A APOSTA E O SALTO COMO POSSIBILIDADE DE DIÁLOGO ENTRE PASCAL E KIERKEGAARD

José da Cruz Lopes Marques[1]

RESUMO: Embora separados por cento e cinquenta anos Pascal e Kierkegaard viveram em momentos de grande efervescência do pensamento racionalista, o primeiro, diante do racionalismo cartesiano e o segundo, no auge do idealismo hegeliano. Ao mesmo tempo, não obstante, os dois filósofos foram críticos severos do sistema filosófico que imperava em seu tempo. O presente artigo tem por finalidade aproximar Pascal e Kierkegaard a partir dos conceitos de Aposta e Salto, procurando mostrar elementos convergentes e divergentes entre esses dois procedimentos.

Palavras-chave: Aposta; Salto; Transcendência; Finitude; Infinitude.

RÉSUMÉ: Bien que séparés par cent cinquante ans Pascal et Kierkegaard vécu en période de grande effervescence de la pensée rationaliste, la première devant le rationalisme cartésien et le second à l'apogée de l'idéalisme hégélien. Dans le même temps, cependant, les deux philosophes étaient critiques sévères de système philosophique qui a prévalu en son temps. Cet article vise à approcher Pascal et Kierkegaard à partir du concepts de Pari et Sautt, en essayant de montrer convergente et éléments divergents entre ces deux procédures.

Mots-clés: Pari; Saut; Transcendance; Finitude; Infinitude.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A pouca atenção dada pelos estudiosos, sobretudo brasileiros, às relações entre Blaise Pascal (1623 – 1662) e Søren Kierkegaard (1813 – 1855) é um dado, no mínimo, inusitado. Formados dentro da tradição cristã que empregam como ponto de partida para suas categorias filosóficas, a exemplo do paradoxo teológico-antropológico, já neste ponto, poderíamos apontar uma aproximação significativa entre estes dois pensadores. De fato, esta ênfase dada pelo dois autores às contradições da existência, levá-los-á a, como nos lembra Hans Küng, a empreenderem a elaboração de uma psicologia humana. Ademais, Pascal e Kierkegaard, 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,

[1] Formado em Teologia e Filosofia, é mestre e doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará – UFC. É ainda professor de Filosofia e Teologia contemporânea na Faculdade Batista do Cariri – FBC. Contato: markvani18@yahoo.com.br

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. 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* e as citações diretas tal qual podem ser encontradas nos *Diários*.

Como vimos acima, as possibilidades de aproximação entre Pascal e Kierkegaard são bastante variadas. O presente artigo tem por finalidade colocar os dois pensadores frente a frente a partir da comparação de dois conceitos fundamentais de seus respectivos pensamentos, a saber, o famoso 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.

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, Deleuze, Lucien Goldmann, Hans Küng e, mais recentemente, Richard Dawkins 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 sorrateiramente 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 da edição Brunschvicg Pascal nos esclareça que o propósito do seu texto seja induzir à procura de Deus entre os filósofos pirrônicos e dogmáticos, está 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 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 significar 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 a s 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. 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 *Infinito Nada* escolhida cuidadosamente para nomear o fragmento já parece sugerir a impossibilidade do Deus infinito ser apreendido pelo esforço da finitude humana. Numa expressão emprestada de Gouhier (2005, p. 252) o título 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 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". 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 prescinda 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 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 que 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, 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 um 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 e Deus. Consideremos estes dois casos: se ganhardes, ganhareis tudo; se perderdes, não perdereis nada. Apostai, pois, que ele existe sem hesitar (PASCAL, 1984, p. 95. Br. 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 de Deus. 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 intelectivo 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 descontrói 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-racionais. 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 debalde 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).

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[2] 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. 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

[2] 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.

cristianismo.

O argumento aludido por Daniel Schumann seria duramente combatido pelo filósofo alemão no artigo supracitado. Orígenes, 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 força e, ainda que seja anunciado 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 Isaac, não seria o cavaleiro da fé, não passaria de um herói trágico 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 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*. Assim, o pensador alemão simplesmente confirmara a compreensão já encontrada no texto de 1843. Ironias à parte, esta passagem do *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 Silentio ter sido influenciado pelo pensador alemão em sua noção de Salto de fé (KIERKEGAARD, 2013). Curiosamente, em uma nota explicativa do escrito pseudonímico, 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 expresso 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 histórica 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 um fé paradoxal, uma fé separada do auxílio e certeza da mediação racional. Segundo as palavras de Johannes de Silentio, "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. 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 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 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).

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.

