incapaz de perceber a essência das coisas, sobretudo, a essência divina. Definitivamente, o homem não estava em condições de perceber clara e distintamente a existência de Deus como preceituara Descartes. Segundo os termos da recusa pascaliana,

As provas metafísicas de Deus acham-se tão afastadas do raciocínio dos homens que pesam pouco; e, mesmo que isso servisse para alguns, serviria apenas durante o instante em que vissem essa demonstração; mas, uma hora depois, rezeariam ter-se enganado (PASCAL, 2005, p. 75, laf. 190, bru. 583).

Segundo o entendimento de Pascal, se a inteligência tivesse em condições de perceber a existência de Deus por si mesma, esta existência seria auto evidente a todos os homens e, dado o seu caráter claro e distinto, em hipótese alguma seria possível duvidar de tal existência. Isso, definitivamente, não acontece segundo o nosso filósofo. Não só o conhecimento da existência é restrita a alguns, obviamente, aqueles que, como vimos, são iluminados sobrenaturalmente, como o instante da demonstração é extremamente efêmero, valendo somente até o momento em que ele não é obstruído pela dúvida. No comentário de Gouhier (2005, p. 229), “a evidência tornada recordação, perde a força que a fazia indubitável quando estava presente. Quer dizer: as provas metafísicas de Deus esclarecem a inteligência, mas como uma luz sem calor, e a alma não toma consciência de sua verdadeira situação relativamente a Deus”. Ademais, as provas não possuem autonomia demonstrativa. Elas precisam sempre recorrer a um pressuposto, a algo indemonstrável, o que parece denunciar a fragilidade do procedimento. Nos termos de Leopoldo e Silva (2001, p. 39), “as provas metafísicas de Deus são implicadas em si mesmas, isto é, enquanto elaboração da razão, elas dependem de pressupostos e categorias que se encontram no interior dos limites da razão e do seu estilo de pensar”. O pressuposto é, portanto, o reconhecimento do limite, e o limite, por sua vez, é o terreno donde brota a dúvida. A alusão à dúvida no contexto de laf. 190, tem levado alguns comentadores a encontrar aí indícios da polêmica de Pascal com Descartes. Le Guern (2004, p. 639, nota 179), por exemplo, em nota de sua edição crítica dos *Pensamentos*, vincula este fragmento ao célebre laf. 887, no qual o pensador jansenista denunciara o caráter incerto e inútil do empreendimento cartesiano. Brunschvicg 1942, p. 149), por sua vez, vê nesta crítica uma indicação da influência dos *Ensaio*s de Montaigne em Pascal.

Em virtude de seus limites, nenhuma certeza alcançada pela razão está isenta da possibilidade da dúvida. Mas qual o motivo da suposta certeza alcançada pela demonstração ser, no instante seguinte, atravessada pela dúvida? Para responder a esse questionamento, Pascal recorre a uma passagem do Sermão 141 de Agostinho, no qual o bispo de Hipona declarara: “Aquilo que a curiosidade deles os fizera descobrir, a sua soberba os fez perder” (AGOSTINHO *apud* PASCAL, 2005, p. 76, laf. 190, bru. 543)<sup>43</sup>. A razão não consegue conservar-se humilde

---

<sup>43</sup> No texto, Pascal faz a citação em latim, “*Quod curiositate cognoverunt, superbia amiserunt*”, com a tradução em nota.

ao ter, supostamente, demonstrado a existência de Deus, entregando-se ao orgulho. Neste sentido, o mesmo procedimento que parece apontar para a potência da razão, abre a porta para aquilo que será a sua ruína. Neste sentido, a ambiguidade da soberba é visível. Ela é, ao mesmo tempo, o resultado de ter, supostamente, descoberto Deus e a causa de tê-lo perdido. A soberba faz com que a razão reivindique a autonomia para demonstrar a existência de Deus. Como, em virtude de seus limites, ela é incapaz de efetivar tal pretensão, surge espaço para a dúvida e a prova tem a sua eficácia comprometida. De fato, a soberba é o grande obstáculo para que a razão logre êxito em conhecer a Deus, e é somente com a cura da soberba que o homem está habilitado a conhecer a Deus verdadeiramente, conforme é expresso no opúsculo *Sobre a conversão do pecador (Sur la conversion du pécheur)*, vejamos:

De sorte que por uma santa humildade, que Deus coloca acima da soberba, ela [a alma] começa a elevar-se acima dos homens comuns. Ela condena a sua conduta, detesta as suas máximas, lamenta a sua cegueira, lança à procura do verdadeiro bem. Ela compreende que é necessário que tal bem possua duas qualidades: dure tanto quanto ela, só podendo ser-lhe retirado com seu consentimento, e que não haja nada que lhe seja mais amável (PASCAL, 1954, p. 550).

Mais do que não conseguir provar a existência de Deus, a razão, segundo Pascal, leva-nos a um falso deus, meramente, a um criador de verdades geométricas, algo bastante distinto do Deus cristão professado pelo filósofo em seu *Memorial*. Pela razão, como mencionado por Unamuno na abertura deste tópico, prova-se apenas a ideia de Deus, não o Deus de caráter pessoal das Escrituras, conforme foi analisado no capítulo anterior. A rigor, a mera ideia de Deus se constitui em um falso deus. De fato, viu-se, exemplarmente em laf. 449 os perigos nos quais incorrem as tentativas de demonstração da existência de Deus pela via racional. A razão encontrará algo completamente distinto daquilo que inicialmente pretendia, um falso Deus, e encontrar um falso deus é muito pior do que não ter encontrado deus nenhum. No comentário de Silva (2001, p. 40), “não se trata apenas de não encontrar Deus pela razão; trata-se de encontrar um falso deus e nele se fixar, o que é a pior forma de perder a Deus, pois o encontro da falsidade faz cessar a busca da verdade”. Quem nada encontrou, ainda está aberto para o esforço da busca, mas o que encontrou a falsidade, repousa comodamente na pretensão de ter alcançado a verdade.

A ênfase dada por Pascal aos limites da razão levará o filósofo francês a recusar o auxílio desse mecanismo para a demonstração das verdades divinas. Ainda seguindo o espírito de laf. 449, Pascal insiste em sua recusa do empreendimento da teologia racional: “Eis porque não empreenderei aqui provar, por razões naturais, nem a existência de Deus, nem a Trindade, nem a imortalidade da alma, nem nenhuma das coisas dessa natureza” (PASCAL, 2005, p. 181, laf.

449, bru. 556). A radicalidade da recusa das chamadas razões naturais, leva Le Guern (2004, p. 700, nota 419) a reconhecer a originalidade do projeto apologético pascaliano, o qual não se apoia em uma metafísica. O comentarista vê, ademais, uma crítica à tentativa de provar a existência de Deus nas *Meditações*. Além disso, é provável que Pascal tenha em mente a célebre distinção entre *veritas rationis* (verdades da razão) e *veritas fidei* (verdades da fé) feita, por exemplo, por Tomás de Aquino (1990) na introdução da *Suma contra os gentios*. Neste texto, o Doutor angélico defendera que, embora existissem verdades sobre Deus que possam ser compreendidas apenas pela revelação como a Encarnação e a Trindade, haviam outras, a exemplo, da imortalidade da alma, da unidade divina e da própria existência de Deus que podiam ser entendidas e demonstradas pela via racional. Vê-se, portanto, que o autor das *Provinciais*, em sua denúncia dos limites da razão é bem mais rigoroso do que o pensamento escolástico representado por São Tomás. Para ele, não apenas as verdades teológicas como a Trindade são indemonstráveis pela via racional, mas até mesmo as verdades filosóficas como a imortalidade da alma e a existência de Deus parecem depor contra os limites da razão. Ainda em laf. 449, Pascal justifica a sua recusa em querer provar pela razão tanto a Trindade quanto a imortalidade da alma e a existência de Deus. Eis a justificativa do filósofo francês: “Não somente porque eu não me sentiria bastante forte para encontrar na natureza elementos capazes de convencer ateus empedernidos, mas também porque esse conhecimento, sem Jesus Cristo, é inútil e estéril” (PASCAL, 2005, p. 180, laf. 449, bru. 556).

A leitura dos *Pensamentos* revela-nos que Pascal deu uma atenção especial à análise crítica da prova físico-teológica. A ênfase pascaliana é plenamente justificada tendo em vista que o projeto do nosso filósofo é escrever uma apologia da religião cristã. Pascal, todavia, não pretende efetivar o seu projeto seguindo os moldes da tradição tomista. Em sua estratégia argumentativa, a Teologia natural, em geral, parte da natureza para tentar estabelecer a existência de Deus. O filósofo francês, por sua vez, parte justamente de uma veemente recusa da Teologia natural, daí a sua relutância em denunciar a fragilidades de argumentos *a posteriori*.

Expressando seu desacordo com boa parte da tradição medieval, Pascal não acredita que a ordem, propósito e regularidade presentes na natureza sejam suficientes para demonstrar a existência de Deus. De fato, o pensador francês faz questão de negar que procedimento semelhante tenha qualquer fundamento na tradição bíblica. Para ele, nunca se constituiu uma estratégia dos autores bíblicos tentar demonstrar a existência de Deus a partir de sua criação. A conexão entre Deus e sua obra não é imediata e, somente aqueles que são especialmente iluminados por Deus, percebem tal relação. Vejamos: “Mas quê, não dizeis vós mesmos que os céus e os passarinhos são provas de Deus? Não. E a sua religião não o diz? Não. Pois, ainda

que isso seja verdadeiro em certo sentido para algumas almas a quem Deus deu essa luz, é, entretanto, falso para a maioria” (PASCAL, 2005, p. 3, laf. 3, bru. 244). Nesta passagem, conforme nota de sua edição crítica dos *Pensamentos*, Le Guern (2004, p. 578, nota 2) destaca o rompimento do pensamento pascaliano com a tradição apologética medieval e da teologia humanista de seu tempo, retomando ao pensamento agostiniano. Nesta mesma nota, o comentador francês estabelece uma conexão entre este fragmento e o opúsculo *Art de persuader* (*Arte de persuadir*). De fato, na abertura desse texto, Pascal faz questão de ressaltar um domínio no qual a chamada arte de persuasão é ineficaz. O filósofo francês tem em mentes as chamadas verdades divinas que, segundo seu entendimento, estão acima da natureza, o que parece contrariar o empreendimento que tenta provar Deus por meio da natureza. Vejamos a ressalva pascaliana: “Não falo aqui das verdades, que tenho o cuidado de não fazer recair sob a arte de persuadir, pois estão infinitamente acima da natureza. Somente Deus pode colocá-las na alma e da maneira que lhe aprouver” (PASCAL, 2017, p. 62).

Em geral, os defensores da prova físico-teológica valiam-se de duas passagens bíblicas principais para fundamentar o seu empreendimento. Segundo a declaração do salmista, “os céus proclamam a glória e o firmamento anuncia as obras de suas mãos” (19:2). No mesmo sentido, o apóstolo Paulo declarara na sua *Carta aos Romanos*: “Porque as coisas invisíveis, desde a criação do mundo, tanto o seu eterno poder quanto a sua divindade, se entendem e claramente se veem pelas coisas que foram criadas” (1:20). Como vimos, Pascal se recusa a aceitar que estas passagens sirvam para fundamentar uma Teologia natural nos moldes da tradição tomista. Em seu afastamento de Deus, os homens em geral, são incapazes de deduzir a existência de Deus das suas obras. Henri Gouhier nos lembra, de modo preciso, uma carta enviada por Pascal a sua irmã Gilberte na qual o nosso filósofo teria comentado acerca do sentido do texto paulino. Segundo esta correspondência, “as coisas corporais são apenas uma imagem das espirituais, e Deus representou as coisas invisíveis nas visíveis; mas é preciso confessar que não se pode perceber essas sagradas características sem uma luz sobrenatural” (PASCAL, 2005, p. 227). Desse modo, não é a razão natural que estabelece a conexão entre Criador e criação e daí deduz a existência da Divindade, mas o próprio Deus que ilumina e desperta fé no coração daqueles que lhe apraz. Com isso, Pascal desqualifica o suposto fundamento bíblico da Teologia natural. A fé não repousa em uma demonstração racional, mas no fato de Deus inclinar o coração do homem a crer. Ao modo pascaliano, “nunca se crerá como uma crença útil e de fé se Deus não inclinar o coração, e se crerá logo que ele o inclinar” (PASCAL, 2005, p. 144, laf. 380, bru. 284). Tal entendimento está em sintonia com a afirmação de Pascal na abertura do opúsculo *Sur la conversion du pécheur*, na qual lemos: “A primeira coisa que Deus inspira à alma que lhe



digna tocar verdadeiramente, é um conhecimento e uma visão tão extraordinários, que tudo, incluindo ela mesma, passa a considerar-se de uma maneira totalmente nova” (PASCAL, 1954, p. 548). Vê-se, portanto, que é apenas mediante iluminação divina que o verdadeiro conhecimento de Deus é possível, o que, mais uma vez, torna sem valor as supostas provas à parte de Cristo.

Retomando a análise dos *Pensamentos*, Pascal faz questão de ressaltar que o caráter admirável dos autores bíblicos residia justamente em sua recusa de tentarem provar a existência de Deus por meio de sua criação. Nos seus termos, “é coisa admirável que jamais autor canônico tenha se servido da natureza para provar a existência de Deus. Todos tendem a fazer acreditar nele. Davi, Salomão, etc. nunca disseram: ‘Não existe vácuo, portanto, Deus Existe’” (PASCAL, 2005, p. 193, laf. 463, bru. 243). Vale lembrar que a afirmação pascaliana segundo a qual os escritores canônicos nunca teriam usado a natureza para provar a existência de Deus admite questionamento. Afinal de contas, como nos lembra Mantovani (2015), se o salmista se pronuncia enquanto crente e para crentes, estes não parecem ser o público alvo do apóstolo Paulo ao repreender a infidelidade e idolatria dos homens que podem perceber a existência de Deus a partir da natureza, embora não glorifiquem o Criador.

Pascal está bem familiarizado com o procedimento dos partidários da Teologia natural. Em geral, ao dirigirem seu discurso aos ímpios, eles principiavam tentando demonstrar a existência de Deus por meio da natureza, estratégia que se constituía em um sinal de fraqueza uma vez que, para o pensador francês, esse discurso só teria sentido e força se fosse dirigido ao crente. Dirigido aos céticos, indivíduos destituídos de fé e de graça ele é completamente inútil. De fato, além de não possuir utilidade, esta estratégia serve para fomentar o desprezo do cético pela religião cristã. Vejamos:

Dizer a eles que lhes basta ver a mínima das coisas que os cercam para verem nelas a Deus de modo patente e dar-lhe como única prova desse assunto grande e importante assunto o curso da lua e dos planetas, e pretender ter terminado a prova com tal discurso, isso é dar-lhe a ocasião de pensar que as provas da nossa religião são bem fracas, e vejo por razão e por experiência que nada é mais apropriado para fazer nascer neles o desprezo por ela (PASCAL, 2005, p. 309, laf. 781, bru. 242).

Pascal, não obstante, vai além em sua recusa da prova físico-teológica. Assumindo o lado do cético, ele coloca em xeque a existência de regularidade e propósito na natureza enquanto provas cabais da existência de Deus, antecipando em cerca de cem anos a crítica que seria feita por Hume a este argumento em seus *Diálogos sobre a religião natural*. Pascal nos mostra que, ao olhar para a natureza, o incrédulo não deduziria daí a existência de Deus, mas diria: “Aí está o que vejo e o que me perturba. Olho por todos os lados e por toda parte só vejo

escuridão. A natureza não me oferece nada que não seja matéria de dúvida e de inquietação” (PASCAL, 2005, p. 173, laf. 429, bru. 229). A conexão, portanto, entre Criador e criação não é percebida de modo imediato pelo descrente, colocando em dúvida a força do argumento que visava converter o adversário à fé cristã. Segundo o comentário de Pareyson (1998, p. 229),

A ineficácia dessas provas não consiste apenas em sua incapacidade de convencer o ateu endurecido ou em sua inutilidade com o objetivo de salvação ou em sua invalidez do ponto de vista especulativo, mas acima de tudo em sua insuficiência cognitiva: o que eles alcançam não é Deus, embora insistimos em chamar assim.

De modo geral, Pascal denuncia a insuficiência das provas racionais em produzir uma fé autêntica no coração do homem. Se há alguma utilidade de tal artifício no estabelecimento da validade da doutrina cristã, é preciso, não obstante, reconhecer a sua completa inutilidade para levar alguém à fé. Há, na verdade, uma antítese insuperável entre a fé e a prova. Embora Pascal reconheça a possibilidade de a prova ser colocada como instrumento para fé, a fé mesma não pode ser provada e uma prova não pode adquirir estatuto de fé. É o que Pascal demonstra exemplarmente em um dos fragmentos iniciais dos *Pensamentos*.

A fé é diferente da prova. Uma é humana, outra é um dom de Deus. *Justus ex fide vivitis*<sup>44</sup>. É dessa fé que o próprio Deus coloca no coração, de que a prova é muitas vezes o instrumento, *fides ex auditu*<sup>45</sup>, mas esta fé está no coração e faz com que não se diga *scio* (sei), mas *credo* (creio) (PASCAL, 2005, p. 4, laf. 7, bru. 248).

Ao ressaltar a distinção entre fé e prova Pascal, obviamente, pretende defender a validade das crenças cristãs, embora não suscetíveis a provas racionais. Aqui parece ecoar a clássica distinção entre os conhecimentos fundados na razão e na experiência e aqueles fundados na autoridade de seus livros conforme foi demonstrado no *Prefácio do Tratado sobre o vazio* de 1650. A fé, por se encontrar na segunda classe de conhecimentos, não poderia ser demonstrada por provas racionais. Este entendimento parece coadunar com a própria estratégia pascaliana no fragmento em que demonstra a natureza na fé a partir de passagens das Escrituras.

<sup>44</sup> Citação em latim de Pascal da *Carta aos Romanos*: “O justo viverá pela fé” (1:17)

<sup>45</sup> Citação de Pascal em latim da *Carta aos Romanos*: “A fé vem, portanto, pela audição, e a audição pela palavra de Cristo” (10:17).

#### 4.2 – Kierkegaard e o inconveniente de querer provar o Existente

*Portanto, a questão se precisamos ou não da revelação histórica, é uma questão que é decidida pela fé somente; a questão, então, que não é decidida pelos prós e contra intelectuais, mas somente naquela decisão final que clama pela totalidade do homem, que dizer, se nossa honra e justificação repousam em nós mesmos ou se temos de recebê-las de fora (BRUNNER, **O escândalo do Cristianismo**).*

A rejeição das demonstrações da existência de Deus, sejam elas *a priori* ou *a posteriori*, como já mencionado, possibilita a aproximação entre Pascal e Kierkegaard. De fato, a tentativa de redução dos mistérios da fé a explicações racionais é rejeitada em muitos textos kierkegaardianos. Basta lembrar a sugestiva imagem pintada por Johannes Silentio em *Temor e tremor* da teologia de sua época com uma amante que se enfeita e se coloca à janela para implorar os favores da Filosofia. Obviamente, o terceiro capítulo das *Migalhas filosóficas* merece destaque pelo modo contundente como Kierkegaard refuta estes argumentos. Depois de definir Deus como o desconhecido, Climacus esclarece o inconveniente da inteligência em querer provar a Divindade. A definição de Deus apresentada pelo pseudônimo kierkegaardiano coloca, inescapavelmente, a necessidade do paradoxo. Nesse sentido, a máxima segundo a qual “um pensador sem Paradoxo é como um amante sem paixão” (KIERKEGAARD, 2011, p. 59), certamente, encontra sua expressão mais elevada no movimento efetuado pela razão rumo ao Absolutamente-Diferente. Como em Pascal, encontram-se nesta esfera a maior fonte de contrariedades. Nestas paragens o choque paradoxal é inevitável, e a razão, de certo modo anseia por ele, ainda que reconheça que esse choque é precisamente a sua ruína. O dilema do pensamento consiste em querer provar o desconhecido. A rigor, não se pode provar o que não se conhece, por outro lado, quando se admite que algo é conhecido não há mais a necessidade de prová-lo.

Na discussão acerca de Deus parte-se ou de sua existência ou de sua inexistência. Se Deus é tomado como inexistente, seria uma grande tolice querer prová-lo. Por outro lado, se a sua existência é tomada como ponto de partida, não há necessidade alguma de querer prová-lo, pois, neste caso, ele já é pressuposto enquanto existente. Como se vê, para Kierkegaard, toda discussão acerca de Deus começa com um pressuposto: o pressuposto de que ele existe, como em Pascal, para quem as provas só possuem valor para aqueles que creem, para aqueles que foram iluminados sobrenaturalmente. A rigor, não se prova que Deus existe, no máximo, pode-

se provar que algo que existe é Deus, do mesmo modo que não se prova que uma pedra existe, prova-se apenas que algo que existe é uma pedra, ou como um tribunal não prova que um criminoso existe, mas que alguém existente é um criminoso (KIERKEGAARD, 2011).

No raciocínio de Climacus, o inconveniente de querer provar algo que já é pressuposto é denunciado. Quando se parte da ideia de Deus enquanto existente, que necessidade há de querer prová-lo? De fato, conforme a observação de Viallaneix (1977), já na formulação originária de Santo Anselmo<sup>46</sup>, o argumento ontológico se movia em um círculo vicioso, pois recorria a Deus para tentar prová-lo. É neste sentido que o pseudônimo kierkegaardiano assevera que é uma tolice tentar provar a existência. O ponto de partida do argumento é sempre a existência, não como algo duvidoso ou possível, mas como algo já resolvido. Por esta razão, Climacus é levado a radicalizar em sua conclusão ao afirmar que, por meio da via ontológica, não se prova nada, muito menos uma existência, apenas se desenvolve uma definição conceitual de Deus (KIERKEGAARD, 2011). A passagem do conceito para a existência real é, por conseguinte, arbitrária. No comentário pertinente de Sousa (2013, p. 385),

O problema fundamental do argumento ontológico é ser incapaz de estabelecer uma transição válida da análise do conceito para a existencial factual. O exercício da argumentação, permanecendo no âmbito do ser ideal, não faz a transição para o ser de fato, que seria a única forma de estabelecer a demonstração da existência de Deus. [...]. Kierkegaard insiste que, quer nos coloquemos na esfera dos fatos sensíveis quer no domínio do pensamento, a conclusão de uma demonstração nunca leva à existência de um ente, mas tira-se a partir da existência que se pressupõe.

Ainda que o argumento ontológico lograsse algum êxito, possibilidade contestada vividamente por Climacus, ele só seria capaz de alcançar a existência do conceito, uma existência ideal, não uma existência real, uma presença. Para Kierkegaard, obviamente, esta ideia encontra-se bastante afastada da compreensão cristã de Deus. Afinal de contas, no sentido próprio do Cristianismo, dirá o pensador dinamarquês em seus *Diários*, a existência de Deus não se prova, apenas se comprova por meio de um encontro pessoal (VIALLANEIX, 1977). Neste ponto, é difícil não lembrar a declaração pascaliana em Laf. 424: “É o coração que sente Deus não a razão. Eis o que é a fé: Deus sensível ao coração, não à razão” (PASCAL, 2005, p. 164). Este encontro baseia-se na fé, prescindindo as demonstrações racionais e provas

---

<sup>46</sup> Não é suficientemente claro que versão do argumento ontológico Climacus tem em mente no texto das *Migalhas*. Álvaro Valls, por exemplo, assume que o pseudônimo kierkegaardiano estaria retomando a formulação original de Santo Anselmo. Entretanto, o próprio texto deixa claro que seu autor está bem informado acerca das versões do argumento empregadas por Spinoza e Leibniz. Também é possível que Climacus esteja construindo a sua crítica a partir da noção segundo a qual quanto mais perfeito algo é, mais ser ele tem e vice-versa, tradicionalmente vinculada ao racionalismo spinozista.

metafísicas. Kierkegaard está disposto a reconhecer a sinceridade de Santo Anselmo ao construir o seu argumento, ressaltando o modo reverente como o autor se refere a Deus em todo o *Proslógio*. Ao mesmo tempo, ironiza o empreendimento do monge beneditino. Considerando que, na conclusão de sua obra, Anselmo fizera uma oração<sup>47</sup> de agradecimento em sinal de adoração a Deus, por achar que obtivera sucesso em sua tarefa, Kierkegaard declara sarcasticamente nos *Diários* que o monge “não percebeu que esta oração e esta expressão de agradecimento são infinitamente mais prova da existência de Deus do que a prova ontológica” (KIERKEGAARD *apud* GOUVÊA, 2006, p. 229). Com isso, mais uma vez, o pensador dinamarquês denuncia a ineficácia das provas racionais. No comentário de Gardiner (2001), a razão trata necessariamente com verdades conceituais; qualquer aparência contrária deve-se à presença de certas suposições anteriores introduzidas disfarçadamente no argumento. No *Pós-Escrito*, a denúncia kierkegaardiana em relação aos inconvenientes da argumentação ontológica também está presente, como se observa no fragmento abaixo:

Quando, por exemplo, se diz: Deus deve ter todas as perfeições, ou o ser supremo deve ter todas as perfeições, ser é uma perfeição; ergo, o ser supremo deve ser, ou Deus deve ser – toda esta atividade é enganosa. Isto é, se na primeira parte do enunciado não se pensa a Deus como ser, então não é possível nem estabelecer o enunciado. Raciocinar-se-ia, então, assim: um ser supremo que, tome nota, não existe, deve ter todas as perfeições, entre elas também a de existir; ergo, o ser supremo que não existe, sim existe. Esta seria uma conclusão insólita. O ser supremo ou não está no início do raciocínio a fim de que possa existir na conclusão, em cujo caso também não pode passar a existir; ou o ser supremo já era e, assim, não pode passar a existir, em cujo caso a conclusão é um modo fraudulento de elucidar um predicado, uma paráfrase fraudulenta do pressuposto (KIERKEGAARD, 2008, p. 354).

A razão do fracasso das provas racionais para a existência de Deus é um tema que, mais uma vez, possui claras ressonâncias pascalianas. Ela reside exatamente na distância ontológica entre o homem e Deus. Pascal já havia falado desta distinção, apenas priorizando a doutrina da Queda como causadora dessa condição, ênfase não encontrada no terceiro capítulo das *Migalhas*. De todo modo, seja para Kierkegaard seja para Pascal a razão finita e corrompida não é capaz de transpor o abismo ontológico ao ponto de revelar o infinito em categorias lógicas e argumentos. Lembremo-nos que Climacus define Deus como o Desconhecido. O desconhecido é, por sua vez, o limite do pensamento, do conhecimento racional. O limite é o

---

<sup>47</sup> De fato, Anselmo principia e conclui a sua obra com uma oração a Deus. Na introdução, ele se dirige a Deus nos seguintes termos: “Eis-me, ó Senhor meu Deus, ensina, agora, ao meu coração onde e como procurar-te, onde e como encontrar-te”. Acreditando ter logrado êxito em sua busca o teólogo beneditino, declara na conclusão do *Proslógio*: “Deus da verdade, suplico-te, possa eu fruir dessa alegria completa. Que a minha mente, de agora em diante, só pense nisso; que a minha boca só fale nisso; que o meu coração só ame isso; que a minha alma só anele por isso; que a minha carne só tenha sede disso; que o meu ser inteiro só deseje isso até o momento até o momento em que perceba em mim a alegria do meu Senhor”.

lugar onde a razão estaciona. A partir daí, mesmo um único passo, só é possível através do Salto da fé.

Além de ser o limite, Deus é definido como o Absolutamente-Diferente<sup>48</sup>. Esta diferença absoluta não se permite captar pela razão. No entanto, declara o autor das *Migalhas*, a inteligência tenta arbitrariamente apreender a diferença, produzindo por meio da imaginação fantástica, um tipo de deus totalmente distinto daquele encontrado no Cristianismo. Tal intento só se efetivaria se Hegel realmente estivesse certo quando defendia a unidade entre ser e pensamento e a completa racionalidade do real. Kierkegaard, não obstante, nega severamente esta compreensão. Na aceção do dinamarquês, é precisamente por não existir unidade entre o ser e o pensamento que o real nem sempre é racional. Aqui, sem nenhum problema, Kierkegaard poderia usar Pascal contra Hegel. Se o filósofo francês está correto ao afirmar que a maior dignidade da razão consiste em reconhecer que a há uma infinidade de coisa que a ultrapassam, tese com a qual Kierkegaard estaria de acordo, então, a unidade hegeliana entre racionalidade e realidade não poderia ser mantida. Há algo que é real, mas que extrapola o escopo da razão. Algo não deixa de existir por ser inexplicável, como já sentenciará Pascal em sua crítica ao racionalismo no fragmento 230 (laf.) dos *Pensamentos*.

No contexto dessa crítica, é conveniente lembrar uma referência bastante irônica de Kierkegaard em seu *Diário*, segundo a qual “os hegelianos pretendiam escalar os céus pela força dos silogismos” (KIERKEGAARD *apud* VIALLANEIX, 1977, p. 56). Vale ressaltar que, para Climacus, a tentativa de eliminar, por meio da razão, a diferença absoluta entre Deus e o existente, foi exatamente o empreendimento do paganismo. Neste projeto a transcendência é solapada por causa da imanência. Ao defender ardorosamente a transcendência divina, Kierkegaard lança por terra todo o empreendimento da Teologia natural, a qual pretendia partir do homem, de sua razão, para alcançar Deus. Está Teologia, leva-nos a dar voltas no vazio sem jamais encontrar Deus, podendo levar, inclusive, ao extremo do panteísmo, que confunde Deus com a natureza. Neste ponto, Kierkegaard estaria plenamente de acordo com a afirmação feita por Pascal nos *Pensamentos* segundo a qual, o Deus dos filósofos seria um falso deus. Noutros termos, o Deus que poderia ser alcançado pela força dos silogismos e o deus autor de verdades geométricas seriam ambos falsos deuses. Neste sentido, Pascal e Kierkegaard estão de acordo

---

<sup>48</sup> Noção de Deus que será empregada pela teologia dialética. Karl Barth, por exemplo, costuma referir-se a Deus como o Totalmente-Outro.

ao afirmar que a razão, longe de demonstrar a existência de Deus, conduz-nos a uma falsa divindade.

Retomando o espírito da crítica kierkegaardiana no terceiro capítulo das *Migalhas*, percebe-se o tom implacável do pensador dinamarquês ao apontar a fragilidade das provas racionais para a existência de Deus, como se verifica no fragmento abaixo:

A partir de tal estado de coisas, não tentarei provar a existência de Deus, e mesmo que eu começasse jamais chegaria ao fim, e, além disso, teria que viver eternamente in suspenso, temendo que de repente alguma coisa tão terrível acontecesse que viesse a demolir minha pequena prova” (KIERKEGAARD, 2011, 67).

É extremamente sugestiva a proximidade desse fragmento de Climacus com a crítica feita por Pascal às provas metafísicas em Laf. 190. Já no pensador francês a certeza que a prova tenciona é solapada pela instauração da dúvida. O argumento, como vimos, não finda com a obtenção da certeza da existência de Deus, mas com o receio da demonstração ter induzido ao engano. A prova, por conseguinte, lançar-nos-ia em um círculo vicioso, obrigando-nos a retornar indefinidamente para o ponto de partida do procedimento demonstrativo. O receio do engano colocaria sempre a necessidade de uma nova prova. Algo muito semelhante ocorre na crítica kierkegaardiana. O temor de que a prova seja demolida coloca em xeque a sua credibilidade. Ao mesmo tempo, parece denunciar o inconveniente de uma fé que está assentada em um fundamento tão frágil. É preciso considerar, como já fizera Pascal, que a razão é flexível a tudo, podendo ser empregada para tanto para afirmar a existência de Deus quanto para negá-la. A razão que fornece uma evidência é a mesma que apresenta um obstáculo que se coloca contra a prova. Basear a existência da Divindade nas provas da razão a tudo flexível é um empreendimento bastante incerto e perigoso. As provas, portanto, são no mínimo inconclusivas e, no máximo, ridículas, pois reivindicam para si uma sabedoria capaz de provar aquilo que, a rigor, não pode ser provado pela via racional. De fato, em várias passagens das *Migalhas*, a refutação de Climacus é feita de modo acentuadamente irônico, obviamente, para ressaltar o ridículo no qual incorre toda Teologia de cunho racionalista. Nas palavras do pseudônimo kierkegaardiano,

Aquele que quer provar a existência de Deus (num outro sentido que não de elucidar o conceito de Deus) demonstra algo distinto, que quiçá nem precise de demonstração. Se no instante em que começa a demonstração, não estiver totalmente indeciso sobre se existe ou não Deus, é claro que não o demonstrará; e se esta é a situação de início, jamais chegará a começar – em parte por receio de não consegui-lo porque quiçá Deus não existe, e em parte porque não tem nada por onde começar (KIERKEGAARD, 2011, p. 66).

Embora a refutação de Climacus nas *Migalhas* dirija-se, sobretudo, à argumentação ontológica nos moldes hegelianos, é possível encontrar no pseudônimo kierkegaardiano resquícios de uma crítica aos argumentos *a posteriori*<sup>49</sup> que buscam assentar a existência de Deus em suas obras, o que, mais uma vez, nos permitiria aproximar Kierkegaard e Pascal. Esta aparente confusão concernente à natureza do argumento de Climacus não é de todo injustificada. Basta lembrar que o próprio Kant em sua crítica à validade desses argumentos já declara que a prova físico-teológica (teleológica) precisava sempre recorrer à prova ontológica para tentar complementar a sua deficiência (KANT, 2005). No entendimento do dinamarquês tais argumentos também não logram êxito em seu intento.

Na ilustração recorrida por Climacus, se alguém tentasse demonstrar a existência de Napoleão a partir de seus feitos, tal empreendimento seria, no mínimo, estranho. Esta tentativa revela, de imediato um problema seriíssimo. Pode-se afirmar que a existência confirma os feitos do imperador francês, no entanto, a asserção de que os seus feitos comprovam necessariamente a sua existência parece insustentável. No exato momento em que eu me refiro aos feitos de Napoleão, já o pressupus em minha argumentação, neste caso, a prova torna-se supérflua. Por conseguinte, de modo bastante irônico, o pensador dinamarquês, sugere que a prova não consegue provar ou, pelo menos, não é capaz de provar o que pretende. Em outros termos, não será possível provar que tais feitos são de Napoleão. No máximo, pode-se provar, por meio de um exercício puramente ideal que tais feitos são de um grande general (KIERKEGAARD, 2011).

Seguindo um raciocínio análogo ao de Pascal, para Climacus, constitui-se em uma tarefa vã e absurda querer provar Deus a partir de suas obras. No exato momento em que tento nomear as obras da Divindade, já o pressupus em minha argumentação. Como no filósofo francês, o pressuposto da crença é sorrateiramente introduzido no início de toda discussão acerca de Deus. No final das contas, pensa-se, erroneamente, que as obras são tomadas como ponto de partida quando, na verdade, Deus, é colocado como o princípio. Kierkegaard reconhece que os adversários, tentando salvar a validade de sua argumentação, objetariam que as obras de Deus, ao contrário das obras de Napoleão, possuem um caráter absoluto e singular, no sentido de que só Deus poderia realizá-las. Neste caso, mesmo que as obras de Napoleão não pudessem comprovar a sua existência, as obras do Criador poderiam atestar sua existência. Com uma pergunta desconcertante Climacus faz questão de eliminar essa possibilidade. “Que sinal há

---

<sup>49</sup> Ricardo Gouvêa, por exemplo, acredita que a crítica de Climacus também se aplicaria às demonstrações *a posteriori*, nomeadamente, ao argumento teleológico.



dessas obras”? Ou seja, qual a base para afirmar que tais obras foram realizadas por um Deus criador? Nos termos do pseudônimo kierkegaardiano, “as obras através das quais queremos provar a existência de Deus não existem, de jeito nenhum, de modo imediato” (KIERKEGAARD, 2011, p. 65). Enquanto obras de um Deus criador, elas só existem com base na mediação da fé. Quem não crê na existência de Deus também não poderá crer em obras que sejam atribuídas a Ele. Como em Pascal, a conexão entre Criador e criação não é imediata. A partir do momento em que estabelecemos que tais obras são feitura da Divindade, não há mais a necessidade de querer provar a sua existência. Aqui, Kierkegaard parece estar plenamente de acordo com a insistência pascaliana em demonstrar que, para aquele que crê, a existência de Deus é completamente resolvida.

Retomando a analogia empregada por Climacus, um argumento do tipo teleológico, ainda que lograsse êxito em provar a existência de um criador, isso não significaria demonstrar o Deus do Cristianismo. Neste ponto, o pseudônimo kierkegaardiano, parece seguir estrategicamente o trajeto argumentativo já trilhado por críticos como David Hume e Immanuel Kant. O primeiro, nos seus *Diálogos sobre a religião natural*, refutara a prova teleológica afirmando que as analogias encontradas na natureza não provavam a existência de um único Deus criador. Elas pareciam, antes, indicar a coexistência de vários princípios, cada um sendo responsável por um dado estado de coisas no mundo (HUME, 1992). A complexidade e diversidade do universo seria, para Hume<sup>50</sup> um entrave para a crença na criação de um único Deus. Kant, por sua vez, asseverara que uma argumentação a partir da contemplação das obras divinas parecia indicar, no máximo, a possibilidade de um arquiteto para o mundo que seria sempre bastante limitado pela plasmabilidade da matéria por ele elaborada, mas não um criador do mundo a cuja ideia tudo está subordinado (KANT, 2005). Neste sentido, Climacus radicaliza ao postular que, a partir das obras, não se constrói qualquer prova da existência de Deus. Embora a crítica de Climacus encontre eco na tradição em geral, é óbvia a sua proximidade com o pensamento pascaliano. A tese sustentada pelo filósofo francês em Laf. 173 segundo a qual a simples contemplação da natureza só produzia inquietação e dúvida é completamente acatada pelo pseudônimo kierkegaardiano.

De modo categórico, Kierkegaard afirma que, no exato momento em que a fé é posta, todas as objeções à existência de Deus caem por terra. O elemento da fé é tão determinante que

---

<sup>50</sup> No diálogo X, Hume procurará desqualificar o chamado argumento do desígnio com base na existência do mal. A existência do sofrimento é incompatível com a existência de um Deus e bondoso poderoso. Neste caso, se o argumento prova a existência de alguma divindade, ela deve ser totalmente distinta daquela defendida pela religião.

previne o crente acerca até mesmo das objeções futuras. Na sua recusa do argumento físico-teleológico, Climacus emprega como modelo Sócrates. Para ele, o filósofo grego jamais recorreria a esse artifício para tentar demonstrar a existência de Deus. Pelo contrário, ele geralmente pressupunha a existência da Divindade para, depois, aventurar-se em conhecer a finalidade da natureza. Em tom sarcástico, assevera o autor pseudonímico, “Sócrates jamais se lançaria numa investigação tão temerária sem antes resguardar-se acerca da existência de Deus” (KIERKEGAARD, 2011, p. 67).

Como se vê, para Kierkegaard, tanto as provas *a priori* quanto as provas *a posteriori* são de pouco valor quando a questão é demonstrar a veracidade dos mistérios da fé. Quando elas são cuidadosamente analisadas, o seu fracasso é prontamente denunciado. Em ambos os casos, se o pressuposto da fé não estiver presente, as provas nada comprovam. Esta recusa, como foi demonstrado, coloca o filósofo dinamarquês na mesma tradição já trilhada por Pascal em sua crítica ao racionalismo cartesiano. Kierkegaard, assim como seu antecessor, desqualifica as pretensões da Teologia natural e acentua o primado da fé na relação com Deus. Diante do silêncio dos espaços infinitos que apavora o homem finito é preciso saltar.

#### 4.3 – As provas históricas do Cristianismo: um desacordo entre Pascal e Kierkegaard

*Tudo depende não só do fato de que Deus dá a ele a graça para pensar corretamente sobre Ele, mas também do fato de que o próprio Deus é posto dentro do sistema dele como objeto deste pensamento, que ele se mostra ao pensador, e ao fazer isso modifica o movimento correto em um intelligere esse in re. Somente então a graça do conhecimento cristão torna-se completa (BARTH, Fé em busca de compreensão).*

A recusa do empreendimento da Teologia natural de demonstrar racionalmente a existência de Deus, como vimos acima, une Pascal e Kierkegaard. Esta compatibilidade, contudo, não significa que haja uma identidade completa entre esses dois pensadores. É preciso destacar que há certas peculiaridades entre os dois filósofos no modo como concebem as provas da existência de Deus e, sobretudo, nas implicações e alcance de suas críticas à Teologia natural. Neste ponto, deve ser reconhecido que o filósofo dinamarquês é bem mais rigoroso em sua crítica. Em Kierkegaard as provas não são apenas inúteis como instrumento de conversão de ateus e céticos, como em Pascal, mas elas, sequer, possuem algum valor para o crente. De fato, em algumas passagens dos *Pensamentos*, o filósofo francês parece sugerir algum valor das

provas para aquele que já crê em Deus. Em laf. 189<sup>51</sup>, por exemplo, Pascal denuncia o completo fracasso daqueles que tentaram conhecer a Deus e prová-lo à parte de Cristo. Isso parece indicar que, partindo de Cristo, as provas possuem algum valor. O fragmento 808 tem gerado bastante polêmica entre os estudiosos de Pascal sobre um possível uso da razão no projeto apologético do pensador francês. Depois de afirmar que a religião cristã só considera como verdadeiros filhos aqueles que creem mediante inspiração, sobrenaturalmente, o autor das *Provinciais* acrescenta como ressalva que “é preciso o crente abrir a mente para as provas” (PASCAL, 2005, p. 319, laf. 808, bru. 245). Passagens como estas parecem sugerir que, no pensamento pascaliano, embora não possuam nenhum valor para a conversão de descrentes, as provas possuem certa relevância para aqueles que já creem. Essa utilidade, contudo, não pode ser superestimada visto que, no mesmo fragmento, Pascal ressalta a insuficiência das provas racionais. A ordem, no seu entender, é “assegurar-se destas pelo costume, porém oferecer-se pelas humilhações às inspirações, únicas que podem produzir o verdadeiro e salutar efeito: *ne evacuetur crux Christi*”<sup>52</sup> (PASCAL, 2005, p.319, laf. 808, bru. 245).

Falando sobre a utilidade das provas em Pascal, o fragmento 402 (laf.) não pode ser negligenciado. A passagem é, aparentemente, uma anotação de tópicos que o pensador francês pretendia desenvolver futuramente, não obstante, ela serve para aguçar a polêmica sobre o estatuto das provas na filosofia pascaliana. No referido fragmento, lê-se: “Provas da religião. Moral. Doutrina. Milagres. Profecias. Figuras” (PASCAL, 2005, p. 154), laf. 402, bru. 290). Como se vê, o pensador francês parece dar uma atenção especial aos argumentos de natureza histórica em prol da validade da religião cristã. Curiosamente, o termo empregado para categorizar tais argumentos, (provas – *preuves*), é o mesmo empregado por Pascal em relação às chamadas demonstrações metafísicas, de quem nosso filósofo é enfático em sua recusa. De fato, nem dá para considerar essa uma afirmação isolada de Pascal, dado o fato de o pensamento, claramente, não sido desenvolvimento pelo autor das *Provinciais*, visto que, como veremos, ele retomará de modo mais aprofundado a estas provas em inúmeras passagens dos *Pensamentos*.

---

<sup>51</sup> Le Guern estabelece uma conexão entre este fragmento e passagem bíblica de Rm. 1:21, no qual o apóstolo Paulo afirma: “Porquanto, tendo conhecido a Deus, não o glorificaram como Deus, nem lhe deram graças; antes, em seus discursos se desvaneceram, e o seu coração insensato se obscureceu”. Bem como a apropriação desse pensamento por Agostinho no comentário de seu Sermão 141, *De verbis domini* (LE GUERN, 2004, p. 639, nota 178).

<sup>52</sup> “A fim de que a cruz de Cristo não seja inútil”. Segundo Le Guern (2004, p. 770, nota 664), uma alusão de Pascal a I Epístola de Paulo aos coríntios: “Porque Cristo enviou-me, não para batizar, mas para evangelizar; não em sabedoria de palavras, para que a cruz de Cristo se não faça vã” (1:17).

Se a possibilidade das chamadas provas históricas do Cristianismo pode ser levantada em Pascal, em Kierkegaard, ela é completamente impossível. Seguindo o espírito da reflexão de Climacus nas *Migalhas*, as provas não possuem valor seja para o descrente seja para o crente. Nos termos do pseudônimo kierkegaardiano, “se Deus não existe [pressuposto do descrente], é claro que seria impossível prová-lo, e se ele de fato existe [pressuposto do crente] seria uma tolice querer provar isso” (KIERKEGAARD, 2011, p. 62). O pressuposto da fé torna as provas desnecessárias ao crente. Tal fato parece apontar para uma radicalização de Kierkegaard em relação à crítica concebida por Pascal.

