

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL MESTRADO**

**A APOSTA DE PASCAL NA EPISTEMOLOGIA DA RELIGIÃO
CONTEMPORÂNEA**

Lidiomar Gonçalves dos Santos

**São Leopoldo
2021**

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL MESTRADO

A APOSTA DE PASCAL NA EPISTEMOLOGIA DA RELIGIÃO
CONTEMPORÂNEA

Lidiomar Gonçalves dos Santos

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção de título de Mestre em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS.

Orientador: Nicola Claudio Salvatore

São Leopoldo

2021

S237a Santos, Lidiomar Gonçalves dos.
A aposta de Pascal na epistemologia da religião contemporânea / por Lidiomar Gonçalves dos Santos. – 2021.
67 f. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) — Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São Leopoldo, RS, 2021.
“Orientador: Dr. Nicola Claudio Salvatore”.

1. Pascal, Blaise, 1623-1662. 2. Epistemologia. 3. Aposta de Pascal. 4. Teísmo. 5. Religião. I. Título.

CDU: 1:239

Agradecimentos

Agradeço primeiramente a Deus Pai pelo seu cuidado nos momentos difíceis e nos momentos de vivência e perseverança.

Agradeço ao professor Nicola Claudio Salvatore, que aceitou orientar este trabalho e demonstrou zelo e compreensão ao realizar essa tarefa.

Agradeço as amizades que construí ao longo desses 2 anos com os colegas de turma do mestrado, as conversas acadêmicas e pessoais, os debates e as viagens a São Leopoldo -RS.

Agradeço ao povo de Deus da Paróquia São Cristóvão de Campo Verde- MT, que, ajudou financeiramente na realização deste trabalho e a parceria na sua consecução, por meio da UNIFAC-MT a católica de MT na pessoa do Diretor Pe. Edson Sestari e Universidade do Vale do Rio dos Sinos -UNISINOS.

Agradeço aos meus pais Antônio Pereira da Silva e Áurea das Graças Gonçalves dos Santos In Memoriam por tudo que fizeram por mim ao longo da minha vida.

“O homem é feito visivelmente para pensar; é toda a sua dignidade e todo o seu mérito; e todo o seu dever é pensar bem”.

Blaise Pascal

RESUMO

Blaise Pascal, formado dentro da tradição cristã que é o ponto de partida de suas categorias filosóficas, viveu na efervescência do pensamento racionalista e do sistema filosófico que tinha como pretensão desvendar todos os mistérios, inclusive aqueles relacionados à fé. Este trabalho tem por finalidade compreender o conceito da Aposta de Pascal na Epistemologia da Religião Contemporânea. A presente pesquisa é constituída de três momentos: 1) A apresentação da estrutura da Aposta, fundamentação pascaliana das razões da aposta; 2) A racionalidade dos argumentos da Aposta e como a aposta se legitima no cenário epistemológico; 3) A ligação entre a Aposta e o Teísmo. Seguindo Pascal, procuraremos mostrar como a crença Teísta é bem estruturada racionalmente pode ser entendida a partir de uma perspectiva pragmática, mesmo em ausência de evidências epistêmicas em suporte delas.

Palavras Chaves: Blaise Pascal. Epistemologia. Aposta. Teísmo. Religião. Pragmática.

ABSTRACT

Blaise Pascal, formed within the Christian tradition that is the starting point of his philosophical categories, lived in the effervescence of rationalist thought and the philosophical system that was intended to unravel all mysteries, including those related to faith. This work aims to understand the concept of Pascal's Bet in the Epistemology of Contemporary Religion. The present research consists of three moments: 1) The presentation of the structure of the Bet, which is the Pascal's rationale for the reasons for the bet; 2) The rationality of the Bet's arguments and how the bet is legitimized in the epistemological scenario; 3) The connection between the Bet and Theism. Following Pascal, we will try to show how the Theistic belief is well structured rationally can be understood from a pragmatic perspective, even in the absence of epistemic evidence in support of them.

Keywords: Blaise Pascal. Epistemology. Bet. Theism. Religion. Pragmatics.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	7
2 CAPÍTULO: A APOSTA DE BLAISE PASCAL	9
2.1 Epistemologia da aposta de Pascal	10
2.2 A expressão da aposta de Pascal.....	11
3 CAPÍTULO: A APOSTA É RACIONAL?	25
3.1 Argumento fideísta	26
3.2 Argumento do custo.....	27
3.3 Argumento da crença desonesta.....	28
3.4 Argumento do apelo ao medo	29
3.5 Crítica de Nietzsche ao pensamento de Blaise Pascal.....	30
3.6 A racionalidade da fé em Blaise Pascal	37
3.6.1 O espírito de geometria e o espírito de finura.....	38
3.6.2 As três ordens do pensamento – carne, espírito e coração	40
3.6.3 A racionalidade da fé.....	44
3.7 William Clifford & Alvin Plantinga	45
3.7.1 William Clifford (1845-1879).....	45
4 CAPÍTULO: A APOSTA E O TEÍSMO	50
4.1 O argumento dos vários deuses	50
4.1.1 Hipóteses vivas e Hipóteses Mortas	54
4.1.2 Muitos deuses e simplicidade	58
4.2 A objeção da pressuposição de chances iguais	60
4.3 A aposta mercenária	61
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	64
REFERÊNCIAS	66

1 INTRODUÇÃO

Blaise Pascal (1623-1662) pode ser considerado como um daqueles pensadores que são sempre contemporâneos, dada a relevância e a pertinência de suas contribuições filosóficas. O filósofo e matemático francês do século XVII, de maneira singular, combina essas duas dimensões exatas e humanas da epistemologia ao propor as suas argumentações filosóficas, e aqui, nos ocuparemos de uma em particular: a conhecida aposta da crença na existência de Deus.

A aposta de Blaise Pascal foi publicada na seção 233 do seu livro póstumo *Pensées* (Pensamentos). Seu conteúdo versava sobre uma aposta em torno da prudência lógica em se acreditar ou não na existência de Deus. O filósofo parte do princípio que não se pode provar a existência ou a inexistência de Deus, o que obriga o ser humano a fazer uma escolha: acreditar ou não acreditar em Deus.

A argumentação da aposta consiste nas seguintes premissas: (a) se se aposta na crença em Deus, e Ele existe, após a morte, haverá o ganho eterno, recompensa por uma vida de fé; (b) se se acredita em Deus, e Ele não existe, a perda por tal crença será finita, consistindo apenas no tempo de vida dispensado a tal crença; (c) se não há crença em Deus, e Ele não existe, o ganho por tal aposta é finito, no caso, o tempo de vida que não foi, supostamente, perdido em uma crença em algo que não existe; (d) se não se aposta em Deus, e Ele existe, a perda será infinita, como uma espécie de castigo eterno.

Pascal, na apologia de sua argumentação, procura convencer o incrédulo a ter em mente os dois maiores extremos das premissas da aposta, para que, a partir deles, tome sua decisão. Esses dois extremos são: o ganho infinito e a perda infinita. A partir dessas noções, Pascal procura apresentar razões para que se aposte na existência e nos preceitos de Deus, abandonando o *divertissement*, aquilo que pode atrapalhar ou impedir a aposta em Deus.

Com a proposição da aposta, Pascal consolida-se no campo das teorias da probabilidade, no pragmatismo moderno e por introduzir a teoria da decisão. As racionalidades empregadas por Pascal, anteriormente mencionadas, também

encontram algumas objeções, que serão devidamente analisadas e respondidas ao longo da pesquisa.

A presente pesquisa é constituída em três momentos. O primeiro momento caracteriza-se pela apresentação da estrutura da aposta, pela fundamentação pascaliana das razões da aposta.

O segundo momento é formado pela apresentação da racionalidade dos argumentos da aposta. Como qualquer decisão implica, necessariamente, a exposição de suas razões, nos ocuparemos aqui em dissertar sobre qual a forma de racionalidade e como a aposta se legitima no cenário epistemológico.

O terceiro momento constitui-se da ligação entre a aposta e o teísmo. A aposta é possível em um cenário teísta? Se sim, qual o teísmo adotado, e por que adotar tal espectro de teísmo?

A aposta de Pascal é um argumento bastante desafiador e provocador, que, à altura de sua proposição, exige uma análise bastante minuciosa e epistemológica. Nossa intenção consiste em apresentar algumas contribuições a respeito do argumento, levantando discussões e procurando fundamentar nossa posição sobre a aposta.

O argumento em análise data do século XVII. Se no século XXI ainda possui um protagonismo no âmbito filosófico, é porque tem algo a dizer e a contribuir com a filosofia e demais ciências, o que dá a entender que a sua discussão ainda permeará em muito o cenário filosófico, motivando e inspirando outros pesquisadores a debruçarem-se sobre a relevância da aposta de Pascal.

2 CAPÍTULO: A APOSTA DE BLAISE PASCAL

Neste capítulo, procuraremos apresentar e defender a aposta da crença em Deus, proposta pelo filósofo francês Blaise Pascal (1623-1662) contra algumas das objeções que foram movidas contra essa. Na tradicional aposta, partindo da indemonstrabilidade da existência ou inexistência de Deus, o fragmento procura desenvolver uma argumentação racionalmente aceitável para justificar que se aposte no incerto, sobretudo quando o infinito está em jogo. Deve-se entender a aposta como sendo sinônimo de crença. O que Pascal propõe é crer na existência de Deus, e viver de acordo com seus preceitos é mais prudente do que ignorar a existência e os mandamentos divinos.

A aposta de Blaise Pascal foi publicada na seção 233 do seu livro póstumo *Pensées* (Pensamentos). Para tanto exporemos a estrutura argumentativa desse famoso fragmento. Seu conteúdo versava sobre uma aposta em torno da prudência lógica em se acreditar ou não na existência de Deus.

Segundo ele, caso alguém opte por não acreditar em Deus ao longo de sua vida, o prejuízo constatado no momento de sua morte, com o castigo eterno que lhe aguarda, é infinitamente superior à escolha de uma vida na fé e na crença. Nesse sentido, a decisão óbvia seria acreditar em Deus, apostando em sua existência mesmo sem qualquer comprovação. Eis os termos da aposta:

Se há um Deus, ele é infinitamente incompreensível, de vez que, não tendo nem partes nem limites, nenhuma relação possui conosco: somos, pois, incapazes de conhecer não só o que ele é, como também se ele é. Assim sendo, quem ousará empreender resolver essa questão? [...] Examinemos, pois, esse ponto, e digamos Deus é, ou não é. Mas, para que lado penderemos? A razão nada pode determinar aí. Há um caos infinito que nos separa. Na extremidade dessa distância infinita, joga-se cara ou coroa. Que apostareis? Pela razão, não podeis defender nem uma nem outra coisa (Pascal, 1623- 1662/1995, pag. 18-19).

A aposta de Pascal possui um caráter único: ela se apoia em um fundo de incerteza. Essa incerteza de base é justamente o que impele a aposta, pois, é por não saber se Deus realmente existe que se abre essa possibilidade. Na aposta introduzida por Pascal, temos de um lado uma vida com sua finitude, e de outro uma vida infinita. Pelo fato de um dos termos ser o infinito, é que se introduz a referência religiosa.