3 – O ENCONTRO ENTRE APOSTADORES E SALTADORES

> *Fé é certeza na medida em que ela se baseia na experiência do sagrado. Mas, ao mesmo tempo, a fé é cheia de incerteza, um 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 destas categorias, 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 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 diagnostico dos limites da razão, a negação expressa de que as certeza racionais possam abarcar toda a existência. São, portanto, procedimentos que sinalizam a necessidade de aceitação do mistério. 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 da inexistência não podem ser concluída a partir de um dedução lógica. 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". Por fim, 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.

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 encontra-se tanto na Aposta quanto no Salto. Basta lembrar a crítica feita por Pascal em *Infini Rien* àqueles que criticavam o cristianismo por não apresentar justificação 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,* 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).

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 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 suprarracional, 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, consequentemente, 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 um quanto em outra 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. Comecemos 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 Isaac 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.

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, ao olhos do 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.

Ademais, 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.

Por fim, o ponto discordante mais importante a ser destacado diz respeito ao 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 inciativa 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, forçam-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.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Determinados estudos comparativos entre dois autores correm o risco de desagradar os estudiosos de ambos pensadores em questão, sobretudo, por considerarem a comparação artificial e, às vezes, arbitrária. No caso de Pascal e Kierkegaard pensamos que este risco é praticamente inexiste. Os pontos convergentes listados no início deste trabalho são diversos e significativos. Obviamente, as categorias de Aposta e Salto não estão entre as possibilidades

favoritas da parte dos pesquisadores, no entanto, pensamos ser esta comparação tanto viável quanto instigante.

Entendemos que a Aposta e o Salto cumprem um papel fundamental nas críticas que tanto Pascal quanto Kierkegaard fizeram ao racionalismo reducionista de seu tempo. Não há como negar que apostar e saltar são apenas formas distintas de denunciar os limites da razão e acatar humildemente a existência do mistério. Os dois filósofos demonstram o quão implausível afirmar que tudo aquilo que não pode ser entendido pela razão não deve existir. Além disso, quando a questão é a existência de Deus, proclamam em tom enfático que apostadores e saltadores não são menos dignos e confiáveis que lógicos dedutivos. Lembremo-nos ainda que Aposta e Salto são formas de o finito relacionar-se com o infinito, de quem depende a sua beatitude eterna. Ainda que possamos apontar divergências consideráveis entre os dois conceitos – a tese do absurdo atribuída ao Salto, o caráter não voluntário da Aposta e a relação de ambos com a conversão – não há como negar que estes oferecem uma importante possibilidade de diálogo entre Pascal e Kierkegaard.

REFERENCIAS:

ATTALLI, Jacques. **Blaise Pascal ou o gênio francês.** Bauru: EDUSC, 2003.

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.

DE PAULA, Marcio Gimenes de. **Socratismo e cristianismo em Kierkegaard:** o escândalo e a loucura. São Paulo: Annablume: FAPESP, 2001.

GARDINER, Patrick. **Kierkegaard.** São Paulo: Edições Loyola, 2001.

GOUHIER, H. Blaise Pascal: **Commentaires.** 12ª ed. Paris: Vrin, 2005.

_____. **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.

KIERKEGAARD. **Pós-escrito às migalhas filosóficas.** Petrópolis: Vozes, 2013. v. 1.

_____. **Temor e tremor.** Lisboa. Relógio D'água, 2009.

KÜNG, Hans. **Existe Dios?** Respuesta ao problema de Dios em nuestro tiempo. Madrid: Ediciones Cristandad, 1979.

LE BLANC, Charles. **Kierkegaard.** São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

LESSING, G. E. **Escritos teológicos y filosóficos.** Madrid: Editora Nacional, 1982.

LEBRUN, Gerard. **Blaise Pascal:** voltas, desvios e reviravoltas. São Paulo: Brasiliense S. A., 1983.

MAGNARD, Pierre. **Vocabulário de Pascal.** São Paulo: Martins Fontes, 2013.

PASCAL. **Oeuvres completes.** Paris: Gallimard, 1954.

_____. **Pensamentos**. 3. ed. (Edição Brunschvicg). São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. **Pensamentos.** 2. ed. (Edição Lafuma). São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PONDÉ, Luiz Felipe. **Do pensamento no deserto:** ensaios de filosofia, teologia e literatura. São Paulo: EDUSP, 2009.

RUSSIER, Jeanne. **La foi selon Pascal.** Paris: Presses Universitaires de France, 1949.

TILLICH, Paul. **A dinâmica da fé.** 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1985.

VOLTAIRE. **Cartas inglesas.** In: Os pensadores. São Paulo, 1973.