Curiosamente, no final do *Pós-Escrito*, Climacus deixa claro que o único meio legítimo para demonstrar a existência de Deus é a adoração<sup>53</sup>. Não há evidência mais forte do que a reverência ao Criador como expressão de nossa interioridade. No exemplo aludido pelo pseudônimo kierkegaardiano, suponhamos que, na presença de um rei, o súdito procurasse provar a sua existência. Tal atitude seria pura tolice. O súdito deveria, simplesmente, prostrar-se reverentemente diante do seu senhor e, com este gesto, estaria demonstrando, ao mesmo tempo, a sua existência e a sua grandeza (KIERKEGAARD, 2008). De modo análogo, é assim que se evidencia a existência de Deus. Conforme assevera Bouillard (1968, p. 61), “nenhuma demonstração convencerá aquele que se negar a adorar”. Vê-se, portanto, que a fé está sempre presente, uma vez que só pode reverenciar o Criador aquele que, previamente, crê em sua existência. No final das contas, os argumentos de natureza *a posteriori* se constituem em um insulto à Divindade. Em suma, é impossível querer provar a existência de Deus àquele que, de antemão, permitiu-se ignorar a sua existência.

Os pontos divergentes entre Kierkegaard e Pascal não param por aí. Em laf. 776, por exemplo, o filósofo francês é taxativo ao afirmar que “a história da igreja deve ser propriamente chamada de história da verdade” (PASCAL, 2005, p. 307, laf. 776, bru. 858). O fragmento pascaliano parece indicar o valor do histórico para o estabelecimento da validade do Cristianismo. Noutros termos, alguém poderia confirmar o caráter veraz das doutrinas cristã por meio da averiguação de sua história. Esta sugestão parece ganhar força no fragmento 746 onde há, claramente, uma espécie de necessidade para o estabelecimento da verdade do Cristianismo. Para uma melhor análise, vejamos a passagem na íntegra:

---

<sup>53</sup>Ao fazer referência ao argumento da adoração, Kierkegaard parece ter em mente o texto bíblico de Hb. 11:6, onde é afirmado: “De fato, sem fé é impossível agradar a Deus, porquanto é necessário que aquele que se aproxima de Deus creia que ele existe e que é galardoador dos que o buscam”.

Sobre o fato de que nem Josefo, nem Tácito nem os outros historiadores falaram de Jesus Cristo. Longe de isso ter peso contra, ao contrário, pesa a favor. Porque é certo que Jesus Cristo existiu, que a sua religião fez grande celeuma e que aquelas pessoas não o ignoravam e que assim é visível que só silenciaram sobre ele de propósito, ou então que falaram dele e que isso foi suprimido e mudado (PASCAL, 2005, p. 299, laf. 746, bru. 787).

Não há dúvida que este fragmento pascaliano é curioso. A sua abertura sugere que o filósofo francês irá negar qualquer valor do histórico para o estabelecimento da verdade do Cristianismo. Algo do tipo: não há importância para fé se a existência de Cristo não foi referendada pelas maiores autoridades em matéria de história, o que, certamente, seria endossado por Kierkegaard. Não obstante, o desenrolar do pensamento revela-nos um pressuposto bastante distinto. A veracidade do Cristianismo é tão dependente da história que, se Cristo não se encontra nos registros é porque houve uma espécie de conspiração para suprimir o seu nome da história. Não fosse este expediente fraudulento, a existência de Cristo estaria confirmada nas páginas da historiografia antiga. Em última instância, Pascal parece necessitar do histórico para confirmar a veracidade da religião cristã. No comentário de Guardini (1955, p. 151), “A manifestação de Deus é, portanto, histórica; ela está ligada a uma figura determinada. Assim se revela, assim se revela entre os homens. Esta figura funda a nova ordem da caridade e da graça. É o estabelecer contato com esta figura que se obtém a nova visão e a certeza da fé”.

Aqueles que já tiveram algum contato com Johannes Climacus sabem que o recurso à história para demonstrar a verdade do Cristianismo é completamente rejeitado pelo pseudônimo kierkegaardiano. Neste sentido, vale lembrar os questionamentos paradigmáticos listados por Climacus na abertura das *Migalhas*: “Pode haver um ponto de partida histórico para uma consciência eterna? Como pode um tal ponto de partida interessar-me mais do que historicamente? Pode-se construir uma felicidade eterna sobre um saber histórico?” (KIERKEGAARD, 2011, p. 5). Ao longo da obra supramencionada, debruçando-se sobre o problema da verdade do Cristianismo, Climacus descarta cada uma dessas possibilidades. A história daquele que creu não pode ser invocada para socorrer o discípulo contemporâneo. Como já foi destacado, a radicalidade da negação kierkegaardiana do histórica leva-o a recusar a possibilidade de discípulos de segunda mão, ou seja, aquele que creu a partir do testemunho de outrem. Só se é verdadeiramente discípulo aquele que se torna contemporâneo a Cristo. Por outro lado, para o discípulo, o que interessa no mestre não é a sua historicidade, mas a sua contemporaneidade.

A recusa do histórico é ainda mais evidente no *Pós-Escrito* de 1846. Na primeira seção desta obra, intitulada “O problema objetivo da verdade do Cristianismo”. Aqui, de modo específico, Kierkegaard desqualifica as três principais estratégias dos pensadores da época para estabelecer historicamente a verdade do Cristianismo, a saber, a Escritura sagrada, a Igreja e, sobretudo, a permanência do Cristianismo ao longo de dezoito séculos. O primeiro alvo da crítica kierkegaardiana é, sobretudo, os teólogos da época que se valiam do criticismo bíblico para comprovar a credibilidade do texto bíblico e, com isso, demonstrar a validade do Cristianismo. Kierkegaard, como sabemos, é extremamente crítico em relação ao êxito desse procedimento. Para ele, a certeza histórica das Escrituras buscada pela teologia crítica apresenta uma segurança bastante frágil. Alguém que baseia a sua fé neste fundamento demonstrativo, está, no entender de Climacus, em sérios apuros. Para recorrer novamente a uma ilustração empregada pelo pseudônimo kierkegaardiano, suponhamos que alguém se sinta convencido da verdade da fé cristã depois de ter atestado a historicidade das Escrituras. Para este, ironiza Climacus, “basta a rejeição de Lutero da Epístola de Tiago para que ele entre em desespero” (KIERKEGAARD, 2013, p. 32). De repente, alguém que se considerava amparado por um fundamento tão sólido, vê-se obrigado a recolher as ruínas do seu edifício supostamente seguro; aquele que se encontrava navegando nas águas tranquilas da objetividade histórica, viu-se açoitado pelo mar revolto do desespero. A fim de vencer a ventania impetuosa, ele nem cogita a possibilidade de atracar seu barco na ilha solitária da fé. Prefere concentrar seus esforços no porto seguro de outra certeza objetiva.

A doutrina da inspiração parece dar o tiro de misericórdia no argumento que procura demonstrar a verdade do Cristianismo a partir das Escrituras. Nesse sentido, arremata Climacus, a verdade acerca da inspiração é claramente objeto da fé, qualitativamente dialética e impossível de ser alcançada por meio da quantificação (KIERKEGAARD, 2013). Mesmo que se ateste a historicidade de todos os livros da Bíblia, será preciso crer que Deus inspirou sobrenaturalmente o texto sagrado. Em outras palavras, a relação entre o indivíduo e a verdade do Cristianismo não pode, em hipótese alguma prescindir da fé. Sem a fé o relacionamento entre o indivíduo e o absoluto perde-se na frieza da objetividade histórica. Neste sentido, nos lembra Gouvêa (2009), trata-se de um empreendimento ridículo querer demonstrar a racionalidade da fé àqueles que já concluíram racionalmente que o Cristianismo bíblico é irracional. Lembremo-nos ainda do diagnóstico preciso de Brunner segundo o qual “a crítica bíblica transformou o mundo dos fatos bíblicos, históricos em um amontoado de ruínas” (BRUNNER, 2009, p. 23). Sem dúvida, o diagnóstico do pensador suíço aplica-se muito bem à época de Kierkegaard, marcada, como

já vimos, pelo florescimento da crítica bíblica. Neste contexto, seria uma temeridade querer fundamentar a fé na suposta confiabilidade histórica do texto bíblico. Considerando que o próprio estudo histórico-crítico parecia depor contra a confiabilidade das Escrituras, constituía-se em um empreendimento ariscado alicerçar em tal base a fé em Deus. Como vimos, Kierkegaard esforça-se no *Pós-Escrito* para demonstrar esse inconveniente. Certamente, a afirmação de Pascal (1979, p. 166, bru. 548) segundo a qual “sem a Escritura, nada conhecemos e só vemos obscuridade e confusão”, não encontraria acolhida na argumentação de Climacus.

Vimos acima que Pascal define a história da igreja como a história da verdade (laf. 776), demonstrando o valor histórico da igreja enquanto demonstração da validade do Cristianismo. Acrescente-se a isso, a comovente confissão de fé na igreja feita pelo filósofo francês na décima sétima provincial: “graças a Deus, não estou vinculado na terra senão à Igreja Católica, Apostólica e Romana, na qual quero viver e morrer e em comunhão com o Papa, seu chefe soberano, fora da qual estou persuadido que não há salvação” (PASCAL, 1954, p. 867). Kierkegaard, certamente, não endossaria esse entendimento. A propósito, o alvo seguinte da crítica kierkegaardiana à objetividade histórica do Cristianismo na primeira seção do *Pós-Escrito* é justamente à igreja. O pensador dinamarquês discorda veementemente daqueles que colocavam a existência e permanência da igreja ao longo dos séculos como demonstração da validade do Cristianismo. A teoria de que a Igreja seria capaz de demonstrar a objetividade da verdade cristã parecia dar um alívio à Teologia, uma vez que o fracasso de seu primeiro fundamento – as Escrituras – parecia iminente. Na Dinamarca, segundo nos conta Johannes Climacus, esta tese foi inicialmente proposta por Grundtvig<sup>54</sup> e Lindberg<sup>55</sup>. Climacus apresenta o argumento utilizado por estes teólogos da seguinte forma:

A existência da Igreja elimina qualquer necessidade de prova ou demonstração que era necessária em relação à Bíblia, já que esta é algo passado, enquanto que a Igreja é algo presente. Exigir desta uma demonstração de que existe, diz Lindberg, é um *nonsens*, tal como exigir de uma pessoa viva que prove sua existência (KIERKEGAARD, 2013, p. 44).

Climacus, não obstante, mostra-se incomodado em relação à tese defendida por Grundtvig e Lindberg e, por conta disso, apressa-se em refutá-la. O pseudônimo kierkegaardiano principia sua refutação mostrando que a designação “cristã” já possui em sua

<sup>54</sup> Segundo uma nota de Álvaro Valls em sua tradução do *Pós-Escrito*, N. S. F. Grundtvig foi um pregador entusiasta, fundador da universidade popular, reformador da igreja dinamarquesa e compositor de muitos hinos sacros. Além do *Pós-Escrito*, há referências diretas a Grundtvig no *Diário* e no *Instante*, além de referências indiretas no texto póstumo *Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor*.

<sup>55</sup> Mais uma vez, conforme Álvaro Valls, Lindberg foi um teólogo e orientalista dinamarquês que polemizou contra os racionalistas.

essência uma vinculação histórica. Neste sentido, mais do que um predicado que atesta o seu presente, expressa, antes de tudo o seu passado. Por conseguinte, o fundamento da Igreja recai no mesmo problema já enfrentado pelo fundamento das Escrituras. Se a Igreja, do mesmo modo que a Bíblia, possui um caráter passado, toda a tentativa de se demonstrar, a partir dela, a verdade e objetividade do Cristianismo cai por terra. Como no primeiro caso, o que ela pode oferecer de melhor, é uma *aproximação* incerta, incerta e perigosa para alguém que quer encontrar as bases onde se edifica a felicidade eterna. Mas voltemos ao exemplo usado por Lindberg em sua argumentação porque é exatamente nesse ponto que a refutação de Kierkegaard se mostra devastadora. É verdade, concorda Climacus, que não se pede a um homem vivo a prova de sua existência. No entanto, se ele afirmar que existe há quatrocentos anos, o seu interlocutor tem todo o direito de exigir que ele demonstre a veracidade de tal afirmação. De modo análogo, se alguém afirma que a Igreja existe, não precisa demonstrar a sua afirmação. Todavia, se ele declara que a Igreja existe há mil e oitocentos anos, deve estar, no mínimo, preparado para demonstrar que a Igreja que existe na atualidade é a mesma que existia nos tempos apostólicos. Em outras palavras, deve comprovar que, ao longo desses dezoito séculos, tal Igreja não deixou de ser cristã. De fato, ainda que a Igreja tivesse permanecido cristã ao longo de dezoito séculos, Kierkegaard se recusa a aceitar que isso tenha algum valor para o Cristianismo. A razão dessa recusa encontra-se no fragmento abaixo:

A confiabilidade de dezoito séculos, o fato de o Cristianismo ter permeado todas as relações da vida, reformado o mundo, essa confiabilidade é justamente uma fraude, com a qual o sujeito que está resolvendo e escolhendo é capturado e introduzido na perdição do *parêntese*. Em relação a uma verdade eterna que deva ser decisiva para uma felicidade eterna, dezoito séculos não têm força demonstrativa maior que um único dia (KIERKEGAARD, 2013, p. 52).

Portanto, para Kierkegaard, diferente de Pascal, quando se trata da verdade cristã, o refúgio da objetividade histórica é uma tentação escondida em uma falsa sensação de segurança. A certeza histórica fornece uma base bastante frágil para sustentar o relacionamento do indivíduo com a verdade, bem como para estabelecer o fundamento de sua felicidade eterna. Nos termos de Climacus, mesmo que “o sujeito investigador estivesse infinitamente interessado em sua relação para com essa verdade, iria nesse ponto logo desesperar, porque nada é mais fácil de perceber que, em relação ao histórico, a maior de todas as certezas é ainda uma aproximação”. (KIERKEGAARD, 2013, p. 29). Em suma, qualquer possibilidade de empregar o histórico para estabelecer a verdade do Cristianismo que ainda poderia ser encontrada em Pascal é completamente rechaçada por Kierkegaard. Para o pensador dinamarquês não se



apreende a verdade do Cristianismo por meio de sua consideração histórica, mas na relação subjetiva e individual com Cristo.

Embora Pascal tenha o cuidado em estabelecer uma distinção entre o estatuto da prova e o estatuto da fé (laf. 7) e asseverar que o milagre não serve para converter, mas para condenar (laf. 379), há, ao longo dos *Pensamentos*, inúmeros fragmentos mostrando o valor dos milagres e, principalmente das profecias enquanto provas da religião cristã. “Não é possível crer racionalmente contra os milagres”, declara o filósofo francês em laf. 568. Uma ilustração dessa tese aparece no fragmento 882 no qual Pascal defende claramente a razoabilidade da ressurreição frente a recusa do ateu. Mesmo não podendo ser empregados como instrumento de conversão do descrente, os milagres servem para confirmar a verdade ensinada pela Igreja (laf. 830). Como dito acima, as provas aludidas por Pascal não têm o mesmo estatuto das provas racionais da Teologia natural, não obstante, elas são dotadas de certa razoabilidade, conforme é expressado no fragmento 835 dos *Pensamentos*:

As profecias, os milagres mesmos e as provas da nossa religião não são de natureza tal que se possa dizer que seriam absolutamente convincentes, mas são também de tal espécie que não se pode dizer que seja fora da razão acreditar neles. Assim, há evidência e obscuridade para aclarar a uns e obscurecer a outros, mas a evidência é tal que ultrapassa ou iguala pelo menos a evidência do contrário, de maneira que não é a razão que poderá determinar a não segui-la, e assim só pode ser a concupiscência e a malícia do coração (PASCAL, 2005, p. 337, laf. 835, bru. 564).

Nesta passagem, Pascal parece confirmar que, embora a razão seja incapaz de levar alguém a fé, ela parece ser de grande utilidade àquele que já a possui. Por este motivo, as provas da religião cristã, história, milagres e profecias, mesmo ultrapassando o estritamente racional, são dotadas de certa razoabilidade. É preciso reconhecer que, neste aspecto, Kierkegaard é bem mais rigoroso em sua recusa. A título de ilustração, vale lembrar a contundente crítica feita por Climacus nos *Pós-Escrito* acerca do emprego do milagre para demonstrar a verdade do Cristianismo. A crítica do pseudônimo kierkegaardiano baseia-se, como se sabe, em uma tese enunciada pelo filósofo alemão Ephraim Lessing segundo a qual verdades históricas contingentes nunca podem se tornar a prova de verdades racionais necessárias.

Kierkegaard faz referência ao célebre texto de Lessing, *Sobre a demonstração em espírito e força (Über den Beweis des Geistes und der Kraft)*, no qual o pensador alemão demonstrara a impossibilidade de fundamentar a religião cristã no relato histórico dos milagres. Nos termos do pensador alemão, “uma coisa são milagres que vejo com meus próprios olhos e

tenho ocasião de comprovar, e outra coisa são os milagres os quais, só pela história, sei que outras pessoas dizem haver visto e comprovado” (LESSING, 1990, p. 480). Para o autor alemão, relatos acerca da ocorrência de milagres não possuem qualquer força e, ainda que sejam anunciados do modo mais comovente e razoável, não podem levar alguém a crer em Cristo. Ainda que Cristo tenha ressuscitado, conforme o relato dos Evangelhos, que sinais e prodígios tenham sido operado pelos primeiros discípulos, nada disso fornece uma prova incontestável para a crença. A distância de mais de quinze séculos entre a suposta ocorrência do milagre e a atualidade retiram da prova a sua força por completo. Por conta desta distância, declara Lessing, “essa prova em espírito e força, já não tem agora nem espírito nem força, senão que têm descido à categoria de testemunho humano sobre o espírito e a força”. Se os milagres não podem mais, no contexto do século XVIII, provar a veracidade da revelação cristã, seria para Lessing indevido exigir que alguém cresse a partir da mera notícia de tais feitos prodigiosos. Na verdade, comenta Le Blanc (2003), na discussão acerca das verdades eternas, o argumento da história não pode ser invocado, tenha transcorrido dois mil anos ou apenas duas horas entre o evento e seu relato. O que conta é o ato pelo qual nos detemos nesse pensamento para nos relacionarmos em subjetividade com essa verdade. Este ato é o Salto que será melhor analisado no capítulo seguinte.

Kierkegaard, como foi dito, aceita a crítica de Lessing contra a força demonstrativa do milagre. Também para ele, a partir do momento em que se torna o relato histórico de uma experiência passada, o milagre perde completamente a suposta força demonstrativa. Desde as *Migalhas*, Climacus faz questão de ressaltar que o tornar-se cristão implica uma decisão eterna. Tal decisão, por sua vez, não pode fundamentar-se em verdades históricas e contingentes, como o relato de experiências miraculosas. Para fazer alusão ao exemplo que Kierkegaard empresta de Lessing, seria o caso do inconveniente de alguém depositar a sua confiança eterna em uma crença fortuita e contingente do tipo: a existência de um imperador chamado Alexandre que conquistou quase toda a Ásia. Como seu antecessor, Kierkegaard assevera que tal crença histórica, definitivamente, não pode ser o fundamento para uma decisão eterna. No final das contas, o milagre por si mesmo não é necessariamente o fundamento da crença, nem mesmo para o contemporâneo. Basta lembrar o relato dos Evangelhos das três cidades<sup>56</sup> que presenciaram o maior número de milagres e foram, ao mesmo tempo, as mais incrédulas. Por isso, radicaliza Kierkegaard (2013), a decisão de crer é sempre um Salto seja para o contemporâneo seja para aquele que vem depois. É sempre por meio deste movimento interior

---

<sup>56</sup> Corazim, Betsaida e Cafarnaum, cidades da Galileia.

que o indivíduo se lança em direção à verdade eterna. Neste ponto, portanto, fica evidente o desacordo entre Pascal e Kierkegaard.

A divergência entre Pascal e Kierkegaard no que diz respeito às provas históricas do Cristianismo, não obstante, não pode deixar de considerar o tópico referente as profecias. As passagens em que o filósofo francês defende a validade das profecias como demonstração da veracidade da religião cristã se multiplicam ao longo dos *Pensamentos*, o que indica que, dentre todos os argumentos históricos, Pascal parece ter dado a esse uma atenção especial. Em laf. 189, por exemplo, ele deixa claro que as profecias são a prova da divindade de Cristo. Nos seus termos, “as profecias são provas sólidas e palpáveis. E sendo cumpridas essas profecias e provadas como verdadeiras pelo acontecimento, marcam a certeza dessas verdades e portanto, a prova da divindade de Jesus” (PASCAL, 2005, p. 75, laf. 189, bru. 547). A título de esclarecimento, neste mesmo fragmento, Pascal tece uma crítica severa àqueles que querem fundamentar o seu conhecimento de Deus em provas impotentes, a saber, aqueles que querem conhecer a Deus sem a mediação de Cristo. Nesta passagem, fica evidente o motivo da preferência pascaliana pela prova da profecia. Como vimos no capítulo anterior, só podemos conhecer a Deus adequadamente por meio de Jesus. As profecias, por sua vez, servem para demonstrar a divindade de Cristo. Considerado que o pano de fundo dessa passagem é a doutrina bíblica da encarnação, que representa a revelação da Divindade por meio de Jesus, a profecia, ao demonstrar que Cristo é o próprio Deus, assegura a integridade da sua revelação e, conseqüentemente, do conhecimento de Deus. A confirmação da predileção de Pascal pela prova da profecia fica patente em laf. 335. Nesta passagem, ele explicita que, “a maior das provas de Jesus Cristo são as profecias. Foi a elas que Deus dedicou maior cuidado, pois o acontecimento que as cumpriu é um milagre subsistente desde o nascimento da igreja até o fim” (PASCAL, 2005, p. 132, laf. 335, bru. 706).

A verdade é que, no plano apologético dos *Pensamentos*, Pascal emprega o argumento das profecias em várias oportunidades. Em laf. 218, por exemplo, as profecias, dada a sua clareza, são empregadas para atestar a superioridade da religião cristã em relação à doutrina de Maomé. Pascal parte do princípio que a validade de uma doutrina deve ser medida não por aquilo que existe de obscuro nela, e sim por aquilo que existe de claro. Deve se julgá-la a partir da plausibilidade e grandeza das verdades claramente manifestas. Conseqüentemente, a doutrina de Maomé não deve ser negada porque nela existem coisas estranhas e misteriosas, mas porque as suas verdades manifestas são ridículas. Pascal admite que há na doutrina cristã “obscuridades tão estranhas quanto as de Maomé, mas também existem clarezas admiráveis e profecias manifestas e cumpridas” (PASCAL, 2005, p. 92, laf. 218, bru. 598). Como se vê, o

filósofo francês considera que as profecias, conciliando coerentemente promessa e cumprimento, são exemplo daquilo que existe de claro no Cristianismo e, conseqüentemente, de sua superioridade em relação ao maometismo.

No argumento das profecias, Pascal fundamenta ainda a fidedignidade do Antigo e Novo Testamentos, considerando que as palavras proféticas, apresentadas no primeiro, são cumpridas histórica e coerentemente no segundo (laf. 274). O cumprimento histórico de parte das profecias, na apologia pascaliana, serve para fundamentar a crença em relação àquelas cujo cumprimento ainda se encontra no futuro. Em um argumento que, certamente, desagradaria filósofos empiristas como David Hume, o autor dos *Escritos sobre a graça* deduz do cumprimento histórico de parte das profecias o cumprimento pleno daquelas que ainda apontavam para tempos vindouros. Se todas as profecias anunciadas tiveram seu cumprimento histórico até então, deve-se acreditar que as demais se cumprirão no tempo oportuno. Nos termos de laf. 594, “tendo o acontecimento provado a divindade dessas profecias, deve-se acreditar no resto, e através disso vemos a ordem no mundo desse modo” (PASCAL, 2005, p. 259, laf. 594, bru. 576).

Pascal, no entanto, reconhece a necessidade de considerar os limites epistêmicos e demonstrativos das provas proféticas e das demonstrações históricas em geral. Caso contrário, estaria em contradição com outras doutrinas sustentadas em seu projeto apologético, a saber, o conceito de *Deus Absconditus*, a mediação de Cristo, os efeitos noéticos do pecado, dentre outras. De fato, Pascal se esforça para encontrar um lugar intermediário para situar as chamadas provas da religião cristã, evitando posições mais extremadas, seja a tendência de fundamentar a fé em provas racionais da Teologia natural, seja o convite ao ceticismo radical. É neste sentido que, por exemplo, deve ser interpretado o fragmento 835, vejamos:

As profecias, os milagres mesmos e as provas da nossa religião não são de natureza tal que se possa dizer que são absolutamente convincentes, mas são também de tal espécie que não se pode dizer que seja fora de razão acreditar nelas. Assim, há evidência e obscuridade para aclarar a uns e obscurecer a outros, mas a evidência é tal que ultrapassa ou iguala pelo menos a evidência do contrário (PASCAL, 2005, p. 337, laf. 835, bru. 564).

Vê-se, portanto que Pascal, embora tenha o cuidado de estabelecer os limites dos argumentos em prol da validade do Cristianismo, claramente, admite a relevância das chamadas provas históricas em seu plano apologético, como os milagres e, sobretudo, as profecias. Se, por um lado, Gouhier parece ter acertado ao acentuar a recusa de Pascal das provas da tradição filosófica em sua apologia, por outro, é preciso reconhecer que o filósofo francês elege outros argumentos e concede a eles o estatuto de provas da religião cristã, seguindo um procedimento similar àquele da tradição filosófica.

Kierkegaard, como vimos, é bem mais rigoroso nesta recusa que seu antecessor. Sua rejeição às chamadas provas históricas do Cristianismo (milagres, profecias, Bíblia e história da igreja) são evidentes a partir da leitura das *Migalhas* e, sobretudo, do *Pós-Escrito*. Para o autor dinamarquês, uma prova, seja ela metafísica, racional ou histórica é sempre um mecanismo que subverte a essência da fé, a saber, o salto solitário do indivíduo em relação a Deus. Tentar levar alguém a crer em Deus por meio da força da profecia ou do milagre, seria dar o “Salto de Jacobi”, procedimento que, como vimos, tenta levar alguém à fé pela força do discurso. Tal estratégia será severamente criticada por Climacus na primeira seção do *Pós-Escrito*. Em suma, Pascal e Kierkegaard parecem partir do mesmo ponto, isto é, a rejeição dos argumentos racionais para demonstrar as verdades da fé. Não obstante, o autor dinamarquês chega a conclusões bem mais severas em sua argumentação que seu antecessor, não admitindo sequer as provas históricas tão valorizadas por Pascal. Milagres e profecias são sempre relatos históricos e contingentes, não sendo capazes de demonstrar as verdades necessárias da fé e nem podem ser usados como fundamentação da felicidade eterna que o Cristianismo oferece.

#### 4.4 – Pavor e Escândalo diante do Paradoxo

*É o escândalo do amor santo de Deus, dando-se aos homens pecaminosos na pessoa do Senhor crucificado, contra o que o homem natural, mesmo na sua aspiração religiosa mais alta reage, porque há muito tempo quer defender-se contra a humilhação de não ser capaz de encontrar Deus e agradar ao próprio Deus, mas ter que ser encontrado por Deus e por sua graça (BRUNNER, O escândalo do Cristianismo).*

A dimensão incógnita da esfera religiosa implica em uma relação paradoxal entre as verdades da fé e o conhecimento racional. Esse estranhamento compreende, fundamentalmente, dois aspectos. Em primeiro lugar, há uma tendência natural da razão em querer desvendar o mistério e penetrar o paradoxo da fé. Ademais, a constatação dos limites epistêmicos da razão, sua incapacidade decifrar a esfera incógnita da fé, implica sempre uma reação tensa, em uma espécie de aniquilamento e padecimento da faculdade racional. Este anseio da razão em decifrar os enigmas próprios da fé, bem como a sua inquietude frente a persistência do paradoxo possibilita, novamente, o diálogo entre Pascal e Kierkegaard. Consideraremos, a partir de agora, os termos empregados pelos dois filósofos.

#### 4.4.1 – O silêncio apavorante da existência

Pascal emprega, pelo menos, dois conceitos para identificar a condição de inquietude da razão ao deparar-se com os seus limites e fracassar no seu intento de desvelar o paradoxo. São eles: *scandale* (escândalo) e *frayeur* (pavor). Demonstrando a sua dependência das categorias cristãs em seu pensamento, o pensador agostiniano emprega com frequência o termo escândalo<sup>57</sup> com o mesmo sentido empregado pela teologia bíblica, mas também explorando as implicações de tal conceito na antropologia e na ética. Para a presente discussão, retomaremos algumas dessas ocorrências ao longo dos *Pensamentos*. Em laf. 228, por exemplo, a categoria do Escândalo é associada à doutrina do *Deus Absconditus* já discutida neste trabalho. Vejamos:

Que dizem os profetas de Jesus Cristo? Que ele será evidentemente Deus? Não, mas que ele é um Deus verdadeiramente escondido, que não será reconhecido, que não pensarão que seja ele, que ele será uma pedra de tropeço contra a qual vários se chocarão (PASCAL, 2005, p. 94, laf. 228, bru. 751).

Como pode ser visto, Pascal tem em mente a declaração bíblica, segundo a qual o próprio Cristo é colocado como a pedra de escândalo, uma pedra de tropeço para os descrentes<sup>58</sup>. A título de explicitação, a declaração apostólica à qual o pensador francês parece remontar possui um caráter ambivalente. Para aqueles que estabelecem com o Mestre uma relação de fé, Cristo é identificado como a pedra angular, colocando-se ele mesmo como o fundamento da relação com o discípulo. Por outro lado, para aqueles que rejeitam a fé como forma de acesso à Divindade e que querem basear a relação com Deus em categorias lógico-racionais, Cristo será a pedra que fará tropeçar a sua razão e denunciará os seus limites.

O escândalo é, portanto, o resultado da recusa da fé na relação com Deus. Ademais, à luz do fragmento pascaliano, é justamente a natureza abscondita de Deus que leva a razão a escandalizar-se. Se Deus não fosse marcado por sua natureza abscondita, a razão poderia desvelá-lo e, neste caso, não haveria escândalo. Le Guern (2004, p. 652) relaciona este

---

<sup>57</sup> No Novo Testamento o termo grego *σκανδαλον* (*skandalon*) é traduzido, às vezes literalmente como escândalo, mas também como ofensa e tropeço. De fato, o verbo *σκανδαλιζω* (*skandalidzo*) é geralmente traduzido como fazer tropeçar. Curiosamente, o termo escândalo é traduzido quase que literalmente na maioria dos idiomas. Essa transliteração parece indicar a força expressiva que esse termo possuía na língua grega.

<sup>58</sup> “E assim para vós, os que credes, é preciosa, mas, para os descrentes, a pedra que os edificadores reprovaram, essa foi a principal da esquina; E uma pedra de tropeço e rocha de escândalo, para aqueles que tropeçam na palavra, sendo desobedientes; para o que também foram destinados” (I Pe. 2:7,8).

fragmento à profecia de Isaías, na qual se registra a função ambivalente do Messias em relação à Israel<sup>59</sup>. Ele é posto tanto como um instrumento de correção moral (santificação) quanto uma pedra de tropeço. A associação feita pelo comentador entre a noção pascaliana de escândalo e a profecia de Isaías é pertinente. De fato, o fragmento 237 (laf.) é uma citação quase literal da passagem bíblica. Pascal vê nesta ambivalência –santificar/escandalizar – um argumento em prol da validade do Cristianismo. De fato, como veremos mais à frente em Kierkegaard, a possibilidade do escândalo encontra-se na essência do Cristianismo. O caráter ambivalente de Cristo é também explorado em laf. 489 onde, para aquele que o busca em temor e tremor, Cristo é instrumento de santificação e pedra de escândalo para aqueles que o rejeitam. Aparentemente, Pascal postula uma possibilidade de superação do escândalo, ainda que sua possibilidade permaneça. A fé, pelo menos, instaura a possibilidade de uma postura positiva diante do escândalo. Isto, obviamente, ocorre quando a relação com Deus é pautada na fé. Quando isso ocorre, o mesmo Cristo que é instrumento de escândalo passa a ser instrumento de santificação. É claro que a instância da fé não visa descortinar por completo o mistério. O paradoxo permanece e com ele certa possibilidade do escândalo, mas a mente iluminada pela fé, fundamenta aí o seu compromisso ético.

Pascal explora ainda a categoria bíblica do escândalo no célebre fragmento “Desproporção do homem” (laf. 199/bru. Nesta passagem, o pensador francês faz alusão a ideia de tropeço, associada, como vimos, ao vocábulo grego *skandalon*. Segundo o entendimento pascaliano, pela via racional, os filósofos tiveram a pretensão de explicar o princípio das coisas, sobretudo, penetrar a dialética permanente entre a infinidade e a pequenez, entre a grandeza e a miséria que encerram não apenas o homem, mas toda a natureza. Para Pascal a ciência e a razão concentram-se, sobretudo no extremo da infinidade, em sua busca de desvelar o mistério e eliminar a contradição. Esta presunção da razão é, para o pensador francês, a armadilha que a faz tropeçar. Em termos pascalianos:

Mas a infinidade em pequenez é muito menos visível. Os filósofos bem que pretenderam chegar a ela, e foi aí que todos tropeçaram. Foi o que deu ocasião a esses títulos tão comuns, *Dos princípios das coisas*, *Dos princípios da filosofia* e aos semelhantes igualmente faustosos na verdade, embora menos na aparência, como este que salta aos olhos: *De omni scibili* (PASCAL, 2005, p. 81, laf. 199, bru. 72).

---

<sup>59</sup> “Então ele vos será por santuário; mas servirá de pedra de tropeço, e rocha de escândalo, às duas casas de Israel; por armadilha e laço aos moradores de Jerusalém” (Is. 8:14).

A alusão aos dois primeiros títulos demonstra, de modo incontestável, que o alvo da crítica pascaliana é o seu compatriota mais velho René Descartes. No primeiro caso, aparentemente, Pascal tem em mente o *Le monde*<sup>60</sup> (O mundo) de 1623, obra na qual Descartes estabeleceu os fundamentos de sua física mecanicista e substituiu o caráter qualitativo-sensível das ciências pelo aspecto quantitativo-matemático. No segundo caso, o alvo é claramente os *Princípios da Filosofia*, publicada em latim em 1644 e traduzida para o francês em 1647. Aparentemente, o pensador jansenista tem em mente as pretensões universalistas do conhecimento filosófico. De fato, na carta-prefácio escrita por Descartes e enviada ao editor francês, há a célebre definição cartesiana da filosofia. A definição é, claramente, uma exaltação da disciplina filosófica frente às demais modalidades de conhecimento em virtude de sua amplitude, exatidão e rigor. Ao modo cartesiano, a “Filosofia significa o estudo da sabedoria, e por sabedoria não se deve entender apenas a prudência nos negócios, mas um *conhecimento perfeito de todas as coisas* que o homem pode saber, tanto para a *conduta da sua vida* como para a *conservação da saúde e invenção de todas as artes* (DESCARTES, 1997, p. 15. Grifos nossos). Ademais, sabe-se que há no texto aludido por Pascal, passagens generosas nas quais o filósofo racionalista defende a possibilidade de se demonstrar racionalmente a existência de Deus. No parágrafo 22, por exemplo, Descartes sentencia que, “conhecendo que há um Deus, também se conhece todos os seus atributos, visto que podem ser conhecidos apenas pela luz natural” (DESCARTES, 1997, p. 35). Obviamente, a declaração de laf. 199 contraria as pretensões cartesianas.

As duas obras referidas por Pascal em laf. 199, de modo geral, colocavam a possibilidade de a razão possuir poder explicativo tanto para as verdades físicas como a constituição do universo quanto para as verdades metafísicas como a imortalidade da alma e a existência de Deus. Em tal cenário, não haveria espaço para o paradoxo, além de uma tentativa quase desesperada que fugir ao escândalo. Quase que como uma ironia, Pascal coloca o escândalo (tropeço) como um resultado inexorável da constatação dos limites e fragilidades do conhecimento lógico-racional. De fato, o mistério que encerra a existência (física e metafísica), associado aos limites do conhecimento racional, coloca o homem constantemente diante da inquietude e estranhamento do escândalo. A terceira referência feita por Pascal no fragmento em questão é, segundo a análise de Le Guern (2005, p. 644, nota 185), uma alusão a uma das

---

<sup>60</sup> Segundo Savio Turró, em sua introdução da edição espanhola do *Le monde*, “o *Le monde* apresenta uma descrição rigorosamente mecanicista dos fenômenos naturais tanto no que se refere à matéria inerte como aos seres orgânicos. De modo semelhante a Galileu, no *Le monde*, Descartes rompe com a ciência indutivo-qualitativa e a ontologia substancialista a ela subjacente e lança os fundamentos do que constituirá nos seus escritos posteriores (especialmente as *Meditações* e os *Princípios*) a base epistemológica sobre a qual se assenta o procedimento construtivo da nova ciência” (TURRÓ, 1989, p. 14, 16, introdução. Tradução nossa).



nove sentenças atribuídas a Giovanni Pico della Mirandola, a qual afirmava que “o caminho dos números poderia levar à descoberta e à inteligência de todo o conhecimento. Quando verificamos a versão latina<sup>61</sup> dessa proposição, constatamos que a expressão *De omni scibili* empregada por Pascal é, claramente, uma referência a esta tese.

O escândalo é, portanto, uma categoria antropológica essencial que se instaura cada vez que o intelecto vagueia pelas zonas incógnitas e fronteiriças do paradoxo. Na relação com o paradoxo, o escândalo emerge como tensão e, quando a razão tenta superar a zona limítrofe do paradoxo, o escândalo se coloca como obstáculo, como tropeço. Há nesta passagem uma denúncia implícita de certa arrogância da razão ao superestimar seu poder explicativo e esta postura soberba, para Pascal, será ironicamente a pedra que a fará tropeçar. O que ela pensa ser o seu poder será, na verdade, o instrumento que revelará sua fraqueza. A título de esclarecimento, em laf. 308 encontramos um dos mais célebres exemplos em que a razão revela a sua impotência explicativa. A humilhação e auto esvaziamento de Cristo em face da noção de Deus como um ser dotado da máxima grandeza é um paradoxo que a razão humana não consegue penetrar, restando-lhe apenas o escândalo, atitude criticada severamente por Pascal. Nos seus termos, “é bem ridículo escandalizar-se com a baixeza de Jesus Cristo como se essa baixeza fosse da mesma ordem da grandeza que ele vinha mostrar” (PASCAL, 2005, p. 125, laf. 308, bru. 793).

A atitude de tensão e inquietude da razão frente ao mistério que encerra a existência é apresentada ainda por meio do conceito de pavor (*frayeur*), conforme o fragmento 68. Curiosamente, nesta passagem, a noção de pavor vem acompanhada da noção de admiração/espanto, conhecida historicamente como uma categoria filosófica. Neste pensamento, o filósofo francês faz um detalhamento apresentando o motivo do pavor, categoria que é apresentada mais resumidamente em laf. 202. Em laf. 68, o pavor é decorrente da incompreensibilidade da dimensão paradoxal da existência por meio do homem. Ao modo pascaliano,

Quando contemplo a pequena duração da minha vida absorvida na eternidade precedente e seguinte – *memoria hospitis unius diei praetereuntis*<sup>62</sup> –, o pequeno espaço que preencho e

<sup>61</sup> Texto original em latim: “*Per numeros habetur via ad omnis scibilis investigationem et intellectionem*”.

<sup>62</sup> Aparentemente, uma referência ao livro de Sabedoria (5:14), onde lê-se: “Sim, a esperança dos injustos é como palha arrebatada, como leve espuma que a tempestade levanta. Esperança que se desfaz como fumaça espalhada pelo vento, e é fugaz como a lembrança do hóspede que fica um dia só. A título de esclarecimento, a indicação da referência das edições em português apresenta incorreções. A tradução de Sérgio Milliet, indica a referência 5:15, já a tradução de Mario Laranjeira baseada na edição de Lafuma, sequer coloca o capítulo, indicando apenas o versículo 15.

mesmo que vejo abismado na infinita imensidão dos espaços que ignoro e que me ignoram, apavoro-me e admiro-me por me ver aqui e não lá, pois não existe razão por que aqui e não lá, por que agora e não então. Quem me colocou aqui? Pela ordem e pela intervenção de quem este lugar e este tempo foi destinado a mim? (PASCAL, 2005, p. 25, laf. 68, bru. 205).

Como se vê, para Pascal, o pavor é o estado de inquietação da alma ao perceber-se incapaz de penetrar racionalmente o mistério da existência. Obviamente, o autor dos *Pensamentos* não é um cético que reduz a existência a uma condição absurda e sem sentido. A luz do que já analisamos em relação ao pensamento pascaliano, a existência humana e a criação como um todo são sim dotadas de significado, mas, obviamente, este sentido mais amplo só seria acessível pela mediação de Cristo e, conseqüentemente, pelas chamadas Razões do coração. Ao deparar-se com a grandeza da criação e ao especular racionalmente sobre o seu sentido último, o homem é semelhante, segundo a ilustração de laf. 198, a um prisioneiro que fosse levado para uma ilha deserta e pavorosa que, ao despertar, não fosse capaz de reconhecê-la e não tivesse meios de sair desse lugar desconhecido. Portanto, a categoria da admiração/espanto que Pascal usa paralelamente ao pavor não significa, como em uma reflexão filosófica, que o homem esteja em condições de penetrar o sentido originário da existência, suas causas últimas, sentido e finalidade. É muito mais um reconhecimento dessa impossibilidade. Ficar admirado/espantado é ser tomado pela perplexidade que encerra o mistério da existência, mas, ao mesmo tempo, acatar o incógnito como categoria limítrofe da inteligência. Para Pascal, essa atitude humilde da razão é muito mais compatível com uma visão antropológicamente equilibrada e realista, além de seguir o espírito do Cristianismo. Acatar o mistério, não é garantia de superação do pavor, mas esse reconhecimento é o elemento que impede a alma de sucumbir ao desespero frente ao paradoxo da existência, ou ao orgulho de pretender superá-lo.

Escândalo e pavor, portanto, em Pascal representam os limites do conhecimento racional. Estas categorias demonstram que, nem sempre a mente está em condições de penetrar o véu do mistério, de eliminar a contradição. Aceitar a contradição é, certamente, uma condição de tensão e inquietude para a mente que tem por finalidade conhecer a verdade livre de contradições. Aliás, Pascal faz questão de criticar em laf. 177 a tendência de colocar a eliminação da contradição como critério de verdade. Sabe-se que, dentro da tradição filosófica, sobretudo racionalista, com seu intento de encontrar as ideias claras e distintas, a verdade consiste na não-contradição e a falsidade, na contradição. Contra esta noção, o autor dos *Escritos sobre a graça* afirma que “várias coisas certas são contraditas, e várias falsas passam sem contradição. Assim, nem a contradição é marca de falsidade, nem a não-contradição é

marca de verdade” (PASCAL, 2005, p. 72, laf. 177, bru. 384). No final das contas, à luz do pensamento pascaliano, escândalo e pavor são exatamente o indicativo de que a mente não está em condições de superar por completo a contradição em sua busca pela verdade. Tanto o conhecimento da existência em sua magnitude quanto a existência de Deus, são permeadas pelo mistério, pelo paradoxo e pela contradição e seria pura pretensão do homem querer penetrar o mistério, superar o paradoxo e desfazer a contradição.

#### 4.4.2 – *O paradoxo absoluto e a possibilidade de escândalo*

A dimensão incógnita e paradoxal da existência em geral e da própria pessoa de Deus é uma temática que, certamente, aproxima Pascal e Kierkegaard. O encontro da razão com o véu intransponível do paradoxo e a conseqüente tensão evidenciada no escândalo (*forargelse*) é, de fato, um tópico que o pensador de Copenhague deu uma atenção especial em sua produção filosófica. Em virtude dessa diversidade de ocorrência da categoria do escândalo na literatura kierkegaardiana, tomaremos apenas algumas passagens como objeto de análise.

Os principais pseudônimos de Kierkegaard dedicam atenção a esse conceito. Johannes Silentio, por exemplo, emprega essa categoria para demonstrar o modo como a decisão de Abraão de sacrificar Isaque representava um absurdo, um escândalo<sup>63</sup> até mesmo para a estética. O estético, segundo o entendimento do pseudônimo, é capaz de aceitar que alguém se sacrifique por si mesmo, mas não admite a possibilidade de alguém sacrificar outra pessoa em vez de si mesmo (KIERKEGAARD, 2009, p. 178). Não obstante, o sacrifício é também um escândalo para o ético, já que o ato do cavaleiro da fé, diferente do herói trágico, não possuía nenhuma justificação racional. A relação entre o escândalo e o salto é também explorada por Vigilius Haufniensis na discussão sobre o pecado original em *O conceito de angústia*. Segundo a análise do pseudônimo kierkegaardiano, a noção de pecado surge por meio de um salto. Em termos racionais, este evento não passa de uma narrativa mítica e, conseqüentemente, um escândalo para o intelecto (KIERKEGAARD, 2010, p. 34). Seja no texto em *Temor e tremor* seja no texto de 1844, percebe-se que Kierkegaard coloca o escândalo em conexão com o salto de fé. É como se a tensão evidenciada no escândalo se apresentasse como uma condição para a fé, colocando-

---

<sup>63</sup> A tradutora da edição portuguesa Elisabete M. de Sousa traduz o termo dinamarquês *Forargelse* como *ultraje* e não como *escândalo*, o que é a opção mais frequente. No volume sobre Kierkegaard da coleção *Os pensadores*, o tradutor adota a tradução mais usual (*escândalo*), seguindo a influência da edição francesa de P. H. Tisseau *Crainte et tremblement*.

se como um meio termo entre o paradoxo e o salto. Já neste primeiro aspecto da categoria kierkegaardiana do escândalo encontramos semelhanças entre o pensador dinamarquês e a concepção pascaliana. O escândalo possui, assim como em Pascal um caráter ambivalente. Ao mesmo tempo em que ele evidencia a condição de tensão e inquietude da razão ao ser confrontada com o inefável do paradoxo, ele se apresenta como condição para a fé. De algum modo, o instrumento que representa a perturbação da alma é o mesmo que indica o caminho para a superação de tal condição.