2.1 Epistemologia da aposta de Pascal

Já sabemos que Pascal crê ser impossível provar, de maneira perfeita, a existência de Deus, o que faz com que ele não possa contar com aquele que, a justo título, pode ser considerado o expediente mais proveitoso de um apologeta: provar a existência do Ser ao qual devemos dedicar nossas vidas.

No entanto, esta incapacidade da razão não fará com que Pascal desespere de retirar o humano de seu estado letárgico, pois, ainda que o objeto da fé não seja passível de demonstração, é possível provar, matematicamente, que é mais vantajoso para o homem apostar que Deus existe do que apostar em sua não existência, tarefa que nosso filósofo leva a cabo no famoso fragmento Laf.418/Br.233, que analisaremos a seguir.

“Infinito. Nada. Nossa alma é lançada no corpo, onde encontra número, tempo, dimensões; ela raciocina a respeito, e chama a isso natureza, necessidade, e não pode acreditar em outra coisa” (Laf.418/Br.233).

O trecho supracitado está em estreita sintonia com o fragmento Laf.131/Br.434, cuja posição cética é sucintamente retomada nestas poucas linhas. Com efeito, em ambos os fragmentos, Pascal dá a entender que é impossível estarmos certos quanto à veracidade daquilo que Descartes chamara de “coisas matemáticas”, afinal, ainda que não possamos deixar de crer (ou de “sentir”) que o tempo, o espaço, os números e suas “leis” sejam verdadeiros, “esse sentimento natural não é uma prova convincente de sua verdade” (Laf.131/Br.434).

Uma vez que apenas a fé nos garante que não fomos criados pelo acaso ou por um “demônio mau” que se satisfaz em nos enganar, nunca poderemos ter certeza absoluta de que, por exemplo, duas vezes dois seja, de fato, quatro.

Já sabemos que a razão humana é um instrumento que não pode prestar contas de sua precisão – já que parte de princípios cuja verdade não pode ser demonstrada – e que, portanto, não pode provar, de maneira inquestionável, a existência de Deus, em face do qual “se torna um puro nada”. Desta maneira, como é possível que Pascal afirme, ainda nas linhas introdutórias da famosa aposta, que “pode-se perfeitamente conhecer que há um Deus sem saber o que ele é”?

Ora, se não estamos certos de que raciocinamos com retidão a respeito das coisas mais insignificantes e triviais, como poderíamos pretender abarcar Deus por meio de nosso pensamento? A função do segundo parágrafo do fragmento Laf.418/Br.233 parece ser exatamente esta: ressaltar a desproporção que há entre o homem e seu Criador: “a unidade acrescentada ao infinito não o aumenta em nada, não mais do que um pé a uma medida infinita; o finito se aniquila na presença do infinito e se torna um puro nada. Assim o nosso espírito diante de Deus, assim a nossa justiça diante da justiça divina” (Laf.418/Br.233).

A incapacidade da razão para demonstrar perfeitamente o que quer que seja – inclusive a existência do Deus de Abraão, Isaac e Jacó – é o que faz com que o apologista necessite encontrar meios alternativos para convencer seu interlocutor a converter-se. Tendo em vista que Pascal elaborará sua aposta que não terá a divindade por objeto, pois seu objetivo se resumirá a demonstrar que aquilo que há de mais interessante para o homem é viver de acordo com a religião cristã.

O estatuto que nosso filósofo atribui a tal demonstração será analisado assim que tivermos exposto os raciocínios que compõem a parte “matemática” do fragmento Laf.418/Br.233.

2.2 A expressão da aposta de Pascal

O argumento em que Pascal dialoga com um incrédulo, procurando mostrar que o esforço pela crença em algo desconhecido é legítimo a um ser racional, à primeira vista, pode ser exposto isolada e brevemente, mas tem sua justa compreensão dependente da consideração do amplo contexto da apologia. Segundo Wilkinson (1993) sobre a Aposta de Pascal: Se acreditarmos, o prêmio da fé pode ser a vida eterna. Se não acreditamos, então perdemos a chance da vida eterna – em outras palavras, se acreditamos e estamos certos, seremos recompensados; se acreditamos e estamos errados, nunca saberemos que erramos, enquanto o não crente nunca saberá se está certo, mas sofrerá as consequências se estiver errado. Afirma Pascal:

Permita-nos considerar os ganhos e as perdas em apostar que Deus existe. Permita-nos colocar essas duas possibilidades. Se você vence, você ganha tudo, mas se você perde, você não perde nada. Assim sem hesitar, aposte que ele existe. (PASCAL, *Pensées*, n. 233).

A primeira é a melhor de todas e deve ser escolhida, pois, caso realmente ele exista, nossa vida tenderá a ser infinitamente extensa. Nesse sentido, a decisão óbvia seria acreditar em Deus, apostando em sua existência mesmo sem qualquer comprovação.

A aposta de Pascal possui um caráter original: ela se apoia em um fundo de incerteza. Essa incerteza de base é justamente o que impele a aposta, pois, é por não saber se Deus realmente existe que se abre essa possibilidade. Na aposta introduzida por Pascal, temos, de um lado, uma vida com sua finitude e de outro, uma vida infinita. Reafirma-se que, por se tratar do infinito, implicitamente, evoca-se a referência religiosa.

A correlação entre religião e a dimensão de infinito é comumente apresentada por estudiosos da religião. Segundo o psicanalista François Regnault (1985), “a religião se sustenta pela ideia de um Deus que não faz um com o homem”. A definição de Regnault indica que a crença em um mais- além, algo não todo abarcado pela humanidade, seria o traço comum das religiões. Dentro dessa perspectiva, a religião consistiria numa abertura ao infinito, dando a ele o nome de Deus.

Apostar é denunciar os limites da razão e aceitar humildemente a existência do mistério. Apostar é uma forma do finito relacionar-se com o infinito.

O homem só tem a empenharo finito e sua vida aqui na terra. Essa finitude que desembocará em uma eternidade da qual desconhece a natureza. Ela empenha a finitude, que é a única coisa da qual tem absoluta certeza e tem a ganhar caso Deus exista, o infinito em Deus a felicidade eterna.

Não ousaremos afirmar que, para Pascal, o dom da fé é capaz de dissolver, de uma vez por todas, as dúvidas céticas que incidem sobre os princípios da razão (incluídos aí os axiomas e as noções comuns). Por outro lado, nos parece suficientemente estabelecido – pelo que apresentamos até aqui – que o filósofo não crê ser possível ao homem, abandonado a si próprio – isto é, sem qualquer auxílio sobrenatural -, estar completamente certo da correção de seus raciocínios.

Nosso autor argumenta que não há como termos certeza de que não estamos sonhando, já que, quando sonhamos, acreditamos piamente que nos encontramos acordados. Além disso, continua o filósofo, o fato de, por exemplo, conseguirmos nos lembrar de que tivemos um sonho e que, em seguida, dele despertamos, em nada nos auxilia quando se trata de estarmos certos e seguros de que, no presente momento, estamos acordados; afinal:

Não pode acontecer que esta metade da vida (em que acreditamos estar em vigília) seja, ela própria, apenas um sonho, sobre o qual os outros são enxertados, e de que acordamos no momento da morte, durante a qual temos tão pouco os princípios da verdade e do bem quanto durante o sono natural? Todo esse escoar-se do tempo, da vida, e esses diversos corpos que sentimos, esses diferentes pensamentos que nos agitam não são talvez mais do que ilusões semelhantes ao escoar-se do tempo e aos vãos fantasmas de nossos sonhos”. (PASCAL, 1995).

Estamos no limite de falar de Deus (por isso Pascal diz que é possível reconhecer que há um Deus sem saber o que ele é), mas ainda não chegamos lá. Trata-se de um conhecimento negativo do infinito, por meio da impossibilidade de negar sua existência, mas não de um conhecimento direto desta mesma existência.

A aposta é apresentada em forma de diálogo. Pascal propõe seu raciocínio matemático a um incrédulo, mas dessa vez seu ponto de partida não versa sobre as razões da religião ou sobre os motivos para reconhecer nosso estado miserável – ainda que o diálogo venha a tomar esse caminho mais adiante –, mas versa antes sobre as razões da própria atitude de crer sob um aspecto prático.

Este ponto de partida consiste na inexistência de qualquer relação inteligível entre o homem e Deus, o que já é expresso na ineficácia das provas metafísicas da existência de Deus.

“Falemos agora segundo as luzes naturais. (...) Examinemos, pois, este ponto. E digamos: Deus existe ou não existe; mas para que lado penderemos? A razão nada pode determinar a esse respeito”. (Laf.418/Br.233) – eis o pressuposto e o ponto de partida da aposta de Pascal.

A proposta de restringir o discurso àquilo que é acessível à razão parece já indicar que não se tem em vista nada semelhante com o princípio de que é preciso reconhecer que há uma infinidade de coisas que ultrapassam a razão. Esta ideia

ganha reforço aos termos em mente que uma vez se tratando Deus como racionalmente inacessível, nada mais é dito, inicialmente, sobre os meios de se chegar a Ele, sendo toda a primeira parte da argumentação restringida, como veremos, a um cálculo de consequências sobre pôr-se ou não a caminho do desconhecido. Por ora, a limitação racional frente a um ser sem extensão nem limites é tomada como equivalente da ausência da racionalidade na fé.

Após a restrição do diálogo ao que é seguro à razão, a pergunta pela aposta aparece logo em seguida. A alternativa de não apostar é pensada pelo incrédulo, mas Pascal a recusa, passando então a considerar a aposta como necessária. Ou seja, a atitude de tomar por verdadeira ou falsa a existência de Deus independe da vontade de querer decidir por um dos dois caminhos.

Este impedimento de abstenção envolve dois princípios. Em primeiro lugar, o de que não apostar a favor é apostar contra. Em segundo lugar, o princípio de que as ações do homem, toda sua vida, não podem desconsiderar as questões religiosas, uma vez que estas consideram seu fim último. Apresentar a aposta como necessária equivale a obrigar o incrédulo a refletir sobre seu fim e sobre a incerteza do que o espera.

O primeiro passo do cristão será reconhecer que nossa incapacidade para demonstrar a inexistência da divindade faz com que toda posição humana concernente a este assunto não passe de uma aposta. Dirá o pensador francês: “existe um caos infinito que nos separa (o homem de seu Criador). Joga-se um jogo na extremidade dessa distância infinita, em que dará cara ou coroa. Que aposta fareis?”

Trata-se de forçar sua atenção para a morte, assunto, aliás, muito caro à análise do divertimento: “... o divertimento nos entretém e nos faz chegar insensivelmente à morte” (Laf.414/Br.233). E: “os homens, não podendo curar a morte, a miséria, a ignorância, consideraram prudente, para se tornarem felizes, de não pensar nisso” (Laf.133/Br.233).

O desvio de atenção que se manifesta na cegueira do divertimento, impedindo o homem de se dar conta de sua verdadeira condição, bem como dos sinais de Deus no mundo, esse mesmo desvio é recuperado aqui não como meio de fazer perceber aquilo que é vedado a uma razão soberba, mas como meio de refletir sobre o que

independe de qualquer consentimento a um argumento, isto é, sobre o fato de que operamos por previsão ao que nos fará ou não felizes, e a morte – representando o eterno aniquilamento ou o eterno julgamento favorável ou desfavorável – é um elemento absolutamente essencial num cálculo de ações.

