

A FENOMENOLOGIA DA CONVERSÃO: APROXIMAÇÕES ENTRE O *MEMORIAL* E O SACRIFÍCIO DE ABRAÃO

*José Lopes Marques*¹

RESUMO: O presente texto pretende estabelecer um diálogo entre Blaise Pascal e Søren Kierkegaard, tendo como referência a noção de conversão. Tal aproximação será realizada a partir de uma análise comparativa entre o célebre Memorial pascaliano de 1654 e recortes de *Temor e tremor* de 1843, no qual o pseudônimo kierkegaardiano reflete acerca do sacrifício de Abraão.

Palavras-chave: Fenomenologia da religião; Conversão; Fé; Pascal, Kierkegaard.

ABSTRACT: This text intends to establish a dialogue between Blaise Pascal and Søren Kierkegaard, with reference to the notion of conversion. Such an approximation will be made from a comparative analysis between the famous Pascalian *Memorial* of 1654 and clippings of *Fear and Trembling* (1843), in which the Kierkegaardian pseudonym reflects on Abraham's sacrifice.

Keywords: Phenomenology of religion; Conversion; Faith; Pascal, Kierkegaard.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

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 nos legaram contribuições notáveis. De modo específico, os dois autores tomaram a categoria bíblica da conversão como centro de sua reflexão filosófica. Neste artigo, a partir de um estudo comparativo, analisaremos o lugar deste conceito nos pensamentos de Pascal e Kierkegaard. Obviamente, o nosso propósito aqui é não apenas fomentar uma aproximação textual, mas colocar lado

¹Graduado, mestre e doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor efetivo de Filosofia do Instituto Federal do Ceará (IFCE). markvani18@yahoo.com.br

a lado uma categoria antropológica fundamental que atravessa o pensamento destes dois filósofos. De modo específico, analisar o que designamos aqui como fenomenologia da conversão. Da parte de Pascal utilizaremos o emblemático texto do *Memorial*², um breve escrito que é para muitos uma espécie de registro de conversão e profissão de fé do filósofo francês. De Kierkegaard selecionaremos algumas passagens de *Temor e tremor* que descrevem a natureza do sacrifício de Abraão. Começemos pela análise do *Memorial* pascaliano.

Como veremos, 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, segundo 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.

Veremos ainda que 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

² 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

que se encontram dentro do próprio entendimento. Não é idêntico ao inverossímil, ao inesperado, ao imprevisto” (KIERKEGAARD, 2009, p. 103).

1 – FOGO ARDENTE EM ALMA INQUIETA: A EXPERIÊNCIA DO MEMORIAL

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 jansenista³. 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

³ 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).

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*.

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 Lafuma⁴:

No ano da graça de 1654

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

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.

⁴ O *Memorial* não aparece na edição de Brunschvicg.

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*⁵.

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*⁶.

Meu Deus, me abandonareis vós.

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.

⁵ “Vosso Deus é o meu Deus”. Citação bíblica do livro de Rute (1:16).

⁶ “Eles me abandonaram a mim, fonte de água viva”. Citação bíblica do livro de Jeremias (2:13).

Eternamente em alegria para um dia de exercício na terra.

*Non obliviscar sermones tuo*⁷. Amém.

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

⁷ “... não esquecerei as tuas palavras”. Citação bíblica do livro dos Salmos (118:16).

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 ítalo-germânico,

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

inclinarse 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 martirológica. 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, l. 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.

Começemos 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 certeza⁸. 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 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.

⁸ 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.

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 percíveis 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.

2 – A CAMINHADA SOLITÁRIA AO MORIÁ: O SACRIFÍCIO DE ABRAÃO

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’⁹ 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 *Silêncio*, 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”.

⁹ 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 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).

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 kierkegardiana. 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 JohannesSilentio,

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 Ifigênia¹⁰ aceita voluntariamente ser sacrificada, no caso de

¹⁰ 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,

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

uma versão onde Ifigênia é realmente sacrificada. Certamente, Kierkegaard está fazendo referência ao segundo relato.

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 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.

3 – DA EXPERIÊNCIA MÍSTICA AO SALTO DE FÉ

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-racionais 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 fiéis” (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) descritas abaixo:

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 aceção 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.

REFERÊNCIAS:

BÍBLIA. Português. **A Bíblia Sagrada**: antigo e novo testamentos. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

CHESTOV, Leon. **Kierkegaard y la filosofía existencial**. Buenos aires: Editorial sudamericana, 1952.

CHEVALLIER, Jacques. **Pascal**. Paris: Librairie Plon, 1922.

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.

GOUHIER, Henri. **Blaise Pascal**: conversão e apologética. São Paulo: Discurso Editorial, 2005.

GUARDINI, Romano. **Pascal**: El drama de la consciência Cristiana. Buenos Aires: Emecé Editores, S. A, 1955.

KIERKEGAARD, Søren. **Discursos edificantes; Três discursos para ocasiones supuestas**. Madrid: Trotta, 2010.

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

LIPPITT, John. **Routledge philosophy guidebook to Kierkegaard and Fear and trembling**. Canada, 2004.

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.

PASCAL, Blaise. **Oeuvres completes**. 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.

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.