O conceito de escândalo como categoria fundamental do Cristianismo também aparece de modo evidente nos textos associados ao pseudônimo Johannes Climacus. No primeiro texto, as *Migalhas filosóficas*, o escândalo é o que resulta do encontro tenso da inteligência racional com o paradoxo absoluto, conceito analisado no capítulo 2 desta pesquisa. Conforme mencionado, ao deparar-se com o paradoxo da fé, em especial, com o Paradoxo absoluto, a razão procura eliminá-lo, tenta esclarecê-lo por meio da atividade do pensamento, reduzi-lo a categorias lógicas e ao conhecimento objetivo. No entanto, como já foi destacado, ela acaba fracassando em seu intento. Chega o momento em que ela se depara com a incognoscibilidade do Paradoxo, como alguém que olha para uma dimensão infinita e não consegue vislumbrar os seus limites. É precisamente neste momento que surge o escândalo. No texto das *Migalhas*, o escândalo é colocado em relação com o sofrimento, com o padecimento, para empregar a expressão utilizada por Climacus. No fragmento abaixo há uma indicação clara do padecimento associado ao escândalo:

Quer o escandalizado fique aí sentado esmagado, e quase como um mendigo crave os olhos no paradoxo, petrificado em seu sofrimento, quer ele se arme com o escárnio e alveje com os dardos da pilhéria, lançando como que à distância – ele está padecendo, e não à distância. Quer o escândalo chegue e arranque do escandalizado a sua última migalha de consolo e alegria, quer o fortaleça, o escândalo é, mesmo assim um padecimento; ele lutou contra o mais forte, e o estado de suas forças corresponde, no aspecto corporal, ao de um lutador que teve a espinha dorsal quebrada<sup>64</sup>, o que, diga-se de passagem, proporciona uma elasticidade toda especial (KIERKEGAARD, 2011).

É preciso, não obstante, esclarecer em que sentido Kierkegaard afirma que o escândalo deixa o escandalizado desprovido de qualquer consolo. É óbvio que ele faz referência ao consolo que brota da certeza intelectual, da razão decifradora e objetiva. Em outras palavras,

---

<sup>64</sup> Possível alusão ao episódio bíblico narrado em Gênesis 32:22-32, no qual o patriarca Jacó tem a articulação da coxa deslocada depois de ter lutado com Deus.

este padecimento, entendido como ausência de consolo, representa o sofrimento da razão ao perceber o caráter inatingível e indecifrável do paradoxo da fé. No entanto, quando o indivíduo abandona as pretensões de uma demonstração racional, quando abraça o paradoxo com todo o seu absurdo, desfrutará do consolo que procede da fé. Provavelmente, é neste sentido que Climacus afirma que o escândalo, embora marcado pelo padecimento, garante ao indivíduo uma elasticidade especial. O escândalo humilha a razão ao mesmo tempo que fortalece a fé.

A categoria do escândalo, conforme a análise de Climacus demonstra, portanto, que a relação entre o pensamento e o paradoxo é marcada por um caráter ambíguo. Ao mesmo tempo, conforme afirmado acima, que o paradoxo é a paixão do pensamento, ele representa o seu mais agudo sofrimento, a sua perdição. O pensamento tanto se lança na direção do paradoxo, a fim de decifrá-lo como lança-o para longe de si ao ser atravessado por sua infabilidade. Esta relação de amor e ódio entre a razão e o paradoxo é bem captada pela explicação de Farago (2011, p. 174):

Mas se a inteligência nega o paradoxo, julgando-o irracional, o resultado vem a ser uma paixão dolorosa: o escândalo do paradoxo é o amor infeliz do entendimento que fracassa por não compreender o paradoxo, porque ele transgrede os princípios elementares da lógica. O choque paradoxal é o sofrimento da razão crucificada nas tensões e contradições da realidade ontológica que precede a ordem do ser.

Johannes Climacus irá retomar a análise da categoria do escândalo no *Pós-Escrito às Migalhas filosóficas*. Seguindo o escopo já delineado no texto de 1844, o pseudônimo kierkegaardiano coloca o escândalo como o choque resultante do encontro entre a razão e o paradoxo. Recorrendo a distinção de Climacus, seja o escândalo que sofre seja o que zomba do paradoxo, no caso de alguém que perdeu a paixão da fé, toda relação com Deus, em virtude de sua dimensão misteriosa e inquietante, coloca sempre a possibilidade da razão escandalizar-se. De modo mais específico, Climacus retoma uma discussão encontrada em outros pseudônimos kierkegaardianos entre a religiosidade A e a religiosidade B, tendo como núcleo justamente a categoria do escândalo. No primeiro caso, temos uma religiosidade naturalizada, racionalizada e baseada na imanência, razão pela qual não há, nesta forma de religiosidade, espaço para o escândalo. Climacus, evidentemente, pranteia o fato de o Cristianismo de sua época ter-se tornado em uma religiosidade banal do tipo A, desprovida por completo de seu elemento mais essencial: a possibilidade do escândalo. Ao modo sarcástico do pseudônimo kierkegaardiano, “Em nossos dias o cristianismo tornou-se tão naturalizado e de tal modo acomodado que

ninguém nem sonha em escândalo; ora, está muito bem assim, porque por uma insignificância a gente não se escandaliza, e é isto em que o cristianismo está a ponto de tornar-se” (KIERKEGAARD, 2016, p. 300).

Por outro lado, a religiosidade B, aquela que o pseudônimo kierkegaardiano considera a verdadeira expressão do Cristianismo, é marcada pela possibilidade constante do escândalo. Nem mesmo a fé, como vimos acima, retira do Cristianismo a possibilidade do escândalo. A paixão da fé retira o escândalo, mas não a sua possibilidade, haja visto que o crente está sempre sujeito a ceder aos apelos sedutores de uma religião imanente e racionalizada e considerar o paradoxo como mera tolice. Mesmo para o crente, assevera Johannes Climacus, “o escândalo está no início, e sua possibilidade é o incessante temor e tremor em sua existência” (KIERKEGAARD, 2016, p. 300). Querer evitar a possibilidade do escândalo é, portanto, refugiar-se em uma forma de religiosidade que não representa o espírito do Cristianismo.

O caráter ambivalente já encontrado em outros textos pseudonímicos também está presente no *Pós-Escrito*, fato que possibilita, mais uma vez, a aproximação entre Kierkegaard e Pascal. Já o pensador francês, ao mesmo tempo em que caracterizava o escândalo como o estado de inquietude da alma frente ao mistério, colocava-o como condição para que a fé pudesse emergir. Climacus parece corroborar esta ideia ao afirmar que. Se por um lado, retomando a análise das *Migalhas*, o escândalo implica no padecimento da alma ao ser confrontada com o paradoxo, ele é a condição para que a alma desfrute do consolo proveniente da fé. Segundo o diagnóstico do texto de 1846, o escândalo é, ao mesmo tempo, “a entrada estreita para o difícil caminho da fé e a terrível resistência contra o início da fé” (KIERKEGAARD, 2016, p. 300). Noutros termos, o escândalo é uma espécie de obstáculo para o tornar-se cristão, mas ninguém pode tornar-se cristão sem primeiro escandalizar-se.

A categoria do escândalo é, novamente explorada de modo exemplar nos textos do pseudônimo Anti-Climacus<sup>65</sup> *Doença para morte* (1849) e *Exercício do cristianismo* (1850). No primeiro texto, o escândalo está intimamente ligada à noção teológica de pecado, de modo

---

<sup>65</sup> Para Kierkegaard, Anti-Climacus é o pseudônimo que representa o Cristianismo na acepção mais elevada do termo. Duas obras são atribuídas a ele: *Doença para morte* (1849), tratando sobre o conceito de desespero e *Exercício do Cristianismo* (1850), no qual acusa a igreja oficial dinamarquesa de ter retirado o escândalo do Cristianismo. A figura de Anti-Climacus, como é de se esperar, representa uma contraposição ao pseudônimo Johannes Climacus, caracterizado por uma visão cética em relação à cristandade de seu tempo. O próprio Kierkegaard declararia em seus Diários que se encontrava entre Johannes Climacus e Anti-Climacus. Gouvêa (2006, p. 315) observa que Kierkegaard “pretendia publicar os livros de Anti-Climacus sob seu próprio nome. No último momento, ele decidiu criar um heterônimo e manter seu nome apenas como editor.

específico, à condição de desespero do homem frente a possibilidade de remissão do pecado . Embora a abordagem de Anti-Climacus tenha aspectos diferentes, ela conserva certas semelhanças com a abordagem dos pseudônimos anteriores. Um exemplo disso diz respeito à associação do escândalo a uma espécie de padecimento da razão. O escândalo é a admiração infeliz, a uma condição de tensão e inquietude da alma. Seguindo a mesma ideia, Anti-Climacus define o escândalo como “uma admiração infeliz, parente da inveja, mas uma inveja que se volta contra nós mesmos” (KIERKEGAARD, 1979, 245). Segundo a análise do pseudônimo kierkegaardiano, o escândalo surge porque o homem natural, com suas faculdades racionais comprometidas pelo pecado, não está em condições de conceber o caráter extraordinário que marca a relação com Deus. Em tal estado, o homem não consegue compreender que o Deus infinito queira relacionar-se com um homem individual. Parece loucura que, por sua causa, esse Deus tenha se auto-esvaziado na encarnação, sofrido e morrido em uma cruz. Por isso o homem se escandaliza, não crê que algo tão extraordinário seja possível, semelhante a um humilde jornalista que fosse convidado por um grande imperador para desposar a sua filha. Ao escandalizar-se o homem diante do mistério da encarnação, o indivíduo acaba por abrir mão da relação com o Deus-homem e, como aceitar a encarnação é condição para resolver o problema do pecado, o homem natural acaba por desesperar da própria possibilidade de remissão do pecado.

Anti-Climacus também faz questão de ressaltar o caráter indissolúvel entre o Cristianismo e o escândalo e denomina de incrédulos aqueles que querem diluir o escândalo nas explicações racionais. Tais pessoas, a seu ver, desvirtuam o Cristianismo sob a justificativa de defendê-lo<sup>66</sup>. Não obstante, mais do que os anteriores, este pseudônimo kierkegaardiano faz questão de ressaltar o papel importante do escândalo para a fé cristã. O escândalo, como era de se esperar em um contexto marcado pelo racionalismo, não depõe contra a validade do Cristianismo, pelo contrário, ele o legitima. O escândalo não apenas preserva a contra a especulação racional, mas assegura o estatuto elevado do Cristianismo. Para Kierkegaard, “se os homens se escandalizam é, no fundo, porque ele é demasiadamente elevado, porque não é à medida do homem (...). Eis porque é necessário pô-la de parte, considerá-la nada, uma loucura, uma ingenuidade, de tal modo que se sente sufocado” (KIERKEGAARD, 1979, 244, 245).

---

<sup>66</sup> Na polêmica revista *O Instante* (v. 5), Kierkegaard faz uma severa acusação à cristandade dinamarquesa de ter retirado o escândalo do Cristianismo, vejamos: “Nosso cristianismo, o da cristandade, adapta-se a essa situação: suprime do cristianismo o escândalo, o paradoxo, etc., e põe em seu lugar a verossimilhança, o direito, ou seja, transforma o cristianismo em algo muito distinto daquele que se encontra no Novo Testamento” (KIERKEGAARD, 2006, p. 80).

No texto de 1850 *Exercício do cristianismo*<sup>67</sup>, Anti-Climacus retoma a inseparabilidade entre o Cristianismo e o escândalo, relacionando esta categoria à noção de paradoxo absoluto. Neste texto ele declara que o escândalo *senso stritissimo* guarda sua relação com o Deus-Homem. De fato, a relação entre o indivíduo e Cristo é sempre marcada pela possibilidade do escândalo, não apenas para aqueles que conviveram com Cristo, mas para todos aqueles que se aproximam dele em qualquer tempo ou lugar. Eliminar a possibilidade do escândalo, arremata Anti-Climacus, é o mesmo que eliminar o próprio Cristo (KIERKEGAARD, 2009). A rigor, um Cristianismo sem escândalo não seria Cristianismo.

No texto supracitado, mais uma vez o caráter ambivalente do escândalo é mencionado. Segundo a sugestiva analogia empregada por Anti-Climacus, a possibilidade do escândalo que atravessa a fé cristã é como o viajante que se encontra diante de uma encruzilhada. Ele pode partir tanto para o escândalo propriamente dito quanto para a fé. Ao mesmo tempo, tal analogia parece estabelecer uma relação de dependência entre a própria fé e a possibilidade do escândalo. Como o viajante que não chega ao seu destino sem, antes, ter se deparado com a encruzilhada, “jamais se chega à fé sem a possibilidade do escândalo” (KIERKEGAARD, 2009, p. 99. Tradução nossa).

Conforme observado, em linhas gerais, a tensão e inquietude experimentadas pela mente racional ao deparar-se com a dimensão incógnita da fé aponta para uma familiaridade entre os pensamentos de Pascal e Kierkegaard. De certo modo, o escândalo decorrente do conflito entre a inteligência e o paradoxo está presente tanto no filósofo francês quanto no dinamarquês. De modo mais específico, a condição de padecimento da razão ao ver no paradoxo a expressão dos seus limites está presente em ambos. Diante do mistério, do mistério silencioso, a alma se apavora, se perturba, sofre ... Pascal e Kierkegaard, ademais, até certo ponto asseguram o caráter ambíguo do escândalo. Se, ao modo pascaliano, ele é, ao mesmo tempo, a expressão do tropeço e fracasso da razão que tudo deseja abarcar e condição para fé, para o autor nórdico, o escândalo é tanto um obstáculo quanto a porta de entrada que se encontra inexoravelmente na bifurcação entre a fé e o desespero. Os dois filósofos enfim, estão de acordo que o escândalo que decorre do reconhecimento das contradições que encerram a fé, longe de depor contra o

---

<sup>67</sup> Na segunda seção desta obra, Kierkegaard apresenta três possibilidades de escândalo, ambas associadas à figura de Cristo. Primeiramente, tal possibilidade se apresenta na figura do homem (Cristo) que, enquanto indivíduo entra em colisão com a ordem estabelecida. Em segundo lugar, a iminência do escândalo consiste no fato de um homem individual falar e atuar como se fosse Deus, que reivindique para si mesmo a condição de divino. Este é o escândalo no sentido da majestade. Além disso, a possibilidade do escândalo também aponta para a pequenez, para a humilhação. Ou seja, é algo que transtorna o pensamento que aquele que se proclama como Deus seja, ao mesmo tempo, um homem insignificante, pobre, sofredor e, por fim, impotente. (KIERKEGAARD, 2009, passim).



Cristianismo, asseguram o seu estatuto elevado. Certamente, a conclusão de Pascal em *laf.* 177, segundo a qual muitas coisas certas conservam a contradição, seria supervalorizada por *Anti-Climacus* ao colocar a excelência do Cristianismo justamente na possibilidade do escândalo diante do paradoxo.

É preciso reconhecer, não obstante, que Kierkegaard, sobretudo a partir dos pseudônimos *Johannes Climacus* e *Anti-Climacus*, é bem mais enfático e rigoroso em ressaltar a indissolubilidade entre o escândalo e o Cristianismo. Nem mesmo o autêntico Salto de fé, para o filósofo dinamarquês, afasta por completo o escândalo do Cristianismo. A fé até pode livrar o crente do escândalo, jamais de sua possibilidade. A condição inefável tensa da existência, especialmente, quando se pensa a existência do indivíduo na relação com Deus, exige que a posta que vela o escândalo esteja sempre aberta, mesmo da parte do crente.

## 5 - DA APOSTA NA EXISTÊNCIA DE DEUS À RADICALIDADE DO SALTO DE FÉ

Tendo como princípio a possibilidade de aproximação entre Pascal e Kierkegaard, o presente capítulo tem por finalidade colocar os dois pensadores frente a frente a partir da comparação de dois dos mais conhecidos conceitos desenvolvidos por estes pensadores, a saber, o argumento da Aposta de Pascal e o Salto de fé kierkegaardiano. A título de esclarecimento, duas observações são pertinentes neste início de trabalho. Primeiramente, não se pretende aqui realizar uma equiparação ingênua e apressada dos conceitos supramencionados como se tais pensadores estivessem dizendo rigorosamente a mesma coisa. Além disso, não será realizado aqui um estudo exaustivo destes conceitos, contemplando cada desdobramento crítico que a tradição filosófica nos legou seja do conceito de Aposta seja do conceito de Salto. Inicialmente, serão explicitados em linhas gerais e separadamente o sentido dessas categorias e seu lugar no pensamento de Pascal e Kierkegaard. Posteriormente, estes elementos serão confrontados a fim de serem verificadas convergências e divergências entre ambos.

### 5.1 – É preciso jogar: a Aposta pascaliana

*Quando contemplo a pequena duração da minha vida absorvida na eternidade precedente e seguinte, o pequeno espaço que preencho e mesmo que vejo abismado na infinita imensidão dos espaços que ignoro e me ignoram, apavoro-me e admiro-me por me ver aqui e não lá, pois não existe razão porque aqui e não lá, porque agora e não então. Quem me colocou aqui? Pela ordem e pela intervenção de quem este lugar e este tempo foram destinados a mim? (PASCAL, **Pensamentos**).*

O lugar que o fragmento *Infini Rien* (Infinito nada) ocupa nos *Pensamentos* e na filosofia pascaliana em geral é um ponto que suscita acalorado debate entre os comentadores do pensador francês. É neste fragmento que encontramos o famoso argumento da Aposta de Pascal. Não bastasse o caráter fragmentário e inconcluso do projeto da *Apologia da religião cristã*, temos que lidar com o desacordo entre as principais edições. Na edição de Lafuma, o texto encontra-se entre os *Papeis não classificados*, já na edição Brunschvicg, ele compreende uma parte de uma seção maior denominada *Da necessidade da Aposta*. De qualquer modo, o interesse que o arrazoado pascaliano tem suscitado é evidente no percurso da tradição filosófica posterior.

Voltaire<sup>68</sup>, Deleuze<sup>69</sup>, Lucien Goldmann<sup>70</sup>, Hans Küng<sup>71</sup> e, mais recentemente, Richard Dawkins<sup>72</sup> são apenas alguns exemplos mais significativos do modo como o argumento da Aposta tem sido revisitado com frequência.

Como foi mencionado acima, o fragmento *Infini Rien* não começa com Aposta propriamente dita, não obstante, estas considerações iniciais são imprescindíveis para determinar o lugar do argumento no pensamento pascaliano. Por esta razão, antes de considerarmos os elementos centrais da Aposta, é mister que consideremos esse contexto imediato que envolve o argumento. Em uma passagem de seus *Commentaires* Gouhier (2005, p. 285) afirma que “a Aposta representa o que há de mais audaciosamente ‘racionalista’ na apologética de Pascal”. Qualquer que seja o entendimento desta afirmação, ele não pode apontar para um Pascal que usa sorratamente o expediente do racionalismo na fala acerca de Deus. Obviamente, esta declaração do célebre comentador pascaliano não deve sugerir uma forma de racionalismo no procedimento da Aposta da parte do filósofo francês. Vale lembrar que, na mesma obra, Gouhier (2005) faz questão de defender que o argumento da Aposta é apenas um comentário à proposição segundo a qual “não conhecemos nem natureza nem a existência de Deus”. A rigor, a Aposta não é uma prova racional da existência de Deus nos moldes dos argumentos *a posteriori* tomistas ou do argumento ontológico de Anselmo ou Descartes. Ainda que no fragmento 184<sup>73</sup> da edição Brunschvicg Pascal nos esclareça que o propósito do seu texto seja induzir à procura de Deus entre os filósofos pirrônicos e dogmáticos, esta busca, ainda que dotada de certa razoabilidade, possui um estatuto bastante distinto das provas reivindicadas pela Teologia natural. De modo específico, o autor das *Provinciais* simplesmente confere razoabilidade à opção que aposta na existência divina. A razão está mais associada à escolha

---

<sup>68</sup> De fato, em suas *Cartas inglesas* (XXV), Voltaire fará uma severa crítica ao caráter impositivo e inexorável da Aposta. Pascal negava a impossibilidade de o homem esquivar-se da Aposta. Aquele que não aposta na existência de Deus, automaticamente, aposta na sua inexistência. Contrário a isso, Voltaire entende que o cético não aposta nem a favor nem contra a existência de Deus.

<sup>69</sup> Deleuze (1976) apresentará uma versão antropológica da Aposta pascaliana. No seu entender este argumento não possui, em sua essência, uma ênfase teológico-apologética. Ou seja, não se aposta entre a existência e a inexistência de Deus como tradicionalmente se interpreta. O que Pascal desejava realmente mostrar era duas condições de homens, um que acredita na existência e outro que acredita na inexistência de Deus.

<sup>70</sup> Em seu clássico estudo sobre Pascal *Le Dieu caché*, Goldmann estabelece uma identidade controversa entre a aposta e a própria crença na existência de Deus.

<sup>71</sup> Em sua obra *Existe Dios?*, no capítulo dedicado ao pensamento de Pascal, Hans Küng (1979) procura afastar a conclusão apressada segundo a qual o cálculo de probabilidade torna a Aposta um argumento puramente matemático ou racional.

<sup>72</sup> Em *Deus: um delírio*, a crítica de Dawkins direciona-se, sobretudo, para o caráter volitivo da crença em Deus. Para ele, “acreditar não é uma coisa que se possa decidir, como se fosse uma questão política”. Não levar isso em conta seria tornaria a Aposta um argumento para sustentar uma crença fingida em Deus.

<sup>73</sup> Fragmento no original conforme a versão *Pensées* (1897) de León Brunschvicg: “Lettre pour porter à rechercher Dieu. Et puis le faire chercher chez les philosophes, pyrrhoniens et dogmatistes, qui travaillent celui qui les recherche”.

que à existência propriamente dita. Na distinção precisa de Gouhier (2005), a Aposta não é racional nos termos da filosofia moderna, mas razoável. Esta observação é fundamental a fim de que evitemos interpretar a Aposta como um artifício racionalista na apologética pascaliana. Sabe-se que o polemista de Port-Royal foi um defensor ardoroso da dignidade da razão e do pensamento. Com o mesmo fervor, não obstante, ele a confrontou com seus limites. Em uma famosa passagem dos *Pensamentos*, Pascal sentencia que “o último passo da razão é reconhecer que há uma infinidade de coisas que a ultrapassam” (PASCAL, 2005, 74). Estritamente falando, pode-se afirmar que a necessidade de apostar na existência de Deus se insere muito mais nos limites da razão do que em sua dignidade ou capacidades. Em outros termos, só há espaço para a Aposta diante do malogro de provas racionais nos moldes da Teologia natural. É óbvio que há um elemento de razoabilidade na Aposta, mas é preciso também reconhecer, como o faz Russier (1949) que neste procedimento há o reconhecimento por parte da própria razão daquilo que ultrapassa a sua esfera epistemológica. De algum modo, apostar significa renunciar a certeza confortável das argumentações racionais. Aposta-se, nos termos de Mantovani 2015, p. 119), “porque as demonstrações metafísicas da existência de Deus não são mais possíveis”.

A tese segundo a qual a Aposta pascaliana, longe de ser um expediente racionalista, aponta para os limites do pensamento parece coadunar-se com as observações introdutórias ao argumento no fragmento *Infini Rien*. Conforme nos lembra Gouhier em sua análise estrutural do argumento, Pascal principia as suas considerações falando sobre o conhecimento do infinito<sup>74</sup>. Há, no entendimento do filósofo francês, uma distância qualitativa entre o infinito (Deus) e o finito (homem). Esta *desproporção* obstrui por completo qualquer possibilidade deste conhecer por si mesmo àquele. Em termos pascalianos, “o finito se aniquila na presença do infinito e se torna um puro nada” (PASCAL, 2005, p. 158). A propósito, a própria antítese *Infini Nada* escolhida cuidadosamente para nomear o fragmento já parece sugerir a impossibilidade de o Deus infinito ser apreendido pelo esforço da finitude humana. Na explicação suscita de Le Guern, (2004, p. 691, nota 397), “esta oposição exclui os intermediários entre o Infinito e o nada. Ela significa o nada do finito diante do Infinito”. A verdade é que, embora não possamos negar a existência de Deus, em termos racionais, desconhecemos por completo a sua natureza. Por meio da luz natural, não apenas desconhecemos a natureza de Deus, mas somos até mesmo incapazes de saber se Ele existe. Seguindo o raciocínio preciso de Hans Küng (1979), pela via exclusiva da razão, tanto a

---

<sup>74</sup> As três divisões do argumento apontadas por Gouhier são as seguintes: 1) Reflexões sobre o conhecimento do Infinito; 2) O argumento da Aposta propriamente dito e 3) A atitude moral do homem como implicação da Aposta.

existência quanto a inexistência de Deus são incertas. “Se há um Deus”, assevera Pascal (2005, p. 159), ele é infinitamente incompreensível, visto que, não tendo partes nem limites, não tem nenhum ponto de relação conosco”<sup>75</sup>. Tal impossibilidade não implica que a existência divina deva ser categoricamente descartada, do mesmo modo que não negamos a existência dos números infinitos porque não sabemos se eles são pares ou ímpares. Se mesmo na geometria, há elementos que são tomados de forma axiomática para comprovar outras verdades e proposições, a existência de Deus não deve ser descartada *a priori*, ainda que prescindida da razão. No entanto, esta realidade coloca a necessidade da fé, no entender de Pascal, o único instrumento apropriado para conhecermos a existência de Deus.

Mesmo quando consideramos o elemento estritamente matemático da Aposta – o cálculo de probabilidade – precisamos tomar cuidado para não atribuir ao argumento um estatuto mais racionalista do que aquele que seu autor imaginara. Deve ser lembrado que “não é a razão geométrica ou científica que avalia as alternativas, mas o coração”<sup>76</sup> que avalia as consequências das ações” (FERREIRA, 2012, p. 194). Tal ideia está de acordo com a compreensão de Hans Küng do raciocínio de Pascal. Para o teólogo alemão, quando se trata da existência de Deus, não se requer tanto um juízo da razão como uma decisão do homem inteiro, decisão que não está provada pela razão, mas pode justificar-se ante ela. Ainda que possa soar estranho, há no argumento da Aposta um elemento intrínseco à finitude: a incerteza que emerge dos limites da razão. Pierre Magnard capta de modo apropriado essa dimensão da Aposta pascaliana:

Afastemos de ver nesse texto um argumento que visaria o libertino matemático, aplicando o cálculo de probabilidades à questão da crença. O que se extrai dessas páginas é a incerteza de todas as apostas da existência humana, a começar pela própria existência de Deus, incerteza radical que coloca contra a parede o coração e a razão, impondo ao homem a necessidade de libertar-se das paixões (MAGNARD, 2013, p. 9).

Esta condição, nos lembra Pascal (2005), está perfeitamente de acordo com o espírito da religião cristã. Uma vez que os cristãos professam uma fé que não pode ser reduzida à razão,

<sup>75</sup> Em uma carta enviada à sua irmã Gilberte, parafraseando a *Carta aos Romanos* (1:20), Pascal lembra que “as coisas corporais são apenas uma imagem das espirituais, e Deus representou as coisas invisíveis nas visíveis; mas é preciso confessar que não se pode perceber essas sagradas características sem uma luz sobrenatural” (PASCAL, 2005).

<sup>76</sup> Vale lembrar que, em Pascal, o termo Coração não aponta apenas para uma dimensão volitiva, mas possui também um sentido epistemológico. Em uma expressiva passagem dos *Pensamentos* (laf. 110), ele afirma: “Conhecemos a verdade não apenas pela razão, mas também pelo coração. É desta maneira que conhecemos os primeiros princípios, e é em vão que o raciocínio, que não toma parte nisso, tenta combatê-los” (PASCAL, 2005, p. 38).

seria estranho exigir da parte deles que fundamentassem suas crenças e dogmas em certezas racionais. Enfim, interpretar o *Pari* pascaliano como uma espécie de flerte com o racionalismo ou como uma espécie de indecisão em relação aos limites da razão significa desconsiderar a essência do seu projeto apologético como um todo, além de não levar em conta o contexto imediato do argumento no fragmento *Infini Rien*.

Concentremo-nos a partir de agora na Aposta propriamente dita. Para tanto é necessário que retomemos textualmente o fragmento dos *Pensamentos* no qual Pascal constrói o seu arrazoado tendo como cenário fictício uma espécie de diálogo com o adversário cético. Procurando refutar a ideia daqueles que tentavam defender uma postura de neutralidade em relação à existência divina, o filósofo francês principia a sua conversa exatamente chamando a atenção do seu interlocutor imaginário para a necessidade da Aposta.

Sim: mas é preciso apostar. Não é coisa que dependa da vossa vontade, já estamos metidos nisto. Qual escolhereis então? Vejamos. Já que é preciso escolher vejamos o que menos vos interessa. Tendes duas coisas a perder: a verdade e o bem, e duas coisas a empenhar: vossa razão e vossa vontade, vosso conhecimento e vossa beatitude, e vossa natureza tem que fugir de duas coisas: o erro e a miséria. Vossa razão não se sentirá mais atingida por terdes escolhido uma coisa em vez de outra, já que é preciso necessariamente escolher. Eis um ponto liquidado. Mas, vossa beatitude? Pesemos o ganho e a perda escolhendo a cruz, que é Deus. Consideremos estes dois casos: se ganhades, ganhareis tudo; se perderdes, não perdereis nada. Apostai, pois, que ele existe sem hesitar (PASCAL, 2005, p. 160, laf. 418, bru. 233).

Conforme mencionado acima, Pascal inicia seu diálogo com o cético eliminando o caráter voluntário da Aposta. Para ele, ao homem não é dada a possibilidade de não apostar. Sua escolha abrange unicamente o objeto da Aposta e não ao ato de apostar em si. Noutros termos, aquele que não aposta na existência de Deus, ainda que prefira são assumir esse posicionamento claramente, já decidiu apostar na inexistência do Criador. Não é, portanto, viável uma espécie de suspensão do juízo nos moldes do ceticismo. Desse modo, Pascal assume claramente a inconveniência de um ceticismo estrito senso, posicionamento que enfrentará a oposição ferrenha de Voltaire, para quem não apostar que Deus é e apostar que Deus não é são coisas completamente distintas. Nos termos do pensador iluminista, “aquele que duvida e pede esclarecimentos seguramente não aposta nem pro e nem contra” (VOLTAIRE, 1973, p. 47).

Já que, segundo o raciocínio pascaliano, escolher não apostar é algo fora de cogitação, resta ao interlocutor cético simplesmente escolher o objeto para o qual dirigirá a sua Aposta. Para tanto, ele precisa calcular cuidadosamente a fim de constatar qual das opções encerra maiores benefícios. Três elementos inerentes a uma Aposta são trazidos à tona por Pascal: em

todo e qualquer jogo há sempre 1) aquilo que empenhamos como garantir de que estamos, de fato, aderindo à aposta 2) algo que pode ser perdido e 3) algo que pode ser ganho. No jogo da vida, sempre que apostamos na existência ou na inexistência divinas, empenhamos a nossa razão e nossa vontade. De modo geral, expomos na Aposta a própria existência que, seja no seu aspecto intelectual ou volitivo tem como propósito a felicidade. Além disso, todo jogador corre o risco de perder a verdade e o bem, de perder a própria existência, caso o objeto no qual ele apostou suas fichas seja pura ficção. À luz do cerne geral do argumento, pode-se afirmar que o apostador tem duas coisas a ganhar. A mais óbvia diz respeito à beatitude eterna. No entanto, o filósofo jansenista admite uma possibilidade de ganho já nesta vida para aquele que opta pela existência de Deus, visto que ele será direcionado ao cultivo de verdades elevadas: “Ora, que mal vos ocorrerá se tomardes este partido? Sereis fiel, honesto, humilde, reconhecido, benfazejo, amigo, sincero, verdadeiro... Na verdade, não estarei nos prazeres empestados, na glória, nas delícias, mas não tereis acaso outros?” (PASCAL, 2005, p. 162).

O adversário poderia, não obstante, questionar-se se não seria racionalmente arriscado apostar tudo na existência, uma vez que no jogo a possibilidade do erro é real. O crente e o cético empenham sempre a sua finitude no exercício da Aposta e há para ambos tanto a possibilidade da danação quanto da beatitude eterna. Diante deste cenário, Pascal defende que há mais razoabilidade em apostar na existência do que na inexistência de Deus, uma vez que arriscamos sempre a existência finita atravessada pela contingência em prol de uma existência infinita. Em termos de razoabilidade, se um jogador não pode ser criticado por arriscar uma vida diante da possibilidade de ganhar três outras vidas, seria mais razoável ainda arriscar esta mesma vida diante da possibilidade de alcançar a eternidade. Não razoável, para o pensador francês, seria não empenharmos a vida finita, ainda que tivéssemos uma única chance de ganhar a eternidade. Mais ainda quando as chances de ganho são pelo menos iguais às chances de perda. Sob a ótica da Aposta, a dignidade da existência infinita justificaria até mesmo o risco de sacrificar a razão e a finitude. Em termos pascalianos, “há uma possibilidade de vida infinitamente feliz para ganhar, uma possibilidade de ganho contra um número finito de possibilidades de perdas e aquilo que estamos jogando é finito” (PASCAL, 2005, p. 161. laf. 418). Com isto o filósofo francês desconstrói a pressuposição do cético segundo a qual seria mais razoável apostar na inexistência de Deus. No final das contas, nem a opção do crente nem a do cético são puramente racionais, uma vez que eles decidem subjetivamente qual opção acatar. Não obstante, o que aposta na existência, é mais razoável do que aquele que abraça o

ceticismo. Até o presente momento, podemos sumarizar a percurso argumentativo pascaliano conforme o modelo abaixo:

1) Se o crente, ao apostar na existência de Deus, estiver correto, terá um ganho infinito: uma vida infinitamente feliz com Deus;

2) Se o crente, ao apostar na existência de Deus estiver errado, terá apenas uma perda finita: a parte da existência finita a qual dedicou à crença em algo ilusório. Mesmo assim, ele poderá ser lembrado como alguém que cultivou virtudes elevadas;

3) Se o cético, ao apostar na existência de Deus, estiver correto, terá um ganho finito, ou seja, apenas a existência atual que supostamente aproveitou em decorrência de sua descrença na realidade divina;

4) Se o cético, ao apostar na existência de Deus, estiver errado, terá uma perda infinita: a vida infinitamente feliz que poderia desfrutar caso tivesse apostado na existência divina. No final das contas, para Pascal, seguindo o espírito da teologia cristã, o cético terá perdido tudo, não apenas a vida eterna, mas até mesmo a existência finita.

Em suma, por trás da Aposta na existência há um ganho infinito e uma perda finita, a Aposta na inexistência, por sua vez, encerra um ganho finito e uma perda infinita. Neste ponto claramente, Pascal retoma a doutrina da *desproporção* existente entre a finitude e a infinitude aludida na abertura do fragmento *Infini Rien*. Em face dessa *desproporção*, ao arriscar a sua finitude é como se o homem, verdadeiramente, nada perdesse. A compreensão de Pascal segundo a qual nada perdemos quando empenhamos a nossa finitude na Aposta pode soar estranha ao leitor contemporâneo, uma vez que para o cético a existência finita é aquilo que ele possui de mais precioso. O pensador francês, não obstante, deve ser interpretado à luz das categorias cristãs que marcam o seu pensamento e que não causam estranheza ao contexto do século XVII. Segundo Mantovani (2015, p. 126), “ao afirmar que nada perderemos, Pascal está a pressupor que nossa vida atual não possui nenhum valor intrínseco – tese que, aliás, está em perfeita sintonia com sua consciência trágica segundo a qual é completamente desprovido de valor tudo aquilo que não é absoluto, tudo aquilo que não é Deus”. Esta compreensão, contudo, não era compartilhada pelo cético, mesmo no contexto do século XVII. O questionamento que o cético poderia fazer é imaginado por Pascal em seu diálogo fictício. O homem não estaria arriscando muito ao renunciar uma finitude certa por uma infinitude incerta? Como resposta a esta objeção o autor das *Provinciais* argumenta que a religião perderia completamente a sua essência se estivesse baseada unicamente em certezas lógico-rationais. Ademais, é preciso



reconhecer o caráter contingente e incerto da existência finita. A incerteza não é um inconveniente enfrentado apenas por aquele que aposta na infinitude, mas uma condição inerente à finitude que precisa, a cada instante, assumir o risco das decisões existenciais. Pascal apresenta esta contra argumentação no pensamento 234 da edição Brunschvicg.

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 (PASCAL, 1984, p. 97. Bru. 234).

Ao cético, seria de balde apostar na inexistência e buscar o refúgio aparentemente seguro da vida presente, uma vez que, na prática, esta certeza é ilusória. A negação da infinitude sob o argumento de sua natureza incerta seria para ele uma espécie de fuga, como vimos, uma opção bem menos razoável do que aquele que aposta na existência divina. Esta tese traz à tona um último questionamento que o *Pari* pascaliano suscita. Se a aposta na existência é realmente mais razoável do que a aposta na existência divina, por que motivos o cético, simplesmente, não se rende às evidências de sua luz natural? Pascal faz questão de esclarecer que a postura do cético não é fundamentada em uma conclusão lógico-racional, mas em uma decisão pessoal. Aqui Pascal faz ecoar a sua influência do pensamento agostiniano, para o qual, em virtude de sua natureza corrompida, o homem é inclinado a não crê. Em virtude dessa corrupção originária o cético, ainda que não tenha concluído, já decidiu não considerar a realidade divina. Tal fato justifica a exortação do pensador francês no final de seu argumento: “Trabalhai, então, não para vos convencer pelo aumento das provas de Deus, mas pela diminuição das vossas paixões” (PASCAL, 2005, p. 162. laf. 418).

## 5.2 – Silêncio e Paradoxo: o Salto de Fé kierkegaardiano

*Porque as notícias de profecias cumpridas não são profecias cumpridas, porque as notícias de milagres não são milagres cumpridos. As profecias que se cumprem diante de meus olhos, os milagres que sucedem diante de meus olhos, influem diretamente. Mas as notícias de profecias e milagres cumpridos tem de influir mediante a algo que lhes tira toda a força.* (LESSING, **Sobre a demonstração em espírito e força**).

Num primeiro momento, parece inusitado o fato de introduzirmos o conceito de Salto de fé em Kierkegaard com uma citação de Lessing, filósofo iluminista do século XVIII. A

referência, contudo, não é fortuita. Os estudiosos do pensador dinamarquês estão de acordo acerca da expressiva influência do autor alemão sobre Kierkegaard. A propósito, o próprio conceito de Salto se insere na lista das influências devidas a Lessing. Tal fato é reconhecido pelo filósofo de Copenhague, de forma indireta, em *Temor e tremor* e, diretamente, no *Pós-escrito às Migalhas filosóficas*. Tal informação obriga-nos a uma retomada do conceito de Salto em Lessing que serviu de base para Kierkegaard.

Em 1777, Lessing escrevera ao diretor Schumann<sup>77</sup> um artigo denominado *Sobre a demonstração em espírito e força (Über den Beweis des Geistes und der Kraft)* no qual negava que verdades contingentes ou históricas pudessem demonstrar as verdades racionais ou necessárias<sup>78</sup>. À guisa de esclarecimento, o título do artigo fazia referência ao argumento empregado, desde os dias apostólicos, para demonstrar a veracidade da doutrina cristã. “O espírito”, explica De Paula (2009, p. 26) “seria a luz para aquilo que se lê, a força seria a prova material daquilo que se leu”. A demonstração em espírito e força repousava na ocorrência de milagres e no cumprimento das profecias bíblicas enquanto provas do Cristianismo<sup>79</sup>.

O argumento aludido por Daniel Schumann seria duramente combatido pelo filósofo alemão no artigo supracitado. Orígenes<sup>80</sup>, exemplificara Lessing (1990, p. 481), “dizia com razão possuir a religião cristã, nessa prova em espírito e força, a prova autêntica, mais divina que qualquer outra que pudesse oferecer a dialética grega. Porque, em sua época, ainda não havia abandonado aos que vivem segundo os preceitos de Cristo a força de fazer coisas maravilhosas”. Em sua argumentação em prol da validade da revelação judaico-cristã, Schumann citara uma passagem do *Contra Celso* de Orígenes onde o apologista cristão afirmara que os milagres, ainda em evidência em seus dias, se constituíam em uma prova infalível do Cristianismo.

Para o autor alemão, relatos acerca da ocorrência de milagres não possuem qualquer

---

<sup>77</sup> Trata-se de Johann Daniel Schumann (1714 – 1787), diretor do Liceu de Hannover. Schumann havia afirmado em seus *Papeis de um anônimo referente à revelação* que a revelação judaico-cristã era a única que gozava de provas evidentes, a saber, as profecias e os milagres e que resultavam convincentes para os teólogos (LESSING, 1990). Nota do tradutor Augustín Andreu.

<sup>78</sup> Em nota explicativa da tradução brasileira das *Migalhas filosóficas*, Álvaro Valls (2011) destaca que Lessing fora influenciado por Leibniz nesse ponto. Na distinção do filósofo racionalista, existiam verdades eternas ou racionais e verdades históricas ou contingentes. O Cristianismo, obviamente, encontrava-se na primeira classe de verdades mencionadas.

<sup>79</sup> Claramente, a expressão “Demonstração em espírito e força” tem sua origem na declaração paulina em I Co. 2:4, onde se lê: “A minha palavra e a minha pregação não consistiram em linguagem persuasiva de sabedoria, mas em demonstração do espírito e de poder”.

<sup>80</sup> Pai alexandrino do terceiro século. A obra citada por Lessing é *Contra Celso*, um dos textos mais famosos do apologista cristão. Orígenes escreveu esse texto a pedido de Ambrósio de Milão, a fim de refutar as acusações feitas pelo filósofo romano Celso ao Cristianismo na obra denominada *Doutrina verdadeira*. Em sua obra, o apologista alexandrino, dentre outros argumentos, empregara a prova dos milagres como fundamento da veracidade da doutrina cristã.

força e, ainda que sejam anunciados do modo mais comovente e razoável, não podem levar alguém a crer em Cristo. Ainda que Cristo tenha ressuscitado conforme o relato dos Evangelhos, que sinais e prodígios tenham sido operado pelos primeiros discípulos, nada disso fornece uma prova incontestável para a crença. “Uma coisa são milagres que vejo com meus próprios olhos e tenho ocasião de comprovar, e outra coisa são os milagres os quais, só pela história, sei que outras pessoas dizem haver visto e comprovado” (LESSING, 1990, p. 480). A distância de mais de quinze séculos entre a suposta ocorrência do milagre e a atualidade retiram da prova a sua força por completo. Por conta desta distância, declara Lessing, “essa prova em espírito e força, já não tem agora nem espírito nem força, senão que têm descido à categoria de testemunho humano sobre o espírito e a força”. Se os milagres não poderiam mais, no contexto do século XVIII, provar a veracidade da revelação cristã, seria para Lessing indevido exigir que alguém cresse a partir da mera notícia de tais feitos prodigiosos. Na verdade, comenta Le Blanc (2003), na discussão acerca das verdades eternas, o argumento da história não pode ser invocado, tenha transcorrido dois mil anos ou apenas duas horas entre o evento e seu relato. O que conta é o ato pelo qual nos detemos nesse pensamento para nos relacionarmos em subjetividade com essa verdade.

Para Lessing, quando se trata das verdades eternas do Cristianismo, o recurso da história é ineficaz. Na ilustração do filósofo alemão, a crença que tenha existido um tal Alexandre que conquistou quase toda a Ásia não implica em nada de valor perene e cuja perda fosse irreparável. De modo similar, o relato acerca da ressurreição de Cristo não nos obriga a crer realmente que Cristo era Deus (LESSING, 1990). Há, portanto, um abismo que separa o relato das contingências históricas e as verdades eternas que não pode ser transposto pela suposta prova. Nos termos emblemáticos de Lessing (1990, p. 483), “um repugnante e largo fosso que, por mais que tentemos, não conseguimos saltá-lo”. A necessidade do salto, como se vê, retira a pretensa força da prova.