Ingênuo, o interlocutor do apologista responde que, na ausência de verdades certas e seguras, o mais sensato a se fazer é não apostar - não percebendo que, ao promover a não aposta, já se está apostando na não-existência do Ser

Supremo. De fato, o libertino é incapaz de notar que a aposta: “é uma exigência da existência. Eu sou logo apostado. Existir, quer queiramos ou não, é existir com Deus ou existir sem Deus. Eu tenho liberdade de escolher “com Deus” ou “sem Deus”: eu não tenho escolha entre escolher e não escolher (GOUHIER, 2005, p. 254).

Sendo obrigado a apostar, o que resta – sem sair do âmbito puramente racional – é fazer um cálculo de ganhos e perdas. É questão de saber, então, o que está em jogo.

Vós 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 duas coisas a evitar: o erro e a miséria. Vossa razão não é mais atingida, uma vez que se deve necessariamente escolher entre um e outro. Eis um ponto resolvido. Mas e vossa beatitude? Pensemos o ganho e a perda na escolha da cruz, Deus. Estimemos estes dois casos: se vós ganhades, ganhareis tudo; e se vós perderdes, não perdereis nada: apostai, pois, que Deus existe, sem hesitar. (PASCAL, Laf.418/Br.233)

O fundamental aqui para nós é que o peso todo da aposta se encerra no âmbito da terceira ordem. Uma vez que apostar se trate de uma necessidade, a respeito da qual a razão não concluirá definitivamente por nenhum caminho. Não é pela via do que atinja mais ou menos a razão que o cálculo deve ser feito, mas antes, pelas consequências para a felicidade.

Esta última passa a ser a referência para o cálculo. Ou seja, o critério para se dizer que se ganhou ou se perdeu não será, em última instância, ter acertado ou não quanto à existência de Deus, mas sim satisfazer ou não a vontade, cujo alvo último é a felicidade.

O fato de que Deus seja indemonstrável não diminui em nada o interesse que cada qual tem em saber que partido deve adotar. De um lado, se nos ativermos à teoria, é possível que o céu esteja vazio; mas, por outro lado, podemos dificilmente nos satisfazer com essa dúvida teórica, se não é impossível que exista um Deus e um Deus justiceiro. A teologia racional se esborroou, mas o risco da perdição não deixa de permanecer, para cada ser humano, a ameaça mais temível. Deveria, pelo menos, ser assim. (LEBRUN, 1983, p.108).

Daí a afirmação de que se Deus não existe, pouco importa a alternativa escolhida: a perda é certa e absoluta; ao passo que se Deus existe, a alternativa conforme a isso não se limitará a implicar uma satisfação intelectual, mas equivalerá ao máximo que se pode esperar, que é o próprio objeto para uma vontade infinita, enquanto diante de uma alternativa contrária a isso, o que menos importará será o erro, uma vez que é a vontade que estará eternamente perdida. O fundo da personalidade humana não é a razão, mas a vontade, de modo que, na aposta, como em todo resto das ações humanas, a relação entre vontade e razão será sempre de senhora e serva.

Pressupondo que todos os homens querem ser felizes, Pascal declara: “pensemos o ganho e a perda escolhendo coroa que Deus existe. Avaliemos esses dois casos: se ganhades, ganhareis tudo, e se perderdes, não perdereis nada: apostai, pois, que ele existe sem hesitar.” (Laf.418/Br.233).

O próximo passo, levantado pelo incrédulo, consiste na deliberação do valor daquilo que se está pondo em jogo: “sim é preciso apostar, mas talvez eu aposte demais” (PASCAL, Laf.418/Br.233).

Ora, se a razão não se sentirá mais ou menos atingida pela decisão tomada, o receio em se apostar pela existência em Deus tem fundamento em outro aspecto. O pressuposto aqui é o de que apostar não se reduz a acreditar. Muito mais do que a crença em Deus, o que interessa ter em mente nesta fase da aposta é uma vida conforme a essa crença, o que equivale a uma vida de rejeição aos prazeres mundanos, bem como – e por consequência – de humilhação perante toda doutrina cristã. Em outras palavras, o que está sendo exigido para uma aposta efetiva é a humilhação da vontade, que não se dá senão por um novo modo de vida. Assim, o que está em jogo é uma vida finita, mas certa e aberta a determinados prazeres, e o alvo é uma vida infinita, mas incerta e a preço de abstenção daqueles mesmos

prazeres. É na contraposição desses dois elementos que se fundamenta o receio do incrédulo.

Todos os homens procuram ser felizes. Isso não tem exceção, por mais diferentes que sejam os meios empregados. Todos tendem para esse fim. O que faz com que uns vão para a guerra e que outros não vão é esse mesmo desejo que está em ambos acompanhados de diferentes visões. A vontade nunca faz o menor movimento que não seja em direção desse objetivo. É o motivo de todas as ações de todos os homens, até aqueles que vão se enforcar (PASCAL, Laf.148/Br.425).

Já que a razão humana nada tem a declarar a respeito da existência divina, o único critério que deverá determinar o partido a ser tomado será nosso bem, ou melhor, aquilo que cada uma das apostas nos oferece como prêmio. Ora, é lógico que, levando-se em conta apenas as esperanças de ganho, somos compelidos a apostar que Deus é.

Com efeito, ao apostarmos que Deus não existe, nada ganhamos – quer estejamos certos, quer estejamos errados; por outro lado, se apostarmos que Deus existe, há a possibilidade de vivermos para sempre: a escolha é óbvia. Assim entende Lacombe:

Certamente, não é esta atitude exterior que dará a vida eterna: apenas a verdadeira crença pode salvar. E a fé que salva, nós sabemos, é um dom de Deus. Mas tal fé só pode vir se adotamos certa conduta: a renúncia aos prazeres, a prece, as humilhações”. Devemos lembrar, porém, do princípio de movimento do homem, o que mais agrada. (1958, pag. 73).

Diante desta objeção do incrédulo que teme abandonar o que tem por certo, Pascal levanta novamente uma questão similar à do divertimento, a saber, o valor da vida presente, contrapondo-o ao valor da vida que se espera.

A deliberação sobre as chances de ganho e de perda inicia dispondo tais resultados como igualmente prováveis diante do acaso, mas logo perde seu papel no diálogo. Teria sua função caso o jogo se resumisse numa troca de finitos. Mas os dois lados da aposta são desproporcionais, justamente na medida em que o que está sendo arriscado é o finito pelo infinito.

O que há pouco havia servido de impedimento para o incrédulo, a saber, a certeza de sua vida finita diante da incerteza da infinita, Pascal inverte e apresenta como motivo de sobejo para a aposta.

Diante do que se espera, o que se tem é nada: “assim, quando estamos forçados a jogar, é necessário renunciara razão para guardara vida, antes de arriscar-lá pelo ganho infinito tão prestes a chegar quanto à perda do nada” (PASCAL, Laf.418/Br.233).

Esta renúncia à razão frente à guarda da vida figura a pouca utilidade que pode ter uma estimativa de chances de ganho e perda num jogo com elementos tão desproporcionais. Em última instância, o que Pascal propõe ao incrédulo é que, desde já, trate o pouco que tem como nada, atitude com a qual ou não se perderá nada, ou se ganhará tudo. E tudo de uma maneira duplamente infinita: “aí há uma infinidade de vida infinitamente feliz a ganhar”.

Contudo, como ocorre em toda e qualquer aposta, há que se considerar, para além das esperanças de ganho, aquilo que empreendemos ou investimos ao escolher cada um dos partidos.

Vimos, há pouco, que o apologeta assevera que, caso apostemos que Deus existe, ou ganharemos tudo, ou, na pior das hipóteses, não perderemos nada. Note-se que, 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, ou seja, tudo aquilo que não é o próprio Deus.

Todavia, se o cristão perfeito sustenta que “o finito se aniquila na presença do infinito e se torna um puro nada”, esta não é a posição inicial do libertino que, ainda que já esteja convencido da necessidade da aposta, se questiona se, ao escolher Deus existente, não estaria apostando demais. Como assinala Lebrun, tal reação do incrédulo é bem compreensível, pois “não se trata de nada menos do que renunciar a todos os prazeres desta vida, e seu piedoso interlocutor talvez tenha deslizado um pouco depressa neste particular”. (LEBRUN, 1983, p.117)

“Isto é demonstrativo, e se os homens são capazes de alguma verdade, essa o é”. Com esta declaração, Pascal dá por encerrada a parte matemática de sua aposta, com o consentimento do incrédulo no que se refere à vantagem em apostar.

O diálogo, porém, continua, mas agora não mais em vista de se provar a vantagem da aposta, mas em vista de analisar o que é necessário para a efetivação da crença. E devolve a palavra ao libertino, que interroga: “Confesso, declaro, mas além disso não há meio de ver o que está por baixo do jogo?”; ao que o apologeta retruca: “sim, as Escrituras e o resto”. A nosso ver, tal questionamento do libertino pode ser interpretado de dois modos distintos, ainda que não excludentes.

Ao querer saber “o que está por baixo do jogo”, o incrêdo pode, inicialmente, estar se referindo a um dogma cristão que, insensivelmente, Pascal introduziu no cerne de sua demonstração, qual seja, a ideia de que os escolhidos por Deus viverão eternamente em beatitude.

Ora, uma vez que a infinita felicidade dos agraciados não é um dado que pode ser descoberto pela razão, é possível que o ateu esteja exigindo de seu interlocutor que ele revele a procedência de tal informação – o que torna compreensível a resposta de nosso autor: “as Escrituras e o resto”.

Além disso, ao indagar o apologeta sobre aquilo que “está por baixo do jogo”, o libertino talvez espere que seu interlocutor ponha a par de qual religião deve seguir - pois, no fim das contas, se já foi demonstrado que é mais vantajoso para o homem apostar que Deus existe, ainda não se disse nada a respeito de qual Deus é esse, tarefa que Pascal levará a cabo somente nas provas históricas da religião cristã e em suas análises antropológicas, às quais o filósofo parece nos remeter quando responde ao incrêdo que aquilo que “está por baixo do jogo” da aposta são “as Escrituras e o resto”.

Contudo, independentemente do modo como se interprete a pergunta do incrêdo e a respectiva resposta de Pascal, o fato é que, ainda que já tenha reconhecido que é-lhe mais vantajoso apostar na existência de Deus, o libertino é incapaz de crer: “estou com as mãos atadas e a boca emudecida, forcem-me a apostar, e não tenho liberdade, não me soltam e sou feito de tal maneira que não posso acreditar. Que quereis então que eu faça?”.

E é justamente aqui que parece haver uma mudança de cenário, porque o receio do incrêdo não mais recai em rejeitar os prazeres mundanos, mas recai antes em sua capacidade para crer. Vejamos tal objeção, bem como a resposta do apologista:

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. Trabalhai, pois, não para vos convencer pelo aumento das provas de Deus, mas pela diminuição de vossas paixões. (PASCAL, Laf.418/Br.233).

O que se apresenta aqui reunido é tudo o que antes havia sido combinado deixar fora do jogo, isto é, a impotência da razão em reconhecer as provas de Deus – “Do Deus Cristão” –, bem como esta enfermidade explicada mediante a influência de uma vontade concupiscente. A descrença em Deus reaparece, nisto que é o termo da aposta, como uma atitude contrária à razão, contrariedade essa que não se resume em não reconhecer a vantagem que há em crer, mas que consiste novamente em não ser capaz de atingir a verdade, pois a razão humana é constantemente enganada pela imaginação ou outras “potências enganadoras”.