Segundo o depoimento de Gouvêa (2006) o Salto de fé kierkegaardiano é a releitura da “vala horrível” entre a história e os conceitos racionais atribuída ao filósofo alemão. Um exemplo claro dessa influência encontra-se na segunda seção do *Pós-Escrito*, na qual o pensador dinamarquês, na sua polêmica contra a especulação dos filósofos sistemáticos, retoma as teses pronunciadas por Lessing. Uma das teses aludidas é precisamente aquela encontrada no artigo *Sobre a demonstração em espírito e força*, referido acima. Como seu antecessor, Kierkegaard (2013) também assumirá no *Pós-Escrito* que a transição entre as verdades históricas contingentes e as verdades racionais eternas só pode ser feita mediante um Salto. Em sua análise, o pensador dinamarquês retoma a tese de Lessing e relaciona-a ao questionamento

já apresentado nas *Migalhas filosóficas*: “Pode-se construir uma verdade eterna sobre um conhecimento histórico?” Usando o pensador alemão como referência, a resposta de Kierkegaard a esse questionamento é um categórico não. Seguindo a crítica esboçada no texto *Sobre a demonstração em espírito e força*, o filósofo de Copenhague combate “a transição direta da confiabilidade histórica para a decisão de uma felicidade eterna” (KIERKEGAARD, 2013, p. 99).

A fidelidade de Kierkegaard ao texto de Lessing vê-se de modo evidente no *Pós-Escrito*. Até mesmo os exemplos empregados pelo crítico alemão são retomados na discussão. É o caso, por exemplo, do inconveniente de alguém depositar a sua confiança eterna em uma crença fortuita e contingente do tipo: a existência de um imperador chamado Alexandre que conquistou quase toda a Ásia. Como seu antecessor, Kierkegaard assevera que tal crença histórica, definitivamente, não pode ser o fundamento para uma decisão eterna. No final das contas, o milagre por si mesmo não é necessariamente o fundamento da crença nem para o contemporâneo. A rigor, para Kierkegaard (2013), a decisão de crer é sempre um salto seja para o contemporâneo seja para aquele que vem depois. É sempre por meio do Salto que o indivíduo se lança em direção à verdade eterna.

Retomando a figura antecipada por Lessing, Kierkegaard aproveita para criticar compreensões equivocadas do Salto. Em primeiro lugar, como o salto se configura no momento da decisão, estar perto de transpor o fosso largo e horrível é uma atitude tão infrutífera quanto nunca ter desejado saltar. Para uma ilustração a partir de *Temor e tremor*, se Abraão, ao avistar o Moriá, tivesse desistido de sacrificar Isaque, não seria o cavaleiro da fé, não passaria de um herói trágico<sup>81</sup> e de nada teria adiantado a caminhada angustiante de três dias. Em outros termos, a simples aproximação do fatídico monte não torna o patriarca diferente daquele que não deu um único passo em sua direção. Obviamente, Kierkegaard tem duras palavras para os que estão na indecisão em relação ao Salto. “Ter estado muito perto de fazer alguma coisa já tem seu aspecto cômico, mas ter estado muito próximo de dar o salto não significa absolutamente nada, justamente porque o salto é a categoria da decisão” (KIERKEGAARD, 2013, p. 103).

O pensador dinamarquês, ademais, está atento para aqueles que pretendem saltar nos moldes do *salto mortale* de Jacobi. Supostamente defensor da ortodoxia, Jacobi é um entusiasta que descreve o caráter exigente do Salto, mas, ao mesmo tempo, quer levar o seu ouvinte a saltar pela força da oratória. Conforme denunciado por Kierkegaard, Jacobi usava a sua

---

<sup>81</sup> Figura empregada por Kierkegaard no texto pseudonímico *Temor e tremor* para se contrapor ao Cavaleiro da fé (Abraão). O Herói trágico é um modelo de ética, capaz de sacrificar o particular em prol do geral, mas, visto carecer ainda de uma mediação racional, é incapaz de empreender o salto de fé.

eloquência para levar seu aprendiz a realizar o salto quando ele mesmo não tinha a coragem suficiente para realizá-lo. Nesse ponto, a acidez da ironia do dinamarquês é evidente. Em uma atitude desonesta, o eloquente pregador tem a pretensão de ensinar algo a alguém que ele mesmo ainda não aprendeu, precisamente porque não foi capaz de realizá-lo uma única vez. Contra o Salto proposto por Jacobi, Kierkegaard ressalta que o verdadeiro Salto de fé não se permite ensinar ou comunicar diretamente, justamente porque ele é um ato de isolamento. “Um Cavaleiro da fé, afirma o filósofo francês, não pode de maneira alguma socorrer outro. Nessas regiões não se pode pensar em ir acompanhado” (KIERKEGAARD, 2009, p. 78). Noutros termos, o Salto remete sempre à decisão do indivíduo singular. A falha do empreendimento de Jacobi consiste em pressupõe que o salto pode ser dado acompanhado quando esta decisão é precisamente a expressão máxima do isolamento do homem diante de Deus. Ele solapa a subjetividade do salto tornando-o objetivo pela força do discurso. Por esta razão Kierkegaard tem palavras de recusa e ironia para o empreendimento jacobiano:

Jacobi não aprendeu como se disciplinar artisticamente a si mesmo para se contentar com, em existindo, exprimir a ideia. A pressão do isolamento que está posta especificamente no salto não consegue coagir Jacobi, ele precisa divulgar algo. Transbordante, ele sempre recai naquela eloquência que, em vigor, substância e efervescência lírica, às vezes se equipara a de Shakespeare, mas que, contudo quer ajudar os outros numa relação direta para com o orador ou, como *in casu*, quer ganhar para si o consolo de que Lessing está de acordo com ele. (KIERKEGAARD, 2013, p. 105).

O conceito de Salto em Kierkegaard não se restringe ao *Pós-Escrito*. Em *Temor e tremor*, texto publicado em 1843, o pseudônimo kierkegaardiano Johannes de Silentio já tipificara o Salto de fé por meio do patriarca bíblico Abraão. Neste texto, o pensador dinamarquês fala da seriedade do Salto e do modo como o homem é incapaz de realizá-lo por si mesmo. O homem, ironiza o pseudônimo, pode realizar o salto de trampolim ao infinito tal qual um dançarino de corda. A sublimidade e sutileza dialética do salto de fé, não obstante, extrapola o mero movimento da resignação infinita (KIERKEGAARD, 1979). Obviamente em um gracejo, Kierkegaard declara no texto de 1846 que, antes de ter contato com o texto de Lessing, ele já tomara conhecimento de *Temor e tremor*, bem como da concepção de Salto trabalhada por Silentio. Nesta obra, assume o dinamarquês, o Salto já aparecia como a categoria por excelência da decisão em relação ao *crístico*<sup>82</sup>. Assim, o pensador alemão simplesmente confirmara a compreensão já encontrada no texto de 1843. Ironias à parte, esta passagem do

---

<sup>82</sup> Esse termo aparece em muitas obras de Kierkegaard. Seu objetivo, ao usar tal expressão é, certamente, marcar a distinção entre o verdadeiro Cristianismo e a cristandade estabelecida na Dinamarca. O crístico tem um caráter dinâmico, vívido, chamando à atenção para a relação entre a fé, a singularidade do indivíduo, diferente da cristandade que se perde na frieza e superficialidade do sistema.

*Pós-Escrito* é, de fato, uma indicação da influência de Lessing já em *Temor e tremor*. Na verdade, sempre de modo bem-humorado, no último parágrafo de sua análise da terceira tese de Lessing, Kierkegaard especula sobre a possibilidade de o próprio Silêncio ter sido influenciado pelo pensador alemão em sua noção de Salto de fé (KIERKEGAARD, 2013). Curiosamente, em uma nota explicativa do escrito pseudônimo, o autor dinamarquês faz um elogio a Lessing, antecipando o elogio que seria empregado por Johannes Climacus. Discutindo acerca do caráter paradoxal da fé, o autor alemão é elogiado pelo fato de, apesar de sua genialidade, não ter pretendido ir além daquilo que se pode compreender. O elogio é, ao mesmo tempo, uma crítica aguda aos teólogos racionalistas e especulativos que procuravam explicar aquilo que não haviam compreendido. Para recorrer a um comentário de Gardiner (2001, p. 78),

As doutrinas dogmáticas da ortodoxia cristã ultrapassavam a razão, não seria possível validá-las por considerações simplesmente históricas, de qualquer modo intrinsecamente problemáticas. Portanto, havia a necessidade de escolher entre, por um lado, dar um salto qualitativo ou categórico do tipo que derrotara o próprio Lessing e, por outro, descartar as doutrinas em questão em favor de alguma alternativa que fosse aceitável do ponto de vista da compreensão e da racionalidade humanas: não havia meio termo. (GARDINER, 2001, p. 78).

Como expresse acima, Kierkegaard não está disposto a negociar a cisão entre o Salto e o ato de fé propriamente dito. O verdadeiro Cavaleiro da fé não se assegura historicamente e racionalmente para decidir-se pela fé, muito menos, ele salta amparado pela força da oratória. Ele apenas reconhece o mistério e, movido por uma firme convicção, lança-se em direção a ele. A propósito, como foi mencionado acima, a figura do Cavaleiro da fé encontrada em *Temor e tremor* é, certamente, aquela que melhor ilustra o Salto de fé kierkegaardiano. À luz desse texto, percebe-se que o Cavaleiro abraça uma fé paradoxal, uma fé separada do auxílio e certeza da mediação racional. Segundo as palavras de Johannes de Silêncio, “a fé não constitui um impulso de ordem estética; é de outra ordem muito mais elevada, justamente porque pressupõe a resignação. Não é o instinto imediato do coração, mas o paradoxo da vida” (KIERKEGAARD, 1975, p. 278). A fé é paradoxal justamente porque comporta um elemento que transtorna as capacidades da razão e descortina os seus limites. Trata-se daquilo que Kierkegaard denomina Suspensão teleológica do ético<sup>83</sup>. O conceito de Suspensão teleológica aparece em muitos textos kierkegaardianos, fato que evidencia a sua centralidade no pensamento do dinamarquês. No *Pós-Escrito*, por exemplo, o filósofo de Copenhague declara que a suspensão consiste no fato de que o indivíduo se encontra a si mesmo em um estado completamente oposto daquele que o

---

<sup>83</sup> France Farago (2011) declara que Kierkegaard empresta de Pascal a ideia da suspensão teleológica da moralidade, considerando que o filósofo francês já havia afirmado que a verdadeira moral zomba da moral.

ético requer (KIERKEGAARD, 2013). A todo momento, o ético encontra-se presente, mas, por conta de seu dever absoluto para com Deus, o indivíduo é incapaz de cumpri-lo plenamente. Tendo como referência *Temor e tremor*, a Suspensão ocorre em virtude do dever absoluto que o indivíduo possui para com Deus. Este dever, pode levar à realização daquilo que a moral proibiria. Enquanto pai, Abraão possui um compromisso ético, uma obrigação moral em relação ao filho; deve protegê-lo de qualquer perigo. Nos termos kierkegaardianos, “a relação que Abraão possui com Isaque se exprime dizendo que o pai deve amar o filho” (KIERKEGAARD, 1979, p. 152). No entanto, e aí reside a fonte da angústia do patriarca, a comissão divina obriga-o a colocar Isaque em perigo.

A Suspensão teleológica postula uma exigência superior ao compromisso com a regra moral: o dever absoluto para com Deus. Ora, se o dever é absoluto, a ética<sup>84</sup> encontra-se rebaixada ao relativo, o que, certamente, estaria fora de cogitação para Kant e Hegel (ALMEIDA; VALLS, 2007). Há um mandamento divino para não matar, o que significa que o assassinato é um ato detestável para Deus. Mas é o próprio Deus que exige essa violação da parte de Abraão. A verdade é que o homem que opta pela fé, comenta Le Blanc (2003), pela relação absoluta com o Absoluto, responde à ordem divina correndo o risco de entrar em ruptura com os outros homens e com a moral. Do ponto de vista ético, a ordem dada por Deus ao patriarca não possui nenhuma justificativa, ela significa uma violação da própria regra moral, mas como o indivíduo possui um valor absoluto para com Deus, ele precisa cumprir o mandamento divino, ainda que isso signifique a suspensão de tal norma. Como entender que um ignominioso assassinato seja convertido em um louvável sacrifício é algo que ultrapassa a racionalidade humana. Pela fé é possível notar uma distinção entre assassinato e sacrifício, mas, em termos racionais, não há como encontrar uma explicação plausível para esse fato. A Suspensão parece absurda, e é precisamente nisto que consiste o paradoxo, como bem nos expressa *Silentio* em seu pronunciamento:

Mas quando me ponho a refletir sobre Abraão, sinto-me como que aniquilado. Caio a cada instante no paradoxo inaudito que é a sua substância de sua vida. A cada momento me sinto rechaçado, e, apesar do seu apaixonado furor, o pensamento não consegue penetrar esse paradoxo nem pela espessura de um cabelo. Para obter uma saída reteso todos os músculos: instantaneamente sinto-me paralisado (KIERKEGAARD, 1975).

---

<sup>84</sup> Em sua obra *Ética e existência em Kierkegaard e Levinas* o professor Jorge Miranda de Almeida (2009) faz uma distinção entre ética primeira e ética segunda em Kierkegaard a fim de evitar uma leitura apressada e parcial dos estádios kierkegaardianos onde o religioso rompe completamente com a ética. De fato, o estádio religioso seria o lugar proeminente da ética segunda.

A título de comparação, o ato do Herói trágico, ilustrado na história de Agamenon, é perfeitamente compreendido em termos racionais. Ele sacrifica a filha em benefício da nação, o particular em prol do geral. Embora dramática, há uma justificativa ética para o ato de Agamenon. Se falha em proteger a filha, o faz por uma responsabilidade muito mais elevada: o dever de zelar pelo bem de seu povo. Tal justificativa não se aplica à história de Abraão. Do ponto de vista racional, não há nada que torne o seu ato menos ignóbil, uma completa loucura. O mesmo Deus que lhe dera o filho e que proibia o assassinato, pedia agora a Abraão que lhe sacrificasse Isaque. A razão não podia explicar isso, por isso, o Salto de fé era necessário.

### 5.3 – O encontro entre o apostador e o saltador

*Fé é certeza na medida em que ela se baseia na experiência do sagrado. Mas, ao mesmo tempo, a fé é cheia de incerteza, uma vez que o infinito, para o qual ela está orientada, é experimentado por um ser finito. Esse elemento de insegurança na fé não pode ser anulado; nós precisamos aceitá-lo. E essa aceitação é um ato de coragem (TILLICH, **Dinâmica da fé**).*

Após a apresentação de uma visão geral sobre o conceito pascaliano de Aposta e a noção kierkegaardiana de Salto de fé tentaremos, a partir de agora, estabelecer um diálogo entre os dois pensadores a partir destas categorias. É preciso lembrar, como o faz André Clair em seu estudo *Pascal et Kierkegaard face à face*, que o filósofo dinamarquês jamais citou o fragmento *Infini Rien* diretamente. No entanto, a comparação, pelas razões já expostas neste trabalho, não deve ser considerada inoportuna. Dito isto, nosso objetivo, conforme foi frisado em princípio, não será o de encontrar uma equivalência absoluta entre Pascal e Kierkegaard a partir destes conceitos, mas o de indicar os pontos em que a Aposta e o Salto coincidem e, certamente, os pontos que os distanciam, tendo o cuidado, não obstante, de não estereotipar Pascal como um racionalista disfarçado e Kierkegaard como um irracionalista empedernido. Nesta primeira incursão concentrar-nos-emos naquilo que existe de convergente entre o argumento da Aposta e o Salto de fé.

Inicialmente, através categorias de Salto e Aposta, Pascal e Kierkegaard, colocam de modo muito transparente os limites do conhecimento racional. Como se sabe, os dois filósofos viveram em um contexto marcado pelo racionalismo que reivindicava para si a capacidade de desvendar até mesmo os mistérios da fé. Ambos pensadores se insurgiram contra o racionalismo



reducionista de seu tempo. Na asserção irônica de Pascal (2005, p. 73. laf. 182), “nada existe tão conforme à razão quanto desmentir a razão”. E ainda: “É coisa estranha terem querido os homens compreender os princípios das coisas e daí chegar ao conhecimento de tudo por uma presunção tão infinita quanto o seu objeto”. Ao lermos esta severa denúncia do pensador jansenista, quase que imediatamente, no remetemos à reclamação feita por Kierkegaard em *Temor e tremor* por meio do pseudônimo Johannes de Silentio. Nos seus termos, “a filosofia não pode e nem deve dar a fé, mas deve entender-se a si mesma e saber o que tem para oferecer, tem que entender que nada deve tirar e, menos ainda, espoliar os homens de uma coisa como se nada fosse” (KIERKEGAARD, 2009, p. 88).

A verdade é que tanto a Aposta pascalina como o Salto kierkegaardiano são um claro diagnóstico dos limites da razão, a negação expressa de que as certezas racionais possam abarcar toda a existência. São, portanto, procedimentos que sinalizam a necessidade de aceitação do mistério. A rigor, em termos racionais, diria Barth (2008, p. 148) em clara alusão a Kierkegaard, “crer é a ousadia das ousadias, o maior de todos os riscos”. Neste sentido, o modo como Pascal principia o argumento da Aposta é bastante sugestivo. Apostamos ou na existência ou na inexistência de Deus. Isso porque, “a razão por si mesma, nada pode determinar a esse respeito” (PASCAL, 2005, p. 159). Noutros termos, aposta-se porque tanto a existência quanto a inexistência não podem ser concluídas a partir de uma dedução lógica. Há, portanto, risco em apostar. Parafraseando Mantovani (2015), a Aposta coloca os limites epistemológicos da razão humana, demonstrando que ela não está em condições de dissipar o silêncio apavorante dos espaços infinitos. Os limites da razão, sobretudo, na relação entre o indivíduo e Deus, também são colocados de modo evidente filósofo dinamarquês. É neste sentido que ele define a decisão de Abraão de sacrificar Isaque como o paradoxo do qual nenhum pensamento pode apropriar-se. Nos termos de Kierkegaard (2009, p. 110) “a fé começa precisamente onde o pensamento acaba”<sup>85</sup>. De fato, do mesmo modo que a necessidade da Aposta surge porque a existência divina não pode ser captada pelas provas metafísicas, o Salto é a confissão de que a fé não pode fundar-se em um saber histórico ou filosófico, ambos denunciam as pretensões hegemônicas da razão, que o homem, por si mesmo, não está em condições de descortinar por completo o mistério da existência. Pode-se dizer que há certa dose de ceticismo nos dois procedimentos. Por fim, vale lembrar a consideração feita por Joan Solé em seu trabalho

---

<sup>85</sup> O fracasso da razão em sua pretensão de descortinar os mistérios da fé é denunciado por Kierkegaard em várias outras obras. Nas *Migalhas filosóficas*, por exemplo, ele assevera a impossibilidade de a crença ser conhecimento, uma vez que a fé contém o absurdo de que o eterno seja histórico (KIERKEGAARD, 2011). Já em *Doença para morte*, o pseudônimo Anti-Climacus declara: “Não seria a fé a forma mais apropriada de perder a razão? Perder a razão para ganhar Deus é o próprio ato de crer” (KIERKEGAARD, 1979, p. 213).

*Kierkegaard*: el primer existencialista. Em sua tentativa de aproximar os dois pensadores, ele defende que não podemos superestimar o estatuto racional da aposta pascaliana, pois, antecipando a compreensão kierkegaardiana, “Pascal defende uma relação passional com o absoluto, a partir da fé e não da razão nem do cálculo” (SOLÉ, 2015, p. 61).

Falar de algo suprarracional em contextos marcados por um racionalismo extremado parece um empreendimento bastante arriscado. Há uma tendência de se pensar tal instância como uma modalidade inferior de acesso à realidade em comparação ao conhecimento lógico-racional, sempre considerado de modo privilegiado. Tanto Pascal quanto Kierkegaard tiveram que se expor a este risco. Não obstante, com a mesma intensidade que combateram o reducionismo da fé à razão, tais pensadores defenderam que a fé não deve ser menosprezada por colocar-se para além da razão e, às vezes, até contrária a ela. A fé não deve ser posta em um patamar inferior por acatar o mistério que a razão tenta, debalde, desvelar. Pode-se afirmar que a exaltação do elemento suprarracional se encontra tanto na Aposta quanto no Salto. Basta lembrar a crítica feita por Pascal em *Infini Rien* àqueles que criticavam o Cristianismo por não apresentar justificção racional para todas as suas crenças.

Quem então recriminará os cristãos por não poderem explicar racionalmente a sua crença? Eles que professam uma religião que não pode ser reduzida à razão. Eles declaram ao expô-la ao mundo que é uma estultice, *stultitiam*<sup>86</sup>, e depois vos queixais de que eles não a provam. Se a provassem não manteriam a palavra. É tendo falta de provas que eles não têm falta de sentido (PASCAL, 2005, p. 159, laf. 418, bru. 233).

Como se vê, Pascal rejeita tacitamente a ideia de que a religião seja menos verdadeira, menos importante por não apresentar provas racionais para seus dogmas. Sua legitimidade não depende das provas. Tais artifícios, na verdade, desvirtuam a sua essência. O tom de Kierkegaard neste ponto é semelhante. Em sua crítica à intromissão da filosofia na teologia, o pensador de Copenhague declara: “De modo nenhum, penso que a fé seja algo de menor, bem pelo contrário, a fé é o máximo, além de que é desonesto, da parte da filosofia, oferecer outra coisa no lugar da fé, menosprezando-a” (KIERKEGAARD, 2009, p. 88). O ato de Abraão não se torna menos digno porque o patriarca prescinde da mediação racional. Pelo contrário, é

---

<sup>86</sup> Le Guern (2004, p. 693, nota 397) considera que, nesta passagem, Pascal tem em mente a passagem *I Epístola de Paulo aos Coríntios* 1:21:25: “Visto como na sabedoria de Deus o mundo não conheceu a Deus pela sua sabedoria, aprouve a Deus salvar os crentes pela loucura da pregação. Porque os judeus pedem sinal, e os gregos buscam sabedoria; Mas nós pregamos a Cristo crucificado, que é escândalo para os judeus, e loucura para os gregos. Mas para os que são chamados, tanto judeus como gregos, lhes pregamos a Cristo, poder de Deus, e sabedoria de Deus. Porque a loucura de Deus é mais sábia do que os homens; e a fraqueza de Deus é mais forte do que os homens”.

precisamente este elemento que confere maior grandeza ao seu Salto. Para retomar mais uma vez *Temor e tremor*, “este homem não era pensador, nem ímpeto algum sentia para ir além da fé. Parecia-lhe que ser lembrado como pai da fé deveria ser a coisa mais magnífica, e que possuir a fé deveria ser uma sorte invejável, mesmo que ninguém disso soubesse” (KIERKEGAARD, 2009, p. 56). É óbvio que há divergências entre os estudiosos até que ponto Pascal e Kierkegaard privilegiam a instância superracional, contudo, não há como negar que em ambos este elemento é indispensável ao homem em sua relação com a transcendência.

Em terceiro lugar, Aposta e Salto realçam o modo como o finito se aniquila diante do infinito e, conseqüentemente, a necessidade da entrega do primeiro em relação ao segundo. Como já foi mencionado, o argumento pascaliano encontra-se justamente no fragmento sugestivamente denominado *Infinito Nada*. A perfeição e grandeza inefáveis do Ser divino estampam uma completa desproporção entre este e o homem finito. A propósito, Pascal principia o fragmento justamente asseverando que, diante do Infinito, o homem é esvaziado de qualquer dignidade intrínseca e torna-se um puro nada. De algum modo, apostar significa reconhecer que há uma grandeza suprema a qual não estamos em condições de compreender, perdidos que estamos em nossa miséria. Diante da magnitude de Deus, a atitude sábia do homem, enquanto puro nada, deve ser de render-se ao Ser divino. É óbvio que a Aposta na existência divina é, em alguma medida, uma rendição. Trata-se do reconhecimento de que o nada deve se constituir a partir da sua relação com o infinito. De igual modo, no Salto encontramos a relativização de tudo o que é finito diante da grandeza e dignidade do infinito. Na história de Abraão, o comando divino relativiza tudo aquilo que concerne à esfera da finitude. O Cavaleiro possui um dever absoluto para com Deus, dever que transtorna a própria norma ética e aniquila, em princípio, as aspirações pessoais do indivíduo. Para Kierkegaard, só há uma maneira de relacionar-se adequadamente com o absoluto. É preciso considerá-lo como tal, o que significa necessariamente o rebaixamento da finitude. Tal fato pode ser percebido no fragmento abaixo:

Pode também exprimir-se o paradoxo como sendo um dever absoluto para com Deus; pois nesta relação de dever, o singular, na sua qualidade de singular, relaciona-se de maneira absoluta com o absoluto. Quanto a este propósito afirma-se que é dever amar a Deus, afirma-se, portanto, uma coisa diferente do que foi dito anteriormente; pois que se este dever é absoluto, o ético ficará, portanto, reduzido ao relativo (KIERKEGAARD, 2009, p. 130).

A Aposta pascaliana e o Salto kierkegaardiano admitem uma quarta possibilidade de aproximação. Há tanto em uma quanto em outras implicações para o tempo presente. De alguma

forma, apostar e crer são atitudes para esta vida. É óbvio que há na Aposta e no Salto a vinculação com a infinitude e não há como negar, em ambas, certa expectativa do eterno. No entanto, a esfera da existência presente não pode ser descartada em ambos os casos. Começemos com Pascal. Certamente, o apostador visa inicialmente a vida futura. Nos termos de Atalli (2003, p. 269), ele “acredita que vale a pena sacrificar a perseguição da felicidade terrena pela esperança de eternidade”. Isso, contudo, não exclui a vida presente. Apostar na existência significa manifestar certa abertura para o conjunto de valores e princípios que são decorrentes da aceitação da existência de um Ser supremo. É claro que o apostador precisará do auxílio divino para implementar a conduta moral compatível à sua crença, mas a Aposta é o primeiro passo para que isso aconteça. A dimensão presente do *Pari* pascaliano pode ser confirmada no modo como pensador francês tenta convencer o seu interlocutor cético que receia em renunciar sua vida e prazeres. Retomemos, neste sentido, o fragmento 418 dos *Pensamentos*:

Ora, que mal vos ocorrerá se tomardes este partido? Sereis fiel, honesto, humilde, reconhecido, benfazejo, amigo, sincero, verdadeiro.... Na verdade, não estarei nos prazeres empestados, na glória, nas delícias, mas não tereis acaso outros? Digo-vos que já nesta vida ganhareis e que, a cada passo que derdes neste caminho, vereis tanta certeza de ganho e nulidade daquilo que arriscais, que reconhecereis no fim que apostastes por uma coisa certa, infinita, pela qual nada destes (PASCAL, 2005, p. 162. laf. 418).

Se na Aposta de Pascal, o elemento presente fica apenas subentendido, no Salto ele aparece com bastante clareza. É comum confundir os dois tipos de cavaleiros que aparecem em *Temor e tremor*: o Cavaleiro da fé e o Cavaleiro da resignação. O movimento da resignação infinita é o movimento da renúncia, do sacrifício, da entrega completa, mas a fé é também recebimento, dádiva, devolução. É precisamente esse duplo movimento da fé que encontramos em Abraão, o protótipo do Cavaleiro da fé. Pela resignação, o patriarca está disposto a sacrificar o próprio filho, mas em virtude do absurdo, crê que Deus é capaz de devolvê-lo, ainda que fosse preciso ressuscitá-lo dentre os mortos. Estrito senso, a simples viagem ao Moriá não faz de Abraão o Cavaleiro da fé, mesmo que, em um golpe fatal, ele banhasse com o sangue de Isaque o fatídico monte. Tivesse feito apenas isso, ele ainda seria mero Cavaleiro da resignação. Estava apenas renunciando, mas era-lhe necessário receber; reconhecia, a partir desse gesto, a impossibilidade, mas era preciso aceitar a possibilidade por força do absurdo. Vale ressaltar que a fé de Abraão é para esta vida e não para uma vida futura. A propósito, a expressão “Abraão creu para esta vida” é uma das mais repetidas ao longo de *Temor e tremor*. Recorrendo à análise de Chestov (1952, p. 88), o patriarca “não cria que algum dia seria feliz em outro mundo. Não, teria que ser aqui neste mundo. Deus poderia dar-lhe outro Isaque, ou ressuscitar o filho

degolado”. Como se vê, Aposta e Salto são procedimentos que, cada uma à sua maneira, lançam o homem na finitude. A primeira abre espaço para que o homem possa acatar, na finitude, os valores decorrentes de sua aposta na infinitude; o segundo, permite que o homem receba de volta o que de mais precioso resignou em nome de Deus.

Por fim, é preciso reconhecer, como já o fez André Clair (2011) que Aposta e Salto possuem o mesmo *telos*: a felicidade, ainda que a natureza dessa felicidade possa parecer distinta em alguns momentos. Pensa-se que em Pascal, o alvo é a beatitude eterna e, em Kierkegaard, a felicidade presente, visto que Silentio não cansa de repetir que “Abraão creu para esta vida”. Esta distinção, entretanto, deve ser vista com cuidado, a fim de evitar conclusões apressadas. Obviamente, precisamos reconhecer que, em Pascal, a felicidade eterna enquanto *telos* da Aposta é bem mais evidente. Mais uma vez retomando o fragmento *Infini Rien*, “há uma infinidade de vida infinitamente feliz a ganhar”. Por outro lado, é evidente em *Temor e tremor* que o patriarca bíblico crê que receberá Isaque, a fonte maior de sua alegria, ainda nesta vida”. Do contrário, nos termos de Kierkegaard, Abraão não passaria de um Cavaleiro da resignação. Mesmo assim, a questão da dimensão eterna da beatitude não pode ser suprimida do Salto. Não nos esqueçamos a tese defendida pelo outro pseudônimo kierkegaardiano Johannes Climacus tanto nas *Migalhas filosóficas* quanto no *Pós-escrito* que a necessidade do Salto emerge justamente diante da impossibilidade de se fundamentar a felicidade eterna em um saber histórico. Em todo caso, não há como negar que Aposta e Salto têm como *telos* a felicidade.

#### 5.4 – Quando o saltador não aposta e o apostador não salta

*Ela (a razão) apresenta tantos pontos fracos, é tão cega que não há verdade, por luminosa que seja, que assim lhe pareça. O fácil e o difícil são para ela uma só coisa. Tudo enfim o que ela pretende julgar e a natureza em geral se sonega à sua jurisdição e competência (MONTAIGNE, Ensaios II).*

Apesar dos vários pontos convergentes entre a Aposta e o Salto, é preciso reconhecer que há divergências consideráveis entre estes dois conceitos. Primeiramente, deve ser ressaltado que o Salto kierkegaardiano advoga a tese do absurdo. Como já vimos, tanto Pascal quanto Kierkegaard defenderam a legitimidade de uma esfera suprarracional como forma de acesso à existência. O autor de *Doença para morte*, não obstante, é bem mais radical neste procedimento

do que o seu antecessor. Provavelmente, a expressão mais repetida em *Temor e tremor* é a de que Abraão creu por força do absurdo. Literalmente, “acreditava por força do absurdo, pois não cabe aqui falar de raciocínio humano, e o absurdo residia aliás no fato de Deus, que lhe exigia Isaque, haver de revogar a imposição no momento seguinte” (KIERKEGAARD, 2009, p. 90). Já a Aposta pascaliana comporta um elemento considerável de razoabilidade. Ainda que a existência de Deus não possa ser reduzida a uma prova racional, há certa razoabilidade em apostar positivamente. Salientando o modo como os dois conceitos divergem neste ponto, Clair (2011, p. 5) nos diz que “o Salto não pode ser antecedido por uma construção matemática. Não se pode calcular anteriormente o Salto”. Por esta razão, conclui o comentarista francês, aos olhos de Kierkegaard, a Aposta pascaliana seria ridícula. A rigor, neste aspecto o argumento de Pascal poderia até ser comparado com o *salto mortale* de Jacobi, que se valia da força da oratória para levar o seu interlocutor a saltar. Mas tal procedimento não seria o verdadeiro Salto de fé.

Em segundo lugar, Aposta e Salto discrepam no tocante ao seu caráter voluntário. No caso de Pascal, não há escolha, é preciso apostar. Todo aquele que se insere no jogo da existência não pode eximir-se desta realidade. Ao homem é concedida a capacidade unicamente de escolher em que apostar não de apostar ou escusar-se de apostar. Seguindo o raciocínio pascaliano, não apostar na existência de Deus é, automaticamente, apostar na sua inexistência. O Salto kierkegaardiano não elimina a instância da vontade. No caso de Abraão, mesmo que haja o mandamento divino e, como já vimos, haja certa imposição do infinito em relação ao finito, o patriarca poderia escolher vários caminhos. Poderia, decididamente, negar-se a sacrificar o filho de sua velhice porque isso, absurdamente, violava o sagrado vínculo paternal; poderia ainda, em um ato de desespero, sacrificar o filho ali mesmo e evitar a angustiante e aterradora viagem de três dias ao Moriá; poderia, enfim, ter desistido no caminho depois de considerar o peso que seria viver em uma sociedade como o mais abjeto assassino e de ter sido o causador de sua própria miséria. Para recorrer à comparação de Kierkegaard (2009), o Cavaleiro da fé está sempre exposto à tentação de retornar ao consolo do geral e converter-se em um Herói trágico barato.

Ademais, é preciso reconhecer o tom discordante em torno do estatuto próprio da Aposta e do Salto, sobretudo na sua relação com a fé e com a conversão. Em relação a Pascal, ainda que pudéssemos acatar a sugestão de Atalli (2003) segundo a qual, de alguma forma, a Aposta possa abrir caminho para fé verdadeira, ambas não são a mesma coisa. Colocar do lado da existência no jogo não é a mesma coisa que a conversão estrito senso. A fé continua sendo uma

dádiva divina e a verdadeira conversão só ocorre quando Deus, graciosamente, inclina o coração do pecador. Isso significa dizer que Deus age na vontade humana para levá-la à caridade (ADORNO, 2008). Noutros termos, o homem pode apostar por seus próprios esforços, mas a fé é restrita à iniciativa divina. Como nos lembra Pondé (2009, p. 55) “a matemática da Aposta é insuficiente para levar o descrente à fé”. A distinção entre a Aposta e a fé propriamente dita é bastante evidente no fragmento pascaliano.

Sim, mas eu tenho as mãos atadas e a boca muda, forcem-me a apostar, e eu não estou livre, negam-me descanso, e eu sou feito de tal forma que não posso crer. Que vós quereis, pois, que eu faça? – É verdade, mas aprendei pelos menos que vossa impotência para crer vem de vossas paixões. Pois a razão aí vos conduz, e, entretanto, vós não o podeis (PASCAL, 2005, p. 162. laf. 418).

Como se vê, há em Pascal um abismo entre Aposta e a fé genuína. Tal fato, colide com a compreensão kierkegaardiana de Salto. O Cavaleiro que, na estrada silenciosa e solitária rumo ao Moriá decidiu arriscar-se no Salto é o mesmo que aderiu ao Estádio religioso. Se a rendição do apostador ainda não é plena, o mesmo não pode ser dito do saltador. Para recorrer à expressão de Kierkegaard, ele entrou em uma relação absoluta com o absoluto, entregando-se a ele sem reservas.

Por fim, é preciso reconhecer que a tese de Le Guern segundo a qual há elementos da filosofia cartesiana na Aposta de Pascal, embora um pouco exagerada, não é de todo absurda. O fato é que, embora Pascal não acate no seu todo o racionalismo de Descartes, ele parece considerar válidos certos elementos do pensamento de seu adversário. Um exemplo claro disso pode ser encontrado em uma passagem logo no início de *Infini rien* na qual Pascal afirma que podemos saber que existe um Deus infinito mesmo sem conhecer a sua natureza, do mesmo modo que sabemos que reconhecemos que existem números infinitos mesmo sem sabermos, por exemplo, se eles são pares ou ímpares. De fato, conforme nota o estudioso de Pascal supracitado, a argumentação pascaliana é muito semelhante a uma passagem de Descartes dos *Princípios da Filosofia*. Vejamos;

Não é preciso procurar o infinito, mas somente pensar que tudo aquilo em que não encontramos nenhum limite, como a extensão do mundo, a divisibilidade das partes da matéria, o número das estrelas, etc. é indefinido. Se pensarmos assim nunca nos perderemos em disputas acerca do infinito, pois seria ridículo que nós, sendo finitos, empreendêssemos determinar-lhe alguma coisa e por esse meio o supusêssemos finito ao tentar compreendê-lo (DESCARTES, 2003, p. 34).

Como já foi destacado, não podemos superestimar o estatuto racional da Apostasia pascaliana. No fragmento em análise, Pascal ressalta, contra o céptico, o fato de o próprio Cristianismo reconhecer a não suscetibilidade de suas verdades à razão. Os próprios cristãos declaram que, do ponto de vista racional, sua religião é uma estultícia, *stultitiam*. No entanto, considerando que há alguma plausibilidade na tese de Le Guern, seria completamente improvável encontrar tal expediente em Kierkegaard.

#### 4.5 – O Salto de fé e razões do coração

*A fé e o conhecimento da fé são questões do coração? Certamente, por esta mesma razão, são também questões de vontade – pois como pode haver um coração correto onde fé correta e conhecimento correto não são desejados? (BARTH, Fé em busca de compreensão).*

Como vimos no tópico anterior, há uma distinção fundamental concernente ao estatuto próprio da Apostasia e do Salto. Em Pascal Apostasia e fé, compreendem momentos e esferas distintas e a primeira não precisa, necessariamente conduzir à segunda. Em Kierkegaard, não obstante, há um caráter indissolúvel entre o Salto e a fé propriamente dita. Isso nos motiva a considerar a possibilidade de aproximação entre o Salto de fé kierkegaardiano e outro conceito célebre do pensador francês, a saber, as Razões do coração (*Les raisons du coeur*).

Segundo uma das sentenças mais conhecidas de Pascal, “o coração tem razões que a razão desconhece” (PASCAL, 2005, p. 164, laf. 433, bru. 277). Esta declaração emblemática pode admitir duas conclusões importantes. Em primeiro lugar, percebe-se aí um ataque às pretensões cartesianas a explicações racionais. Através dela, os limites da razão são postos de forma evidente. Há pelo menos uma coisa que transcende às explicações racionais, algo que ultrapassa o limite das demonstrações lógicas. Trata-se das razões do coração. Em segundo lugar, há uma modalidade de compreensão de Deus e da própria existência mais privilegiada que a própria razão, a saber, o oração ou as razões do coração. Mas o que seriam as razões do coração propostas por Pascal? Claramente, elas não devem ser confundidas com razão no sentido cartesiano. Além disso, seria precipitado confiná-las ao mero sentimento. É bastante claro que estas razões estão em conexão com a fé, com a disposição para crer como a peça-mestra que desvenda o mistério da existência. A razão é incapaz de demonstrar Deus, somente o coração pode senti-lo. Nas palavras de Pascal



(2005, p. 164, laf. 424, bru. 278) “é o coração que sente Deus, não a razão. Eis o que é a fé: Deus sensível ao coração, não a razão”. Segundo a explicação de Aquino (2008, p. 53),

Pascal apresenta-a levando em consideração toda sua discussão sobre os limites da razão e o desconhecimento pela razão de seus próprios princípios, donde, portanto, justamente por isso, se pode chegar à conclusão de que há uma instância anterior e superior à própria razão que é capaz de persuadi-la, pois lhe oferece seus princípios; uma instância que persuade a alma de um modo não-demonstrativo, *eo ipso*, não -“racional”.

A afirmação pascaliana supracitada, segundo a organização da edição de Lafuma está situada logo após o fragmento *Infini rien*, no qual se encontra o argumento da Apostata. Não obstante, o contexto em que a sentença aparece na edição de Brunschvicg parece captar melhor a natureza do pensamento pascaliano neste ponto. Trata-se do artigo IV: Dos meios de crer. A título de reiteração, neste artigo, encontramos a famosa distinção pascaliana entre fé e prova, bem como a já discutida afirmação de que é Deus quem inclina o coração do homem a crer. Vimos acima que Pascal estabelece a conexão entre as razões do coração e a fé, mas Pascal faz questão de esclarecer em 279 (bru) que a fé é um dom de Deus e não um dom do raciocínio. Desse modo, a fé é aquilo que ocorre no coração por iniciativa divina, sem a necessidade das provas racionais, conforme é também constatado pelo fragmento 284 (bru). Vejamos:

Não vos admireis de ver pessoas simples crerem sem raciocinar. Deus lhes dá o seu amor e o ódio de si mesmos. Inclina-lhes o coração a acreditar. Nunca se crerá como uma crença útil e de fé, se Deus não inclinar o coração, e se crerá logo que ele o inclinar (PASCAL, 2005, p. 144, laf. 380, bru. 284).

É mister, não obstante, reconhecer que o objeto específico e abrangência do conceito de “coração” em Pascal é um tópico que tem suscitado certa controvérsia entre os estudiosos de pensador francês. Gouhier, por exemplo, ressalta a dimensão religiosa desse conceito, considerando a ideia segundo a qual Deus inclina o coração do homem, referida acima. Nos termos do estudioso francês, “o ‘coração’ é, portanto, a parte da alma que, no exterior da razão e dos sentimentos, pode receber de Deus o movimento que a dirige para ele e que, por isso mesmo, afasta-a de tudo quanto não é ele” (GOUHIER, 2005, p. 88). É óbvio que neste conceito, assim como em todo pensamento pascaliano, há forte influência da teologia cristã. Não obstante, é preciso evitar o equívoco de situar a noção pascaliana de coração apenas em sua dimensão volitiva e não entendê-la em um sentido epistemológico. Em Pascal, o coração também conhece e, de algum modo, um conhecimento superior àquele oriundo da razão. A

propósito, o próprio Gouhier (2005) faz questão de esclarecer esses dois sentidos de “coração” em Pascal, pontuando que estes sentidos depõem contra a acusação de irracionalismo atribuída ao pensador francês.

Acontece que, mesmo quando tomada em seu sentido epistemológico, a noção pascaliana de “coração” parece acentuar o desacordo entre o pensador jansenista e a filosofia cartesiana. Tal entendimento pode ser corroborado por uma sugestiva passagem de Pascal nos *Pensamentos*. Nos seus termos, “conhecemos a verdade não apenas pela razão, mas também pelo coração; é desta última maneira que conhecemos os princípios, e é em vão que o raciocínio, que dela não participa, tenta combatê-los” (PASCAL, 2001, p. 110). A incapacidade da razão em demonstrar os princípios serve para humilhá-la ao denunciar a sua pretensão soberba de tudo conhecer. A razão que desejaria julgar sobre tudo, depara-se aí com seus limites. Contra Descartes, Pascal entende que a razão não possui o monopólio da certeza. No comentário de Lebrun (1983, p. 39), “a indemonstrabilidade dos princípios é, sem dúvida, um sinal não equívoco da nossa finitude. Mas a finitude, nela mesma, não faz tanto obstáculo ao saber quanto o desconhecimento da finitude, cujo efeito principal é o delírio da razão”. O primado do coração em relação à razão é posto com muita clareza do pensamento 282 da edição Brunschvicg no qual Pascal (2001) afirma que é o primeiro e não a segunda que sente que há três dimensões no espaço e que os números são infinitos. Curiosamente, ainda que o pensador jansenista postule o pensamento como aquilo que aponta para a grandeza do homem, para a sua dignidade, esta grandeza, paradoxalmente, precisa ao mesmo tempo ser contrabalanceada pela sua fraqueza, pelos seus limites.

Falamos anteriormente que a razão pode ser vista como uma manifestação do princípio de grandeza presente no homem, não obstante, é necessário também seguir Pascal quando a firma que a maior da grandeza da razão está em reconhecer a sua baixeza, os seus limites. A propósito, Pascal vê como um sinal de honestidade do cristão reconhecer que sua crença não pode ser reduzida à razão. Paradoxalmente, bem no espírito da antropologia pascaliana, há, mesmo na razão, indícios da miséria da homem. Claramente, essa compreensão do estatuto da razão em Pascal tem como contexto as doutrinas cristãs da criação e da queda. Criado segundo a imagem e semelhança da Divindade, o homem é um ser racional expressando a inteligência do seu criador, fato que demonstra a sua dignidade e grandeza. No entanto, após a queda, tudo no homem foi corrompido, inclusive sua razão, fato que atesta

a sua condição de miséria. Adorno (2008, p. 41) capta essa tensão da antropologia pascaliana nos seguintes termos:

Essa mudança de centro do desejo é também fonte de uma desordem que atinge todos os planos do ser humano. No interior do homem, a razão é atingida. Se, no estado de perfeição, a razão, que encontrava a sua fonte na luz comunicada por Deus, estava em condições de guiar todas as faculdades de Adão, no estado de pecado, doravante, ela se deixa guiar pelos sentidos em busca do prazer.

Sem dúvida, é possível aproximar a noção pascaliana de Razões do coração ao conceito kierkegaardiano de Salto. A partir de laf. 424, percebemos como Pascal estabelece a relação entre as duas noções. Kierkegaard segue o mesmo entendimento tanto em *Temor e tremor* quanto nas *Migalhas filosóficas* ao associar a Salto e fé. Contudo, mesmo neste ponto, a divergência entre os dois pensadores pode emergir, se for considerado que, em Pascal, o conceito de coração comporta uma dimensão epistemológica e não apenas volitiva. Isso poderia levar à conclusão de que a fé é algum tipo de conhecimento. Se em Pascal, há margem para este entendimento, em Kierkegaard ele é expressamente desconsiderado. Em *Doença para morte*, por exemplo, Anti-Climacus questiona-se a respeito da fé: “Não seria essa a forma mais apropriada de perder a razão?” (KIERKEGAARD, 1979, p. 213). Em seguida, o pseudônimo kierkegaardiano apressa-se em responder. Perder a razão para ganhar Deus é o próprio ato de crer. No texto de 1850, usando o mesmo pseudônimo Kierkegaard (2009) denuncia sarcasticamente aqueles que se orgulhavam de ter chegado a um conhecimento pleno de Cristo, esquecendo-se que crer é o mais importante.

Para Kierkegaard, a fé não pertence à esfera da intelectualidade, do pensamento, ou do conhecimento, mas à esfera da vontade (VIALLANEIX, 1977). O pseudônimo Johannes Climacus também apresenta a sua contribuição para acentuar a tensão entre fé e conhecimento. No texto das *Migalhas*, por exemplo, assevera a impossibilidade da crença ser conhecimento, uma vez que a fé contém o absurdo de que o eterno seja histórico. (KIERKEGAARD, 2011). Já no *Pós-Escrito às Migalhas filosóficas* a antítese entre fé e conhecimento é retomada de modo ainda mais enfático, como é atestado pelo fragmento abaixo:

Imaginemos um homem que afirma ter fé, mas que agora quer entender sua fé; deseja compreender-se a si mesmo em sua fé. Agora a comédia começa de novo. Que maravilhosa compreensão! Pelo contrário, tem aprendido a conhecer algo sobre a fé distinto do que anteriormente cria, tem aprendido a conhecer que já não tem fé, posto que seu conhecimento é já quase completo (KIERKEGAARD, 2008, p. 213).

Portanto, para Kierkegaard, há uma antítese evidente entre fé e conhecimento. Não obstante, é preciso resistir a tendência de, apressadamente, rotular Kierkegaard como irracionalista. Kierkegaard, como qualquer filósofo, deve ser interpretado em seu próprio contexto, ou seja, ele deve ser encarado como o pensador que se insurge contra uma religião que, guiada pelos ditames da razão, havia chegado ao mero formalismo; o cristão que considera incompatível uma fé baseada unicamente em argumentos filosóficos. É nesse sentido que ele considera a fé um abandono do conhecimento racional. No entanto, em momento algum Kierkegaard nega o lugar e valor da razão. A frase de Silentio em *Temor e tremor* segundo a qual a fé começa quando a razão termina, precisa ser interpretada com cuidado. Ela não aponta apenas para os limites da razão, como se é inclinado a pensar. Aponta também para o seu lugar, para o seu valor. Se é verdade que há um lugar onde a razão termina, também é verdade que há um lugar onde ela começa, uma área onde ela atua. Pode-se afirmar que a fé ultrapassa a razão, mas não a nega por completo. Há, por conseguinte, algum espaço para a razão, mesmo que seja, simplesmente para entender o absurdo da fé, ou, como afirma Climacus no *Pós-Escrito*, é preciso usar a razão para tornar-se consciente do incompreensível (KIERKEGAARD, 2008). Tornar a alma consciente do paradoxo é um processo que já exige algum nível de racionalidade. A este propósito, cabe retomar a ainda uma passagem dos *Papirer* na qual o próprio Kierkegaard explica em que sentido deve ser pensada a noção de paradoxo:

Aquilo que costumo exprimir dizendo que o cristianismo reside no paradoxo e a filosofia na mediação, Leibniz o exprime assentando a diferença entre o que é acima da razão e o que é contra a razão. A fé está acima da razão. Por razão ele entende, como diz em várias passagens, um encadeamento de verdades, uma conclusão a partir de causas. Portanto, a fé não pode ser provada, fundada, concebida, pois lhe falta a articulação que possibilita um encadeamento, e isto não quer dizer outra coisa senão que é paradoxo (KIERKEGAARD *apud* FARAGO, 2011, p. 165).

Portanto, Pascal e Kierkegaard ainda que não excluam por completo o valor da faculdade racional, estão de acordo que o verdadeiro conhecimento de Deus só é possível por meio da fé, esta, por sua vez, antes de ser vista como uma atividade racional, possui um caráter muito mais passional e volitivo. A relação com Deus é marcada por um distanciamento qualitativo infinito o que requer, nesta relação, a instauração do paradoxo. Tal fato, por sua vez impede que a fé seja definida como uma modalidade de conhecimento. Noutros termos, o Salto de fé as Razões do coração são categorias que apontam a impossibilidade da distância qualitativa entre infinita entre Deus e o homem ser superada pela via puramente racional.

## 6 – IMPLICAÇÕES ANTROPOLÓGICAS DA TENSÃO ENTRE TEOLOGIA E FILOSOFIA EM PASCAL E KIERKEGAARD

No capítulo final desta tentativa de aproximação entre Pascal e Kierkegaard, consideraremos algumas ressonâncias da tensão entre teologia e filosofia na antropologia dos dois pensadores. Não nos compete aqui reconstruir toda a estrutura antropológica pascaliana ou mesmo kierkegaardiana. Nosso objetivo é, de fato, bem menos ousado. Colocaremos frente a frente algumas das principais categorias antropológicas que possam fomentar o diálogo entre os dois pendores. Como afirmado no início desta pesquisa, procuraremos evidenciar como a antropologia tanto de Pascal quanto de Kierkegaard se nutrem da tensão entre teologia e filosofia, entre fé e razão. Para tanto, principiaremos colocando lado a lado as categorias de *Divertissement* e Estético. Na sequência exploraremos a noção de conversão a partir de dois relatos emblemáticos, a saber, o *Memorial* pascaliano e o célebre sacrifício de Abraão narrado por Johannes Silentio em *Temor e tremor*. Por fim, consideraremos a dialética da alegria e do sofrimento que marca a vida na fé.

### 6.1 – Divertimento e Estético como fuga da seriedade existencial

*Não é curto o tempo que temos, mas dele muito perdemos. A vida é suficientemente longa e com generosidade nos foi dada, para a realização das maiores coisas, se a empregamos bem. Mas, quando ela se esvai no luxo e na indiferença, quando não a empregamos em nada de bom, então, finalmente constrangidos pela fatalidade, sentimos que ela já passou por nós sem que tivéssemos percebido (SÊNECA, Sobre a brevidade da vida).*

Chegamos a dois dos conceitos mais representativos das antropologias de Pascal e Kierkegaard, Divertimento e Estádio Estético, respectivamente. Esta dupla conceitual, mais uma vez, permite a aproximação entre os dois filósofos. Tais conceitos serão analisados no contexto da tensão entre teologia e filosofia, entre fé e razão que marca igualmente os pensamentos de Pascal e Kierkegaard. Grosso modo, tanto o Divertimento pascaliano quanto o Estádio Estético kierkegaardiano são expressões de modalidades inautênticas de existência, posto que se caracterizam por um estilo de vida separado da fé e da relação com Deus. Em Ambos, vê-se a entrega irrestrita a finitude e a rejeição da infinitude.

Obviamente, em virtude das inúmeras nuances que perpassam essas categorias, não

faremos aqui uma abordagem exaustiva de tais conceitos na produção destes pensadores. A título de exemplo, não adentraremos, no presente estudo, na polêmica distinção já apontada por estudiosos como Vincent Carraud entre primeira e segunda antropologias pascalianas, ou mesmo na distinção entre *Divertissement* e *Ennui*. Do lado de Kierkegaard, não aprofundaremos questões sobre a possibilidade de quatro ou cinco estádios ou sobre a existência de inter-estádios entre os estádios historicamente consagrados. Sequer, teremos condições de estabelecer relações mais aprofundadas entre o Estético e os demais estádios e a natureza da ruptura entre os estádios. A incursão em problemáticas do gênero fugiriam ao escopo inicial desta obra.

Sabe-se que, ao longo dos *Pensamentos*, há inúmeros fragmentos tratando da categoria do Divertimento. Ainda mais abrangente é a categoria kierkegaardiana do Estético, que compreende uma parte considerável da vasta produção literária do pensador dinamarquês. Desse modo, nosso objetivo aqui será apenas verificar como os dois conceitos contribuem para o estabelecimento de um diálogo entre Pascal e Kierkegaard. Abraçaremos como hipótese inicial a ideia segundo a qual tanto a noção pascaliana de Divertimento quanto a categoria kierkegaardiana do Estético representam desvios da verdadeira condição existencial, caracterizada, como sabemos, pelo primado da fé e da relação com a infinitude. Neste sentido, a vida na fé representaria uma renúncia da condição anterior, seja do Divertimento ou do Estético. À maneira usual, comecemos pela exposição do conceito pascaliano.

Para uma ressalva inicial, mesmo considerando a peculiaridade do uso feito por Pascal, a noção de Divertimento já havia sido explorada pela tradição filosófica. Neste sentido, podem ser tomados como exemplos, Agostinho e Montaigne, filósofos que, certamente, contribuíram para tecer o pensamento pascaliano. Vale lembrar a longa seção sobre a Diversão nos *Ensaio*s de Montaigne. A título de consideração preliminar, não obstante, o conceito pascaliano de Divertimento não se restringe a ideia de diversão ou entrega ao prazer. O termo tem o sentido de distração, uma espécie de fuga que impede o homem de pensar a sua própria condição. Etimologicamente falando, o verbo francês *divert*, pode também ser traduzido como desviar. De fato, este sentido aparece em várias passagens dos *Pensamentos*, conforme percebemos na tradução brasileira da edição de Lafuma (70, 332, etc). Nos termos da definição de Magnard (2013, p. 21), “Pascal vê [no Divertimento] uma categoria moral; toda atividade de esquiva, de substituição ou de compensação nela se inclui. A diversão consistirá em preferir em nossas vidas o acessório ao essencial”. Estrito senso, tanto a entrega aos prazeres quanto o ativismo podem vistos como frutos dessa atitude. Em laf. 136, Pascal lista uma série de atividades que podem ser usadas como Divertimento. A rigor, qualquer atividade que se apresenta como desvio existencial pode ser inserida nesta categoria, desde o entretenimento com mulheres e jogos ao

deleite com a resolução de questões de álgebra. Andrei Venturini Martins, estudioso e tradutor das obras de Pascal no Brasil resalta o caráter abrangente e universal do Divertimento ao mesmo tempo em que, aderindo à tradição de Sellier, vincula o *divertissement* pascaliano ao *aversio* agostiniano. Vejamos:

O Divertimento é o conceito universal que abrange todas as ocupações humanas, no entanto, tal desvio é o que faz conceber a causa teológica da vida, enquanto drama, expressa no vazio infinito do homem sem Deus. O intérprete Sellier destaca: ‘a busca de todos os prazeres, a satisfação no orgulho, o interesse por bagatelas, tudo isto não tem senão uma única fonte: a *aversio*, o *divertissement*. Conceito oposto a *conversio*, ou seja, a conversão, o *divertissement* expressa as ocupações particulares como misérias do homem sem Deus (MARTINS, 2011, p. 161).

Como uma categoria universal, a lógica do Divertimento assemelha-se à lógica da Aposta pascaliana. Semelhante ao *Pari*, o homem é obrigado a escolher entre duas alternativas. Ou ele busca a satisfação em Deus ou se entrega a esta busca no Divertimento, de tal modo que, a não escolha da primeira, já se constitui em uma adesão à segunda. Não há uma terceira via. O homem entregue ao *Divertissement*, dirá Pondé (2014, p. 25), “foge de si mesmo dissolvendo sua interioridade na paixão da criatura”. Em um trocadilho, o *Divertissement di-verte*, desvia da tomada de consciência. Ao mesmo tempo, dirá Pascal, o Divertimento é uma espécie de alívio enganoso para a miséria do homem. Em Pascal, como veremos, essa categoria é a expressão clara da miséria do homem após a Queda, do afastamento do homem do Criador. O homem caído, ainda que conserve resquícios da grandeza, é marcado pela miséria. Neste contexto, o Divertimento se apresenta como uma espécie de alívio, uma cura fugaz para as misérias humanas. A partir dele, o homem tenta preencher o vazio infinito existente dentro de si. O *divertissement*, contudo, possui um caráter contraditório. Ao mesmo tempo em que se oferece como remédio para a nossa miséria, ele se converte na maior de todas as misérias, posto que nos priva de pensar a nossa própria condição. A partir de agora, consideraremos alguns fragmentos que abordam aspectos do Divertimento mais relacionados a esta pesquisa.

Pensemos, antes de tudo, a relação que Pascal estabelece entre o Divertimento e a felicidade, noutros termos, o tipo de felicidade que o *divertissement* proporciona ao homem. Neste sentido, interessa-nos o fragmento 132 (laf.) no qual o pensador francês evidencia que a alegria decorrente do Divertimento não se constitui em uma autêntica felicidade. À luz da argumentação pascaliana nesta passagem, os santos não participam do Divertimento, mas são considerados modelo de plenitude e bem-aventurança. Estrito senso, os santos são felizes justamente por se afastarem do Divertimento. Extraíndo as consequências lógicas desse raciocínio, o homem seria feliz na mesma proporção em que se afastasse do Divertimento. “Mas não é estar feliz poder alegrar-se pelo Divertimento? Questiona-se o pensador francês,

colocando-se no lugar de seus críticos. A negação dessa possibilidade está baseada na natureza instável e efêmera do prazer propiciado pelo *Divertissement*. Literalmente: “Não, porque ele vem de outra parte e de fora, e assim é dependente e, por toda parte, sujeito a ser perturbado por mil acidentes que fazem as aflições inevitáveis” (PASCAL, 2005, p. 49, laf. 132, bru. 170).

Inicialmente, a busca pelo Divertimento parece se justificar em uma necessidade essencial do homem de estar em movimento e evitar o repouso, conforme o entendimento de laf. 641. Este aspecto, contudo, não pode ser supervalorizado. Pascal não permite a possibilidade de o Divertimento ser colocado como necessário à autenticação da felicidade humana. A lógica do Divertimento faz com que determinado objeto, aparentemente, produtor de felicidade seja, de fato, a expressão de uma condição infeliz. Como a felicidade consiste na posse de tal objeto, a simples possibilidade de perdê-lo já mergulha a alma em um estado de incompletude e infelicidade. Na verdade, não há felicidade autêntica no *Divertissement*. O que há é simplesmente uma aspiração à felicidade que se dissipa inexoravelmente na ausência do objeto almejado. Estritamente, o que a diversão proporciona é um consolo tênue das misérias humanas. Este é o diagnóstico pascaliano em laf. 414. Vejamos:

A única coisa que nos consola de nossas misérias é a Diversão. E no entanto é a maior de nossas misérias. Porque é ela que nos impede principalmente de pensar em nós e que nos põe a perder insensivelmente. Sem ela ficamos entediados, e esse tédio nos levaria a buscar um meio mais sólido de sair dele, mas a diversão nos entretém e nos faz chegar insensivelmente à morte (PASCAL, 2005, p. 157, laf. 414, bru. 171).

Era de se esperar que o Divertimento, com sua entrega irrestrita ao sensível, fosse um mecanismo de fruição do *pathos* humano. Não é isso que ocorre segundo o entendimento pascaliano. Ao contrário, o *Divertissement* produz uma espécie de embotamento do *pathos* humano, tornando a alma tanto infeliz quanto insensível. Na verdade, a condição do homem entregue ao Divertimento é tão infeliz que ele emprega tal fuga para não ter que contemplar a face horripilante de sua própria infelicidade. Isso nos leva a corroborar o pensamento de Rocha (2017, p. 244) quando afirma que “o Divertimento pascaliano é marcado por uma dupla impossibilidade: a impossibilidade [do homem] fugir do divertimento e a impossibilidade de ser feliz por meio do Divertimento”. Nesta mesma linha, Martins (2011, p. 162), assevera:

Neste argumento, vemos a impossibilidade do *divertissement* preencher o vazio infinito que está instalado no homem pela fragilidade da própria miséria à qual ele se liga para se desviar: ele será afligido pela sua incompletude – fragilidade do *divertissement* enquanto capacidade de satisfazê-lo totalmente – que o constitui. Outro ponto que impede a eficácia contínua do *divertissement* é a finitude, enquanto criatura mortal, esta, como já vimos, como condenação do pecado.



Sem dúvida, um dos aspectos mais explorados do *Divertissement* ao longo dos *Pensamentos* diz respeito ao seu uso como um mecanismo de fuga pelos homens. Há algo ilusório e fugidio no Divertimento. De fato, é justamente porque ele impede os homens de contemplarem sua própria miséria que tais homens o elegem como único e soberano bem, conforme Pascal denuncia em laf. 136. À luz da antropologia pascaliana, a morte se apresenta como a mais angustiante tipificação da miséria, posto que evidencia no homem as precariedades da finitude e do pecado. Pensar na morte, portanto, significa uma contemplação do terrível, razão pela qual os homens desviam este olhar por meio das lentes atrativas do Divertimento. Tal concepção está amparada na definição dada por Pascal ao Divertimento em laf. 133. Nos seus termos, “não tendo os homens podido curar a morte, a miséria, a ignorância, revolveram, para ficar felizes, não mais pensar nisso” (PASCAL, 2005, p. 50, laf. 133, bru. 168). Como se vê, o Divertimento não apenas desvia o homem de pensar sua própria condição, de voltar-se para sua própria miséria, mas se apresenta como um mecanismo de felicidade, ainda que, como vimos acima, tal felicidade é tanto efêmera quanto fugaz. A caracterização do *Divertissement* como fuga do homem das misérias da existência é reforçada em laf. 138. Nos termos deste fragmento, é mais fácil aceitar a morte quando não pensamos nela. A diversão como desvio de confrontar-se com as experiências que perturbam a alma é um tema tratado em detalhes por Montaigne em seus *Ensaïos*. Em tom pessoal, o cético francês declara:

Assim ocorre com tudo. Quando uma ideia penosa me invade, mudo o curso do meu pensamento em vez de tentar suplantá-la. Substituo-lhe uma ideia contrária se possível ou, pelo menos, diferente. Essa mudança alivia-me sempre e acaba por dissipar a ideia incômoda. Se não posso combater-la, fujo dela e negocio; mudo de lugar, de ocupação, de companhia, acumulo divertimentos, procuro temas de meditação até que me perca e abandone (MONTAIGNE, 2005, p. 174).

A busca pelo Divertimento revela o desvio do homem que se recusa contemplar a morte enquanto expressão da miséria. Não obstante, o desvio evidenciado no *Divertissement* é ainda mais profundo. Ele se apresenta não apenas como o atenuante para o homem que se recusa a pensar no terrível da morte, mas como um obstáculo que impede o homem de pensar em si mesmo. De modo sintético, o Divertimento não é apenas a fuga da morte, mas a fuga de si mesmo. Por esta razão, dirá o pensador francês, os homens evitam a solidão e o repouso. Longe das agitações do Divertimento, eles seriam obrigados a olharem para si mesmos e perderiam sua alegria momentânea. Esta conclusão está amplamente disseminada ao longo de laf. 136, fragmento no qual Pascal explora de modo mais detalhado a lógica do Divertimento. Vejamos:

Daí vem que os homens gostem tanto do barulho e do movimento. Daí vem que a prisão seja um

suplício tão terrível; daí vem que o prazer da solidão seja uma coisa incompreensível. E é finalmente o maior motivo de felicidade da condição dos reis, pelo fato de que sem cessar procura-se diverti-los e proporcionar-lhes toda a sorte de prazeres. O rei está cercado de pessoas que só pensam em diverti-lo e impedi-lo de pensar em si mesmo. Porque ele fica infeliz, embora seja rei, se pensar em si mesmo (PASCAL, 2005, p. 52, laf. 136, bru. 139).

A lógica do *Divertissement* é, portanto, duplamente contraditória. Sem ele o homem sente seu nada, seu vazio, como Pascal nos lembra em laf. 622, mas como ele opera o desvio preenchendo o homem com atrativos fugazes, torna-se, ao mesmo tempo a expressão do tédio, do vazio e do nada do homem. O fato de o Divertimento ser buscado para evitar o tédio (*ennui*) não significa que as duas condições sejam opostas entre si. A rigor, ambas são expressões da miséria humana. O homem busca o Divertimento para escapar ao tédio, não obstante, como bem salienta Martins (2011, p. 163), “é este mesmo tédio insuportável que faz a criatura levantar-se e buscar mais misérias, mais *Divertissement*, mais desvio de modo que, este esquive, sem entretenimento, faz chegar insensivelmente à morte”.

A contradição, entretanto, se revela por outra via. Por um lado, o Divertimento evidencia o anseio e a busca do homem pela felicidade. Mas buscar felicidade é, de algum modo, uma forma de buscar-se a si mesmo. Assim, mesmo no desvio das diversões, o homem procura encontrar sentido para a sua existência. Ao mesmo tempo, o Divertimento é fuga e desvia o homem de si mesmo, afasta-o da percepção de sua real condição. Paradoxalmente, é um buscar não querendo realmente encontrar-se, em uma analogia, é contemplar o espelho da alma, mas ser tomado pela vertigem quando a face da miséria é refletida. As doutrinas bíblicas da *imago Dei* e da Queda, mais uma vez, aparecem como moldura da antropologia pascaliana do Divertimento. Os homens possuem um instinto secreto, em virtude de sua primeira natureza, que os fazem buscar a felicidade, não obstante, há outro instinto, decorrente da Queda, que os fazem buscar esta felicidade na fugacidade do Divertimento.

Para concluirmos esta breve caracterização do Divertimento pascaliano é mister que consideremos um último aspecto. Segundo o entendimento do pensador francês, o *Divertissement* proporciona uma felicidade na busca e não na posse propriamente dita do objeto. Neste sentido, conforme a análise de Martins (2011, p. 213) até mesmo a imaginação pode ser inserida nesta categoria. Nos termos do pesquisador brasileiro, “a imaginação coloca o homem em movimento, ou seja, ela é uma espécie de *Divertissement* do espírito, no qual o objetivo não é encontrar o objeto visado, mas colocar o espírito em movimento”. A rigor, não é o encontro com o objeto buscado que satisfaz o homem, mas a possibilidade de sempre o buscar. Retomando a analogia pascaliana em laf. 136, não é a presa que os homens buscam, mas o simples prazer da caçada. Ao deslocar a felicidade para a busca e não para o encontro, no

entendimento pascaliano, o Divertimento parece lançar o homem em uma busca interminável, em um movimento sisífico cujo propósito final nunca é alcançado. Ao modo pascaliano: “assim se escoia toda avida; procura-se o repouso combatendo alguns obstáculos e, se eles forem superados, o repouso se torna insuportável pelo tédio que gera. Faz-se necessário sair a mendigar o tumulto” (PASCAL, 2005, 53, laf. 136, bru. 139). É como se o *Divertissement* precisasse do movimento e do tumulto da busca para poder sobreviver. Assim, no exato momento em que ele se depara com o repouso e o silêncio do encontro, ele deixa de ser caracterizado enquanto tal, a menos que se lance novamente ao ciclo fatídico e interminável das agitações. Esse movimento inexorável faz lembrar a tradição bíblica da qual Pascal é claramente tributário.

A ideia segundo a qual Deus plantou a eternidade no coração do homem (Ec. 3:11), parece explicar a lógica do Divertimento onde o prazer é deslocado para a busca. Há um anseio inato no homem pela eternidade, mas a Queda estabeleceu neste mesmo terreno um vazio infinito. Isso parece explicar porque os homens se lançam a essa busca alucinante. De algum modo, eles tentam preencher o abismo infinito instaurado no homem pós-Queda. Como o abismo é infinito, todos os objetos encontrados são marcados pela fugacidade e pela instabilidade. A lógica da repetição interminável, funciona, neste sentido, como uma espécie de simulação da eternidade, proporcionando aos homens instantes tênues de prazer que, ainda que repetidos indefinidamente não sintetizam a verdadeira felicidade, posto que não preenchem o vazio infinito do homem. Tal entendimento é bem evidenciado no célebre questionamento feito por Pascal em laf. 148.

Que nos brada pois essa avidez e essa impotência senão que houve no homem outrora uma felicidade verdadeira, da qual só lhe resta agora a marca e o vestígio totalmente vazio que ele inutilmente tenta preencher com tudo aquilo que o cerca, procurando nas coisas ausentes o socorro que não encontra nas presentes, mas que são todas incapazes de fazê-lo porque esse abismo infinito não pode ser preenchido senão por um objeto infinito e imutável, isto é, por Deus mesmo? (PASCAL, 2005, p. 60, laf. 148, bru. 427).

Conforme hipótese esboçada no início desse tópico, a noção pascaliana de Divertimento permite aproximações importantes com a categoria kierkegaardiana do Estético. A título de reiteração, as considerações aqui listadas restringir-se-ão àquilo que interessa à aproximação com a noção pascaliana de Divertimento. Para ser mais específico, limitaremos a discussão a basicamente um texto kierkegaardiano, a saber a primeira parte do *Enter – Eller* de 1843, no título da edição portuguesa, *Ou – Ou: Um fragmento de vida* (Primeira parte). Obviamente, a noção de Estético em Kierkegaard é, sobretudo ampla e diversificada, como bem já notou Guiomar Grammont em seu clássico estudo sobre as figuras estéticas kierkegaardianas (Don

Juan, Fausto e o Judeu Errante). Estas diferentes figuras caracterizam diferentes aspectos daquilo que o pensador dinamarquês designou como Estádio estético, a sensualidade, a dúvida e o desespero, respectivamente<sup>87</sup>. Nos termos da comentadora supracitada, “essas figuras exemplificam a doença da ausência de sentido para a existência, ou o sentido colocado no instante, no que é evanescente e efêmero, o que caracteriza a existência que o pensador chamou estética” (GRAMMONT, 2003, p. 17). Portanto, ao focarmos na primeira parte do *Enter – Eller*, estaremos considerando uma das mais representativas figuras estéticas kierkegaardianas. Por outro lado, a categoria da sensualidade e da sedução, explorada por meio dos personagens do texto de 1843 apresenta conexões bastante frutíferas com o Divertimento pascaliano.

De modo preliminar, vimos que Pascal não apenas identifica o Divertimento, mas, sobretudo, o diferencia radicalmente da vida na fé, orientada para Deus e para os bens infinitos. Neste sentido, a fruição dos divertimentos impossibilita a verdadeira experiência de fé. Kierkegaard, seguindo a trilha pascaliana, é ainda mais contundente em sua distinção das modalidades estética e religiosa da existência. Para o pensador dinamarquês, a fé, marca fundamental do estágio religioso não encontra abrigo no terreno da estética<sup>88</sup>. Isto pode ser visto no outro célebre texto publicado também por Kierkegaard em 1843, *Temor e tremor*. Nos termos de Silentio, “a fé não é uma emoção estética, mas sim algo de muito superior, precisamente porque tem antes si a resignação” (KIERKEGAARD, 2009, p. 103). O pseudônimo kierkegaardiano, além de estabelecer a distinção radical entre o estético e o religioso, claramente, indica o religioso, calcado na fé, como uma modalidade privilegiada de existência. Isso nos lembra o caráter elevado da experiência da fé apontado por Pascal nas linhas do *Memorial*. Concentremo-nos a partir de agora no *Enter-Eller*.

Pascal, como vimos, tematiza o problema da relação entre o Divertimento e a felicidade, apontando para uma total discrepância entre essas duas categorias. A natureza fugaz do prazer

---

<sup>87</sup> A análise de Grammont fundamenta-se em tese defendida por Álvaro Valls no artigo Don Juan em Kierkegaard: “Desde o início de sua produção, Kierkegaard considerou como fundamentais ou prototípicas três grandes ideias, configuradas por Don Juan, Fausto e Aasverus. Costuma-se identificar apenas o primeiro com o estágio estético da imediatidade, o que não é exato, pois são três figuras estéticas, cada uma num tipo de perdição, de acordo com as três faculdades do homem, segundo a doutrina antropológica do professor de Kierkegaard F. Sibbern. São configurações da sensibilidade, do intelecto e da vontade, respectivamente. Todos num nível imediato, anterior a ética, e que descamba em sensualidade, dúvida e desespero.

<sup>88</sup> Afirmar que Kierkegaard postula o religioso como modalidade privilegiada de existência não significa reduzir o papel do estético, sobretudo enquanto categoria literária, no conjunto de sua produção intelectual. Aliás, não há como compreender o pensamento do dinamarquês de modo amplo sem uma consideração do papel que o estético representa em sua obra. A título de exemplo, Maria Elisabete Sousa, pesquisadora e tradutora das obras de Kierkegaard em Portugal, propõe que o estético seja empregado como chave hermenêutica para a compreensão do pensamento kierkegaardiano como um todo. A pesquisadora lusitana tem como referência a declaração de Kierkegaard no *Pós-Escrito* de que, tudo que escrevera até então, incluindo os dezoito discursos edificantes, era constituído por escritos estéticos (SOUSA, 2015, p. 109).

propiciado pelo *Divertissement* mergulha a alma em um turbilhão de perturbações que redundam, no final das contas, em infelicidade, enquanto evidência de sua miséria. Essa relação ambígua e contraditória com a felicidade também pode ser encontrada na categoria kierkegaardiana do Estético. De fato, no *Diapsalmata*, seção inicial do primeiro volume do *Enter – Eller*, encontramos um sugestivo aforismo definindo a condição de um poeta, figura importante do estágio estético kierkegaardiano. Vejamos: “Que é um poeta? Um ser humano infeliz que encerra em seu coração profundos tormentos, porém seus lábios são formados de tal forma que quando os suspiros e os gritos fluem por sobre eles, ressoam como uma linda música” (KIERKEGAARD, 2004, p. 19). Tal infelicidade é gerada pela imediatidade e fugacidade que marcam o Estético. O poeta, é óbvio, tenta vivenciar a felicidade, não obstante, ele se encontra preso a sensualidade do instante, fato que impede sua alma de encontrar repouso e a quietude de uma felicidade durável. O esteta, comenta Le Blanc (2003) tem como máxima existencial viver para o instante. O prazer é breve e sua duração é justamente a duração do instante mais fugidio. Por esta razão, à maneira de um Don Juan, ele é sempre reconduzido à sua peregrinação em busca da fruição dos prazeres. A rigor, em sua paixão pelo efêmero, o esteta só consegue se dedicar ao objeto do seu interesse de modo fluido e breve. Neste sentido, a lógica da satisfação é a mesma que revela a insatisfação. Esta condição contraditória e trágica do estágio estético frente à categoria da felicidade é evidenciada no aforismo seguinte:

Falta-me absolutamente paciência para viver. Eu não consigo ver a grama crescer, mas se não posso vê-la então simplesmente não tenho vontade nenhuma de Vê-la. Minhas concepções são considerações fugazes de um *fabrender Scholastiker* (estudante em viagem). Costuma-se dizer que Deus Nosso Senhor sacia o estômago antes dos olhos; não consigo percebê-lo: meus olhos estão fartos e cansados de tudo, e, contudo, morro de fome (KIERKEGAARD, 2004, p. 21).

Impossível ler este aforismo kierkegaardiano e não lembrar do Divertimento pascaliano com sua lógica voltada para o imediato e para o fugaz. A ideia segundo a qual o *Divertissement* é, ao mesmo tempo, um remédio provisório para as nossas misérias e uma constatação da nossa própria miséria e incompletude, encontra-se representada no Estético kierkegaardiano. As duas condições parecem apontar para um déficit ontológico que torna frágeis e fugidios os instantes de prazer, apontando para a sua incompletude e colocando a necessidade de uma nova busca. É ter a alma faminta mesmo depois de lançar-se ao ciclo interminável do Divertimento e deleitar-se nas infinitas possibilidades do prazer e da sensualidade. Em ambos os casos, a orientação para o instante, insere o homem em uma condição de insatisfação, na incompletude e na falta de finalidade. Certamente, a descrição de Farago do Estético em Kierkegaard poderia muito bem descrever o *Divertissement* pascaliano. O esteta, pontua a pesquisadora francesa,

“querendo tudo ao mesmo tempo, nada quer de fato, vagando em um labirinto onde o escolta e o segue o nada, que ele pretenderia, no entanto, esconjura” (FARAGO, 2006, p. 123).

Sem dúvida, em nenhum outro lugar de sua produção estética Kierkegaard apresenta de modo tão evidente a dimensão fugaz e efêmera do Estético como na última seção do primeiro volume do *Enter – Eller*, intitulada *Diário do sedutor*<sup>89</sup>, assinada pelo pseudônimo Johannes sedutor. Nesta obra, o pseudônimo kierkegaardiano relata acerca de suas estratégias para seduzir e conquistar a jovem Cordélia. Obviamente, a sedução aqui é puramente mental e não física. Portanto, devemos resistir à tendência de associar as confissões do *Diário* a uma fase da vida do próprio Kierkegaard. Ainda que o foco aqui seja a sedução e sua esfera intelectual, as estratégias do sedutor servem para caracterizar a dimensão fugaz do Estético kierkegaardiano. Em uma das passagens mais emblemáticas para representar o caráter fugidio e efêmero do Estético, o pseudônimo kierkegaardiano declara:

Eu sou um esteta, um erótico, que apreendeu a natureza do amor, a sua essência, que crê no amor e o conhece a fundo, e apenas me reservo a opinião muito pessoal de que uma aventura galante só dura, quando muito, seis meses, e que tudo chegou ao fim quando se alcançam os últimos favores. Sei tudo isto, mas sei também que o supremo prazer imaginável é ser amado, ser amado acima de tudo. Introduzir-se como um sonho na imaginação de uma jovem é uma arte, sair dela, uma obra-prima. Mas esta depende essencialmente daquela (KIERKEGAARD, 1979, p. 31).

O esteta esquivava-se de promessas, exceto, quando elas são empregadas no jogo da sedução. A promessa e o compromisso parecem conferir um teor de durabilidade ao objeto do desejo e, automaticamente, leva o esteta a fazer uma escolha, algo que ele certamente evita. Isso é visto, por exemplo, na visão nada elogiosa do sedutor acerca do noivado. “Dentre todas as coisas ridículas, é o noivado que tem o primeiro lugar”, escreve Johannes logo após formalizar o noivado com Cordélia. Ademais, escolher um objeto e dedicar-se permanentemente a ele é fechar-se para a possibilidade, algo que, de certo modo, confere sentido à existência estética. Na súplica do autor dos *Diapsalmatas*, “se eu pudesse desejar algo para mim, não desejaria riqueza ou poder, mas a paixão da possibilidade, aquele olho que, eternamente jovem e eternamente ardente, vislumbra a possibilidade” (KIERKEGAARD, 2004, p. 27). A diluição do prazer na efemeridade do instante que caracteriza o Estético tem um de seus exemplos mais expressivos e perturbadores no diário de 3 de agosto. É nesta data que o sedutor relata a formalização de seu noivado. Não obstante, na mesma data, ele articula o fim do compromisso. De modo calculista, o sedutor pondera:

---

<sup>89</sup> Álvaro Valls chama a atenção para a necessidade de traduzir o dinamarquês *Forførerens Dagbog* como Diário do sedutor, e não Diário de um sedutor, como na edição portuguesa de Os Pensadores, já que a ênfase da obra é no método da sedução e não na figura do sedutor em si.

Agora, o que tenho a fazer, primeiramente, é acomodar as coisas para acabar o noivado e garantir mais belas e importantes relações com Cordélia; depois tirar o maior proveito possível do tempo para me comprazer em todo o encanto, tudo o que nela é digno de ser amado, todas as graças com que a natureza tão abundantemente a dotou (KIERKEGAARD, 1979, p. 57).

A formalização do noivado representa a conquista e a conquista faz cessar a resistência. Sem a resistência, conseqüentemente, o prazer almejado tende a prolongar-se, a tornar-se durável, o que não interessa ao esteta, que prefere voltar suas atenções para outros prazeres fugidios. O esteta, na ilustração usada pelo editor do *Diário*, é semelhante a um vampiro que suga em suas vítimas o sangue tênue dos prazeres fugidios. Para ele, observa o editor, “os indivíduos nunca foram senão estímulos, e lançava-os para longe de si do mesmo modo que as árvores deixam tombar as folhas — ele rejuvenescia, enquanto morria a folhagem” (KIERKEGAARD, 1979, p. 6). A relação do esteta com o objeto do seu prazer é, portanto, contraditória. Se por um lado ele o almeja, por outro, há uma espécie de necessidade de abandoná-lo. É como se ele precisasse matá-lo no exato momento em que a satisfação floresce. A contradição ocorre, não obstante em outro sentido. A realização do prazer que é, por definição um ato de satisfação, é a própria demonstração da insaciabilidade do esteta. De fato, conforme o pertinente comentário de Grammont (2003, p. 24), “a saciedade, para o esteta, só pode existir com a morte. Por isso, ele se lança no gozo da vida com um afã paradoxalmente suicida. Sua existência é voltada para o prazer absoluto, o qual só culminará na morte”.

Na lógica da sedução, como no Divertimento pascaliano, os prazeres duráveis são diluídos no ciclo interminável do instante. Difícil ler a descrição do esteta, preso ao próprio jogo da sedução que ele usa para prender suas vítimas, e não lembrar do frio diagnóstico pascaliano em laf. 136, no qual o homem, orientado pelo *Divertissement*, combate os obstáculos, mas no exato instante em que os supera, é impulsionado a mendigar novamente o tumulto dos divertimentos. Nesta mesma linha, vem-nos à mente a constatação sobre a lógica insaciável do *Divertissement*: “E eis porque, depois de preparar-lhes tantos afazeres, se ainda tiverem algum tempo livre, aconselha-se que o empreguem em se divertir e jogar, e ocupar-se sempre por inteiro” (PASCAL, 2005, p. 57, laf. 139, bru. 143). Tal qual o homem entregue ao Divertimento, o esteta cria uma espécie de engodo para si mesmo. Para ter algum sentido para a sua busca, ele imagina que seria feliz ao alcançar o objeto do prazer. Mas isso é apenas uma estratégia mental para conduzir a busca, já que ele precisará perdê-lo novamente. Enfim, vale para o esteta a ilustração usada por Pascal para descrever o homem entregue ao ciclo interminável do Divertimento. Ambos buscam e rejeitam a imagem do objeto que formaram para si mesmos tal qual a criança que se apavora ao perceber o rosto que ela mesma decidiu

lambuzar com a tinta.

O caráter fugaz do Estético, semelhante ao que ocorre no *Divertissement* pascaliano, opera uma espécie de deslocamento, transferindo a felicidade não para a posse do objeto desejado em si, mas unicamente para a sua busca. O sedutor, pontua Grammont (2003, p. 26) “vive o instante com toda intensidade possível. Consume-se na tarefa de fazer-se amar para abandonar em seguida. Seu objetivo não é a posse do corpo, mas uma sofisticada posse espiritual, em que o dominado deve conservar sua liberdade e sua capacidade de resistência”. Essa felicidade enquanto busca é vista de modo exemplar no jogo meticuloso da sedução empregado por Johannes para conquistar Cordélia.

Claramente, o sedutor kierkegaardiano parece se deleitar muito mais nas estratégias de sedução do que na conquista propriamente dita. “A simples posse pouca importância tem”, eis a máxima que orienta sua existência. “É só a caçada e não presa que os homens buscam”, diria Pascal a propósito do Divertimento. Movido por esse prazer na busca ele pensa os detalhes da sedução, seleciona as pessoas que precisará conquistar para usá-las como ponte para conquistar sua amada. De fato, seguindo a mesma lógica do Divertimento, no Estético as pessoas são instrumentalizadas e objetificadas e as amizades são utilizadas simplesmente para alcançar o prazer almejado, sendo descartadas na sequência. Eis a declaração do sedutor, depois de se utilizar da amizade de Eduardo na sua estratégia de conquista:

É necessário que Eduardo desapareça. Chegou já aos últimos limites; temo a cada instante que ele lhe vá fazer uma declaração de amor. Ninguém o pode saber melhor que eu, seu confidente, que propositadamente o mantenho nesta exaltação a fim de que ele possa influenciar melhor Cordélia (KIERKEGAARD, 1979, p. 49).

De modo ardiloso, o sedutor descobre as atividades prediletas de sua presa e espreita sua rotina diária; considera a ocasião adequada para despertar nela o ciúme e sabe o momento certo de fazê-la sentir-se dona da situação, mas também o momento certo de ignorá-la. “Assim decorrem os dias. Vejo, mas não lhe falo, falo com a tia na sua presença”, afirma Johannes descrevendo seu jogo de sedução. Às vezes, de fato, o sedutor dá a impressão de querer prolongar a busca para que a conquista não lhe roube esse prazer inefável. O sedutor, é óbvio, não quer simplesmente perpetuar o prazer obtido pela conquista final do objeto desejado, seu objetivo é, de fato, deleitar-se com cada instante do jogo fugidivo da sedução. Na sugestiva analogia empregada por Grammont (2003, p. 29), “o sedutor cultiva o desejo como um fogo cujas brasas são sopradas suavemente, na exata medida para que as chamas tardem o mais possível a consumir-se inteiramente. A arte consiste em atrasar a finalização do que alcançá-la, para tirar o maior prazer da experiência”.



Orientado pela busca e não pela posse do objeto propriamente dita, o sedutor, ao perceber que está na iminência de conquistar Cordélia, revela certa ansiedade ao pensar as estratégias necessárias para consumir o fim do relacionamento, bem como a sua satisfação resolvida logo que o rompimento se consuma. Na última página de seu *Diário*, Johannes confessa: “Não quero recordar-me de nossas relações; não quero fazer-lhe as minhas despedidas; nada me repugna mais do que lágrimas e súplicas de mulher que tudo desfiguram e, contudo, a nada conduzem. Amei-a, mas de agora em diante não pode já interessar-me (KIERKEGAARD, 1979, p. 105). O rompimento não é apenas uma espécie de coroamento do requintado jogo de sedução, mas a condição para que o sedutor se entregue novamente ao ciclo insaciável do Estético. Dito de outro modo, o fim do relacionamento representa a reafirmação da abertura ao movimento infinito das possibilidades que, como vimos, caracteriza a existência do esteta. Como a satisfação tênue do Divertimento, o prazer do Estético é breve, precisando ser repetido indefinidamente. Em seu comentário sobre esta figura, Le Blanc (2003, p. 57) afirma: “O esteta deve contentar-se com esta manhã curta ou partir em busca de novas auroras, sempre e incessantemente. Essa busca sem fim do prazer torna-se o próprio objetivo da existência do esteta. Para ele, o outro não é uma finalidade, mas uma distração”. Sem dúvida, esta caracterização poderia definir o *Divertissement* pascaliano.

Vimos, ademais, que o Divertimento pascaliano se apresenta como um mecanismo de fuga do homem que evita deparar-se com sua própria miséria. Em geral, o *Divertissement* é empregado com um mecanismo ineficaz para compensar o sem-sentido da existência pós-Queda. Esse tipo de fuga também pode ser encontrado na existência estética. Nos *Diapsalmatas*, por exemplo, o prazer é buscado para preencher a falta de sentido na vida. Esta fuga, não obstante, acaba potencializando o sofrimento do estágio estético, conforme percebemos no aforismo abaixo:

O vinho já não alegro o meu coração; se bebo um pouco fico nostálgico; se muito – melancólico. Minha alma está abatida e sem forças, em vão lhe meto nos costados as esporas do prazer, ela não aguenta mais, não mais se apruma para o salto real. Perdi toda a minha ilusão. Em vão procuro entregar-me à infinitude da alegria, esta não consegue mais levantar-me, ou melhor, eu mesmo já não consigo levantar-me (KIERKEGAARD, 2004, p. 26).

Como no Divertimento, o esteta também foge de si mesmo na entrega irrestrita ao prazer. A fuga é na verdade a recusa de encarar o vazio e a falta de sentido da existência. A noção pascaliana de vazio infinito, o qual o homem tenta inutilmente preencher com toda sorte de divertimentos, de desvios, encontra-se bem representada na existência febril do esteta kierkegaardiano. Os prazeres efêmeros do vinho, usados como fuga, servem para aumentar a

angústia e inquietude do esteta, tal qual ocorre na fruição do *Divertissement*, que se apresenta como um desvelamento das misérias existenciais. O prazer enquanto mecanismo de fuga, nos dois casos, vela uma relação contraditória. É usado como fuga ao mesmo tempo em descortina a condição precária e instável da existência.

Poderia, certamente, ser alegado que o Divertimento pascaliano tem um caráter muito mais material enquanto que o Estético kierkegaardiano, sobretudo a partir da figura do sedutor do *Diário*, concentra-se muito mais na dimensão espiritual, no jogo intelectual da sedução, por assim dizer. Acontece que, mesmo neste ponto é possível aproximar Pascal e Kierkegaard. Lembremo-nos que no filósofo francês o *divertissement* é um conceito cujo sentido é amplo e diversificado, não se restringindo apenas à satisfação de prazeres materiais. Por meio da imaginação, o Divertimento é também dotado de um caráter intelectual. Para ilustrar, recordemo-nos que em laf. 136 Pascal considera como exemplo de Divertimento os homens que dispensam um tempo considerável de sua vida para resolverem uma questão de álgebra.

Devemos, enfim, considerar que a vida na fé, aquilo que Kierkegaard chamará de estágio religioso, representará sempre um rompimento radical seja com o Divertimento seja com o Estético. Em Pascal, a experiência de conversão, faz com que o homem reconheça o caráter infrutífero do *Divertissement* como produtor de felicidade autêntica. Em Kierkegaard, de modo similar, o Salto de fé evidencia insuficiência do Estético ao mesmo tempo em que marca a distinção entre esta categoria e o estágio propriamente religioso. De algum modo, tanto o convertido quanto o Cavaleiro da fé renunciam aos prazeres imediatos do estado anterior.