Sabendo que a verdadeira fé não é senão um dom divino – e que, portanto, não pode ser infundida nos homens por meio de raciocínios ou argumentos -, o apologeta atinge, aqui, uma das metas que almejava desde o início do fragmento Laf.418/Br.233, qual seja, demonstrar ao incrédulo que sua falta de fé não se deve a seu apego à razão, mas, ao invés disso, à sua carnalidade; afinal, uma vez que já foi provado que a atitude do cristão é mais sensata que a do ateu, só nos resta conduir que aquilo que faz com que o libertino continue a rechaçar a religião são suas paixões: “fikai sabendo ao menos que a vossa impotência para acreditar vem de vossas paixões” (PASCAL, Laf.418/Br.233).

Ora, uma vez que o que prende o libertino à incredulidade é algo irracional, o apologeta não mais se preocupa em convencer sua razão, mas sim em auxiliá-lo a “educar o autômato que o domina”. (OLIVA, 1996, p. 20)

O “autômato” mencionado por Oliva não é senão a “máquina” à qual Pascal se refere na última linha do fragmento Laf.5/Br.247. Ambos os termos estão intimamente relacionados às ações que os homens realizam automaticamente ou maquinalmente; dito de outro modo, talvez não seja exagerado asseverar que o “autômato” - ou a “máquina” - que domina o homem são seus próprios costumes. Neste sentido, a educação do autômato nada mais seria do que uma reeducação dos hábitos.

Assim, Ihe recomendará que passe a agir como católico, “tomando água benta, mandando dizer missas, etc.”. Acima de tudo, nosso autor quer que seu leitor se bestifique – termo que, apesar de ter horrorizado “gerações de comentadores e editores” (LEBRUN, 1983, pág. 121).

Não significa senão que devemos “viver para o infinito, agir para o infinito, pensar sempre visando ao infinito e tudo interpretar na direção do infinito, à espera de que Deus nos conceda eternamente sua graça.” (OLIVA, 1996, p.32.)

Todavia, é importante que se ressalte que apostar na existência do Criador não é o mesmo que ter fé – a qual permanece sendo um dom divino absolutamente gratuito. Neste sentido, a bestificação pode ser tida por um dever moral que consiste na obrigação de dispormos:

Tudo que está em nosso alcance (seja na ordem material ou racional) para o infinito, mesmo sem compreendê-lo e antes de crer. Bestificar-se é um caminho moralmente sadio para esperar pela graça, mas ainda é uma aposta, uma atitude da esfera humana e, portanto, está longe de ser a verdadeira causa da graça”. (OLIVA, 1996, p.33).

Pascal arremata sua argumentação declarando que aqueles que concordarem em se submeter à religião teísta, mesmo que nunca venham a receber a graça divina, não terão deixado de receber um prêmio “já nesta vida”. Sobre isto, dirá ele:

Que mal vos ocorrerá se tomardes esse partido? Sereis fiel, honesto, humilde, reconhecido, benfazejo, amigo, sincero, verdadeiro... Na verdade não estareis nos prazeres emprestados, na glória, nas delícias; mas não tereis acaso outros? (PASCAL, 1995).

Deve-se notar que, se os raciocínios desenvolvidos ao longo do fragmento Laf.419/Br.233 logram, na melhor das hipóteses, fazer com que o libertino se bestifique – e se a bestificação não é idêntica à fé, sendo que sequer pode causá-la, fato que pode ser considerado um limite religioso da apologia que nosso filósofo pretendia escrever.

Ao discorrer sobre a aposta, Pascal resvala em uma situação filosófica própria do seu tempo: a relação entre fé e razão, discussão mais acentuada no início da Modernidade, principalmente com o advento da “revolução científica”, exponenciada por Galileu Galilei (1564-1642) e por René Descartes (1596-1650).

No contexto do século XVI e XVII, discutia-se no campo filosófico qual o lugar da razão e qual o lugar da fé dentro do horizonte epistemológico. Pascal, como pensador moderno, não escapará de tal discussão, e sua aposta não pode ser analisada e explanada alheia a esse fenômeno histórico e filosófico.

Ao tratarmos sobre fé e razão, uma pergunta surge com relevante importância: há uma cisão entre fé e razão? Estão ambas em pólos contraditórios e antagônicos? A filosofia pascaliana poderá ajudar a responder tal questão, permeada por vários momentos na história.

Segundo Descartes, há uma distinção entre fé e razão:

E, na verdade, tomei guarda que vós outros, Senhores, com todos os teólogos, não somente assegurais que a existência de Deus pode ser provada pela razão natural, mas também se infere da Santa Escritura que o seu conhecimento é muito mais claro do que se tem de muitas coisas criadas, e que, com efeito, esse conhecimento é tão fácil que aqueles que não possuem são culpados (DESCARTES, 1996, IX, p.5).

Para Andrei Venturi Martins, “Descartes ao afirmar que ‘a existência de Deus pode ser provada pela razão natural’ ilustra a dissociação moderna entre fé e razão. A fé não é um pressuposto básico para afirmar a existência de Deus, ou seja, a razão é uma potência suficiente capaz de demonstrá-la” (MARTINS, 2011, p.235). Ou seja, a razão não é dependente da fé, mas é dotada de suficiência. Para Descartes e para o espírito moderno, fé e razão são do mesmo patamar, não havendo submissão da razão à fé, conforme amplamente difundido no período medieval.

Em sua filosofia, e, conseqüentemente, na proposição da aposta, Pascal, ciente da grandeza da fé e da razão para o alcance do conhecimento e da verdade, procura articular essas referidas dimensões. Afirma o filósofo: “conhecemos a verdade não apenas com a razão, mas também pelo coração” (Laf. 110, Bru. 282). A verdade deriva da articulação entre razão e coração, dimensões inatas ao homem, mas que não padecem de uma contradição crônica.

Sobre a relação entre razão e coração, tomemos o fragmento 427: “é o coração que sente a Deus e não a razão. Eis o que é a fé. Deus sensível ao coração e não à razão” (PASCAL, Laf. 427, Bru. 194). Para melhor ilustrar o fragmento, recorreremos à colaboração de Andrei Venturini Martins: “seria um erro gravíssimo dizer

que Pascal exclui a razão pelo fato de conceder primazia à fé. O filósofo francês sabe que, ao monopolizar a razão, a fé poderia ser apagada, assim como ao polarizar a fé, a fé seria destituída de razão” (MARTINS, 2011, p. 237). Prossegue Martins:

Será no fragmento 173 que o nó, proveniente de uma possível polarização tanto da fé quanto da razão, será esclarecido: “se submetemos tudo à razão, a nossa religião não terá nada de misterioso e sobrenatural. Se violentamos os princípios da razão, a nossa religião será ridícula e absurda”. Portanto, ao polarizar a razão, excluimos o mistério e o sobrenatural da religião. Se excluimos a razão, a religião torna-se ridícula e absurda. Negando a polarização de ambas as partes, Pascal inicia seu trabalho contra a corrente moderna que [...] separa a fé e a razão (MARTINS, 2011, p.237-238).

Inerente à apologia da aposta, podemos trazer à tona o fragmento 183: “2 excessos, excluir a razão, só admitir a razão” (PASCAL, Laf. 183, Bru. 253). Ou seja, Pascal denuncia qualquer tipo de “ditadura”, de imposição de qualquer dessas dimensões do conhecimento e do espírito humano.

Como demonstração do fragmento mencionado anteriormente, no contexto da aposta, Pascal não recorre apenas a uma possível existência de Deus ancorada apenas na demonstração racional e matemática; nem também exige que o “apostador” seja um pietista, ignorando as evidências e as contribuições da razão. A aposta pascaliana da existência de Deus é uma significativa expressão da articulação razão e fé, que delineiam, respectivamente, à finitude e à infinitude, temáticas que ocupam relevante espaço no percurso filosófico de Blaise Pascal.

No âmbito da aposta, especificamente, a razão terá sua atuação no convencimento pela opção pela aposta na existência de Deus e na adesão à vida virtuosa segundo os preceitos evangélicos e o pensamento filosófico de Santo Agostinho, influenciador de Pascal. Ao optar racionalmente pela aposta da crença em Deus, a própria graça ajudaria e conduziria o fiel nesse percurso, nessa adesão ao suposto “mistério”.

A razão inerente à aposta desembocará em um fomento a uma transformação de vida, a um abandono a tudo aquilo que impede o homem de viver a “*beata vita*”, segundo Santo Agostinho. A razão, aliada à fé e à graça, atuará no enfrentamento ao “divertimento”.

Corroborando a relevância da aposta, afirma Pascal:

Há três meios de crer: a razão, o costume, a inspiração. A religião cristã, única com razão, não admite por verdadeiros filhos estes que creem sem inspiração. Não que ela exclua a razão e o costume, ao contrário: é necessário abrir o espírito às provas, confirmá-las pelo costume, mas se oferecer pelas humilhações às inspirações, únicas que podem produzir o verdadeiro e salutar efeito, *ne evacuetur crux Christi* (PASCAL, 1963, L. 808).

Conforme apresentamos no decorrer do capítulo, a aposta da crença na existência de Deus é um ato volitivo, mas imprescindível de uma racionalidade que justifique e legitime essa aposta, sob o risco de falta de credibilidade e de sustentação da mesma.

Pode-se dizer que o ato de apostar é volitivo, pois, a ausência do ato já implica em uma aposta tácita. Também pode-se dizer que a aposta requer, necessariamente, um embasamento racional e filosófico, para não ser taxada de superstição, crença e outras práticas devocionais.

Procuraremos, no segundo momento, aprofundarmos na análise da racionalidade implícita na aposta. Verificaremos qual o grau de racionalidade, e qual o papel da razão na aposta apresentada por Pascal, e como ela se sustenta no ambiente filosófico.

3 CAPÍTULO: A APOSTA É RACIONAL?

Na aposta de Pascal – como já fora dissertado nos capítulos anteriores – os seres humanos, independentemente da existência ou não de Deus, deveriam acreditar que ele existe, pois, a crença em sua existência, segundo o próprio autor, oferece o melhor custo-benefício, de forma a explicar a racionalidade da fé.

Com a tentativa de racionalizar a fé, Pascal, segundo França (2017), causara um desconforto entre aqueles que a possuíam; desconforto este ocasionado, sobretudo, pela disseminação da ideia de que “o ser humano poderia ser curado de sua descrença se vivesse como se acreditasse em Deus”, ou seja, ao participar de cultos, ao ler a Bíblia, e adotando outros hábitos religiosos, os homens acabariam crendo Nele e descobrindo sua própria fé. Tal atitude será, posteriormente, considerada pelos críticos do autor como “fideísmo”.

O fideísmo é geralmente considerado herético: é simplesmente a afirmação de fé sem nenhuma razão, exceto a própria afirmação. Essa abordagem da fé foi condenada pela Igreja Católica Romana como negação do dom divino da razão. Crer somente porque alguém diz que é verdade é o mesmo que aceitar um pai que diz que algo é assim “porque eu digo!” O fideísmo é uma negação da razão (WILKINSON, 2014, p. 347).