Mesmo a despeito das muitas similaridades notadas entre os conceitos de Divertimento e Estético, algumas divergências importantes entre estas categorias precisam ser notadas. Falamos acima, que Pascal e Kierkegaard estão de acordo ao demonstrarem que a vida na fé representará sempre um rompimento com a lógica instantânea e sensual do Divertimento/Estético. Mas é justamente neste ponto que devemos principiar a análise das particularidades entre os dois conceitos. O dispositivo que parece fomentar a necessidade de abandonar o *Divertissement* não parece ser o mesmo que orienta o Salto de fé. Em Pascal, aparentemente, é a razão que denuncia o caráter fugaz do *Divertissement* abrindo caminho para fé e para a conversão. Obviamente, o pensador francês não defende que a razão seja indispensável à conversão, mas ela, ao menos, serve para mostrar a insuficiência e miséria do Divertimento. Em Kierkegaard, por outro lado, a passagem para um estágio, sobretudo, para o religioso, descarta qualquer apelo à mediação racional. O Salto, como o pensador dinamarquês define esta passagem, é sempre marcado pelo incógnito, pela contradição, pelo paradoxo.

Divertimento e Estético, ademais divergem no que diz respeito ao lugar que ambos

ocupam nas esferas existenciais. Se Magnard está correto em sua explicação, o *Divertissement* é uma categoria ética. Tal confusão não encontra lugar na filosofia kierkegaardiana. Na teoria dos estádios, Estético e Ético representam modalidades distintas de existência. Uma análise cuidadosa da obra do dinamarquês demonstra que ele levou a sério esta distinção. Tal distinção, como vimos, aparece de modo exemplar, no *Ou – Ou* e nos *Estádios no caminho da vida*.

### 6.1 – A fenomenologia da conversão: um comparativo entre o *Memorial* e o sacrifício de Abraão

*Conhecimento de Deus é obediência a Deus. Observe que não dissemos que o conhecimento de Deus pode ser, também, obediência, ou que é necessário ter obediência ligada a isto, ou que isto é seguido pela obediência. Não; o conhecimento de Deus como conhecimento da fé está em si mesmo e na obediência essencial necessária. Isto é um ato de decisão humana correspondendo ao ato da divina decisão, correspondendo ao ato do ser divino como o ser vivo, correspondendo ao ato da graça no qual a fé é fundada continuamente em Deus (BARTH, **Dogmática eclesiástica**).*

Como vimos na introdução desta pesquisa, Pascal e Kierkegaard foram escritores fecundos. Deste modo, não seria uma tarefa difícil listar passagens célebres provenientes da pena desses dois pensadores. Tendo como foco a tensão entre teologia e filosofia, entre fé e razão, Pascal e Kierkegaard possuem textos notáveis. Assim, iniciaremos este capítulo com um exercício interpretativo e comparativo de duas passagens dos autores em diálogo. Obviamente, o nosso propósito aqui é não apenas fomentar uma aproximação textual, mas colocar lado a lado categorias antropológicas fundamentais que atravessam o pensamento destes dois filósofos. De modo específico, analisar a noção de conversão. Da parte de Pascal escolhemos o emblemático texto do *Memorial*<sup>90</sup>, um breve escrito que é para muitos uma espécie de registro de conversão e profissão de fé do filósofo francês. De Kierkegaard selecionaremos algumas

---

<sup>90</sup> A edição portuguesa de Mário Laranjeira, baseada nas *Oeuvres complètes* de Louis Lafuma traz a famosa nota escrita pelo padre Guerrier em 1732. Vejamos: Poucos dias após a morte do Sr. Pascal, um serviçal da casa notou, por mero acaso, que no forro do gibão do ilustre defunto havia algo que parecia mais espesso do que o resto e, tendo descosido essa parte para ver o que era, encontrou um pequeno pergaminho dobrado e escrito pelo próprio punho do Sr. Pascal e, nesse pergaminho, um papel escrito do mesmo punho: um era a cópia fiel do outro. Essas duas peças foram logo levadas às mãos da Sra. Périer, que as mostrou a vários de seus amigos particulares. Todos convieram que não se podia duvidar de que esse pergaminho, escrito com tanto cuidado e com caracteres tão notáveis, fosse uma espécie de *Memorial* que ele guardava muito cuidadosamente para conservar a lembrança de uma coisa que queria ter sempre presente diante dos olhos e na mente, pois que há oito anos vinha tomando o cuidado de cosê-lo e descosê-lo à medida que trocava de roupas

passagens de *Temor e tremor* que descrevem a natureza do sacrifício de Abraão. Começamos pela análise do *Memorial* pascaliano.

Apesar de sua brevidade, o *Memorial* é, certamente, um dos mais debatidos e expressivos textos atribuídos ao pensador francês. A julgar pela datação em sua abertura o texto foi escrito na noite de 23 de novembro de 1654, mas publicado pela primeira vez apenas em 1740, quase oitenta anos após a morte de Pascal. Conforme nota de Le Guern (2004, p. 790, nota 1), o texto foi encontrado em duas versões, ambas escritas pelo pensador jansenista<sup>91</sup>. A importância que Pascal dava a essa fervorosa declaração de fé fica evidente no modo cuidadoso como ele procurou preservá-la e na sua insistência de trazê-lo sempre consigo. Guardini descreve a importância dada por Pascal a esse texto nos seguintes termos:

O texto foi escrito duas vezes de seu punho e letra; a primeira, sobre um papel, rapidamente, e a segunda em um pergaminho, com cuidadosa e bem desenhada caligrafia. O cuidado com que Pascal tratava esse Memorial – sempre que confeccionava um novo traje se preocupava em costurar nele essas duas páginas – nos indica a grande importância que lhe conferia (GUARDINI, 1955, p. 25).

Como observação preliminar, esse texto não pode ser isolado do pensamento pascaliano em geral, como se fosse apenas o registro fortuito de um êxtase místico, a transcrição de uma experiência intimista isolada. Na verdade, esse breve escrito deve ser analisado à luz do empreendimento pascaliano que consistia, como se sabe, em produzir uma espécie de apologia da religião cristã. A título de exemplo, vale ressaltar a proximidade entre esse documento e a introdução do discurso *Sobre a conversão do pecador* (*Sur la conversion du pécheur*). Escrito em janeiro de 1655, cerca de dois meses após a redação do *Memorial*, esse discurso parece conter um aprofundamento daquilo que Pascal redigira no texto de novembro de 1654, conforme percebemos logo em suas linhas iniciais. O pensador assevera que “a primeira coisa que Deus inspira na alma que ele se digna realmente tocar é um conhecimento e uma visão extraordinária através da qual a alma considera as coisas e a si mesma de uma maneira totalmente nova” (PASCAL, 1954, p. 548. Tradução nossa). Como se sabe, esta relação entre o *Memorial* e o empreendimento pascaliano em sua íntegra foi bem explorada por Jacques Chevalier em seu célebre estudo sobre Pascal. O comentador francês associa cuidadosamente cada afirmação contida nesta declaração de fé a fragmentos dos *Pensamentos*.

---

<sup>91</sup> Sobre a existência de dois textos, Gouhier opina nos *Commentaires* que “o texto e a apresentação gráfica do pergaminho mostram como Pascal via o *Memorial* através das lembranças da noite de 23 de novembro, momento em que ele resolve registrar essas lembranças” (Gouhier, 2005, p. 18).

Sem dúvida, a experiência narrada no *Memorial* representará uma transição importante no pensamento pascaliano. Não sem razão, em seu estudo desta passagem, Guardini (1954) irá associar esta experiência ao terceiro estágio existencial kierkegaardiano: o estágio religioso. Para facilitar a análise, eis a transcrição do texto pascaliano, contado como o fragmento 913 da edição de Lafuma<sup>92</sup>:

### **No ano da graça de 1654**

Segunda-feira, 23 de novembro, dia de São Clemente, papa e mártir, e outros do Martirológio.

Véspera de São Crisógono, mártir, e outros.

Desde cerca de dez horas e meia da noite até por volta de meia-noite e meia.

Fogo.

Deus de Abraão, Deus de Isaac, Deus de Jacó, não dos filósofos e dos sábios.

Certeza, certeza, sentimento, alegria, paz.

*(Deus de Jesus Cristo)*

Deus de Jesus Cristo.

*Deum meum et deum vestrum*<sup>93</sup>.

Teu Deus será meu Deus.

Esquecimento do mundo e de tudo, menos de Deus.

Ele só se encontra pelas vias ensinadas no Evangelho.

Grandeza da alma humana.

Pai justo, o mundo não te conheceu, mas eu te conheci.

Alegria, alegria, alegria, prantos de alegria.

Apartei-me dele.

*Dereliquerunt me fontem aquae vivae*<sup>94</sup>.

Meu Deus, me abandonareis vós.

<sup>92</sup> O *Memorial* não aparece na edição de Brunschvicg.

<sup>93</sup> “Vosso Deus é o meu Deus”. Citação bíblica do livro de Rute (1:16).

<sup>94</sup> “Eles me abandonaram a mim, fonte de água viva”. Citação bíblica do livro de Jeremias (2:13).

Não fique eu separado dele eternamente.

Essa é a vida eterna, que te conheçam como só e verdadeiro Deus e aquele que enviaste, Jesus Cristo.

Jesus Cristo.

Jesus Cristo.

Separei-me dele. Fui dele, renunciei a ele, crucifiquei-o.

Nunca eu seja separado dele.

Ele só se conserva pelas vias ensinadas no Evangelho. Renúncia total e suave.

Submissão total a Jesus Cristo e a meu diretor.

Eternamente em alegria para um dia de exercício na terra.

*Non obliviscar sermones tuo*<sup>95</sup>. Amém.

A título de comparação, vejamos uma imagem do pergaminho, no qual a tradução acima se baseia:

---

<sup>95</sup> “... não esquecerei as tuas palavras”. Citação bíblica do livro dos Salmos (118:16).

E.

✠

L'an de grace 1654.  
Lundy 23. Nov. <sup>le</sup> jour de S. Clement  
Pape et m. et autres au martyrologe Romain  
veille de S. Crisogone m. et autres de.  
Depuis environ dix heures et demi du soir  
jusques environ minuit et demi

FEV.

Dieu d'Abraham. Dieu d'Isaac. Dieu de Jacob  
non des philosophes et sçavans.  
certitude joye certitude sentiment vue joye  
Dieu de Jesus Christ.  
Deum meum et Deum verbum.  
Ieh. 20. 17.

Ton Dieu sera mon Dieu. Ruth.  
oubly du monde et de tout hormis DIEV  
Il ne se trouve que par les voyes enseignées  
dans l'Euangile. grandeur de l'ame humaine.  
Pere juste, le monde ne t'a point  
connu, mais je t'ay connu. Ieh. 17.  
Joye Joye Joye et pleurs de joye  
Je m'en suis separé  
Dereliquerunt me fontem  
mon Dieu ne quitterez vous  
que je n'en sois pas separé eternellement.

Cette est la vie eternelle qu'ils te connoissent  
seul vray Dieu et celui que tu as enuoyé  
Jesus Christ  
Jesus Christ  
je m'en suis separé, je l'ay fui renoncé crucifié  
que je n'en sois jamais separé  
il ne se conserve que par les voyes enseignées  
dans l'Euangile.  
Renontiation Totale et Douce  
soumission totale a Jesus Christ et a mon Directeur,  
eternellem. en joye pour un jour d'exercice sur la terre.  
non obliviscar sermones tuos. amen. ✠

+

C'est icy la copie figuree d'un parchemin trouvé apres la mort de M. Pascal mon  
oncle curé de la main, et causu d'icy la doctrine de son pourceau.  
C'est icy l'Esprit de Dieu, d'icelle de la lecture de l'Esprit de Dieu.

On n'aput voir  
distinction que  
estains mots de  
d'icy figure.

FONTE: **Les Pensées de Pascal** (édition électronique © [www.penseesdepascal.fr](http://www.penseesdepascal.fr)) - *Mémorial* (laf. 913 - Sel. 742).

O tom confessional do *Memorial* pascaliano fica evidente logo em sua abertura. A datação é feita fazendo alusão ao calendário sacro, com ênfase especial na história dos mártires. A data em que teria ocorrido a experiência coincide com o dia consagrado a Clemente I, segundo a tradição cristã, o quarto papa, martirizado em Roma por volta do ano 100. Pascal faz questão de registrar a hora exata em que vivenciara a experiência. A hora avançada da noite sugere a intensa inquietude vivenciada por nosso filósofo nos momentos que antecedem aquela que é lembrada como a segunda conversão de Pascal. A alusão enfática ao fogo (FEU), grafada com letras maiúsculas, trazem a simbologia bíblica da iluminação espiritual e a dispersão da

cegueira da alma, ou, como destaca Chevalier (1922), o fogo faz referência à luz sobrenatural que faz a alma sentir a presença de Deus. É preciso, não obstante, ressaltar que, na narrativa bíblica, a figura do fogo carrega uma sugestiva ambivalência. Ao mesmo tempo que aponta para a iluminação espiritual, o fogo aponta para o caráter exigente da conversão, aponta para as provas que irão pavimentar a caminhada do convertido na fé, conforme se observa no fragmento bíblico: “Amados, não vos assusteis com a provação que surge entre vós, *como fogo ardente*, com o objetivo de *provar a vossa fé*. Não entendais isso como se algo estranho vos estivesse acontecendo” (BÍBLIA, 2008, I Pe. 4:12). A cruz desenhada nas duas extremidades do pergaminho parece reforçar esta ambivalência. Enquanto simbologia da identidade cristã, ela indica tanto a condição regenerada e redimida do convertido quanto a adesão completa, irrestrita e sacrificial de Pascal ao novo caminho. Passemos a considerar as declarações mais importantes do *Memorial* pascaliano.

O trecho que inicia a nova perspectiva pascaliana é justamente o mais emblemático e polêmico. “Deus de Abraão, Deus de Isaque, Deus de Jacó, não dos filósofos e dos sábios...”, declara de modo convicto o pensador francês. Como foi destacado no capítulo 3, a declaração pascaliana também aparece em um dos fragmentos dos *Pensamentos* (laf. 449, bru. 556). Vale lembrar que a primeira parte da afirmação de Pascal é claramente fundamentada na tradição bíblica. O ‘Deus de Abraão, Isaque e Jacó’, e o modo como Deus se apresenta a Moisés no contexto do Êxodo (Ex. 6:3). No Novo Testamento, a expressão é retomada no discurso de Estêvão, o primeiro mártir cristão (At. 7:32. Como se vê, a expressão é usada em um contexto de revelação de Deus ao homem. Tal revelação já parece atestar a incapacidade de o homem prover, por meio de si mesmo, o conhecimento adequado da vontade do Criador. A esta declaração bíblica Pascal contrapõe a noção de ‘deus dos filósofos e dos sábios’. Se tomarmos como referência a polêmica registrada na *Conversa com o Sr. de Saci*, os sábios e filósofos poderiam ser Epiteto e Montaigne, se considerarmos às críticas às provas racionais para a existência de Deus nos *Pensamentos*, a frase poderia ser aplicada a Descartes. No entanto, é mais conveniente pensar que Pascal está empregando a expressão em sua acepção mais ampla. A julgar pela tese já defendida até aqui, com esta sentença Pascal acentua a distinção radical entre a compreensão bíblica de Deus e a noção apresentada pela tradição filosófica de um deus impessoal e distante da criatura. “Não se trata de um Deus que é alcançado pela evidência metafísica, pelo ontologismo, pela finalidade da natureza. É o Deus pessoal e concreto judaico-cristão; o Deus dos vivos e não dos mortos”, comenta Chevalier (1922) em uma referência direta ao fragmento dos *Pensamentos* mencionado acima. O que Pascal deseja estabelecer é



que, para longe das abstrações filosóficas, Deus é uma pessoa. Não obstante, nos adverte Guardini é preciso evitar interpretar o Deus pessoal pascaliano como a pessoa absoluta, pois isto continuaria a confinar Deus a uma hipótese filosófica, o que o pensador francês parece evitar em sua célebre declaração. Nos termos do comentador italiano,

O ‘Deus de Abraão, Isaque e Jacó...’ é dito de homens que viveram em uma época e em um país determinados, homens de uma atitude definida e de uma ação histórica. Mas para o espírito encerrado em sua filosofia há escândalo e loucura em inclinar-se ante esta ligação, aparentemente arbitrária, do absoluto e de uma contingência histórica (GUARDINI, 1954, p. 49).

Bem apropriada a referência ao martírio na abertura do *Memorial*. Na verdade, o que o filósofo francês descreve nestas linhas é, de certo modo, uma experiência martiriológica. Martírio do poder absoluto da razão de, a partir de seus próprios esforços, apreender o Deus pessoal do Cristianismo. “Ele só se encontra pelas vias ensinadas no Evangelho”, Pascal faz questão de escrever esta frase por duas vezes no *Memorial*. Com isso o autor das *Provinciais* parece indicar que qualquer tentativa de relacionamento com Deus não pode repousar no esforço da razão e na especulação filosófica. Dito de outro modo, a conversão não pode fundamentar-se nas certezas filosóficas. Ela é fruto de um conhecimento de Deus, mas um conhecimento relacional e não puramente racional. Não sem razão, Pascal faz questão de citar o texto de abertura da famosa oração sacerdotal de Jesus por seus discípulos. O texto bíblico é retomado com uma ênfase especial na pessoa de Cristo, demonstrando a sua centralidade na experiência de conversão. De fato, o termo Jesus Cristo é escrito três vezes em sequência. Vejamos: “Esta é a vida eterna, que te conheçam como só e verdadeiro Deus, e aquele que enviaste, Jesus Cristo. Jesus Cristo. Jesus Cristo. (PASCAL, 2005, p. 370, laf. 913).

A conversão é, portanto, o princípio de uma relação com Deus, uma relação pautada, como veremos, na obediência à verdade ensinada no Evangelho, o abandono da segurança mundana, como seria reafirmado no opúsculo *Sobre a conversão do pecador*. Afinal de contas, como nos lembra Gouhier (2005, p. 55), “o amor de Deus exclui todos os outros, ele faz ver os bens deste mundo de tal forma que não sejam sentidos mais como bens. Semelhante vista não é mais natural que o amor que a produz: Deus, inclinando o coração, opera uma mudança de ponto de vista”. Obviamente, não se trata de apresentar um Pascal irracionalista após a experiência em questão. O fato é que esta experiência, como nos lembra mais uma vez Guardini (1954, p. 54), “era de tal categoria que lhe obrigava a pensar toda a sua existência a partir dela”. Tal entendimento é corroborado por Martins (2006, p. 100), em sua análise da sentença emblemática do *Memorial*, afirma que, para o pensador francês, “ciência e fé são

vistas como algo distintos, de maneira que a fé não é fruto de raciocínios lógicos, mas obra da graça de Deus no coração do homem, todavia, a razão não é contrária a fé”.

O encontro com o Deus pessoal, exemplificado no *Memorial*, o Deus que não pode ser apreendido pelos raciocínios dos sábios e filósofos fundamenta três categorias ético-antropológicas, três atitudes que devem marcar a vida do crente, a saber, a certeza, a alegria e a obediência irrestrita. Tais atitudes, claramente, entram em choque com as expectativas da racionalidade filosófica. Por ela, o que não pudesse ser explicitado, deveria estar encerrado na dúvida, a doença e a abnegação só poderia ter como produto o sofrimento e a obediência, em seu caráter parcial, era apenas uma conformação a certos postulados da razão. Obviamente, não é isso que Pascal evidencia nestas linhas do seu *Memorial*. São, na verdade, atitudes completamente discrepantes que o espírito filosófico esperaria.

Começamos pela certeza. A experiência de conversão possui, o que não é novidade em Pascal, um caráter ambivalente. Se, por um lado, ela despoja o homem das certezas naturais e racionais, já que não é fundada na especulação filosófica, reveste-o, ao mesmo tempo, da certeza sobrenatural da fé. Como pode ser visualizado no texto acima transcrito, logo após a declaração em que distingue o Deus judaico-cristão do deus dos filósofos e dos sábios, Pascal transcreve de modo exclamativo e enfático o termo certeza (*certitude*). Ao vivenciar a relação com Deus por meio de uma experiência de fé, contrariando a expectativa dos sábios e filósofos, o crente não fica à mercê dos ventos da incerteza e do ceticismo. À luz do entendimento pascaliano, expresso no *Memorial*, a certeza puramente racional é substituída por uma certeza muito mais elevada e sublime. Para esclarecer, a certeza descrita pelo autor dos *Escritos sobre a graça*, não é apenas uma categoria lógica ou epistemológica, mas uma condição existencial. Na observação precisa de Chevalier (1922, p. 103), “Pascal atinge a certeza não apenas da razão, mas da alma. Certeza que engendra um sentimento de alegria e paz”. No texto reescrito no pergaminho, o termo Alegria (*Joie*) aparece entre as duas transcrições da palavra certeza<sup>96</sup>. Obviamente, Pascal pretende ressaltar, na experiência de conversão, a relação indissolúvel entre essas duas realidades. De fato, ao longo de todo o texto, a alegria arrebatadora que brota dessa certeza inspiradora é algo notável. A título de esclarecimento, não será a única vez em que o pensador francês estabelecerá a relação entre a certeza e alegria enquanto elementos que

---

<sup>96</sup> Gouhier (2005) esclarece que, na primeira escrita do Memorial, Pascal usa a sequência: ‘Certeza. Certeza. Sentimento. Alegria. Paz’. Quando reescreve o texto no pergaminho, ele muda a sequência para: ‘Certeza. Alegria. Certeza. Sentimento. Vista. Alegria’. Provavelmente, Pascal, ao fazer o ajuste, quer ressaltar que a relação inseparável entre a certeza e alegria é fruto da nova visão evidenciada na experiência de conversão.

satisfazem a inquietude da alma. Exemplo disso é a passagem dos *Pensamentos* transcrita abaixo:

O Deus dos cristãos é um Deus que faz a alma sentir que ele é o seu único bem; que todo o seu repouso está nele; que só haverá alegria em amá-lo; e que a faz abominar ao mesmo tempo os obstáculos que a retém e a impedem de amar a Deus com todas as suas forças (PASCAL, 1979, p. 165, bru. 544).

Ainda neste capítulo retomaremos o tema da alegria em Pascal. Por hora, concentremo-nos na terceira atitude decorrente da experiência de conversão, conforme relatada no *Memorial*: a obediência irrestrita a Deus. As alusões bíblicas que Pascal emprega no texto para demonstrar a submissão total do convertido são variadas. “O teu Deus, será o meu Deus”, afirma ele fazendo referência ao relato veterotestamentário da renúncia completa da moabita Rute em nome da fidelidade a sua sogra Noemi (Rt. 1). A frase que sucede esta é ainda mais expressiva. Em sua convicção apaixonada, o pensador francês declara: “Esquecimento do mundo e de tudo, menos de Deus”. O esquecimento referido por Pascal, é óbvio, não deve ser entendido em sentido epistemológico, como a retirada de um dado da memória. Trata-se da convicção de não considerar como bem aquilo que antes considerara. De orientar a vida a partir da relação com Deus e não de acordo com os bens e postulados humanos. Seguindo esta ideia, Pascal lamenta sua condição anterior de renúncia e abandono de Deus e expressa o desejo de não mais separar-se dEle.

A radicalidade da experiência de conversão narrada no *Memorial* pascaliano demanda uma sujeição completa da vontade a Deus. Tal rigor faz com que os comentadores de Pascal, a exemplo de Gouhier, a descrevam como uma experiência de aniquilamento. Explorando a semântica do termo francês *anéantissement*, o comentador pascaliano define o aniquilamento, que marca a conversão, como “a consciência do nada ligado a condição do homem pecador” (GOUHIER, 2005, p. 75). Claramente, o termo aniquilamento (*anéantissement*) não aparece no texto do *Memorial*. Não obstante, ele é empregado com frequência no pensamento pascaliano. Basta verificar o fragmento dos *Pensamentos* que define a conversão verdadeira. Nos termos do pensador jansenista, “a conversão verdadeira consiste em aniquilar-se diante desse ser universal a quem se irritou tantas vezes e que pode legitimamente pôr-vos a perder a qualquer momento, em reconhecer que nada se pode sem ele e que nada se merece dele, afora estar em desgraça” (PASCAL, 2005, p. 143, laf. 378, bru. 470). O termo também aparece com frequência

no opúsculo *Sobre a conversão do pecador*. Segundo o entendimento pascaliano, após a conversão,

Ela [a alma] considera as coisas precípeis como perecendo, e mesmo já perecidas, e, na visão certa da aniquilação de tudo aquilo que ela ama, apavora-se com esta consideração, vendo que neste instante, todo o gozo da sua bondade é instinto [...]. E nestas novas reflexões, ela tem a visão da grandeza do seu Criador e da necessidade de humilhação e adoração profundas (PASCAL, 1954, 549. Tradução nossa).

Essa condição aniquiladora que marca a verdadeira conversão, à primeira vista, se apresenta como uma experiência perturbadora e sofrível. Ela parece lançar a alma do convertido no turbilhão da inquietude e da perda, semelhante ao conceito kierkegaardiano de resignação infinita. Pascal, entretanto, não deixa margem para esse tipo de interpretação em seu *Memorial*. “Renúncia total e suave”, faz questão de marcar o caráter dialético da experiência de tal experiência. A conversão, portanto, é uma decisão radical, austera e perturbadora porque nela a alma olha, como em um espelho, para o reflexo do seu nada. Ao mesmo tempo, ela é marcada pela suavidade, pela doçura e pelo sossego da alma, antes inquieta. Ela é tomada pela paz inefável de tudo ter ganhado em virtude de tudo ter abandonado.

Sem dúvida, o êxtase místico associado à experiência de conversão, conforme narrado no *Memorial* pascaliano conserva analogias importantes com o movimento radical da fé, tipificado no sacrifício de Isaque pelo patriarca Abraão, conforme lemos na narrativa de Johannes Silentio em *Temor e tremor*. Como um êxtase místico, a fé e o movimento da solidão. Nos dois casos, o indivíduo é colocado em profundo isolamento diante de Deus. Retomando as figuras utilizadas nos dois relatos, o escuro silencioso da noite e a caminhada solitária no deserto rumo ao Moriá, são experiências radicais que podem ser empregadas para ilustrar a conversão do indivíduo a Deus. De fato, o conceito de solidão enquanto atributo do Salto de fé é bastante enfatizado nas páginas de *Temor e tremor*. O leitor já acostumado com o texto kierkegaardiano sabe que nele o pensador dinamarquês introduz a narrativa do famoso episódio bíblico de várias maneiras. Em cada uma das introduções, Kierkegaard parece enfatizar um aspecto específico do Salto de fé. Na introdução transcrita abaixo, percebe-se claramente, a relação existente entre o movimento da fé e a categoria da solidão. Vejamos:

Era tranquila a noite quando *Abraão saiu sozinho* na montada e se dirigiu ao monte Moriá; prostrou-se de rosto no chão, pediu a Deus que lhe perdoasse o pecado de ter querido oferecer Isaque em holocausto, o pecado de um pai haver esquecido o seu dever para com o filho. Montava mais e mais amiúde por esse *caminho solitário*, mas não encontrava sossego. Não podia

entender que fosse pecado ter querido oferecer a Deus o melhor do que era seu, por quem de boa vontade teria dado a vida muitas vezes (KIERKEGAARD, 2009, p. 61. Grifos nossos).

Tal qual a experiência de conversão, o Salto de fé coloca o indivíduo em uma relação solitária com Deus. A título de aprofundamento, Kierkegaard explora a relação entre fé e solidão no escrito pseudonímico a partir de duas personagens-conceitos: a figura do Herói trágico, representada por Agamenon e a figura do Cavaleiro da fé tipificada por Abrão. Grosso modo, enquanto o primeiro baseia o seu sacrifício nas exigências éticas e nas convenções sociais, o segundo, fundamenta seu ato no dever absoluto para com Deus. Noutros termos, o primeiro sacrifica o particular para conservar o geral, o segundo, renuncia o particular em virtude de si mesmo e da sua relação com Deus. Nos termos de Silentio, “o Herói trágico renuncia a si mesmo para exprimir o universal; o Cavaleiro da fé renuncia ao universal para permanecer o singular” (KIERKEGAARD, 2009, p. 134).

A condição do Cavaleiro a fé, semelhante ao que se depreende do *Memorial*, portanto, é de um profundo rompimento com a multidão e de isolamento diante de Deus. Ao modo kierkegaardiano, “não há sequer um único e só cavaleiro da fé que possa auxiliar outro. Ou o próprio singular se torna cavaleiro da fé ao assumir para si o paradoxo ou nunca chegará a sê-lo. Nestas paragens, o companheirismo é de todo impensável” (KIERKEGAARD, 2009, p. 131). Como em Pascal, cuja experiência com Deus, representa um abandono radical do mundo, o Cavaleiro da fé também se isola da multidão. Neste sentido, tanto Pascal quanto Kierkegaard repudiariam a conduta do Herói trágico que se refugia no mundo/multidão visando amenizar o peso do movimento radical da fé. De algum modo, nos dois pensadores a conversão autêntica, é humanamente pesada e sobrenaturalmente reveladora, exigindo que o indivíduo seja capaz de colocar-se sozinho diante de Deus. É somente neste isolamento radical que ele é capaz de vir o fogo da prova e da revelação consoladora.

De fato, para o pensador dinamarquês, a categoria da solidão é, nos termos de Silentio, aquilo que assinala a distinção entre o falso e o verdadeiro cavaleiro da fé. Enquanto que este reconhece a todo instante a necessidade do isolamento, aquele é sectário. No último momento, ele se arrepende do movimento da fé e clama pelo socorro do geral, rejeita, por assim dizer, a estreita vereda do paradoxo para se tornar um herói trágico barato. Neste sentido, pontua Sampaio (2010), a solidão é a garantia de que a fé do cavaleiro não poderá receber a mediação da razão. Neste ponto, a aproximação com a experiência narrada por Pascal no *Memorial* é quase imediata. Sabe-se que Pascal, juntamente com sua família, experimentara em 1646 uma

‘primeira conversão’<sup>97</sup> a partir da influência do abade de Saint-Cyran. Contudo, a experiência ocorrida na noite de 23 de novembro de 1654 foi tão profunda e arrebatadora que, após ela, o termo ‘conversão’ nem seria apropriado para descrever a primeira experiência. Diante desta experiência vivenciada na solidão da noite, a primeira adesão, realizada com o apoio da multidão, torna-se a expressão de uma adesão formal e superficial ao Cristianismo.

Como no Salto, a verdadeira conversão é aquela que o indivíduo realiza em pleno isolamento. Curiosamente, a solidão absoluta do crente é acompanhada pela sugestiva imagem do fogo. Em Pascal, como vimos, ela simboliza tanto a iluminação espiritual quanto o caráter exigente da vereda da fé, sempre marcada pela possibilidade da prova. Analogamente, no texto de Silentio, é somente quando o fogo do sacrifício é aceso e Abraão levanta o cutelo para imolar o filho que o patriarca solitário experimenta, ao mesmo tempo, o auge de sua tentação e a revelação da providência divina. Sem dúvida, no sacrifício solitário do Cavaleiro da fé, encontra-se representado, de modo dramático, a máxima da renúncia: “Esquecimento do mundo e de tudo, menos de Deus”.

A noção de conversão admite outras possibilidades de diálogo entre Pascal e Kierkegaard. A recusa pascaliana do fundamento racional para justificar a conversão a Deus encontrará no autor dos *Discursos edificantes* uma expressão radical. Poucas sentenças são mais repetidas em *Temor e tremor* do que aquela que constata que Abraão creu em virtude do absurdo (*i Kraft nemlig af det Absurde*). O absurdo, segundo a explicitação de Silentio, “não pertence às diferenças que se encontram dentro do próprio entendimento. Não é idêntico ao inverossímil, ao inesperado, ao imprevisto” (KIERKEGAARD, 2009, p. 103). O absurdo leva o Cavaleiro a contemplar a impossibilidade, antes de tudo e, no instante seguinte devolve-lhe a visão da possibilidade com base na fé. Retomando mais uma vez o texto kierkegaardiano, o Cavaleiro da fé,

Reconhece, portanto, a impossibilidade, mas neste mesmo instante acredita no absurdo; pois, se imaginar que tem fé, sem reconhecer a impossibilidade com toda paixão da sua alma e de todo o coração, enganar-se-á a si próprio e o seu testemunho não encontrará lugar em parte alguma porque não alcançou a resignação infinita (KIERKEGAARD, 2009, p. 103).

---

<sup>97</sup> Lebrun (1983, p. 50) descreve a primeira conversão da família Pascal nos seguintes termos: “No vocabulário de Port-Royal, a palavra ‘conversão’ significa a passagem de uma prática sem fervor a uma vida austera e penitente. Foi em Rouen, em 1646, que por ocasião de uma queda de cavalo de Etienne Pascal, a família travou conhecimento com dois fidalgos ‘convertidos’, os irmãos Deschamps, cirurgiões. Graças a eles, Jacqueline e Blaise leem o abade de Saint-Cyran, fundador espiritual de Port-Royal e a literatura jansenista que começa a aparecer. A conversão se apresenta aqui como uma lenta impregnação da alma, sem gestos espetaculares; exteriormente, a vida continua. Blaise prossegue em suas pesquisas sobre o vácuo, Etienne Pascal retoma as suas funções, Jacqueline assegura o seu lugar de dona de casa”.

A título de nota, o termo é repetido cerca de quarenta vezes no texto kierkegaardiano. De fato, a categoria do absurdo perpassa toda a trajetória do patriarca bíblico conforme a reconstituição kierkegaardiana. Em virtude do absurdo, Abraão abandonou a segurança da sua terra para se lançar em uma peregrinação temerária; pelo absurdo, manteve a esperança quando os anos esmaeciam a firmeza da promessa, pelo absurdo, atendeu a voz de Deus que lhe pedia o filho da promessa, pelo absurdo, creu que de fato era a voz de Deus que falava e não a voz de um demônio que lhe exigia tão terrível sacrifício, pelo absurdo, caminhou três dias no silêncio cálido do deserto rumo ao Moriá, pelo absurdo, cria que entregaria o filho, mas voltaria com ele, pois, o mesmo Deus que lhe exigia o sacrifício, revogaria sua exigência no instante seguinte (KIERKEGAARD, 2009), só por força do absurdo cria não para uma vida futura, mas para esta vida; por fim, em virtude do absurdo, preparou a lenha, amarrou o filho, ateou o fogo e levantou o cutelo para imolá-lo, na esperança de que, até mesmo dos mortos, Deus poderia devolver Isaque.

A recusa de uma conversão fundada na racionalidade filosófica que parece aproximar Pascal e Kierkegaard não pode deixar de considerar a categoria do Silêncio utilizada pelo pensador dinamarquês no problema III de *Temor e tremor*. A propósito, vale ressaltar que o pseudônimo escolhido por Kierkegaard para assinar a obra supracitada já se constitui em um dado bastante sugestivo. O autor carrega em seu próprio nome o silêncio inerente ao movimento da fé. Isso sugere que, comenta De Paula (2001), diante do paradoxo da fé, Abraão não consegue ter outra atitude a não ser o silêncio. O patriarca crê em virtude do absurdo e, por esta razão silencia. A rigor, consiste em paradoxo maior ainda querer comunicar o paradoxo. A comunicação exige que o conteúdo a ser comunicado seja razoável, o que, definitivamente, não é o caso de Abraão. O silêncio de Abraão é, na verdade, uma recusa da mediação racional. Nos termos de Johannes Silentio,

Abraão recusa essa mediação; em outros termos, não pode falar. Logo que falo, exprimo o geral, e se me calo, ninguém me pode compreender. Logo que Abraão se quer exprimir no geral, é-lhe necessário dizer que sua situação é a da dúvida religiosa, porque não dispõe de expressão mais alta, vinda do geral, que esteja acima do geral que ele ultrapassou. (KIERKEGAARD, 1979, p. 144).

Neste ponto, precisamos retomar a já aludida distinção entre Cavaleiro da fé e Herói trágico. Um dos aspectos que distancia os dois personagens está no fato de que o Herói trágico, diferente do Cavaleiro da fé, não suporta o silêncio que subjaz a fé paradoxal. Ambos sacrificam, Abraão a Isaque e Agamenon a Ifigênia. A diferença é que, enquanto o primeiro silencia o segundo pode falar e reclama o direito de poder justificar as razões de seu ato extremo.

Ele pode arrazoar dizendo que o sacrifício, embora doloroso, era necessário para o bem da nação, e todos, com lágrimas nos olhos, compreenderiam o gesto do herói grego. Enquanto, no caso de Agamenon, a própria Ifigênia<sup>98</sup> aceita voluntariamente ser sacrificada, no caso de Abraão, Isaque pergunta ao pai onde estava o cordeiro para o sacrifício. Manter-se no silêncio não é tarefa fácil, pois, a todo momento, o que está sacrificando, sente o desejo de manifestar ao público a razão do seu sacrifício. Diante da infinita responsabilidade que carrega, o cavaleiro sente a necessidade de refugiar-se na ética, de arrepender-se e retornar ao geral. Provavelmente, é isto que Silentio tem em mente quando afirma que o silêncio é a armadilha do demônio. Não obstante, como vimos acima, a manutenção do silêncio é condição indispensável para que o movimento da fé seja realizado. Dito de outro modo, romper o silêncio é perder-se no geral e abrir mão da absoluta relação com Deus.

O sacrifício de Abraão é absurdo e, por conseguinte, o patriarca bíblico não pode ser compreendido por ninguém, por mais que fale. O seu silêncio é, nestes termos, a impossibilidade de tornar o movimento supremo da fé compreensível a outrem em termos racionais. Lippitt (2004), referindo-se ao silêncio de Abraão, lembra-nos que o patriarca não está impossibilitado de falar, mas de comunicar a sua situação. Quando alguém fala e não se faz compreendido é o mesmo que estar calado. Este é o caso de Abraão. Ele fala, mas fala em uma língua estranha. “Um cavaleiro da fé não pode socorrer a outro”, declara Silentio, reforçando esta incomunicabilidade. A alusão feita ao caráter da resposta de Abraão a Isaque nos *Três discursos edificantes* é bastante elucidativa neste ponto. Ela confirma a ideia defendida neste parágrafo de que o ancião hebreu está silencioso, mesmo quando fala. Neste texto, Kierkegaard (2010) afirma que a resposta de Abraão consiste em dizer que está aguardando a explicação, mas esta explicação consistia unicamente no fato de que Deus decidira prová-lo. Nos termos do próprio Silentio, a resposta do ancião ao filho, reveste-se da mais profunda ironia, ironia que consiste em empregar a palavra para dizer qualquer coisa, sem, no entanto, dizer seja o que for. (KIERKEGAARD, 1979).

A categoria do silêncio tanto aproxima quanto distancia Kierkegaard de Pascal. Por enquanto consideremos o que aproxima os dois filósofos em torno desse conceito. Há sempre na conversão/fé a presença do incógnito, do inefável, do mistério, fato que aproxima os dois pensadores. É verdade que, pelo menos nos *Pensamentos*, Pascal não utiliza o conceito de silêncio em sua relação com a fé. Não obstante, o termo mistério (*mystère*), que parece ter um

---

<sup>98</sup> Como Eurípedes não concluiu esta tragédia, há várias versões de seu final. Há uma versão onde, no último momento, a deusa Ártemis salva a jovem, tornando-a uma sacerdotisa na Táurida. Há, entretanto, uma versão onde Ifigênia é realmente sacrificada. Certamente, Kierkegaard está fazendo referência ao segundo relato.



sentido similar aparece com frequência. Em *laf.* 449, por exemplo, Pascal emprega o conceito para qualificar a fé na união das duas naturezas de Cristo, já no fragmento 131, o mistério é aplicado à crença no pecado original. Nos termos de Pascal,

Não há dúvida de que nada existe que choque mais a nossa razão do que dizer que o pecado do primeiro homem tenha tornado culpados aqueles que, estando tão afastados desta origem, parecem incapazes de dele participar. Nada, por certo, choca mais rudemente do que esta doutrina. E, no entanto, sem esse mistério, o mais incompreensível de todos, somos incompreensíveis a nós mesmos. O enredamento de nossa condição assume as suas implicações e formas nesse abismo. De maneira que o homem é mais inconcebível sem esse mistério do que esse mistério é inconcebível para o homem (PASCAL, 2005, p. 48, *laf.* 131, *bru.* 434).

Conforme já foi notado neste capítulo, Pascal coloca a certeza como condição fundamental do convertido. De modo ambivalente, ao mesmo tempo em que a conversão despe o homem das certezas racionais, ela o reveste da certeza sobrenatural da fé. Tal entendimento pode aproximar-se, com certos cuidados, da compreensão kierkegaardiana. De modo análogo, o cavaleiro só realiza o Salto de fé depois de rejeitar as certezas da mediação racional e abraçar o paradoxo. De algum modo, ele também é dotado de certeza, não uma certeza lógico-racional, mas uma certeza em virtude do absurdo. O sacrifício a Deus exige que o ancião se despoje das certezas que repousam no humano cálculo, mas, ao mesmo tempo, reveste o cavaleiro com a certeza da fé. Abraão vai ao Moriá e está, de fato, decidido a sacrificar Isaque, ao mesmo tempo sabe que voltará com ele. Ao modo kierkegaardiano,

Abraão acreditou, não que um dia fosse ditoso no céu, mas que seria cumulado de alegrias cá na terra. Deus podia dar-lhe de novo Isaque, chamar de novo à vida o filho sacrificado. Acreditou pelo absurdo, pois todo humano cálculo estava, desde longo tempo, abandonado (KIERKEGAARD, 2009, p. 91).

Como vimos, em Pascal, a experiência de conversão opera uma rendição irrestrita à vontade de Deus, uma submissão completa às exigências inerentes ao novo caminho. De modo similar, o Salto de fé exige uma obediência radical ao mandamento divino. No segundo problema de *Temor e tremor*, Silentio se pergunta se há um dever absoluto para com Deus. O entendimento do pseudônimo kierkegaardiano, grosso modo, é que alguém só pode se tornar um Cavaleiro da fé, se assumir esse dever absoluto para com Deus. A radicalidade desta adesão absoluta relativiza as demais exigências éticas que marcam as relações humanas. Abraão, como pai, possui o dever moral de preservar o filho. Não obstante, o dever absoluto para com Deus, em sua radicalidade, relativiza essa exigência. Nos termos do pseudônimo, “Deus é aquele que exige amor absoluto” (KIERKEGAARD, 2009, p. 131). Este amor requer que todos os outros amores sejam abandonados de modo sacrificial. A propósito, Silentio faz questão de esclarecer

que o sacrifício inerente à obediência divina só ocorre quando entregamos aquilo que, de fato, amamos. Abraão, esclarece, “tem de amar Isaque com toda a sua alma; quando Deus o reclamar, terá de amá-lo se possível ainda mais, e só então pode sacrificá-lo; pois que devido ao contraste paradoxal com seu amor a Deus, este amor a Isaque faz do seu ato propriamente um sacrifício” (KIERKEGAARD, 2009, 134) A rigor, o dever não é eliminado, ele, simplesmente ganha uma nova expressão, radical, porque retira daquele que ama o objeto mais sublime do seu amor, paradoxal, porque a natureza desse ato sacrificial não pode ser reduzida a explicações racionais. Nos moldes da conversão pascaliana descrita no *Memorial*, o Salto de fé exige uma entrega absoluta à vontade de Deus. Até mesmo o caráter, dialeticamente, exigente-suave da renúncia pode ser encontrado no sacrifício de Abraão. É verdade que a exigência do Salto angustia o cavaleiro, mas isso não significa que a sua condição seja marcada pela infelicidade em virtude da radicalidade da renúncia. Mais à frente retomaremos essa tensão entre fé alegria e sofrimento em Pascal e Kierkegaard.

Enfim, a recusa do ‘Deus dos filósofos e dos sábios’ em nome do ‘Deus de Abraão, Isaque e Jacó na apologética pascaliana prefigura, sob vários aspectos, a rejeição da mediação racional do Cavaleiro que prefere arriscar-se no Salto de fé, que renuncia as certezas meramente racionais e decide crer em virtude do absurdo. Curiosamente, a primeira parte da sentença pascaliana do *Memorial* faz referência justamente a Abraão, aquele a quem Kierkegaard transforma em tipo do Cavaleiro da fé em *Temor e tremor*. Obviamente, conforme tese já defendida nesta pesquisa, o tom da recusa kierkegaardiana a expedientes racionais é bem mais rigoroso. Pascal, provavelmente, não definiria a fé como o absurdo, mas, certamente, concordaria com Kierkegaard ao negar que a conversão verdadeira fosse transformada em um movimento puramente racional. De fato, é discutível se a primeira parte da expressão pascaliana ‘Deus de Abraão, Isaque e Jacó’ seja a expressão de um irracionalismo teológico, não obstante, quando tomamos a segunda parte da declaração: ‘Deus dos filósofos e dos sábios’, os comentaristas, em geral, estão de acordo que ela representa a recusa de Pascal da filosofia e das provas racionais como fundamento da fé cristã, o que, certamente, encontraria acolhida no pensamento kierkegaardiano.