A Igreja Católica não comungou dessa ideia de ‘agir como se acreditasse’, porque ela acreditava, sobretudo, que já tinha dado motivos suficientes para que todos os homens acreditassem em Deus, afirma França (2017). Com efeito, “para muitos leitores, isso é muito cínico – a aposta pascaliana. Deus poderia ser apresentado mediante um mero cálculo de probabilidades? Parece muito mais um egoísmo cínico, e não um compromisso autêntico de fé” (WILKINSON, 2014, p. 347).

Pascal, porém, tinha outros planos, e queria tornar a instituição religiosa oficial mais afável para que outros 'bons homens' se interessassem a ajudá-lo nessa missão de provar, através da razão, a existência de Deus:

Os homens desprezam a religião; eles a odeiam, e temem que ela seja verdade. Para remediar isto, nós devemos começar por mostrar que a religião não é contrária à razão; que é venerável, para inspirar respeito a ela; então devemos torná-la amável, para fazer com que bons homens esperem que seja verdade e, finalmente, possamos provar que é verdade (PASCAL, n.187).

Neste capítulo vamos considerar algumas das principais críticas que foram movidas contra a racionalidade da aposta pascaliana, a saber: “Argumento fideísta”; “argumento do apelo ao medo”; “argumento do custo”; “argumento da crença desonesta”; a Crítica de Nietzsche ao pensamento de Blaise Pascal, a racionalidade da fé em Blaise Pascal; entre outros argumentos que contrapõe o pensamento pascaliano.

3.1 Argumento fideísta

De acordo com Taliaferro, Draper e Quinn (2010), a corrente fideísta sustenta a noção de que a fé não precisa do apoio da razão, e, por isso, rejeita a ideia e o pensamento que afirmam que ambas não estão em conflito, mas, antes, está a fé em harmonia com o conhecimento científico, de tal forma que suas posições – da fé, a saber – até podem ser estabelecidas de maneira independente por meio de raciocínio filosófico. Esta rejeição pode assumir formas moderadas ou radicais, dado que o conceito de razão é consideravelmente multifacetado.

Um fideísta, pois, sustentará que a fé não precisa, ou não manifesta uma forma de racionalidade, e irá proclamar isto mesmo em sua defesa. Mais habitualmente, o fideísta irá sustentar que a fé não obedece a critérios de prova, mas poderá ir mais longe e sustentar que as suas proclamações são paradoxais. Tanto na forma moderada como na radical, o fideísmo irá envolver o rebaixamento da razão como fonte de verdade espiritual e irá encontrar bases na natureza da fé para defender que ser sustentado pela razão é um defeito e não uma vantagem (TALIAFERRO; DRAPER; QUINN, 2010, p. 442).

O núcleo do fideísmo é, portanto, conforme destaca Taliaferro e Draper e Quinn (2010), a insistência de que a fé não é apenas uma questão de aceitar doutrinas, mas um estado de confiança que tem por objeto o próprio Deus, e não uma série de proposições acerca dele, de modo que a razão, nesse sentido, torna-se uma fuga de um envolvimento apaixonado; envolvimento tal que é necessário para conseguir a salvação. Com efeito, Pascal declara que a fé é Deus conhecido pelo coração e não pela razão, e que o coração, e que a verdade é conhecida não somente pela razão, mas, sobretudo, pelo coração (n.110).

Contudo, Willkinson (2014) argumenta que o pensamento de Pascal deveria, de certa forma, ser separado do fideísmo – certamente, suas ideias compartilham com

o fideísmo o fato de que nenhuma prova pode ser dada da certeza da crença – uma vez que sugere que há razões possíveis, em termos da diferença que faz da vida e de toda atitude do próprio ser. Convém, pois, nesse sentido, ressaltar o caráter especial da fé como não simplesmente um assentimento à verdade de uma sentença:

A fé é diferente do entretenimento de uma proposição provável pelo fato de que a última pode ser algo completamente teórico. A fé é um “sim” de auto compromisso, e não um conjunto de probabilidades em meio a certezas [...] A fé é uma resposta volitiva que nos tira da atitude teórica (EMMET, 1945, p. 140).

Para Willkinson (2014, p. 349), “isso não é fideísmo – antes, é uma indicação de que a crença é um processo complexo, não reduzível a questões simples de condições verdadeiras”.

[...] disso não deriva que o crente abandona todo e qualquer interesse pelas condições de verdade. Importa que aquilo com que alguém está comprometido não esteja baseado em uma mentira. Isso não é trivial – quando alguém assume um modo de vida por causa de uma perda de fé, é porque algo considerado verdadeiro tornou-o vazio. Note que isso é diferente de dizer que isso se provou falso. A crença não diz respeito apenas a sustentar que uma sentença é verdadeira, mas, também, a dizer que ela tem um valor particular (WILKINSON, 2014, p. 350).

O Argumento de Pascal não tem como objetivo provar que Deus existe ou não, mas convencer o descrente que é uma escolha razoável apostar na sua existência. A aposta não nega a razão, mas apela para uma razão prática, que busca o melhor custo benefício numa situação de incerteza.

3.2 Argumento do custo

Outro argumento popular contra a aposta de Pascal é o do “custo”: A aposta, conforme França (2017) tentaria, levar as pessoas a acreditarem em Deus com o pressuposto que é muito mais vantajoso acreditar nele, porque a perda seria insignificante se, porventura, ele não viesse a existir; só que o preço a pagar por crer não é insignificante, pois a pessoa pode precisar seguir líderes religiosos, seguir dogmas e tradições, e contribuir financeiramente para manter a religião; e mesmo que uma pessoa não tenha religião, mas mantenha fé na existência de algum deus, esta fé poderá ter consequências.

O “custo”, contudo, de se viver acreditando em Deus já é considerado na aposta, declara França (2017), pois o objeto de aposta é a sua vida:

E quanto à sua felicidade? Vamos pesar o ganho e a perda em apostar que Deus existe. Vamos estimar essas possibilidades. Se você ganhar, você ganha tudo; se perder, você não perde nada. [...] Agora, que danos podem cair sobre você ao escolher seu lado? Eu argumentaria que você irá ganhar nesta vida, e que, em cada passo nessa estrada, você terá cada vez mais certeza do ganho; você irá ao menos reconhecer que apostou por algo certo e infinito, pelo qual não precisou entregar nada (PASCAL, n. 233).

Conforme França (2017), quando Pascal fala em custo zero em sua aposta, ele se refere ao custo referente à felicidade, supondo que o ganho infinito de apostar em Deus supera qualquer custo que possa existir em vida, de tal forma que quanto mais se dedica crer em Deus, menos se enxerga valor nos objetos do mundo, os quais são passageiros, e, por isso, o custo se torna insignificante.

3.3 Argumento da crença desonesta

Dawkins (2007) argumenta que a aposta de Pascal pode ser um argumento inclinado à crença desonesta, pois seria absurdo pensar que um Deus justo e onisciente não seria capaz de perceber a estratégia por parte do “crente” de “acreditar” nele, anulando, assim, os benefícios da aposta.

Uma vez que essas críticas não estão preocupadas com a validade da aposta em si, mas com o possível resultado – uma pessoa que foi convencida pelo argumento e que ainda não consiga acreditar sinceramente – elas são consideradas irrelevantes ao argumento, afirma França (2017). Aquilo que estes críticos estão questionando é tratado posteriormente por Pascal, que oferece um conselho para o descrente que concluiu que o único método racional é apostar na existência de Deus, já que apostar não o torna um crente.

Em nenhum ponto da aposta, observa França (2017), Pascal reforça a crença desonesta; Deus, sendo onisciente, não sucumbiria para um truque e inocentemente recompensaria o enganador; em vez disso, depois de estabelecer sua aposta, Pascal refere-se a uma pessoa hipotética que já pesou racionalmente a crença em Deus através da aposta e está convencido da possibilidade, mas ainda não conseguiu acreditar; e Pascal oferece uma maneira de escapar do sentimento que o compele a

não crer em Deus depois que a validade da aposta tenha sido firmada. Este caminho é através da disciplina espiritual, estudo e comunidade. Na verdade, Pascal é bastante incisivo em sua crítica contra pessoas que são apáticas sobre considerar o problema da existência de Deus: “Esta despreocupação em um assunto que diz respeito a eles mesmos, sua eternidade, seu tudo, causa-me mais raiva do que piedade; impressiona-me e surpreende-me; é para mim monstruoso” (PASCAL, n. 194).

Com efeito – a fim de desaprovar a crença cega – um dos principais argumentos de Pascal em *Pensées* era mover as pessoas fora da sua apatia complacente, a fim de que elas pudessem pensar racionalmente sobre esse problema crucial da existência de Deus: “O ateísmo demonstra força intelectual, mas apenas até um certo ponto” (n. 225). Por outro lado, destaca França (2017), descrentes que, persistentemente, começam um esforço racional e honestos de procura pela verdade são elogiados por Pascal, excluindo aqueles que são enganosos.

3.4 Argumento do apelo ao medo

O argumento do apelo ao medo em relação à aposta de Pascal diz respeito à condenação eterna ou à punição severa após a morte àqueles que não acreditam no Deus cristão. Este argumento tenta assustar o destinatário para acreditar na conclusão da aposta em vez de fornecer uma boa lógica ou evidência que demonstra que a conclusão é verdadeira, destaca Chariots (2015).

Porém, França (2017) afirma que a aposta pascaliana não pretende convencer os incrédulos a acreditarem no Deus cristão por meio de uma pressão emocional, pois Pascal prevê que a decisão pela crença em Deus seja uma escolha baseada em chances, e não motivada pelo medo.

Sendo assim, o argumento de Pascal não tem como objetivo provar que Deus existe ou não, mas convencer o descrente que é uma escolha razoável apostar na sua existência. Além do mais, segundo Jordan (2006), Pascal acreditava que uma pessoa, apenas pela virtude de estar neste mundo, já está em uma situação de aposta, e esta aposta envolve sua vida sobre a existência ou não de Deus em um mundo em que Deus pode existir ou não.

3.5 Crítica de Nietzsche ao pensamento de Blaise Pascal

Conforme Lebreton (2018), Nietzsche pode dizer mais claramente que, aos seus olhos, Pascal é mais importante que a maioria dos filósofos – mais até que seu antigo mestre Schopenhauer, a quem ele qualifica às vezes de “Pascal moderno, com juízos de valor pascalianos sem cristianismo”. Com efeito, na carta endereçada a Georg Brandes em 20 de novembro de 1888, Nietzsche evoca nestes termos sua afeição por Pascal: “eu estou disposto a amá-lo, pois que seu ensinamento foi para mim incomensurável: o único cristão lógico”. Do mesmo modo, em um fragmento póstumo do outono de 1887, ele nomeia Pascal como “o admirável lógico do cristianismo”. E já, à época de “Aurora”, ele evocava “a magia do claro-obsuro cristão para a alma luminosa e lógica de Pascal”. Como compreender a recorrência destas formulações e a insistência sobre a palavra “lógica” que Nietzsche faz questão de sublinhar acerca de Pascal, uma vez que existe um esforço dele em mostrar a impotência da lógica – e de seu princípio mais fundamental, o princípio de não contradição – para apanhar a estrutura do verdadeiro? Ademais, “reconheceremos sem dificuldade em Pascal um ‘cristão’; mas cabe antes precisar o que Nietzsche entende por isso” (LEBRETON, 2018, p. 28).