As similaridades listadas acima não podem omitir as divergências entre Pascal e Kierkegaard em torno do tema em questão. Se é verdade que a categoria do silêncio aproxima Pascal e Kierkegaard, também é verdade que ela os distancia. Em Kierkegaard, a categoria do silêncio parece apontar para a impossibilidade de a fé ser comunicada. O movimento realizado pelo cavaleiro, em virtude da sua relação com o absurdo, não pode ser compreendido pelas categorias lógico-rationais do discurso, por isso, qualquer tentativa de comunicá-lo, sobretudo,

com a intenção de levar outros à fé, é completamente inútil. Aparentemente, tal pensamento não seria corroborado pelo pensador francês. De fato, não raro, nos *Pensamentos* há passagens em que Pascal coloca o relato escriturístico como fundamento da fé cristã. A título de exemplo, no 561 (bru) o pensador francês critica de forma severa e irônica àqueles que querem fundamentar a sua crença em especulações racionais e não no fundamento das Escrituras. Não dizemos, lamenta, “é preciso crer nisso porque a Escritura que o diz é divina...” (PASCAL, 1979).

Poucas passagens, contudo, são tão claras para demonstrar o aspecto comunicável da fé quanto a oração encontrada no opúsculo *O mistério de Jesus*. Neste texto, no mesmo contexto em que faz referência à conversão, Pascal lista uma série de mecanismos de comunicação da fé, dentre eles, as Escrituras. Vejamos: “Cabe a mim cuidar da tua conversão; não temas e ora com confiança como por mim. Estou presente para ti por minha palavra nas Escrituras, por meu Espírito na Igreja e pelas inspirações, por meu poder nos padres, por minha oração nos fieis” (PASCAL, 2005, p. 375, laf. 918, bru. 459). Seja por meio do testemunho escriturístico, da igreja, da pregação dos padres ou da oração dos fiéis, a conversão parece fundamentar-se em uma plataforma comunicável, diferente do Salto de fé kierkegaardiano, cujo caráter incomunicável requer que ele seja realizado exclusivamente pelo indivíduo, em uma atmosfera de silêncio e solidão.

Precisamos, ademais, fazer uma distinção importante no elemento sacrificial contido tanto na conversão quanto no Salto de fé. Obviamente, como já mencionado acima, as duas experiências são marcadas pela submissão e pela renúncia. Não obstante, enquanto o *Memorial* parece enfatizar o aspecto da renúncia, da entrega, Kierkegaard enfatiza como elemento fundamental da fé, a devolução de Isaque, como se sabe, em virtude do absurdo. A fé é, neste sentido, não apenas entrega obediente, mas recebimento consolador. Neste sentido, a julgar apenas o relato do *Memorial*, a conversão pascaliana estaria muito mais próxima do movimento da resignação infinita, conceito também trabalhado por Silentio em *Temor e tremor*. A título de esclarecimento, há no texto referido dois cavaleiros que realizam dois movimentos diferentes, mas complementares: o Cavaleiro da resignação infinita e o Cavaleiro da fé. Nos termos de Kierkegaard (1979, p. 135), “a resignação é o último estágio que precede a fé, pois ninguém a alcança sem ter alcançado previamente esse movimento”. Isso significa que, antes de ser um Cavaleiro da fé, o indivíduo precisa ser um Cavaleiro da resignação. Obviamente, nem todos os Cavaleiros da resignação tornar-se-ão Cavaleiros da fé, contudo, ninguém caminha pela vereda da fé sem que antes tenha trilhado os passos da resignação. Se for considerado que o pensador dinamarquês trabalha com categorias do Cristianismo, o mesmo Cristianismo que

afirma que todo aquele que deseja seguir a Cristo deve, antes, negar-se a si mesmo, tal conclusão parece bastante razoável. De fato, ainda que não cheguemos ao ponto, como Chestov (1952), de afirmar que o Cavaleiro da fé nasce do Cavaleiro da resignação, não há como operar um divórcio radical entre ambos. A relação entre essas duas categorias é assinalada nas palavras de Sampaio (2010, p. 85): “O movimento da fé é um movimento infinito e duplo; consiste na resignação absoluta (completa renúncia da realidade, desistência do finito em favor do infinito) e no salto de fé, que quer dizer, antes de conquistar a fé, o indivíduo se resigna infinitamente, perde o finito e ganha a Deus”.

O movimento da resignação infinita é o movimento da renúncia, do sacrifício, da entrega completa, mas a fé é também recebimento, dádiva, devolução. É precisamente esse duplo movimento da fé que encontramos em Abraão, o protótipo do Cavaleiro da fé. Pela resignação, o patriarca está disposto a sacrificar o próprio filho, mas em virtude do absurdo, crê que Deus é capaz de devolvê-lo, ainda que fosse preciso ressuscitá-lo dentre os mortos. Conforme salienta De Paula (2009, p. 103), “o primeiro movimento; isto é, a entrega do filho, dirige-se ao infinito; o segundo, ao âmbito do finito e terreno”. Estrito senso, a simples viagem ao Moriá não faz de Abraão o Cavaleiro da fé, mesmo que, em um golpe fatal, ele banhasse com o sangue de Isaque o fatídico monte. Tivesse feito apenas isso, ele ainda seria mero cavaleiro da resignação. Estava apenas renunciando, mas era-lhe necessário receber; reconhecia, a partir desse gesto, a impossibilidade, mas era preciso aceitar a possibilidade por força do absurdo.

À luz da distinção acima entre fé e resignação infinita, podemos constatar que a conversão pascaliana, baseada, sobretudo, na renúncia, estaria bem mais próxima do movimento de resignação infinita do que do movimento da fé na acepção kierkegaardiana. Aos olhos de Kierkegaard, Pascal havia realizado apenas o primeiro movimento, um movimento puramente filosófico, já que a renúncia, mesmo a mais extrema, ainda é uma categoria racional. Ele precisaria receber tudo de volta em virtude do absurdo, então teria realizado o movimento da fé. Retomando o vocabulário kierkegaardiano, Pascal havia, por meio da resignação infinita, contemplado a possibilidade, mas era-lhe necessário contemplar a possibilidade do recebimento em virtude do absurdo. Em uma analogia espacial, para Kierkegaard, Pascal havia realizado apenas a viagem de ida até o Moriá e negado a si mesmo diante da infinitude, mas era-lhe necessário retornar do monte e, com o objeto do seu amor, ser devolvido à finitude.

As aproximações entre o *Memorial* pascaliano e o sacrifício de Isaque em torno do conceito de conversão divergem, por fim, no papel que é dado ao indivíduo nesta experiência. Em Pascal, influenciado pelo pensamento agostiniano, a ênfase recai na atuação sobrenatural

de Deus no pecador. Nos termos da explicação de Gouhier (2005, p. 220), “a conversão supõe uma história cujo sentido é sobrenatural, o que a distingue de todas as espécies de conversões que os filósofos pretendem obter no nível da natureza, por exemplo, liberando a razão das coisas sensíveis e a vontade da sedução delas”. É Deus quem inclina o coração do homem a crer. Tal entendimento é corroborado pelo fragmento 769 (bru), no qual o pensador jansenista é enfático em afirmar que “a conversão dos pagãos estava reservada exclusivamente à graça do Messias” (PASCAL, 1979, p. 240). De modo contrário entendimento pascaliano, Kierkegaard coloca a ênfase da conversão (Salto de fé) na decisão radical do indivíduo singular. Nos termos de Silentio, “ou o próprio singular se transforma em cavaleiro da fé ao assumir para si o paradoxo, ou nunca chegará a sê-lo” (KIERKEGAARD, 2009, p. 131). Pascal define a conversão como a aniquilação do homem, permitindo que Deus atue de modo a transformar seu coração, já em Kierkegaard a fé é representada pelo Salto, o movimento que o indivíduo realiza em direção ao absoluto.

### 6.3 – A fé sob a dialética do sofrimento e da alegria

*Certo é que o ser humano deve desesperar totalmente de si mesmo, afim de tornar-se apto para conseguir a graça de Cristo. Quem, contudo, faz o que está em si e acredita fazer qualquer coisa de bom, de forma alguma parece a si mesmo um nada, nem desespera de suas forças; pelo contrário: sua presunção é tamanha, que se fia em suas próprias forças para adquirir a graça (LUTERO, O debate de Heidelberg).*

O problema do sofrimento é uma questão filosófica sobremodo complexa. Ele não está restrito apenas a sua dimensão física. Conforme destaca Vergely (2000, p. 49), ele é marcado por um “sentido metafísico em nome da capacidade que é a sua de compensar por seu não-ser um déficit ontológico primordial inerente à condição humana”. É essa dimensão metafísica que possibilita um diálogo entre o sofrimento e a fé. Tal aproximação já seria intrincada. À luz de Pascal e Kierkegaard esta tensão ganha contornos ainda mais paradoxais, em virtude destes pensadores submeterem a fé à dialética do sofrimento e da alegria.

Sabemos que a experiência do sofrimento marcou profundamente as vidas de Pascal e Kierkegaard. Os dois filósofos, em virtude de sua saúde frágil, para recorrer à analogia bíblica, tiveram que carregar o seu próprio ‘espinho na carne’. Não obstante, o nosso objetivo neste tópico não será fazer uma descrição da condição enferma desses filósofos, da relação que eles tiveram com a doença física. Nos interessa aqui uma questão mais fundamental, a saber, em que sentido a experiência da fé pode concentrar a dialética entre o sofrimento e a alegria e em

que sentido essa tensão se nutre da tensão entre teologia e filosofia, entre fé e razão, já abordada neste trabalho. Por fim, estabelecer que aspectos dessa problemática aproximam e distanciam Pascal e Kierkegaard.

O tema do sofrimento, sobretudo, em sua conexão com a fé é recorrente na literatura pascaliana. Para este propósito, retomaremos algumas passagens dos *Pensamentos*, de *O mistério de Jesus* e da *Oração para pedir a Deus um bom uso das doenças*. Começamos, portanto, nossa análise com uma retomada do *Memorial* analisado no tópico anterior. Em uma das linhas mais vibrantes de sua declaração de fé, Pascal nos apresenta a experiência de conversão atravessada pela dialética da alegria e do sofrimento. “Alegria, alegria, alegria, prantos de alegria”, declara de modo comovente o pensador francês. Tal afirmação, mesmo a despeito de seu tom passional, capta de modo preciso o modo como Pascal concebe a verdadeira conversão e a conseqüente vivência na fé. A vida na fé é marcada indelevelmente pela tensão entre o sofrimento e a alegria. O sofrimento está presente, antes de tudo, porque a conversão/fé é uma experiência radical de negação, do abandono dos deleites que, aparentemente, satisfaziam os anseios mais profundos da alma humana. Conforme nos é explicado no fragmento 924 (laf), “nós sofremos na proporção em que o vício que nos é natural, resiste à graça sobrenatural; nosso coração se sente cindido entre esses dois esforços contrários (PASCAL, 2005, p. 382, laf. 924, bru. 498). Neste ponto, a influência do pensamento agostiniano em Pascal é evidente. Ao resistir à atuação da graça divina, comenta Calçado (2007, p. 106), “o ser humano sofre por saber-se direcionado aos bens eternos e imperecíveis e estar ainda apegado aos bens passageiros”.

Ademais, o discipulado cristão significa uma espécie de identidade ontológica e sobrenatural entre a experiência de sofrimento do crente e os sofrimentos do próprio Cristo. Manter comunhão é, neste sentido, participar de suas dores. Conforme é declarado em laf. 943: “Parece-me que Jesus Cristo deixou tocar só em suas chagas após a ressurreição. Só temos de nos unir aos seus sofrimentos<sup>99</sup>” (PASCAL, 2005, p. 389, laf. 943, bru. 554). O contato com o corpo do Cristo ressurreto, portanto, se dá a partir da visualização das marcas deixadas pela Paixão. Aparentemente, Cristo conserva as marcas das feridas em seu corpo após a ressurreição não apenas para curar a incredulidade dos discípulos, mas para mostrar que a adesão a Ele, a união com seu corpo, se dá pela participação em suas feridas. Neste ponto, mais uma vez, a influência agostiniana em Pascal se mostra evidente. É o que percebemos no fragmento abaixo extraído do comentário ao livro dos Salmos.

---

<sup>99</sup> Referência ao diálogo entre Cristo e Tomé após a Ressurreição: “E logo disse a Tomé: ‘põe aqui o dedo e vê as minhas mãos; chega também a mão e põe-na no meu lado; não sejas incrédulo, mas crente” (Jo. 20:27).

A paixão do Cristo, portanto, não está somente no Cristo. Tu sofrerás exatamente o que, de teus sofrimentos, deve ser vertido na paixão total do Cristo, o qual sofreu enquanto nosso chefe e sofre ainda em seus membros, ou seja, em nós. A este tesouro comum contribuimos cada um com o que devemos, e segundo nossas forças, damos todos nossa parte. A medida da paixão só será plena quando o mundo tiver terminado (AGOSTINHO, 1954, p. 126).

Ao mesmo tempo, a fé está associada à alegria, porque aponta para uma condição de plenitude da alma que experimenta, a cada instante, as consolações do Espírito Santo<sup>100</sup>. Na vivência na fé, dor e alegria, renúncia e plenitude se unem de modo paradoxal, conforme a afirmação do *Memorial* acima destacada. Essa tensão é bem explicitada por Ferreira (212, p. 35) em seu comentário do texto pascaliano: “O Memorial, em definitivo, conduz Pascal a uma experiência de conhecimento, a uma busca de Deus, não apenas como o Ser absoluto, mas também como aquele que se revela ao homem. Uma experiência de dor e de alegria. E, ao mesmo tempo, de estupor, admiração e encanto”.

Em dois textos posteriores à experiência relatada no *Memorial: O mistério de Jesus*<sup>101</sup> (1655) e a *Oração* (1659), Pascal aprofunda a relação entre a fé e o sofrimento sem abandonar, é claro, o tema da alegria. No primeiro texto, escrito cerca de dois meses depois, durante seu retiro em Port-Royal, Pascal deixa claro que a essência do discipulado cristão, da vida na fé, portanto, consiste na identidade profunda do crente com o sofrimento de Cristo. Depois de refletir sobre o caráter expiatório do sacrifício de Cristo, o pensador jansenista reconhece que “é preciso acrescentar as minhas chagas às suas e juntar-me a ele, e ele, salvando-se, me salvará” (PASCAL, 2005, p. 379, laf. 919, bru. 553). Como se vê, a identidade entre a fé e o sofrimento é tão profunda que a própria ideia de salvação passa a ser definida como uma associação mística à paixão de Cristo. A partir dessa identidade profunda, o crente sofre em Cristo, mas Cristo também sofre no crente. Mas é justamente em meio às dores que o crente pode desfrutar do consolo do livramento divino tal qual o Mestre que em meio a experiência mais profunda de abandono, ao ver sua agonia pintada em gotas de sangue, experimenta o consolo do Pai<sup>102</sup>. A experiência do próprio Cristo no Getsêmani não significa que o consolo é, necessariamente,

<sup>100</sup> No Novo Testamento, o Espírito Santo é identificado pelo termo grego *Parákletos*, o qual é traduzido como Consolador na maioria das edições portuguesas. É óbvio que no mundo grego o termo *Parákletos* possuía um sentido muito mais abrangente do que a ideia de uma satisfação psicológica, ainda assim, é preciso reconhecer que o termo aponta para a atuação fortalecedora do Espírito Santo na vida do convertido em meio ao sofrimento.

<sup>101</sup> Segundo a explicação da edição de Lafuma (2005), “esta meditação, redigida provavelmente por Pascal no início de 1655, quando de sua estada em Port-Royal des Champs, não fora comunicada aos copistas. Foi publicada por Faugère em 1844”. Calçado (2007) opina que “O texto aparenta ser fruto de uma experiência mística, confundindo as palavras de Pascal com as do próprio Jesus”.

<sup>102</sup> Segundo a narrativa lucana: “Ele, por sua vez, afastou-se cerca de um tiro de pedra e, de joelhos, orava, dizendo: ‘Pai, se queres, passa de mim este cálice; contudo, não se faça a minha vontade, e sim a tua. Então lhe apareceu um anjo do céu que o confortava. E, estando em agonia, orava mais intensamente. E aconteceu que o seu suor se tornou como gotas de sangue caindo sobre a terra” (22:41-44).

uma anulação do sofrimento. De algum modo, esta agonia da alma ainda está presente. O auxílio divino, simplesmente, habilita o Filho a beber resignadamente cada gota do terrível cálice do sofrimento. Portanto, no entendimento pascaliano a vida na fé revela a tensão insuperável entre o consolo e a agonia, entre a alegria e o sofrimento. Além disso, conforme o comentário de Leduc-Fayette (1996, p. 262),

A dinâmica teológica pascaliana propõe que o ser humano, por seu sofrimento, se torne um instrumento de salvação, pois, ao trazer no corpo as marcas da paixão de Cristo, Pascal compreende-se prolongando a obra do redentor por seu corpo. Trata-se de trazer no corpo a morte do Senhor, para que a vida de Jesus também apareça.

Em um texto intitulado *As marcas do sacrifício* o pesquisador brasileiro Luís César Oliva analisa a relação entre a essência do Cristianismo e o sofrimento. Depois de defender a tese segundo a qual o sofrimento é uma espécie de dever para o cristão, unido misticamente ao corpo de Cristo, o estudioso de Pascal acrescenta: “Isto nos permite dar um passo além na caracterização da dor pascaliana. Dizer que ela é um dever para o cristão agora é pouco. Mais que isso, a dor é o que constitui moral e ontologicamente, a dor é o verdadeiro ser do cristão” (OLIVA, 2004, p. 127). A afirmação do pesquisador brasileiro precisa ser ponderada a fim de evitar a superestimação da categoria da dor na antropologia pascaliana. Obviamente, Pascal não está propondo uma satisfação doentia e masoquista do crente diante do sofrimento, como se esta experiência fosse uma pré-condição para a sua alegria. O pensador francês deve ser lido a partir das categorias cristãs de Queda, Pecado Original e Redenção, em especial, a partir da influência da teologia agostiniana de Port-Royal com sua ênfase na condição decaída do homem. A restauração do homem de sua condição atual requer a união com Cristo. Neste sentido, para Pascal, o mais fundamental não é o sofrimento em si, mas a unidade com Cristo, mas como a atuação redentiva de Cristo é a expressão mais profunda do sofrimento, unir-se ao Mestre é também unir-se às suas dores.

Sem dúvida, a obra onde Pascal melhor explora a relação fé, sofrimento e alegria é na *Oração para pedir a Deus o bom uso das enfermidades*. Neste texto escrito em 1659, cuja linguagem revela um misto de paixão e resignação, o pensador francês reflete, em tom claramente autobiográfico, acerca do propósito do flagelo do sofrimento na vida do crente. O filósofo começa a sua oração estabelecendo um postulado teológico que tem acompanhado o seu pensamento, a saber, o princípio da infinita misericórdia divina. Este atributo permite que até mesmo o flagelo da doença seja visto não apenas como uma expressão de desgraça, mas como uma demonstração da bondade divina. No espírito da oração pascaliana: “Senhor, cujo



espírito é tão bom e tão doce, em todas as coisas, e que sois de tal modo misericordioso que não somente as prosperidades, mas as próprias desgraças que acontecem com vossos eleitos, são efeitos de vossa misericórdia” PASCAL, 2017, p. 156).

A leitura da *Oração* evidencia, ademais, uma espécie de teleologia do sofrimento na experiência da fé. Partindo do princípio da infinita misericórdia divina, mesmo as doenças e desgraças precisam ter um propósito elevado na vida do crente. Pela via negativa, isto é, da resignação, a dor possui caráter pedagógico, levando o convertido a perceber verdades sublimes que outrora rejeitara. “Vós me destes a saúde para vos servir e eu fiz um uso dela totalmente profano. Vós me enviais agora a doença para me corrigir”, exclama Pascal (2017) e sua oração. Essa teleologia é vista, como vimos, no modo como a experiência do sofrimento se apresenta como uma identidade do verdadeiro Cristianismo. Por mais terrível que possa parecer o sofrimento, na esfera da fé, o seu *telos* o torna, de algum modo, elevado e desejável. Por outro lado, comenta Pondé (2014, p. 134) “o sofrimento que a doença imprime ao corpo e ao espírito deve mostrar ao homem seu verdadeiro significado teológico enquanto ser que é em parte sobrenatural e que por isso mesmo não deve se sentir por demais à vontade na natureza, no sentido de gozá-la”. Inserindo-se na tradição pascaliana, Von Balthasar expressa de modo exemplar o caráter teleológico do sofrimento na fé cristã. Nos termos do teólogo suíço,

Desde o angustioso nascimento do novo Adão sobre a Cruz, toda angústia posterior assume um valor novo. Ela tem a possibilidade de ser participação da angústia fecunda da cruz. Neste sentido, as tribulações, as adversidades, as angústias de Paulo (II Co. 6:4) tornam-se as insígnias de seu apostolado e ele torna-se, em Cristo, o gerador da sua comunidade (I Co. 4:15); recordando-se da cruz, ele se apresenta cheio de fraqueza, de temor e grande tremor (VON BALTHASAR, 2004, p. 40).

A teleologia do sofrimento é sustentada não apenas na misericórdia divina, mas no potencial da alma convertida sentir-se plenamente realizada em Deus, em virtude da doutrina da *Imago Dei*. O tema da plena satisfação em Deus em meio ao sofrimento remonta tanto à tradição bíblica tal qual percebemos na experiência do salmista o qual, em meio à angústia, declara: “Quem mais tenho eu no céu? Não há outro em quem eu me compraza na terra” (BÍBLIA, 2008, Sl. 73:25). Ao mesmo tempo, percebe-se, novamente, a influência do pensamento agostiniano em Pascal. Na experiência da fé, a dor está presente, mas o consolo também se apresenta, porque a conversão opera uma retomada ontológica, trazendo a alma para o propósito para o qual foi projetada desde o início. Em outros termos, a alegria existe, mesmo a despeito da condição plangente do crente, porque, ao voltar-se para Deus, a alma volta-se verdadeiramente para si mesma. O prazer é proveniente desse encontro essencial. Existe, segundo Pascal, uma expectativa ontológica que se revela em uma aspiração à felicidade da

alma que só pode ser preenchida em Deus. Assim, tudo que não seja Deus é incapaz de preencher esta espera (PASCAL, 2017). Esse entendimento está de acordo com a primeira parte do fragmento 399 (laf) no qual o pensador francês se questiona: “Se o homem não é feito para Deus, por que ele não é feliz senão em Deus”? (PASCAL, 2005, p. 153, laf. 399, bru. 438). Impossível ler estas linhas pascalianas e não se lembrar do início do livro I das *Confissões* contendo a famosa afirmação agostiniana da necessidade que a alma tem de Deus.

O homem, fragmentozinho da criação quer louvar-Vos; - o homem que publica a sua mortalidade, arrastando o testemunho do seu pecado e a prova de que Vós resistis aos soberbos. Todavia, esse homem, particulazinha da criação, deseja louvar-Vos. Vós o incitais a que se deleite nos vossos louvores, porque nos criastes para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousa em Vós (AGOSTINHO, 2004, p. 37, I, 1).

A participação mística do sofrimento do crente no sacrifício do próprio Cristo, já antecipado em *O mistério de Jesus* é retomado na *Oração* de modo ainda mais evidente. Neste aspecto, a teleologia da experiência sofrível novamente se revela. Essa identidade faz com que o crente deseje passar pela experiência dolorosa a fim de unir-se a Cristo. Ainda que não seja um fim em si mesmo, o sofrimento é um meio que possibilita a união com o Salvador. “Se meu corpo tiver isso em comum com o vosso, que ele sofra por minhas ofensas, se minha alma também tiver isso em comum com a vossa, que ela esteja na tristeza pelas mesmas ofensas, e que assim eu sofra convosco e como vós”, exclama Pascal (2017) tendo em vista a finalidade do sofrimento.

É preciso, não obstante, reconhecer que, ainda que a ênfase na condição plangente da fé seja evidente no pensador jansenista, o sofrimento nunca é, por si mesmo, a causa da felicidade. A alma desfruta da verdadeira felicidade sempre que é orientada para Deus. Só então, ela é capaz de amar objetos que lhe honram. Ademais, na esfera da fé, Pascal nunca concebe o sofrimento divorciado da consolação. É como se, para o convertido, a experiência dolorosa tornasse ainda mais sublime a consolação. De modo paradoxal, o pedido do filósofo é não apenas para unir-se aos sofrimentos de Cristo, mas, também, às suas consolações. Em uma das passagens mais ardentes da *Oração* assim o pensador agostiniano se expressa:

Dai-me graças, Senhor, de unir vossas consolações a meus sofrimentos, a fim de que eu sofra como cristão. Senhor, não peço para ser isento de dores, pois essa é a recompensa dos santos; mas, Senhor, peço para não ficar às dores da natureza sem as consolações do vosso Espírito. Que eu não sinta dores sem consolação, mas que eu sinta conjuntamente minhas dores e vossas consolações para enfim chegar a sentir apenas vossas consolações sem quaisquer dores (PASCAL, 2017, p. 165).

Finalizando o caráter teleológico do sofrimento, Pascal deixa claro em sua *Oração* que

tal experiência opera uma espécie de conformação da vontade do convertido à vontade de Deus. O sofrimento é uma experiência aniquiladora, um espelho apontado para o nada do homem, o que fomenta a resignação de sua vontade. Ao mesmo tempo, ele possibilita o encontro com as mais sublimes consolações. Paradoxalmente, com a mesma intensidade em que reflete a impotência e precariedade da condição terrena, o sofrimento é o caminho o inescapável da glória. Segundo a narrativa do Evangelho, bastante vívida na memória de Pascal, o Monte das Oliveiras é, ao mesmo tempo, o lugar onde Cristo agoniza horas antes de sua morte, e o lugar glorioso da sua ascensão aos céus. Aniquilação e exaltação estão presentes no mesmo lugar porque é isso que a própria figura do Cristo encerra e é este mesmo cálice tenso de dor e consolação que é oferecido ao crente.

Na terceira seção dos *Estádios no caminho da vida (Stadier paa Livets Vei)*, Kierkegaard postula o sofrimento como o estado natural do Cristianismo. Tal afirmação já seria sugestiva por si mesma, ao associar a categoria do sofrimento a um elemento que contém as maiores aspirações à felicidade. O que torna a declaração ainda mais interessante para o nosso estudo é o fato dela se constituir em uma das eventuais citações feitas por Kierkegaard a Blaise Pascal. Rigorosamente falando, a afirmação kierkegaardiana é tributária de *A essência do Cristianismo* de Feuerbach e de Pascal. A passagem retomada nos *Estádios* se constitui em uma citação mais livre de fragmentos dos *Pensamentos* e uma versão quase literal de *A vida de Pascal*, na qual lemos:

Não vos apiedeis, a doença é o estado natural dos cristãos, porque nela nos achamos como deveríamos estar sempre, isto é, no sofrimento, na dor, na privação de todos os bens e prazeres dos sentidos, isentos de todas as paixões, sem ambição, sem avareza e na espera contínua da morte (PASCAL, 1979, p. 31).

Embora Kierkegaard não se preocupe em aprofundar a visão pascaliana do sofrimento, fica evidente a aproximação entre os dois pensadores em torno dessa categoria. De fato, a fé na sua dialética entre o sofrimento e a alegria presente na antropologia pascaliana aprece em contornos ainda mais vibrantes e decisivos no pensamento kierkegaardiano. No capítulo quatro deste trabalho vimos que nas *Migalhas*, Kierkegaard definiu a categoria bíblica do escândalo como o padecimento da razão ao deparar-se com a fé paradoxal. Epistemologicamente falando, a fé já envolve certo tipo de sofrimento, porque ela representa o destronamento das pretensões do conhecimento racional que tudo quer desvelar, inclusive, o próprio paradoxo. Contudo, o problema da relação entre fé e sofrimento em Kierkegaard pode ser analisado em mais detalhes e de modo mais prático, visando delinear melhor a relação entre o pensador dinamarquês e

Pascal.

Comecemos nossa análise a partir da categoria do Cavaleiro da fé, já trabalhada neste capítulo. Não há dúvida que, para o filósofo nórdico, o Cavaleiro da fé partilha da autêntica modalidade de existência. Isso, contudo, não significa dizer que este movimento absoluto seja desprovido de sofrimento. O Cavaleiro aceita a dimensão do sofrimento como inerente à própria fé. Na medida em que se converte em indivíduo, ele percebe a impossibilidade de divorciar fé e sofrimento. Assim, o verdadeiro Cavaleiro da fé não fugirá ao sofrimento que envolve esse movimento. Ele sabe que isso significaria renunciar o autêntico estado existencial. De fato, segundo a descrição apresentada em *Temor e tremor*, esta figura pode muito bem ser definida como o Cavaleiro do sofrimento. É o que pode ser evidenciado no fragmento abaixo:

A partir desse dia Abraão envelheceu; não pôde esquecer aquilo que Deus lhe exigira. Isaac foi crescendo, mas os olhos de Abraão haviam perdido o brilho; *nunca mais tornou a ver a alegria [...]*. O cavaleiro, portanto, recordar-se-á de tudo, *mas essa recordação, será precisamente a fonte de sua dor*; no entanto, graças à sua infinita resignação, encontra-se reconciliado com a vida [...]. A resignação infinita é o último estágio que precede a fé, pois ninguém a alcança antes de ter realizado previamente esse movimento (KIERKEGAARD, 1979, p. 120. Grifos nossos).

Certamente, a dimensão plangente da ordem divina assolou a mente de Abraão durante a longa caminhada de três dias rumo ao monte Moriá. O patriarca precisava provar a sua fé e essa prova exigia um movimento de suprema resignação. O ancião hebreu poderia ter-se recusado oferecer o sacrifício, poderia ter decidido terminar os seus dias ao lado de seu filho Isaque para gozar das alegrias próprias da paternidade. Teria sido feliz, mas não seria o Cavaleiro da fé. Nos termos de Kierkegaard (1979, p. 120), “no leito de morte, o ancião não poderia estender alegremente a mão ao filho para o abençoar, mas, cansado da vida, erguer o braço sobre ele em gesto assassino”. A propósito, o lugar escolhido para o sacrifício, distante três dias, é um elemento que confere mais ênfase ao sofrimento referente ao movimento da fé. A longa caminhada proporciona o prolongamento do sofrimento. Deus poderia simplesmente ter exigido que o patriarca oferecesse seu filho ali mesmo, mas prefere colocar três dias entre a ordem e o Moriá, provavelmente, para que, durante o percurso, ele pudesse ruminar o quão terrível era essa exigência. Durante três dias, a imagem fantasmagórica do sangue inocente de Isaque sendo oferecido a Deus em holocausto deve ter assombrado a mente do ancião hebreu. Ao longo dessa difícil caminhada, comenta Le Blanc (2003, p. 72), “o viajante é assaltado por dúvidas, repete incessantemente para si mesmo os termos da mensagem do Senhor, experimenta a verdade. Pergunta a si mesmo se enlouqueceu e, quando a sombra da montanha fatídica o recobre, parece congelá-lo até a alma”. Nos *Três discursos edificantes* de 1843, obra

indispensável para o entendimento de muitos conceitos de *Temor e tremor*, Kierkegaard, faz alusão a viagem de Abraão ao Moriá, colocando como razão do sofrimento o caráter inefável da ordem divina. Nos seus termos, o patriarca “não fugiu do doloroso conflito do espírito; este, foi para ele um confidente, um amigo próximo, mesmo não entendendo como, ainda que seu pensamento se esforçasse inutilmente para explicar o enigma”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 113. Tradução nossa).

Seguindo a trilha de Pascal, Kierkegaard coloca a relação insuperável entre fé e sofrimento. Tal relação é essencial ao Cristianismo ou ao crístico<sup>103</sup>, para fazer referência a um termo mais apropriadamente kierkegaardiano. Em sua crítica a Mynster, em *O Instante*, Kierkegaard coloca exatamente o elemento do sofrimento para marcar a distinção entre a doutrina professada pelo patriarca do luteranismo dinamarquês e o ensino autêntico do Cristianismo. Nas suas palavras, “há um mundo de diferença entre a filosofia de vida de Mynster (que na realidade é epicureia, é a filosofia do gozo da vida, da vontade de viver, própria deste mundo) e a cristã que é a dos sofrimentos, a do entusiasmo diante da morte, própria do outro mundo” (KIERKEGAARD, 2006, p. 97. Tradução nossa). Para o filósofo de Copenhague, os cristãos de seus dias não estavam dispostos a tomar a sua cruz para seguir a Cristo. O caráter sacrificial e doloroso da fé havia sido subtraído e em seu lugar havia sido colocada uma fé baseada em prazeres mundanos. Kierkegaard acreditava que o seu dever era restituir a dimensão dolorosa da fé. Nas suas palavras, “quem crê e se abandona a Deus deve renunciar a tudo, e esta renúncia completa implica sofrimento, sofrimento não só pelo fato da renúncia, mas também porque quem crê sabe que sozinho não pode fazer nada. O sofrimento é inseparável da fé: ele é a característica da fé” (KIERKEGAARD, 1979, p. 139).

Na última seção do *Pós-Escrito* Kierkegaard discorre longamente sobre a categoria do sofrimento. Tendo como referência a discussão acerca da felicidade eterna, o pensador de Copenhague analisa e distingue as várias modalidades de sofrimento: estético, ético e o sofrimento propriamente religioso. Para o presente momento, merece destaque a distinção feita entre as modalidades estética e religiosa do sofrimento. No primeiro caso, a relação entre existência e sofrimento é puramente acidental. Neste sentido, o sofrimento pode ou não ocorrer. Ademais, posto que é acidental, não se exige que ele tenha continuidade na existência. O esteta tem, por assim dizer, a capacidade de concentrar o sofrimento em um único instante ao mesmo

---

<sup>103</sup> Esse termo aparece em muitas obras de Kierkegaard. Seu objetivo, ao usar tal expressão é, certamente, marcar a distinção entre o verdadeiro Cristianismo e a cristandade estabelecida na Dinamarca. *O crístico* tem um caráter dinâmico, vívido, chamando à atenção para a relação entre a fé, a singularidade do indivíduo, diferente da cristandade que se perde na frieza e superficialidade do sistema.

tempo em que é tomado pela expectativa de tempos vindouros prazerosos. Por esta razão, o sofrimento estético é, para Climacus, um movimento religioso simulado (KIERKEGAARD, 2008). No segundo caso, o sofrimento no sentido estritamente religioso, o que o caracteriza é exatamente a sua continuidade essencial. Desse modo, o Cavaleiro da fé persevera no sofrimento, enquanto o poeta tem sempre a seu dispor a possibilidade da fuga. Comentando a distinção entre esses dois tipos de sofrimentos, Le Blanc (2003) destaca que o sofrimento, na esfera religiosa, não pode ser revogado nem por um jogo de espírito nem por meio da especulação filosófica. O caráter inerente do sofrimento em relação à esfera da fé não torna esta última uma experiência que deva ser evitada pelo indivíduo. Uma distinção semelhante entre sofrimento estético e sofrimento religioso já se encontra na terceira seção dos *Estádios* de 1845. Nesta obra pseudonímica, na qual a categoria do sofrimento aparece como uma das temáticas mais salientes, Kierkegaard já está preocupado em distinguir as duas modalidades de sofrimento. Nos seus termos, “o herói estético é grande por sua vitória, o herói religioso pelo sofrimento. Pois é verdade que o herói trágico também sofre, mas de maneira a vencer ao mesmo tempo. É isso que constrói o espectador, enquanto ele tem lágrimas pelos moribundos” (KIERKEGAARD, 1948, p. 366).

Vimos que tanto nos *Pensamentos* quanto em *O mistério de Jesus* Pascal estabelece uma união mística entre o sofrimento de Cristo e o sofrimento do crente, como se a condição plangente do discípulo fosse uma espécie de participação no sofrimento do Mestre. A partir de tal noção, podemos aproximar o filósofo francês e Kierkegaard. Sabe-se que, em *Temor e tremor*, *Silentio* vincula o sofrimento que decorre da fé ao conceito de eleição. O cavaleiro do sofrimento é, por assim dizer, o eleito de Deus. Neste sentido a condição eletiva não livra o crente da realidade do sofrimento. Ser o escolhido não significa ter uma vida marcada pelos deleites, longe das dores e privações. A decisão do Cavaleiro é radical, por isso, à cada instante, ele precisa se deparar com seu próprio sofrimento. Rigorosamente falando, ser eleito significa, em algum instante, ser escolhido para o sofrimento. Desse modo, o sofrimento está implicado na condição do eleito. Tal sofrimento não é apenas algo circunstancial ou secundário, mas a característica fundamental do escolhido ao realizar o movimento da fé. Ao ser escolhido o Cavaleiro é colocado em uma relação direta com Deus. No entanto, nos termos dessa relação entre o finito e o infinito, há sempre a possibilidade de os anseios e prazeres humanos serem terrivelmente frustrados. A rigor, o sofrimento é uma espécie de sombra que acompanha inexoravelmente os passos do eleito. Enfim, a noção de participação mística no corpo de Cristo e a ideia de eleição para o sofrimento, com certos cuidados, aproximam Pascal e Kierkegaard, visto que ambas apontam para a identidade essencial entre fé e a experiência plangente.

A fé, contudo, não é marcada apenas pela sua dimensão sofrível. Paradoxalmente, nela, o crente também experimenta o consolo, a paz, a alegria. Esse ponto, mais uma vez, aproxima Pascal e Kierkegaard. De fato, a tensão vibrante entre sofrimento e alegria que nutre a vida na fé, antecipada pelo filósofo francês, será aprofundada de modo marcante pelo autor do *Evangelho do sofrimento*. Se em Pascal, em alguns momentos, a ênfase parece recair mais no polo do sofrimento, na experiência da resignação, Kierkegaard conserva de modo apaixonado a tensão entre os dois polos. A percepção dessa dialética exige que retomemos a análise de *Temor e tremor* e acompanhemos a caminhada do Cavaleiro da fé.

Ao optar pela fé, Abraão não está livre da dor. Sem dúvida, não há como mensurar o sofrimento que deve ter assolado a alma do patriarca durante a caminhada de três dias ao Moriá. A fé é o abandono, resignação infinita que guia o Cavaleiro por um caminho solitário e silencioso; é a angústia que pode levar o indivíduo ao desespero ao mostrar-lhe o terrível da impossibilidade. Paradoxalmente, a fé é, ao mesmo tempo, uma experiência consoladora. Em uma vívida dialética, a fé suscita a tensão entre a angústia e a edificação, entre a melancolia e a alegria, entre a necessidade e a liberdade; ao mesmo tempo em que estremece a alma, ela lhe possibilita o repouso, desvenda as carências da existência do mesmo modo que se constitui em uma experiência singular de plenitude. Como observa Viallaneix (1977), ao mesmo tempo em que a relação com Deus não pode ser pensada sem o sofrimento, o Espírito Santo é identificado como Consolador. Nestes termos, a fé pode ser compreendida como a experiência da consolação em meio à dor. Desse modo, a dor é uma espécie de pré-condição para o consolo. Para recorrer à célebre analogia empregada pelo salmista é somente aquele que passou pelo vale da sombra da morte que melhor compreende as delícias dos pastos verdejantes. A tensão suscitada pela fé entre a dor e a consolação é vista em inúmeras passagens do texto assinado por Johannes Silentio. Certamente, o fragmento abaixo está entre os mais expressivos. Nos seus termos, o cavaleiro da fé

Converte em resignação infinita a profunda melancolia da vida; conhece a felicidade do infinito; experimentou a dor da total renúncia àquilo que mais ama no mundo – e, no entanto, saboreia o finito com tão pleno prazer como se nada tivesse conhecido de melhor, não mostra indício de sofrer inquietação ou temor, diverte-se com uma tal tranquilidade, que, parece, nada há de mais certo do que esse mundo finito. E, no entanto, toda essa representação do mundo que ele figura é a nova criação do absurdo. Resignou-se infinitamente a tudo para tudo recuperar pelo absurdo. (KIERKEGAARD, 1979, p. 132).

Tal qual Pascal já notara, sobretudo, na *Oração para pedir a Deus o bom uso das enfermidades*, em Kierkegaard, a tensão entre a dor e a consolação que marca a fé parece indicar um papel positivo para o sofrimento. Como seu antecessor, e também se valendo da teologia

bíblica, o pensador dinamarquês explora uma espécie de teleologia do sofrimento. Só pode ser consolado quem, antes, experimenta o sofrimento e quanto maior é a dor, maior é o consolo que a fé proporciona. Recorrendo mais uma vez ao texto de 1843, “só o angustiado encontra repouso; só aquele que desce aos infernos recebe a bem-amada; só quem empunha a faca recebe Isaque” (KIERKEGAARD, 1979, p. 123).

A tensão entre a dor e a consolação também é explorada por Kierkegaard nos *Discursos edificantes* de 1843. No discurso denominado *A confirmação do homem interior*, em uma clara referência ao episódio do sacrifício de Isaque, o filósofo de Copenhague demonstra que Abraão tinha, ao mesmo tempo, o sofrimento da prova e o consolo procedente da fé. Em virtude de tal certeza, mesmo sabendo de seu caráter doloroso, o patriarca não foge da prova divina. Pelo contrário, “faz dessa tensão a sua confidente, o seu amigo próximo, ainda que seu pensamento se esforce inutilmente para compreender o enigma” (KIERKEGAARD, 2010, p. 113. Tradução nossa). Na compreensão de Kierkegaard é exatamente a prova da fé o instrumento empregado para a confirmação do homem interior. Como já foi observado, a interioridade aponta precisamente para a autenticidade do indivíduo. A prova da fé é dolorosa, mas, ao mesmo tempo, serve para edificar a interioridade do indivíduo. Enfim, ao mesmo tempo em que a dor denuncia a impotência, fraquezas e limitações do homem, pela fé, ela abre caminho para que este mesmo homem possa descansar em Sua providência, aponta para a sua necessidade do Criador, e necessitar de Deus, repetindo o título de um dos discursos edificantes de 1844, é a suprema perfeição do homem.

A teleologia do sofrimento é vista ainda em *O conceito de angústia* do pseudônimo Vigilius Haufniensis<sup>104</sup>. “A angústia como o que salva pela fé”: este é o título sugestivo do último capítulo da obra supracitada. Tal designação confirma o que foi dito acima acerca da relação entre fé e sofrimento, sobretudo, as vantagens de poder angustiar-se. Seguindo de perto a análise do capítulo em destaque, convém-nos explicitar em que sentido a angústia salva pela fé. Em termos práticos, que benefícios a angústia pode acarretar àquele que crê. Primeiramente, declara Haufniensis, “a angústia é a possibilidade da liberdade; só esta angústia é, pela fé, absolutamente formadora, na medida em que consome todas as coisas finitas, descobre todas as suas ilusões”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 164). Neste sentido, a angústia serve para destruir aquilo que se coloca entre o indivíduo e o infinito. Quem não aprendeu a angustiar-se do modo correto encontra-se perdido na fugacidade da finitude, consolado por falsas ilusões. O que não

---

<sup>104</sup> Literalmente, Vigia de Copenhague, este pseudônimo kierkegaardiano apresenta características de um professor de dogmática. Curiosamente, *O conceito de angústia* foi publicado no mesmo dia dos *Prefácios*, obra assinada pelo pseudônimo Nicolau Notabene.



é de jeito nenhum uma fuga completa da possibilidade da angústia, apenas um experimentar a angústia de modo invertido. Assim, aquele que está preso às ilusões da finitude, que se considera incapaz de angustiar-se, experimenta o lado mais sombrio da angústia. Na analogia kierkegaardiana, a verdadeira angústia é uma escola. “Aquele que é formado pela angústia é formado pela possibilidade, e só quem está formado pela possibilidade está formado de acordo com a sua infinitude”. (KIERKEGAARD, 1010, p. 164). O caráter penoso e, ao mesmo tempo formador da angústia na sua relação com a possibilidade é ressaltado por Álvaro Valls em sua análise do texto kierkegaardiano:

Quem se entrega à angústia do infinito, o discípulo do possível, conquista o infinito ... enquanto a alma dos outros expira na finitude. E a ideia é a seguinte: na imaginação, na possibilidade, podemos passar por uma angústia imensa que qualquer coisa, qualquer dor, qualquer sofrimento vira coisa pouca, comparando ao que realizamos na imaginação. Na escola do infinito, na escola da possibilidade, passamos pelos maiores tormentos, mas em compensação, diz ele, ganhamos o infinito. Ganhamos a possibilidade de escapar do finito, do material, do aqui e agora, do pequeno e irrelevante (VALLS, 2012, p. 56).

Provavelmente, em nenhuma outra obra Kierkegaard explora melhor a teleologia do sofrimento como nos *Discursos edificantes em diversos espíritos (Opbyggelige Taler i forskjellig Aand)*. É neste texto escrito em 1847 que encontramos a seção intitulada de *O evangelho dos sofrimentos (Lidelsernes Evangelium)*, na qual o pensador dinamarquês reflete sobre o lugar do sofrimento na vida do crente. Em virtude do espaço, não apresentaremos aqui uma exposição completa deste livro. Seleccionaremos apenas algumas passagens que contribuem para o diálogo entre Kierkegaard e Pascal, sobretudo, para percepção da tensão entre alegria e sofrimento que marcam a vida na fé.