Mas o que se tenciona entender pelo adjetivo “lógico”? Na carta endereçada a Georg Brandes, Nietzsche escreve “o único cristão lógico”. O adjetivo singulariza, a seus olhos, Pascal; mas, para os franceses, a lógica lhes parece, como aos gregos, tão necessária quanto o pão e a água; e, tendo isso em conta, todos os cristãos franceses seriam, portanto, considerados cristãos lógicos, e sendo assim não se pode compreender o que faz de Pascal um homem tão notável, assevera Lebreton (2018).

Quando Nietzsche qualifica Pascal como “cristão lógico”, é certamente a esta lógica científica que ele faz mais precisamente referência. Este, com efeito, não é um metafísico; é um matemático, um físico. Ora, como Nietzsche o explica diversas vezes, “as matemáticas e a mecânica [...] são, nem mais nem menos, que a lógica aplicada”. Pois, afinal, o fato deste ser um douto e um matemático não é suficiente para fazer dele um cristão singular. A este respeito, um pensador como Leibniz poderia ser igualmente qualificado como “cristão lógico”. A expressão “lógico do cristianismo” é, sobre isso, esclarecedora. Ela deixa a entender, com efeito, que Pascal não é simplesmente um cientista, mas que ele utiliza o método científico, a maneira de pensar própria da ciência, para examinar os objetos que lhe são em si estrangeiros, como a fé cristã (LEBRETON, 2018, p. 31).

Não obstante, como destaca Lebreton (2018), Nietzsche elogia diversas vezes a ciência como uma escola de rigor intelectual, de probidade e de moralidade, considerando que os métodos científicos são tão importantes quanto os seus resultados.

Resta compreender a “tortura moral” que engendra a união de um cristianismo autêntico e de uma verdadeira probidade científica. A moralidade dos homens de ciência, esta consciência em matéria intelectual são herança da cultura cristã, um refinamento extremo da consciência moral. Nietzsche explica claramente na terceira dissertação da Genealogia da moral que a ciência não constitui em nada “o antagonista natural do ideal ascético”. Assim a astronomia e Copérnico, longe de lhe contrariar, revelam estar a seu serviço, conduzindo o homem a desprezar um pouco mais a ele próprio. E é verdade que Pascal, nos “Pensamentos”, não desperdiça jamais uma oportunidade de mostrar que a ciência, longe de dar ao homem propósito de se tornar orgulhoso, o faz ter o sentimento mais preciso de seu nada cada vez que ela progride. Ora, a conversão verdadeira consiste em se tornar nada perante Deus. A ciência – Pascal reconheceria isto, portanto – não entra enquanto tal em contradição com a fé cristã; para ele, ela pode mesmo ser o caminho para esta. No parágrafo 357 de “A gaia ciência”, Nietzsche estabelece claramente uma continuidade entre cristianismo e consciência em matéria intelectual invocando “a moral cristã [...]”, o conceito de veracidade entendido sempre em um sentido mais rigoroso, a sutilidade dos confessores da consciência cristã, traduzida e sublimada em consciência científica, em honestidade intelectual a todo preço”. Aquilo que anima fundamentalmente o homem de ciência é a paixão da verdade, é “aquela crença cristã, que foi também a crença de Platão, que Deus é a verdade, que a verdade é divina”. “A maior das virtudes cristãs”, escreve Pascal, “é o amor pela verdade”. O cristianismo tem dado espírito aos homens, pois a espiritualidade é o fruto da fraqueza e do ressentimento; mais profundidade igualmente, porque o aprofundamento é obra do recalçamento dos instintos. Mas Pascal vai mais longe neste sentido que os moralistas, pois ao ceticismo moral vem se ajuntar nele o ceticismo científico, o rigor do douto para o qual toda convicção tende a se tornar suspeita (LEBRETON, 2018, p. 32).

Compreende-se desde então que esta probidade, esta veracidade, ainda que gerada pelo cristianismo, mina-o pelo interior; e a moral cristã, quando atinge esse grau de refinamento, volta-se inevitavelmente contra o próprio cristianismo, salienta Lebreton (2018): “Vê-se o que verdadeiramente venceu o Deus cristão: a própria moral cristã”; “o ateísmo [...] é a catástrofe, que força o respeito, de uma disciplina bimilenar à verdade que acaba por se interditar a mentira da crença em Deus”.

Como, de fato, “a falsa moeda das interpretações religiosas de todas as experiências” poderia não ser suspeita a um espírito lógico e honesto? Nietzsche insiste sobre o caráter anticientífico das interpretações que a religião cristã propõe da realidade. Elas “foram inventadas para destruir o sentido da causalidade: é um atentado contra a noção de causa e de efeito”. As explicações causais propostas pelo

cristianismo não são, com efeito, mais racionais que aquelas que se elaboram no núcleo do sonho.

É possível saber, segundo Lebreton (2018), de qual modo, no sonho, uma sensação determinada – por exemplo, o som de um tiro de canhão – será integrada por uma explicação fantasiosa que lhe dá um sentido, cujas representações são o efeito dessa sensação, mas, que no desenrolar do sonho, irão se tornar a causa da mesma. Isto é tanto mais fácil quando não se tem geralmente consciência de uma sensação senão quando esta recebe uma explicação. “As ‘causas’ são imaginadas após o fato”. Mas nós não aceitamos o tiro de canhão senão depois de ter inteiramente pensado a possibilidade de sua aparição”. É assim que “invertemos constantemente a ordem dos acontecimentos”. Mas nós o fazemos do mesmo modo no estado de vigília – é em particular isto que faz o cristão. Em face de uma sensação física determinada, nós queremos ter uma razão para nos sentirmos de tal ou tal maneira, – para nos sentirmos mal ou nos sentirmos bem”. Um certo estado do corpo provoca em nós a procura de uma causa. Mas esta procura é inteiramente governada pelo medo.

Atribuir uma causa a uma sensação é reconduzir algo desconhecido a algo bem conhecido. Desde então, o novo, o não-vivido, o estrangeiro é excluído do papel de causa. Ora, o que é mais próprio da explicação cristã é o de excluir que qualquer sentimento de mal-estar ou de bem-estar possa ter uma origem orgânica: o corpo é ignorado como um domínio estrangeiro, inquietante, desprezado. O cristão vai, portanto, explicar os sentimentos agradáveis e desagradáveis como consequências de causas puramente imaginárias, as causas morais e religiosas. Por exemplo, ele explicará a doença como um castigo pelos atos que ele não deveria ter cometido. O mal-estar físico é, portanto, interpretado como um efeito do pecado – ao invés de ver que é antes de tudo o sentimento de pecado que é o efeito de uma fraqueza física: aquele que está doente não chega a digerir suas experiências vividas e as ruma sem cessar. Do mesmo modo, os sentimentos agradáveis serão explicados pela boa consciência, a confiança em Deus, o perdão divino, embora seja o contrário, pois quando se está bem fisicamente é que se sente a confiança em Deus, etc. “A moral e a religião relevam do início ao fim da psicologia do erro: em cada caso particular, se confunde o efeito com a causa”.

O “cristão lógico” é, portanto, o lugar de uma luta, de uma contradição insuportável entre dois princípios antagonistas. Sabemos, ao consultar a primeira redação do texto, que o prefácio de “Para além de bem e mal”, quando evoca o arco tensionado, a “suntuosa tensão do espírito” criada na Europa pelo “combate contra a opressão milenar da Igreja cristã”, faz precisamente referência a Pascal. A imagem do arco tensionado simboliza a tensão produzida pelo conflito de duas forças opostas. Pascal participa, segundo Nietzsche, no combate contra Platão e a Igreja cristã. Mas este combate é vivido como uma “aflição”, pois pascal é e permanece cristão, visto que ele é o melhor produto do adiestramento cristão. Se esta tensão toma, para Pascal, a forma de um dilema, é que os dois princípios que o dividem não constituem, na origem, senão um só. É na contradição interna do cristianismo que este se encontra preso. Ele percebe que o cristianismo e a moral cristã que dele decorrem são anti científicos; mas a ciência, ela própria repousa inteiramente sobre essa fé e sobre essa moral. Se Pascal renuncia ao cristianismo, ele renuncia também ao seu proceder científico, e a crítica mesma do cristianismo se encontra desprovida de fundamento. Mas se Pascal renuncia à ciência, ele trai a moral cristã e não pode, por conseguinte, permanecer cristão. E, portanto, ele não pode manter o cristianismo e a ciência em paridade, posto que os dois são incompatíveis e se, juntos, se destroem. Para nós, modernos, que não percebemos muito mais a ancoragem cristã da busca pelo verdadeiro, parece fácil escapar deste círculo. Mas, na época de Pascal, a ideia de que ele pudesse ser imoral ao acreditar em Deus foi totalmente nova e absolutamente aterrorizante. (LEBRETON, 2018, p. 36).

Outro argumento pascaliano acerca da existência de Deus que, segundo Lebreton (2018), Nietzsche coloca em descrédito é o tema do Deus escondido, retirado de uma parábola de Isaías: “*Vere tu es Deus absconditus*”: Deus se esconde na natureza, onde somente alguns pagãos souberam descobri-lo; na Escritura, na qual os Judeus não apanham senão o sentido literal; na Encarnação, pois somente os cristãos reconheceram-no na humanidade do Cristo; na Eucaristia, na qual os protestantes negam o mistério, de tal forma que o Deus escondido é, antes de tudo, um Deus que a natureza não mais reflete, um Deus que desertou o mundo e parece cada vez mais inacessível. A existência de uma “ordem moral do mundo”, de uma providência que guia o curso dos eventos, se faz cada vez menos evidente, pois a visão do mundo que fornece a ciência não permite mais ao homem ali encontrar a Deus. A infinidade do espaço e do tempo que desvelam os matemáticos, longe de ser o índice de uma presença divina, significa antes de mais nada o desencaminhamento do homem no seio de um mundo que não sendo mais à sua medida lhe parece agora desprovido de sentido.

A visão científica do mundo entra igualmente em contradição com a palavra bíblica, com “a astronomia e as ciências naturais cristãs”, tal como aparecem no texto

sagrado, o qual não pode mais ser entendido literalmente. Tal situação é, conforme Lebreton (2018), identificada por Nietzsche como o último estágio do niilismo: desde que o mundo não mais reflete o ideal no qual o ser humano acredita, não resta nada mais senão condená-lo como ilusório e mal, opondo-lhe um mundo verdadeiro, para além deste mundo; Deus não permite mais ao homem encontrar um sentido neste mundo; de modo que o homem o declara escondido para não ter de considerá-lo como inexistente.

Não resta mais outra escapatória senão a de condenar em seu conjunto este mundo do vir-a-ser como ilusório e de inventar um mundo, para além deste mundo, enquanto mundo verdadeiro. Desde que o homem venha a se aperceber que este mundo não é construído senão por necessidades psicológicas e que nada absolutamente lhe autoriza a tal construção, se produz a última forma de niilismo, que inclui a descrença quanto a um mundo metafísico, – forma, portanto, que se interdita a crença em um mundo verdadeiro (NIETZSCHE, fragmentos póstumos XIII, 11).