Curiosamente, lembrando Pascal, Kierkegaard começa o seu texto com uma oração. Na sua petição, semelhante ao que fizera o pensador francês em sua *Oração*, Kierkegaard expressa o desejo de assemelhar-se a Cristo ao mesmo tempo em que clama por sua consolação. Ao longo da obra, o filósofo dinamarquês trabalha sete alegrativos que decorrem de situações que, aparentemente, envolvem sofrimento. O termo alegrativo, conforme a edição brasileira de Álvaro Valls, traduz o termo dinamarquês *glædeligt*, o qual designa algo que provoca alegria, alegrador.

No primeiro discurso, tomando como referência a célebre declaração de Cristo nos evangelhos de que os discípulos devem tomar cada um a sua cruz para segui-lo, Kierkegaard define a fé como a inquietude, mas como se trata de seguir a Cristo, ela é sempre uma inquietude feliz. A fé, esclarece, “significa precisamente a inquietude profunda, forte, bem-aventurada que impulsiona o crente para que ele não possa aquietar-se neste mundo, de modo que se ele se

aquietou completamente também cessou de ser um crente” (KIERKEGAARD, 2018, p. 79). A definição de fé é fundamental nesta seção porque, segundo o pensador, somente por meio da fé, podemos seguir verdadeiramente a Jesus. Ela é necessária porque seguir o Mestre não é apenas seguir após ele, mas seguir seu caminho de dores quando ele se encontra invisível aos nossos olhos humanos. Por isso a fé se torna indispensável. Obviamente, este ‘tomar a cruz e seguir’ representa uma renúncia radical e envolve sofrimento, ao mesmo tempo, ela propicia uma inexplicável experiência de consolo. No trecho abaixo Kierkegaard capta de modo poético a tensão entre sofrimento e alegria que caracteriza a fé. Vejamos:

Seguir após significa andar por si e totalmente sozinho pelo caminho que o Mestre andou: não ter ninguém a vista com quem a gente possa aconselhar-se, ter de escolher por si, em vão gritar, como a criança grita em vão, pois a mãe não se atreve a auxiliar visivelmente, em vão desesperar, pois ninguém pode auxiliar, e o céu não se atreve a auxiliar visivelmente. Ser auxiliado, porém, de modo invisível, isto é justamente aprender a andar por si, pois é aprender a conformar sua mente com a do Mestre o qual, no entanto, não é visto de modo perceptível (KIERKEGAARD, 2018, p. 82).

A figura do caminho, usada para representar a vida na fé, aponta para o caráter permanente da prova. Em todo o percurso, o discípulo deve tomar sua cruz e seguir o Mestre. Em momento algum ele está autorizado a largar a cruz ou abandonar o caminho. O caminhante deve, neste sentido compreender, que o caminho da fé é sempre pesado para quem caminha. De algum modo, como já esclarecera Pascal em sua *Oração*, é este caminho de dores que identifica o verdadeiro discípulo. O caminho da cruz, da dor e da autonegação que representa a vida na fé, contudo, não é simplesmente um caminho de sofrimento. Paradoxalmente, ele é ao mesmo tempo um caminho feliz. Quando analisado a partir da perspectiva da eternidade, da sua segurança, o caminho, embora pesado é repleto de bem-aventurança. Nos termos de Kierkegaard (2018, p. 89),

Pelo caminho da abnegação, após Cristo, há eterna segurança sobre o caminho; por este caminho as marcas do sofrimento são os sinais alegrativos a indicar que se está a avançar pelo caminho correto. Mas qual alegria é maior, afinal de contas, do que poder escolher o melhor de todos os caminhos, o caminho que elava ao mais elevado; e qual alegria é tão grande quanto esta, senão a de que: o caminho é seguro por toda a eternidade!

O alegrativo fundamenta-se, ademais, em uma verdade inquestionável para o cristão, a saber, o fato de que Deus é amor. Mas como um Deus amoroso poderia permitir o sofrimento? Em resposta a este questionamento, como já fizera Pascal, Kierkegaard faz eco à tradição teológica cristã. Em uma alusão à doutrina do pecado original, o filósofo dinamarquês esclarece que diante de Deus, ninguém sofre inocente. Se, recorrendo à figura dos dois ladrões

crucificados ao lado de Cristo, todos são culpados diante de Deus e o sofrimento é resultado da culpa, a verdade que fundamenta o alegrativo: Deus é amor, continua inalterada. Se sofremos inocentes, então, Deus não é amor, conseqüentemente, não pode existir nenhuma alegria no sofrimento. A rigor, a experiência plangente só pode lançar dúvida nesta verdade fundamental se adotarmos uma atitude presunçosa de que sofremos inocentemente. Mas, se eu sou sempre culpado, reforça Kierkegaard, “tão certo é em toda a eternidade que Deus é amor”.

O tema pascaliano da satisfação em Deus diante do sofrimento é retomado de forma expressiva e desafiadora por Kierkegaard no *Evangelho dos sofrimentos*, a partir da imagem bíblica do ‘fardo leve’. O fardo é o próprio sofrimento o qual, por natureza, é sempre pesado. No entanto, Cristo afirma o seu fardo é leve para aqueles que se dispõem a segui-lo. Mas em que sentido um fardo que é essencialmente o mais pesado é, ao mesmo tempo, leve? Antes de tudo, é preciso reconhecer que o fardo é o mesmo. Neste sentido, o cristão está sujeito aos mesmos sofrimentos de antes. A conversão, neste sentido, não significa trocar uma estrada de dores por um caminho de deleites mundanos. É o mesmo fardo que é pesado, mas paradoxalmente leve. A dimensão leve do fardo só pode ser experimentada por aquele que considera o valor da relação com o Mestre, que considera essa relação como o valor mais elevado da vida tal qual o esposo que está se afogando sob o peso do corpo da esposa para tentar salvá-la, mas, ao mesmo tempo, em virtude do seu amor, considera esse fardo o mais leve de todos. Contudo, humanamente falando, não é possível ver que o fardo pesado se torna leve. Em última instância, a fé é fundamental para que o discípulo experimente a leveza do fardo pesado do sofrimento. Nos termos do pensador de Copenhague,

Mas que o pesado sofrimento seja benéfico, isso há de se crer, ver não se pode. Ao depois talvez possa ser visto que foi benéfico, mas no tempo do sofrimento isto não pode ser visto, e de modo algum ouvido, por mais que muitos o tenham repetido com tanta amabilidade para a pessoa, há de se crer. O pensamento da fé tem de estar aí (...). Se a fé se agarra ao benefício e transporta a montanha, aí a alegria da fé é tão grande que o julgo realmente é leve (KIERKEGAARD, 2018, p. 98, 100).

Certamente, uma das figuras mais conhecidas usadas por Kierkegaard para se referir ao sofrimento no texto de 1847 é a figura de uma escola. Aqui, novamente, a associação com a ideia pascaliana da teleologia do sofrimento é evidente. Há no sofrimento, conforme Pascal já expressara em sua *Oração*, uma dimensão pedagógica. Ele serve para corrigir a alma e reorientá-la para Deus, ao libertá-la da escravidão aos deleites e paixões carnis. De modo similar, a dimensão pedagógica do sofrimento está presente no texto kierkegaardiano. Na definição enfática, “o sofrimento é a escola da eternidade”. Como não forma o homem apenas

para a finitude, ele é a mais duradoura das escolas e nela, ninguém pode se considerar formado sem que tenha aprendido a lição principal: a obediência. Onde o sofrimento ensina, enfatiza Kierkegaard (2018), Deus é o ouvinte e a obediência é o exame exigido. A obediência é fundamental para o sofrimento e o não aprendido dessa lição torna o sofrimento uma escola terrivelmente perigosa, semelhante a um enfermo que ingere o mais forte e amargo dos medicamentos e tal medicação produz efeito contrário. Não sem razão, conforme a reflexão kierkegaardiana, o próprio Cristo é colocado como modelo o qual, segundo o relato bíblico, aprendeu a obediência por meio do sofrimento. Além disso, diferente de outras escolas, que lançam o homem para fora de si e que o aprisionam às inquietações e exterioridades superficiais, o sofrimento tem a exclusividade de lançar o homem para dentro de si, ajudando-o a cultivar a sua interioridade. A propósito, nesta escola, o aluno está sozinho diante de Deus. “Nesta escola há sempre silêncio na aula, a atenção não se distraí com os muito objetos de estudo, pois aqui só se aprende a única coisa necessária; a atenção não se perturba com os colegas de classe, pois aqui o aprendiz está sozinho com Deus” (KIERKEGAARD, 2018, p. 121).

Aparentemente, neste ponto, o pensamento kierkegaardiano parece fomentar uma atitude masoquista diante do sofrimento, uma relação de necessidade entre a alegria e o sofrimento, não obstante, a visão do dinamarquês deve ser analisada à luz das categorias cristãs que, como ele mesmo confessa, marcam toda a sua produção filosófica. A título de exemplo, o autor dinamarquês assume o papel positivo do sofrimento nos moldes dos salmistas que entendem que a angústia lhe aproxima de Deus, de Jó que reconhece que as muitas provações que assolaram a sua alma ajudaram-no a cultivar um relacionamento mais profundo com o Criador, ou de Paulo, cujos tremores e perturbações do espinho na carne, levaram-no a sentir prazer em Deus e a perceber a grandeza do seu amor. Provavelmente a figura bíblica mais emblemática para ilustrar essa dialética consiste no episódio do Getsêmani, retomado na abertura desse tópico. Nesta experiência encontram-se lado a lado a dor e a consolação.

Conforme observamos, a dialética entre sofrimento e alegria já está presente na própria noção kierkegaardiana de angústia. Se, por um lado, ela é colocada como uma pré-condição para a Queda, como aquilo que, segundo a visão cristã, marca a entrada do sofrimento no mundo, por outro, “ela é a força positiva no homem, guiando-o a fé e de volta para Deus” (GOUVÊA, 2002, p. 348). É mister observar que, embora o sofrimento forme o homem para eternidade, o alegativo kierkegaardiano possui um caráter presente. O sofrimento, ao mesmo tempo em que humilha e dilacera a alma, confronta o discípulo com a grandeza de sua tarefa e esta tarefa, em virtude de sua excelência, já representa o desfrute de uma alegria mesmo diante dos desafios, perigos e dores do caminho.

Por fim, não há como negar que Pascal e Kierkegaard consideram a vida na fé, embora marcada pelo sofrimento, como a expressão daquilo que existe de mais elevado na experiência humana. O filósofo francês, por exemplo, é enfático em sua *Oração* ao colocar o sofrimento como uma espécie de condição para a felicidade verdadeira e durável, o dinamarquês, por sua vez, torna o estádio religioso, caracterizado pelo mais intenso sofrimento, como a modalidade mais elevada da existência.

Embora as convergências entre Pascal e Kierkegaard sejam evidentes, posto que ambos submetem a fé à dialética do sofrimento e da alegria, ambos colocam o sofrimento como uma espécie de identidade do Cristianismo e ambos exploram, igualmente, a dimensão teleológica na experiência sofrível, faz-se necessário reconhecer certas peculiaridades entre os dois pensadores. Neste ponto, ainda que Kierkegaard também tome como referência o conceito cristão de Queda, a influência do pensamento agostiniano é sentida com bem mais força no pensamento pascaliano. Não obstante, a questão mais fundamental a ser ressaltada aqui é o lugar assumido pelo paradoxo entre o sofrimento e a alegria que marca a vida na fé. Pascal, ainda que não o elimine, claramente é tendencioso a enfatizar a dimensão plangente da fé, praticamente, atribuindo ao sofrimento um caráter salvífico. Em Pascal, “sofrimento e doença entram na economia da salvação e tomam todo o seu sentido no desenvolvimento de uma história providencial” (PONDÉ, 2014, p. 137). Para recorrer a um exemplo, quando o pensador francês discorre sobre a natureza essencial do sofrimento para fé em *O Mistério de Jesus*, o relato das agonias do Mestre no Getsêmani, é omitida a informação bíblica de que, mesmo entregue às angústias lancinantes, o Filho de Deus recebe a consolo divino por meio de uma figura angelical. Esta omissão, a nosso ver, enfraquece o paradoxo entre sofrimento e alegria fazendo a fé estar mais próxima da dor que da consolação.

Em Kierkegaard, por outro lado, a fé está situada exatamente no meio do paradoxo. O fardo é, ao mesmo tempo, pesado e leve, o caminho é árduo, mas possibilita conforto à alma, pois é o palco onde o discípulo cumpre a sua mais elevada tarefa, caminho apertado, mas que contém, ao mesmo tempo, o alegrativo, posto que confere ao discípulo as perfeições da eternidade. Na perspectiva pascaliana, a experiência dolente parece obstruir a felicidade presente, em Kierkegaard, por sua vez, não importa o quão pesado seja o sofrimento temporal, a felicidade da eternidade encontra-se presente. Kierkegaard explora esta tensão a partir de uma imagem poética. Um viajante que caminha na noite com a ajuda de lanternas não percebe o brilho do céu estrelado sobre ele. É preciso está na completa escuridão para poder perceber o brilho sublime das estrelas. De modo análogo, é somente quando o discípulo se encontra na mais plena e terrível escuridão do sofrimento que ele pode perceber a luz do consolo divino

inundando sua alma.

Vimos neste capítulo que, mesmo considerando as particularidades conceituais de cada autor, a repercussão causada pela tensão entre Teologia e Filosofia ajuda a construir as antropologias de Pascal e Kierkegaard. Divertimento e Estético representam, por assim dizer, desvios da autêntica modalidade existencial marcada, nos dois autores, pelo primado da fé e da relação com a infinitude. A fenomenologia da conversão/salto de fé envolve sempre uma disposição para acatar o mistério da ordem divina e uma recusa à mediação racional. Por fim, Pascal e Kierkegaard, ao postularem uma teleologia do sofrimento, submetem a vida na fé a uma dialética permanente e vibrante entre sofrimento e alegria, entre dor e consolação.

## **7 – CONCLUSÃO: ÚLTIMAS PALAVRAS DE UM DIÁLOGO EM ABERTO ENTRE PASCAL E KIERKEGAARD**

*Abrir as portas do mistério não é o mesmo que capturá-lo;  
O mistério se perde no exato momento em que é capturado ...*

Antes de tudo, devemos reconhecer o caráter problemático de escrever uma conclusão para fechar a reflexão sobre dois pensadores da envergadura de Pascal e Kierkegaard. Pensando em filósofos que refletiram a existência com tanta variedade, paixão, beleza e profusão, soaria quase que pretensioso. O fim de uma pesquisa não é nunca a colocação do objeto estudado em um plano etéreo, longe de novas possibilidades de reflexão. De modo breve, o fim de uma pesquisa é, simplesmente, uma abertura. Além disso, concluir seria, talvez, um insulto a Kierkegaard; ter a audácia injustificada de colocar o último tijolo conceitual do edifício sistemático em uma reflexão sobre a existência, digo, de uma reflexão sobre existentes que pensaram de modo vibrante as contradições da existência. Estamos diante de autores que apontaram os paradoxos da condição humana, mas que, de modo reverente, negaram-se a banalizá-los com explicações reducionistas, com fórmulas prontas e sistemas consagrados. Certamente, faríamos justiça a estes filósofos se a própria reflexão acerca de seus pensamentos e o consequente diálogo que tentamos provocar, permanecessem em aberto.

Ao mesmo tempo, reservo-me o direito de umas palavras finais a propósito do diálogo estabelecido entre Pascal e Kierkegaard, que foi o objeto mais amplo desta pesquisa. Antes de tudo, uma constatação óbvia. O diálogo entre os dois filósofos é tanto possível quanto frutífero. Assim, surpreende-nos a pouquíssima atenção dada a essa temática, sobretudo, entre os pesquisadores brasileiros. Mesmo no cenário internacional a atenção dispensada a esse diálogo representa esforços isolados. Pascal e Kierkegaard foram pensadores que inquiriram a existência, da perspectiva dos seus limites, da sua finitude das suas contradições. Não fossem os inúmeros elementos motivadores e possibilidades listados na abertura desse trabalho, tal peculiaridade já justificaria o estabelecimento de um estudo comparativo entre os dois filósofos. De fato, o presente estudo nos permitiu perceber convergências importantes entre o filósofo francês e o autor dos *Discursos edificantes*. Não se pretendeu aqui, a título de recordação, homogeneizar de maneira inocente e arbitrária os pensamentos de Pascal e Kierkegaard. É mister que a singularidade seja preservada para que o diálogo seja possível. Listemos agora alguns itinerários epistêmicos que brotam dessa pesquisa.

A tensão entre Teologia e Filosofia, entre fé e razão, que remonta ao *Credo quia absurdum* de Tertuliano é, certamente, um ponto convergente entre as filosofias de Pascal e Kierkegaard. Este pressuposto fundamentará a recusa ao racionalismo hegemônico, no qual os dois filósofos se inserem. O francês dirige, sobretudo, contra Descartes o seu arsenal crítico, fazendo ecoar na história da tradição filosófica o grito denunciando os limites do conhecimento racional. O eco desse grito seria ouvido cerca de 150 anos depois por Kierkegaard, que o repercutirá de modo ainda mais alto e vibrante. Nenhum lugar mais apropriado para falar dos limites do conhecimento racional do que na relação entre o finito e o infinito, entre imanência e transcendência, entre o homem e Deus. Em um protesto radical, talvez incompreendido aos olhos de seus contemporâneos, Pascal e Kierkegaard se negaram a aceitar que relação com Deus pudesse ser reduzida à fragilidade e frieza das chamadas provas racionais e metafísicas.

A designação de Deus como o Absolutamente-Diferente tal qual a noção pascaliana de *Deus-Absconditus*, com sua ênfase na transcendência divina coloca a impossibilidade de Deus ser apreendido pela via racional, além de demonstrar o completo malogro da Teologia natural. A verdade é que não há uma base racional sólida para justificar o relacionamento entre o homem e a Divindade. É preciso apostar, diria Pascal, e Kierkegaard ampliaria: é preciso saltar. Saltar para o silêncio apavorante da infinitude: diriam os dois.

A relação com o infinito será sempre marcada pelo mistério, pelo paradoxo, ainda que a razão tente, inutilmente, capturar o mistério e explicar o paradoxo. Pascal e Kierkegaard denunciam esse fracasso. Ao mesmo tempo, conferem à fé um estatuto elevado. De fato, a fé é colocada como a categoria mais fundamental para marcar a relação entre o homem e Deus. A fé que não tenta diminuir o mistério ao inseri-lo em esquemas filosóficos reducionistas; a fé que não banaliza o paradoxo tentando explicá-lo pela mediação racional. Os dois filósofos, cada um à sua maneira, destacam o primado da fé na relação com Deus.

Como vimos, Pascal e Kierkegaard também estão de acordo ao defenderem o caráter relacional do conhecimento de Deus. Longe de ser meramente uma categoria epistemológica ou uma fórmula doutrinária, o conhecimento da Divindade é marcado por uma dimensão pessoal, amorosa e dinâmica. O pensador francês é enfático em dizer que o conhecimento verdadeiro só é possível com a mediação de Cristo. Segundo ele, sem Jesus, não somos incapazes apenas de conhecer a Deus. Estamos, de fato, impossibilitados de conhecermos a nós mesmos. Seguindo a linha de Pascal, nas *Migalhas*, Kierkegaard define Cristo como o mestre que retira o discípulo da não-verdade. Cristo é apresentado como a personificação da verdade. Neste sentido, conhecer a verdade é, antes de tudo, conhecê-lo. Em suma, tanto para o filósofo francês quanto para o autor de *Temor e tremor*, um deus-ideia, um primeiro-motor ou um autor



de verdades geométricas, em virtude de seu caráter impessoal e abstrato, não representam o Deus pessoal do Cristianismo. Unindo as informações que encontramos nos *Pensamentos* e nas *Migalhas* a esse propósito, podemos afirmar que conhecer a Deus significa entrar em um relacionamento amoroso, dinâmico e transformador com Ele.

O encontro da razão com o paradoxo é uma experiência tensa tanto em Pascal quanto em Kierkegaard. Esta colisão redundando em certo sofrimento, quando a razão se percebe incapaz de superar seu limite: de penetrar o mistério e superar o paradoxo. Pavor e escândalo são os conceitos empregados por estes pensadores para caracterizar a inquietude dramática da razão ao deparar-se com suas fronteiras epistêmicas. Há sofrimento, toda vez que ela tenta, inutilmente, transpor o véu do mistério que encobre tanto a realidade infinita quanto a existência finita.

A título de convergência, é mister salientar que as visões antropológicas de Pascal e Kierkegaard são decorrentes de sua Teologia, em especial, da tensão entre Teologia e Filosofia que marcam seus pensamentos. Dito de outro modo, para estes pensadores, o paradoxo, o mistério e a contradição não marcam apenas a relação do homem com Deus, mas são categorias que se apresentam a existência humana marcada pela Queda. Assim, é possível acompanhar os desdobramentos dessa tensão nas antropologias de Pascal e Kierkegaard. Em ambos, a relação com o prazer, seja o Divertimento seja o Estético, aparentemente, modos de buscar a felicidade, mergulham a alma na inquietude e na infelicidade, tornando-a escrava do instante fugidivo e obstruindo sua relação com a infinitude. Divertimento e Estético, cada um à sua maneira, se apresentam com fuga da autêntica modalidade existencial, fundamentada na fé e na relação com Deus. A propósito, os dois filósofos estão de acordo que a relação com Deus exige um movimento radical de ruptura, um ato que exige coragem e sacrifício para renunciar a condição anterior.

Kierkegaard e Pascal, enfim, estão de acordo que vida da fé não é uma forma disfarçada de evidenciar o Divertimento ou o Estético. A rigor, a vida do convertido não está livre os temores e tremores que marcam a existência caída. O sofrimento nos identifica com Cristo, conforme vimos na argumentação pascaliana na *Oração*. Kierkegaard, por sua vez, nos lembra, referindo-se a Abraão em *Temor e tremor*, que o patriarca bíblico é eleito para o sofrimento. Viver a experiência da fé é submeter-se permanentemente à dialética do sofrimento e da alegria. Certamente, Pascal e Kierkegaard poderiam servir ao nosso tempo como um corretivo bastante oportuno das formas adocicadas e superficiais de Cristianismo. Do Cristianismo que confunde seguir com subir na vida, que troca felicidade com futilidade, que busca dança e foge da ordenança, e que lança a cruz do discipulado para longe de si. Neste contexto, Pascal e

Kierkegaard certamente ensinariam o que significa, de fato, ser cristão.

Esta pesquisa, contudo, demonstrou que há muitos pontos divergentes entre Pascal e Kierkegaard. Um dos exemplos mais evidentes desse fato diz respeito à extensão da crítica ao racionalismo empreendida pelos dois filósofos, em especial, o tópico referente às provas para a existência de Deus. Pascal como vimos, embora rejeite as provas metafísicas clássicas e argumentos de tipo cartesiano, admite a existência de provas da religião cristã, como: os milagres, as profecias e as Escrituras. A julgar pela crítica corrosiva de Climacus no *Pós-Escrito* ao uso do histórico para fundamentar a fé, Kierkegaard, certamente, não endossaria as chamadas provas pascalianas. O pensador dinamarquês recusaria qualquer apelo ao histórico que pudesse assegurar a decisão do indivíduo na sua relação com Deus. Diria, baseado em Lessing, que milagres e relatos de milagres não são a mesma coisa e que os dezoitos séculos de história da Igreja não provavam que o Cristianismo atual era o mesmo ensinado e vivenciado por Cristo; diria ainda que o uso da Escritura para alicerçar a fé exigiria, antes, que a pessoa cresse na inspiração do texto bíblico.

As divergências entre Pascal e Kierkegaard também atingem o significado de muitos pares conceituais aqui estudados. Vale lembrar que nosso propósito nunca foi estabelecer uma identidade total entre as categorias utilizadas pelos dois filósofos, apenas possibilitar o diálogo entre Pascal e Kierkegaard a partir do estudo comparativo destes conceitos. Por exemplo, Aposta e Salto de fé, para além de suas similaridades, revelam pontos divergentes importantes. O principal está no fato de a Aposta estar baseada em um cálculo de probabilidades, ao passo que o Salto de fé é um movimento efetuado por força do absurdo. Acrescente-se a isto o fato de a Aposta, diferente da fé, não ser um ato voluntário. É possível eximir-se de saltar, mas não de apostar. A Aposta pascaliana não pode ser confundida com conversão, à luz da Teologia cristã, já o Salto pode ser definido nestes termos. De fato, o conceito pascaliano, para recorrer a distinção do *Pós-Escrito* seria melhor identificado com o *salto mortale* de Jacobi o qual, como vimos, levava o seu interlocutor a saltar pela força da oratória. Kierkegaard, certamente protestaria contra esse salto induzido uma vez que, para ele, o verdadeiro Salto de fé, é realizado pelo indivíduo na mais recôndita solidão.

Pascal e Kierkegaard divergem ainda no tocante às categorias antropológicas aqui analisadas. Um exemplo desta divergência ocorre no par conceitual Divertimento/Estético. No primeiro conceito, parece existir um apelo racional para que o homem o abandone, antes de entregar-se à relação com Deus. Aparentemente, é a razão que leva o homem a perceber o caráter fugaz e efêmero do *Divertissement*. Em Kierkegaard, de modo distinto, a passagem para um estádio, em especial, para o estádio religioso, é sempre marcada por um Salto, sem a

possibilidade de qualquer mediação racional.

Além disso, ao falar acerca da experiência da fé e associá-la à categoria do silêncio, Kierkegaard parece eliminar a possibilidade de a fé ser comunicada, o que, claramente, não encontraria respaldo no pensamento pascaliano. Sobre esse aspecto vale ainda lembrar que a fenomenologia da conversão, conforme descrita por Pascal no *Memorial*, com seu foco na renúncia, estaria muito mais próximo daquilo que Kierkegaard designaria como o Movimento da resignação infinita e não como o movimento da fé propriamente dito, o qual aponta também para o recebimento.

Vimos que tanto Pascal quanto Kierkegaard submetem a vida na fé à dialética permanente do sofrimento e da alegria. Este aspecto, não obstante, encerra divergências importante entre os dois autores. O filósofo francês, embora reconheça a tensão, é inclinado a enfatizar a dimensão plangente da fé, enfraquecendo a dialética. O pensador nórdico, por outro lado, coloca a fé justamente no centro da tensão entre a dor e consolação, entre a angústia e a satisfação. O caminho do discípulo é marcado permanentemente por essa tensão; o fardo é tanto pesado quanto leve e, embora tenha que carregar a cruz diária, o crente é sempre fortalecido pelos alegrativos da eternidade. O Cavaleiro da fé é eleito para o sofrimento, mas, ao mesmo tempo, é o único realmente feliz, conforme nos lembra Silêncio em *Temor e tremor*.

De todo modo, essa pesquisa demonstrou que Pascal e Kierkegaard estabeleceram o primado da fé na relação entre o homem e Deus. Para estes pensadores, aventurar-se no silêncio da infinitude é tarefa que exige coragem e entrega; trata-se de um empreendimento racionalmente perigoso, porque não podemos confiar inteiramente na razão como condição prévia para principiar a caminhada. É preciso fé, fé para saltar quando o silêncio da infinitude nos apavora, quando a razão tenta esquadrihar o mistério e não obtém resposta. Neste sentido, Pascal e Kierkegaard nos advertem para o risco de diminuirmos e enfraquecermos a fé, por meio de uma supervalorização da razão e da Filosofia, às vezes, o que é mais grave, por meio de uma Teologia com inclinações racionalistas. Na relação com o Infinito, deduções e induções não bastam. O Salto é necessário. Mas saltar para a infinitude não é sequer a garantia de que a razão descortinará a finitude. Na verdade, veremos, depois, que a relação com a própria existência finita, com suas contradições, exigirá de nós, permanentemente, o Salto. De algum modo, o paradoxo e o mistério permeiam toda realidade, finita e infinita, tal qual nos ensinam Pascal e Kierkegaard.

Como palavra última reitero o que foi afirmado no princípio desse tópico. Esse diálogo não foi uma tentativa de esgotar o estudo sobre as relações entre Pascal e Kierkegaard, foi apenas uma abertura para novos diálogos, para novos estudos que coloquem para conversar,

sobre a existência, dois filósofos que pensaram a condição humana com profundidade e beleza singulares. Reconhecemos que muito ainda poderá ser explorado deste diálogo, por exemplo, a construção de uma ética teológica a partir destes filósofos ou a polêmica fervorosa que eles travaram contra o Cristianismo oficial de seus dias, e ainda, o modo como eles conciliaram o ensino da Escritura com as influências filosóficas recebidas. Fica, portanto, a abertura para novas pesquisas.

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. **A doutrina cristã**: Manual de exegese e formação cristã. Vol. 17 (Coleção Patrística). São Paulo: Paulus, 2002.
- AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- AGOSTINHO. **Enarraciones sobre los Salmos**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1964.
- ADORNO, Francesco Paolo. **Pascal**. Col. Figuras do saber. São Paulo: Estação Liberdade, 2008.
- ALMEIDA, Jorge Miranda; VALLS, Álvaro. **Kierkegaard**. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 2007.
- ANSELMO. **Proslógio**. São Paulo: Nova cultural, 2005.
- AQUINO, João Emiliano Fortaleza. Blaise Pascal: os limites do método geométrico e a noção de “coração”. **Transformação**. Marília. V. 31, n. 2, p. 39 – 59, 2008.
- ATTALLI, Jacques. **Blaise Pascal ou o gênio francês**. Bauru: EDUSC, 2003.
- BARTH, Karl. **Carta aos romanos**. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.
- BARTH, Karl. **Dogmática Eclesiástica**. (Seleção e introdução de Helmut Gollwitzer). São Paulo: Fonte Editorial, 2017.
- BARTH, Karl. **Fé em busca de compreensão**. 3. ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.
- BAUDIN, E. **La philosophie de Pascal**. Paris: Neuchatel, 1946.
- BETTENSON, H. **Documentos da igreja cristã**. Rio de Janeiro: JUERP/ ASTE, 1983.
- BÍBLIA. Português. **A Bíblia Sagrada**: antigo e novo testamentos. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.
- BINETTI, Maria J. Kierkegaard’s ethical stage in Hegel’s logical categories: actual possibility, reality and necessity. **Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy**. v. 3. p. 357 – 369, 2007.
- BRUNNER, Emil. **O escândalo do cristianismo**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.
- BRUNSCHVICG, León. **Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne**. Paris: Neuchatel, 1995.
- BOUILLARD, Henri. **A lógica da fé**. São Paulo: Herder, 1968.

CALÇADO, Thiago. **Doença: sofrimento e vida nas filosofias de Friedrich Nietzsche e Blaise Pascal.** 127 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), Marília, 2007.

CAMPOS, Eduardo da Silveira. **O conceito de amor em Kierkegaard: a concepção de Ágape como doação.** 118 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro- RJ, 2013.

CARRAUD, Vicent. **Pascal et la philosophie.** Paris: PUF, 1992.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia do Iluminismo.** Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.

CHEVALLIER, Philippe. La doctrine kierkegaardienne de l'amour. **Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.** t. 89. p. 87 – 112, 2001.

CHEVALLIER, Jacques. **Pascal.** Paris: Librairie Plon, 1922.

CHESTOV, Leon. **Kierkegaard y la filosofia existencial.** Buenos aires: Editorial sudamericana, 1952.

CLAIR, André. Pascal et Kierkegaard face à face. **Les Études philosophiques.** n. 96. p. 3 – 18, 2011.

CLAIR, André. Kierkegaard lecteur de Pascal. **Revue Philosophique de Louvain.** t. 78. n. 40. p. 507 – 532, 1980.

COTTINGHAM, **Dicionário Descartes.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

DE PAULA, Marcio Gimenes de. **Socratismo e cristianismo em Kierkegaard: o escândalo e a loucura.** São Paulo: Annablume: FAPESP, 2001.

DE PAULA, Márcio Gimenes. **Subjetividade e objetividade em Kierkegaard.** Aracaju: Annablume, 2009.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a Filosofia.** Rio de Janeiro: Rio, 1976.

DESCARTES, René. **Princípios da filosofia.** Lisboa: Edições 70, 1997.

DESCARTES. **Regras para a direção do espírito.** Lisboa: Edições 70, 2001.

FARAGO, France. **Compreender Kierkegaard.** Petrópolis: Vozes, 2005.

FERREIRA, Rildo da Luz. **Caminhos para Deus: a razão e o coração segundo Blaise Pascal.** 212 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, 2012.

GARDINER, Patrick. **Kierkegaard.** São Paulo: Edições Loyola, 2001.

GEISLER, Norman. **Enciclopédia de apologética: Resposta aos críticos da fé cristã.** São Paulo: Vida, 2002.

GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GOUHIER, H. Blaise Pascal: **Commentaires**. 12<sup>a</sup> ed. Paris: Vrin, 2005.

GOUHIER, Henri. **Blaise Pascal**: conversão e apologética. São Paulo: Discurso Editorial, 2005.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. **A Palavra e o silêncio**: Kierkegaard e a relação dialética entre fé e razão em Temor e tremor. São Paulo: Alfarrabio: Custom, 2002.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. **Paixão pelo paradoxo**: uma introdução a Kierkegaard. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

GRAMMONT, Guiomar de. **Don Juan, Fausto e o Judeu Errante em Kierkegaard**. Petrópolis: Catedral das Letras, 2003.

GUARDINI, Romano. **Pascal**: El drama de la consciência Cristiana. Buenos Aires: Emecé Editores, S. A, 1955.

GUEROULT, Martial. **Descartes segundo a ordem das razões**. São Paulo: Discurso, 2016.

HEGEL. **Ciência da lógica** (Excertos). São Paulo: Barcarolla, 2011.

HEGEL. **Fé e saber**. São Paulo: Hedra, 2009.

HEGEL. **Lecciones de las pruebas de la existencia de Dios**. Madrid: Aguilar, 1970.

HEGEL. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HUME, David. **Diálogos sobre a religião natural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

JUSTINO, O MÁRTIR. **Apologia**. In: BUENO, Daniel Ruiz. Padres apologistas griegos. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1954. (Edição bilíngue: espanhol – grego).

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

KIERKEGAARD, Søren. **Apuntes sobre la filosofía de la revelación de F. W. J. Schelling** (1841 – 1842). Madrid: Editorial Trotta, 2014.

KIERKEGAARD, Søren. **As obras do amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

KIERKEGAARD, Søren. **Concluding unscientific postscript to philosophical fragments**. New Jersey: Princeton University Press, 1992. vol. 1.

KIERKEGAARD, Søren. **Crainte et tremblement**. Paris: Aubier, 1946.

KIERKEGAARD, Søren. **Discursos edificantes; Três discursos para ocasiones supuestas**. Madrid: Trotta, 2010.

- KIERKEGAARD, Søren. **Discursos edificantes em diversos espíritos**. São Paulo: LiberArs, 2018.
- KIERKEGAARD, Søren. **Do desespero silencioso ao elogio do amor desinteressado: aforismos, novelas e discursos de Søren Kierkegaard**. Porto Alegre: Escritos, 2004.
- KIERKEGAARD, Søren. **Ejecitación del cristianismo**. Madrid: Editorial Trotta, 2009.
- KIERKEGAARD, Søren. **Étapes sur le chemin de la vie**. Trad. F. Priot e M. H. Guignot. Paris: Galliamard, 1948.
- KIERKEGAARD, Søren. **El instante**. Madrid: Trotta, 2006.
- KIERKEGAARD, Søren. **Fear and Trembling; Repetition**. New Jersey: Princeton University Press, 1983.
- KIERKEGAARD, Søren. **Johannes Climacus, ou, é preciso duvidar de tudo**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KIERKEGAARD, Søren. **Migalhas filosóficas: um pouquinho de filosofia de João Climacus**. Petrópolis: Vozes, 2011.
- KIERKEGAARD, Søren. **O desespero humano**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- KIERKEGAARD, Søren. **O conceito de angústia**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.
- KIERKEGAARD, Søren. **Ou – Ou: um fragmento de vida (Primeira Parte)**. Lisboa: Relógio D'Água, 2013.
- KIERKEGAARD, Søren. **Pós-Escrito às Migalhas filosóficas**. Petrópolis: Vozes, 2013. v. 1
- KIERKEGAARD, Søren. **Pós-Escrito às Migalhas filosóficas**. Petrópolis: Vozes, 2016. v. 2.
- KIERKEGAARD, Søren. **Temor e tremor**. Lisboa. Relógio D'água, 2009.
- KÜNG, Hans. **Existe Dios?** Respuesta ao problema de Dios em nuestro tiempo. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979.
- LE BLANC, Charles. **Kierkegaard**. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- LEBRUN, Gerard. **Blaise Pascal: voltas, desvios e reviravoltas**. São Paulo: Brasiliense S. A., 1983.
- LEDUC-FAYETTE, Denise. **Pascal et le mystère du mal: le clef du Job**. Paris: Cerf, 1996.
- LESSING, G. E. **Escritos teológicos y filosóficos**. Madrid: Editora Nacional, 1982.
- LIEBAERT, Jacques. **Os padres da Igreja**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.



LIPPITT, John. **Routledge philosophy guidebook to Kierkegaard and Fear and trembling**. Canada, 2004.

LUTERO. **O debate de Heidelberg**. In: Obras selecionadas. São Leopoldo: Sinodal; Concórdia: Porto Alegre, 1987. v. 1.

MAGNARD, Pierre. **Vocabulário de Pascal**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

MANTOVANI, Ricardo Vinícius Ibañez. **Limites epistemológicos da apologética de Pascal**. 186 p. Dissertação (Mestrado em filosofia). Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2014.

MARCEL, Gabriel. **El hombre problemático**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1956.

MARTINS, A. V. **Amor Próprio e Vazio Infinito: uma análise do homem sem Deus em Blaise Pascal**. 2011. 272 p. Tese (doutorado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo.

MAURIAC, François. **O pensamento vivo de Pascal**. Col. Biblioteca do pensamento vivo. São Paulo: Martins, 1967.

MESNARD, Pierre. **Kierkegaard**. Lisboa: Edições 70, 1986.

MICHON, Héléne. **L'orde du coeur: philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal**. Paris: Honoré Champion, 2007.

MONTAIGNE. **Ensaio**. São Paulo: Nova Cultural, 2004. v. 1.

MONTAIGNE. **Ensaio**. São Paulo: Nova Cultural, 2004. v. 2.

OLIVA, Luís César Guimarães. **As marcas do sacrifício: um estudo sobre a possibilidade da história em Pascal**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.

PARRAZ, Ivonil. **Ciência e teologia nos caminhos de Pascal**. 2004, 304 p. Tese (doutorado em Filosofia). Universidade de São Paulo (USP), São Paulo.

PAREYSON, Luigi. **Kierkegaard e Pascal**. Milano: Mursia, 1998.

PASCAL, Blaise. **Conversa com o senhor de Sacy sobre Epiteto e Montaigne**. São Paulo: Alameda, 2014.

PASCAL, Blaise. **Da arte de persuadir**. São Paulo: Landy Editora, 2005.

PASCAL, Blaise. **Do espírito geométrico e Da arte de persuadir e outros escritos sobre ciência, política e fé**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

PASCAL, Blaise. **Lettres de Pascal a Mlle de Roannez**. In: Oeuvres complètes. Paris: Gallimard, 1954.

PASCAL, Blaise. **Lettres écrites à un provincial**. Paris: Flammarion, 1981.

PASCAL, Blaise. **Oeuvres complètes**. Paris: Gallimard, 1954.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. 3. ed. (Edição Brunschvicg). São Paulo: Abril Cultural, 1984.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. 2. ed. (Edição Lafuma). São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PASCAL, Blaise. **Pensées**. Édition de Michel Le Guern. Paris: Gallimard, 2004.

PATRICK, Denzil G. M. **Pascal and Kierkegaard: a study in the strategy of evangelism**. Newtown: Taunton Press, 2002.

POLITIS, Hélène. **Le concept de philosophie constantment rapporté à Kierkegaard**. Paris: Éditions Kimé, 2009.

POLITIS, Hélène. **Le vocabulaire de Kierkegaard**. Paris: Elipses Édition Marketing S.A., 2002.

PONDÉ, Luiz Felipe. **Conhecimento na desgraça: ensaio de epistemologia pascaliana**. São Paulo: EDUSP, 2004.

PONDÉ, Luiz Felipe. **Do pensamento no deserto: ensaios de filosofia, teologia e literatura**. São Paulo: EDUSP, 2009.

PONDÉ, Luiz Felipe. **O homem insuficiente: comentários de antropologia pascaliana**. São Paulo: EDUSP, 2014.

ROCHA, Arlindo Nascimento. Blaise Pascal: desejo e divertimento como fuga de si mesmo na antropologia pascaliana. **Diversidade religiosa**. João Pessoa. v. 7, n. 1, p. 241 – 259, 2017.

ROOS, Jonas. **Tornar-se cristão: O paradoxo absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard**. 247 p. Tese (Doutorado em Teologia). Escola Superior de Teologia (EST), São Leopoldo, RS, 2007.

ROSENFELD, Denis. **Descartes e as peripécias da razão**. São Paulo: Iluminuras, 1996.

RUSSIER, Jeanne. **La foi selon Pascal**. Paris: Presses Universitaires de France, 1949.

SALES, Tales Luiz de Farias. O estádio estético e o seu lugar na teoria kierkegaardiana dos Stadier. Marília. **VII Encontro de Pesquisa na Graduação em Filosofia da UNESP**. v. 5, n. 1, p. 106 – 120, 2012.

SAMPAIO, Laura Cristina Ferreira. **Existência ética e religiosa em Kierkegaard: Continuidade ou ruptura?** 181 p. Tese (Doutorado em filosofia). Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR), São Carlos, São Paulo, 2010.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Sobre a religião**. São Paulo: Novo Século, 1990.

SÊNECA. **Sobre a brevidade da vida**. Porto Alegre: L&PM, 2013.

SILVA, Franklin Leopoldo. **Descartes: a metafísica da modernidade**. São Paulo: Moderna, 1993.

SILVA, Franklin Leopoldo. Fé e razão na Apologia da religião cristã de Pascal. **Cadernos de História da Filosofia**. Campinas. v. 11, n. 1, p. 29 – 44, 2001.

SOLÉ, Juan. **Kierkegaard: él primer existencialista**. Impresia Ibérica, 2015.

SOUSA, Elisabete M. Sobre o estético em Kierkegaard. Lisboa. **Philosophica**. v. 45, n. 1, p. 107 – 124, 2015.

STEWART, Jon. La Recurrente Crítica de Kierkegaard a «El Bien y la Conciencia» de Hegel. **Numen: Revista de estudo e pesquisa da religião**. Juiz de Fora, v. 14, n. 1, p. 33-55, 2011.

STEWART, Jon. Belo Horizonte. A polêmica oculta com Adler em “O conceito de angústia”. **Numen**. v. 17, n. 2, p. 251 – 284, 2015.

STEWART, Jon. **Kierkegaard and the renaissance and modern tradition – Tome I** Philosophy. EUA, Ashgate, 2009.

STEWART, Jon. Kierkegaard as Hegelian. **Enrahonar**. v. 29, p. 147-152, 1998.

STEWART, Jon. **Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

TERTULIANO. **On the Flesh of Christ**. In: Latin Christianity: Its Founder, Tertullian. Philip Schaff (Org.). Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 2006.

TERTULIANO. **The Prescription against Heretics**. In: Latin Christianity: Its Founder, Tertullian. Philip Schaff (Org.). Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 2006.

TILLICH, Paul. **A dinâmica da fé**. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1985.

TILLICH, Paul. **História do pensamento cristão**. São Paulo: ASTE, 2000.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma contra os gentios**. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes: Sulina; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1990.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**. 2. ed. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço: Livraria Sulina Editora, 1980.

UNAMUNO, Miguel de. **Do sentimento trágico da vida**. Porto: Editora Educação Nacional, 1953.

VALLS, Álvaro. Don Juan em Kierkegaard. **Porto arte**. Porto Alegre. v. 2, n. 4, p. 4 – 11, 1991.

VALLS, Álvaro. Hegel no Pós-escrito de Kierkegaard, hoje no Brasil. **Pensando – Revista de Filosofia**. Teresina. v. 2, n. 4, p. 2011. p. 69-84, 2011.

VALLS, Álvaro. **Kierkegaard: cá entre nós**. São Paulo: LiberArs, 2012.

VALLS, Álvaro . Sobre a importância de Lessing no Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas: Uma mirada sobre Politis e Stewart). In: Polémica em torno a la figura de Lessing em Kierkegaard. **El arco y la lira**. v. 1, p. 25-37, 2013.

VIALLANEIX, Nelly. **Kierkegaard, el único ante Dios**. Barcelona: Herder, 1977.

VERGELY, Bertrand. **O sofrimento**. Bauru: EDUSC, 2000.

VOLTAIRE. **Cartas inglesas**. In: Os pensadores. São Paulo, 1973.

VON BALTHASAR, Hans Urs. **O cristão e a angústia**. São Paulo: Novo Século, 2004.

WAHL, Jean. **As filosofias da existência**. Lisboa: Publicações Europa – América, 1962.