E, de fato, a ideia que Deus se esconde conduz irresistivelmente Pascal a duvidar dos atributos divinos, salienta Lebreton (2018): a veracidade, a bondade, a potência e a ciência. É exatamente sobre isto que Nietzsche desenvolve o parágrafo 91 de “Aurora”: para o cristão, Deus é a verdade; como este Deus que sonda os rins e os corações, a quem não se deve nada dissimular, poderia ele obscurecer deliberadamente sua própria mensagem? Se Deus se esconde, não seria porque ele é enganador? E se ele o faz de modo a não ser reconhecido por certos homens, condenados, então, ao castigo eterno, não seria porque ele é mau? É necessário pensar que ele não pode se comunicar mais claramente? Mas o que vem a ser então a sua onipotência? Pior: se ele não fornece a verdade aos homens por ser incapaz de conhecê-la, que vem a ser a sua onisciência? Pascal – pensa Nietzsche – “nunca pode se tranquilizar sobre este artigo. [...] ele pressente certa imoralidade no ‘deus absconditus’, com a vergonha e o medo intensos de confessá-lo para si mesmo”. São, portanto, a probidade, a veracidade científica, que minam aqui a fé cristã. “A ciência desvelou a dúvida sobre a veracidade do Deus cristão: com esta dúvida o cristianismo morre, e, junto com ele, o Deus cristão (deus absconditus de Pascal)”.

Segundo Nietzsche, Pascal é suficientemente cristão e suficientemente douto para reconhecer a incompatibilidade da fé e da consciência científica. É, portanto, ainda à sua probidade que o pensador alemão atribui sua recusa de adotar a forma

sistemática para a escrita dos Pensamentos: “O verdadeiro doutor não deve ‘falsificar’, por um falso arranjo de dedução e de dialética as coisas e os pensamentos aos quais ele chegou por outro caminho; não deveríamos nem dissimular e nem desnaturalizar a forma efetiva da qual nossos pensamentos vieram”.

Nietzsche acredita ver nas obras de Pascal “o suicídio da razão”: “Eu descobri em certos homens piedosos, a raiva pela razão e lhes fui grato: ela revelava ainda pelo menos a má consciência em matéria intelectual”, reconhecendo, assim, que a fé cristã é incompatível com sua lucidez, com sua consciência intelectual e, para salvar a primeira, ele tentará aniquilar a segunda. É o que Nietzsche chama de “sacrifício da inteligência”.

A fé de Pascal [...] parece de maneira assustadora a um contínuo suicídio da razão. [...]. Há crueldade e feticismo religioso nesta fé que se exige de uma consciência mais que madura, múltipla, de gosto difícil: ela pressupõe que a sujeição do espírito faz mal a um ponto indescritível, que todo o passado e hábito de um tal espírito se defendem deste *absurdissimum*, forma sob a qual a “fé” se apresenta a ele (NIETZSCHE, 2003, n. 46).

Lebreton (2018) afirma que é este o suicídio da razão que seria necessário, segundo Nietzsche, atribuir aos ataques contra a lógica citada no início deste tópico; mas é a ele ainda que se unem todas as interpretações exclusivamente morais – em termos de Deus, de diabo, de salvação e de condenação – dos fenômenos orgânicos que se encontram sob a pluma de Pascal; o uso abusivo que ele faz da prova por eficácia, e, sobretudo, sua insistência sobre a necessidade de se “embrutecer” para esperar por uma verdadeira conversão.

O que há de trágico nesta retomada pascaliana do discurso cristão, é o fato de ela ser acompanhada de uma terrível lucidez, destaca Lebreton (2018): Pascal sabe quando lhe falta a probidade, e ele se regozija disso como de uma forma de humilhar sua razão, de sacrificar a Deus isso que tem de mais precioso: “Pascal aconselhava em se acostumar ao cristianismo, pois se sentiria as paixões desaparecerem. Isso significa: tirar proveito de sua deslealdade, e se regozijar dela”. Nietzsche faz, aqui, claramente referência ao fragmento 418 dos Pensamentos:

Vós quereis vos curar da infidelidade e vós demandais os remédios: aprendei daqueles, etc., que foram atados como vós e que apostam agora todo o seu bem. [...] É em fazendo tudo como se eles acreditassem, tomando da água

benta, fazendo rezar missas, etc. Naturalmente mesmo isso vos fará crer e vos embrutecerá. Mas é isso o que receio. E por quê? Que tendes vós a perder? Mas para vos mostrar que isto para lá conduz, é que isto diminui as paixões que são vossos grandes obstáculos, etc.

Conforme Lebreton (2018), a deslealdade aqui consiste em anestesiar o espírito na medida em que se recorre ao costume, à prática ritual, fazendo, assim, acreditar a “máquina”, de modo que as objeções que existem contra a fé cristã se calaram ante a força do hábito: “Seguir o costume e se habituar finalmente a ele – no fundo vem a ser desleal”.

Reconhecem-se ainda os recursos à prova pela eficácia, afirma Lebreton (2018), pois Pascal promete que a fé fará cessar a tortura das paixões: A atração do prazer é igualmente um engano muito bom para a razão e nos inclina a crer. Não apenas o argumento é em si inadmissível, mas ainda a promessa é enganadora: O embrutecimento que exige o cristianismo significa bem mais a dominação exclusiva de uma pulsão, de uma paixão, sobre todas as outras, do que sua desapareição.

Pascal – “cristão lógico” – encarna, portanto, aos olhos de Nietzsche, o conflito irreconciliável entre o cristianismo e a moral que dela provém, entre a fé cristã e a probidade científica, assevera Lebreton (2018). Mas por que, em definitivo, ele permanecia cristão? Por que ele tomava o partido das “velhas crenças” contra a “pulsão de verdade” ao ponto de querer sacrificar a inteligência excepcional que possuía? Por que ele não queria arriscar o ateísmo, pois somente este poderia salvá-lo da autodestruição à qual foi forçado a se entregar? Tais são as questões que Nietzsche não cessa de meditar. Ele responde por vezes simplesmente dizendo que Pascal “morreu somente trinta anos mais cedo para poder se zombar do fundo de sua alma magnífica e plena de amargura maliciosa do próprio cristianismo, como ele já havia feito mais cedo e quando era mais jovem, acerca dos jesuítas”.

Nas próximas seções, vamos mostrar como, diferentemente de quanto afirmado por Nietzsche, a aposta não representa um suicídio da razão, mas, pelo contrário, uma reivindicação dos limites da racionalidade humana.

3.6 A racionalidade da fé em Blaise Pascal

O pensamento de Blaise Pascal revela a busca pela compreensão da relação entre a razão humana e a fé em Deus; esta, como confiança num caminho que não se limita à racionalidade; aquela, como condição humana que pretende a investigação de verdades divinas, destacam Baratella e Pinto (2016). Esse caminho, descrito como conhecimento de Deus, é dado, segundo Pascal por meio da ordem do coração. Para o filósofo, os limites da razão são exemplificados pela matemática e as ciências cartesianas, e a fé para além da razão. Contudo, Pascal não desqualifica o uso da razão, apenas reconhece a limitação da racionalidade para conhecer a Deus. Deste modo, conforme a célebre frase “o coração tem razões que a razão desconhece” norteia a relação entre o homem racional e a fé em Deus. Daí que, a compreensão da racionalidade da fé em Pascal, é proposta a partir de uma análise da obra *Pensamentos*, apresentando as raízes da compreensão da fé e conversão do pensador, por meio da descrição sobre as três ordens do pensamento pascaliano, e conseqüentemente o entendimento da racionalidade da fé por intermédio da ordem do coração.

Vê-se que todo o argumento formulado por Pascal, apesar de apologético à fé cristã, demonstra um caminho original formulado pela lógica na crença em um Deus infinito. Dessa forma, fé e razão não se contrapõem, antes convergem para um mesmo sentido no conhecimento da existência de Deus, afirmam Baratella e Pinto (2016).

Blaise Pascal – como se sabe – foi um filósofo francês que viveu no século XVII sob a influência do pensamento iluminista e o fim da Idade Média. Ensina Ferreira (2012, p. 19) que no século XVII a “atmosfera em que se move é o cartesianismo”. Nota-se, aí, a base da inclinação de Pascal pelo universo da ciência; e mesmo quando estava se formando sobre os assuntos da religião, jamais deixou de realizar seus diversos experimentos científicos. Como se vê, Pascal foi aos poucos aprofundando no conhecimento sobre a razão e a fé. Por meio de vários fatos curiosos e circunstâncias narradas propiciaram a conversão do filósofo ao cristianismo. A conversão de Pascal aponta para um processo de busca de conhecimento pelas causas primeiras. Lembra-se que o período vivido por Blaise Pascal apresentava a razão como soberana na explicação da natureza humana. Eis que o filósofo percorre

outro caminho. O pesquisador Martins (2006, p. 11) descreve que “desde a juventude, Pascal já apresentava um espírito ‘científico’ genial”.

Por meio do uso da própria razão, Pascal pretende mostrar aos homens a limitação da razão para conhecer a verdade. O filósofo, possuidor de um raciocínio excepcional “não se deixa levar pelas efusões de uma alma devota: ele raciocina, define, escolhe nas Escrituras citações que ele encaixa num discurso rigorosamente construído” (GOUHIER, 2006, p. 140) para convencer aos outros sobre a fé. Assim, argumenta em diversos fragmentos a necessidade da fé em Deus que supera o deus dos filósofos e sábios, de tal forma que sua obra é apologética na defesa de uma fé que busca a verdade. Em Salientam Baratella e Pinto (2016):

A existência de Deus para Pascal é tão evidente que sequer faz uso de provas metafísicas, aliás, alega que essas provas estão aquém do raciocínio humano e representariam um conhecimento especulativo. Os pensamentos de Pascal descrevem mais que uma fé simplória, escreve: “não digo isso movido por um zelo piedoso de uma devoção espiritual. Entendo, pelo contrário, que se deve ter esse sentimento por um princípio de interesse humano e por um interesse de amor próprio”. Revela que a fé em Deus não basta num conhecimento racional, mas ultrapassa o limite da razão humana na busca de uma verdade provinda não do próprio homem (BARATELLA e PINTO, 2016, p. 293).

3.6.1 O espírito de geometria e o espírito de finura

Pascal em seus escritos descreve muitas vezes sobre a condição humana, lembram Baratella e Pinto (2016); e, entre as concepções apresentadas, argumenta sobre as diferentes formas de o homem conhecer ou buscar a verdade, seja ela por meio do “espírito geométrico” ou “espírito de finesse”. Os fragmentos pascalianos retratam diversas atitudes do homem frente ao mundo que se apresenta, ou seja, conforme a postura do homem no mundo possibilitará uma condição humana com a capacidade de conhecer o seu universo. O termo espírito na filosofia de Pascal deve ser compreendido como intelecto, raciocínio. Assim, o modo pelo qual distingue o espírito de geometria do espírito de finura é a atitude, a disposição da razão para conhecer verdades de modos distintos.

Deste modo, asseveram Baratella e Pinto (2016), o espírito geométrico compete ao homem científico, possuidor de um raciocínio lógico-dedutivo, que quer conhecer o princípio das coisas através de esquemas lógicos matemáticos, de acordo

com a filosofia cartesiana. Pascal não descreve um exemplo concreto, contudo é possível compreender que “o domínio do espírito geométrico coincide com o das ciências exatas”, conforme ensina Ferreira (2012, p. 70). O espírito de finura, pelo contrário, refere-se à capacidade de sentir e intuir, uma capacidade ao alcance de todos, no sentir e interpretar os princípios que se revelam àquele que possui um olhar atento. Pascal então demonstra que o espírito geométrico representa o homem lógico, racional, que é incapaz de compreender que a razão é limitada, não consegue explicar e resolver tudo. Em contrapartida, o espírito de finura representa o homem intuitivo, que, por sua vez, nem sempre está certo. Assim, “frente ao racionalismo que se instaura com força em sua época, Pascal coloca os limites do espírito científico. Aí se encontra sua originalidade e novidade” (FERREIRA, 2012, p. 73). Numa época de racionalismo, o filósofo defende que a razão possui limites para a compreensão das verdades divinas.

Pascal, conforme Baratella e Pinto (2016), não pretende ressaltar os feitos intelectuais de um homem, o uso da razão. Sinaliza o sentimento, o espírito de finura. Contudo, é difícil demonstrar exemplos de espírito de finura, pois são muitos os sinais que se referem à esta compreensão, assemelha-se às ciências humanas. Em contrapartida, o espírito geométrico é bem delimitado pelas ciências exatas, a matemática, a lógica. O espírito é conhecido como o “espírito de finesse”. E finesse é entendido como uma qualidade a quem possui características de honrado, honesto, fino trato, e, por conseguinte, que consegue perceber o sutil nas coisas.

Nessa tensão do homem entre o espírito de geometria e espírito de finura, encontra-se a desproporção do homem. Ao pensar sobre a desproporção do homem, sugere refletir a condição e capacidade humana na desproporcionalidade da infinidade da natureza. Pascal aponta que todo o conhecimento através do espírito geométrico corresponde a uma ciência analítica que não preenche o vazio do homem. Por sua vez, o espírito de finura se utiliza da racionalidade, mas não se explica pela logicidade matemática; logo uma incerteza desencadeia a angústia e o desamparo.

Dessa forma a miséria humana é retratada como condição do homem sem Deus, asseveram Baratella e Pinto (2016).

O homem de bem, portanto, conforme Baratella e Pinto (2016), pode ser compreendido como aquele que reconhece a limitação da razão para conhecer as

coisas. Pascal tem clareza da limitação da razão, mas não deixa de usá-la para conhecer o mundo, desperta a atenção dos sentidos para perceber a infinidade do universo. Em outras palavras, reconhece a grandeza humana no uso do raciocínio sem ignorar que a razão não consegue abarcar a grandeza do infinito do universo.

Portanto, o homem como possuidor do espírito de finura tem a qualidade de reconhecer-se limitado. Conhece o abismo da razão, tem a clareza que o raciocínio é incapaz de responder a todas as questões humanas:

Somos alguma coisa e não somos tudo. O que temos de ser nos escamoteia o conhecimento dos primeiros princípios que nascem do nada, e o pouco que temos de ser nos esconde a vista do infinito (PASCAL, Laf. 199, Bru. 72).

Logo, se entende que o homem de bem pelo cultivo do espírito de finura carrega consigo sua miséria, na própria insuficiência racional para compreender a vida. Necessita de algo além da razão para o ordenamento da vida, ou seja, a confiança em algo maior que o próprio homem, a fé em Deus, notam Baratella e Pinto (2016).

3.6.2 As três ordens do pensamento – carne, espírito e coração

Tendo até o momento compreendido as explicações de Pascal sobre a condição do homem, sua filosofia, de acordo com Baratella e Pinto (2016), prossegue na indicação das ordens da carne, do espírito e do coração. Apesar, da difícil demonstração do espírito de finura e espírito de geometria, é de suma importância apresentar o fragmento em que Pascal explicita de forma objetiva sobre o homem que se realiza em diferentes ordens, ou seja, diferentes dimensões da existência humana: “Existem três ordens de coisas: a carne, o espírito, a vontade. Os carnais são os ricos, os reis. Eles têm por meta o corpo. Os curiosos e os cientistas, estes têm por meta o espírito. Os sábios têm por meta a justiça” (PASCAL, Laf. 933, Bru. 460).

Pascal, segundo Baratella e Pinto (2016), parece não se preocupar com uma definição das ordens, e sim na indicação como métodos de investigação de diferentes âmbitos. O pensamento pascaliano descreve de certa forma em cada uma das ordens as grandezas e misérias humanas, visto que se trata da condição humana. É o modo que Pascal argumenta sobre a situação do homem. Para compreender as ordens

ensinadas por Pascal é preciso utilizar-se da razão. Vários fragmentos de Pascal apontam para a compreensão sobre o ordenamento no uso da razão no intuito de entender sua própria condição humana. Para Pascal, é necessária a compreensão das ordens na dinâmica de cada ordem. O método de análise, a dinamicidade de cada âmbito do conhecimento nas suas múltiplas possibilidades é diferente em cada ordem. Desta forma, a proposta de distinção das ordens é no intuito de melhor exemplificar, caracterizar cada ordem, mas ciente que a percepção dada por cada ordem não se é isolada. Agem integralmente no sujeito, por isso a fé não exclui a razão e vice-versa.

A ordem da carne, na filosofia pascaliana, conforme Baratella e Pinto (2016), está voltada para a aparência, os bens materiais, honrarias, fama, glórias de batalhas, uma satisfação através do físico material sensorial. Sobre a condição existencial do homem, Pascal descreve sobre “concupiscência da carne, concupiscência dos olhos, orgulho etc... nas coisas da carne reina propriamente a sua concupiscência” (Laf. 933, Bru. 460). Essa concupiscência reflete a vaidade do homem, ou melhor, a miséria do homem sem Deus.

A vaidade está tão ancorada no coração dos homens que um soldado, um criado, um cozinheiro, um carregador se gabam e querem ter admiradores e mesmo os filósofos querem tê-los, e aqueles que escrevem contra querem ter a glória de ter escrito bem, e aqueles que os lêem querem ter a glória de os ter lido, e eu que estou escrevendo isto tenho talvez esta vontade, e talvez os que o lerem (PASCAL, Laf. 627, Bru. 150).

Por isso, conforme Baratella e Pinto (2016), justifica-se a ordem da carne apontando os reis e ricos, representando aqueles que vivem das aparências das coisas. São os homens que usam o senso comum, sem aprofundamento na busca de uma verdade primeira. Sobre estes, Pascal descreve como viventes na miséria humana:

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

Em suma, a ordem da carne apontada por Pascal, compreende as misérias humanas. É a condição existencial do homem, um paradoxo entre o pensar a razão

dos efeitos e a razão abstrata da explicação científica. Características que se utilizam na pretensão de exemplificar a ordem da carne descrita por Pascal. Não se esgota as possibilidades, pois o pensamento de Pascal argumenta muito sobre as misérias e grandezas humanas, que ensejam uma pesquisa específica sobre o tema. Importa destacar no momento o uso da razão na busca da satisfação através dos bens materiais, distante de Deus, propicia a miséria humana, destacam Baratella e Pinto (2016).

A ordem do espírito, por conseguinte, caracteriza-se, de acordo com Baratella e Pinto (2016), pelo saber científico e filosófico, isto é, o uso da razão enquanto método investigativo. Pascal define que a condição humana é o pensamento, a busca pelo saber:

O homem é visivelmente feito para pensar. É toda a sua dignidade e todo o seu mérito; e todo o seu dever está em pensar direito. Ora, a ordem do pensamento é começar por si, e por seu autor e fim. Ora, em que pensa o mundo? (PASCAL, Laf. 620, Bru. 146).

Para Pascal, segundo Baratella e Pinto (2016), a ordem do espírito aponta para o uso exclusivo da razão, a busca das verdades científicas. Um pensar calculante de acordo com o espírito de geometria. O agir metodologicamente da ordem do espírito revela-se na busca do homem em explicações racionais, princípios lógicos. Assim, a ordem do espírito caracteriza-se pelo uso do intelecto na investigação da razão de ser das coisas. Percebe-se que a ordem do espírito se refere ao espírito geométrico, a busca de explicações lógicas dedutivas através da razão. Na investigação realizada pelos geômetras busca-se por princípios que expliquem as coisas. Apesar do interesse de Pascal nas descobertas das ciências modernas, reconhece a ordem do espírito limitado. Portanto, a compreensão de espírito não deve ser de algo sobrenatural, mas do uso da racionalidade para as explicações de descobertas científicas.

Por sua vez, a compreensão do termo coração afasta-se da ideia pouco realista de sentimentos desprovidos de razão. Pelo contrário, veremos que Pascal jamais afasta a razão, de modo que a percepção do sentir perpassa pela racionalidade, asseveram Baratella e Pinto (2016). Sabe-se que, na tradição, o coração é um órgão vital à vida, local de decisões, o que explica o fragmento de Pascal: “o coração tem

razões que a razão desconhece” (Laf. 423, Bru. 277). Essas razões do coração podem ser entendidas com a vontade humana: “os homens muitas vezes tomam a imaginação pelo coração; e acreditam que estão convertidos a partir do momento que pensam em se converter” (Laf. 975, Bru. 275).

Portanto, deve-se ter a clareza do âmbito de conhecer o mundo através das diferentes ordens. A ordem do coração é a percepção intuitiva através das sensações, diferente da racionalidade da ordem da carne, voltado às coisas materiais, ou da ordem do espírito, que se ocupa com a ciência.

A ordem do coração pressupõe um olhar diferenciado da carne ou do espírito; seria ver com “olhos da fé” (PASCAL, Laf. 500, Bru. 700); o homem ver o ordenamento de tudo não de forma material lógico-matemática; algo como que o homem reconhecesse sua miséria, e, a partir disso, estabelecesse um novo olhar.

Importante que a caracterização da ordem do coração se distancia de relacionar-se com a ordem da carne ou a ordem do espírito; é semelhante a um transcender para conhecer a Deus, afirmam Baratella e Pinto (2016). Certo que a ordem do coração revela a apologia de Pascal quando direciona este ordenamento para o cristianismo. É preciso entender as ordens descritas por Pascal conforme os âmbitos de compreensão da existência humana; existência esta que encontrou Deus – a ordem do coração, o homem que ainda busca a Deus – a ordem do espírito, e o homem que não busca Deus - a ordem da carne:

Só há três tipos de pessoas: umas que servem a Deus, tendo-o encontrado; outras que, não o tendo encontrado, se empenham em procura-lo; outras que vivem sem procura-lo nem tê-lo encontrado. Os primeiros são razoáveis e felizes, os últimos são loucos e infelizes. Os do meio são infelizes e razoáveis (PASCAL, Laf. 160, Bru. 257).

Enfim, o salto no pensamento de Pascal na ordem do coração revela a busca da relação entre a razão e a fé, descrito no fragmento: “não existe tão conforme à razão quanto desmentir a razão” (Laf. 183, Bru. 253). O âmbito de cada ordem concede ao homem uma grandeza no olhar, perceber e conhecer o mundo ao seu redor. Porém, é certo que a ordem do coração ultrapassa a ordem da carne e a ordem do espírito, possibilita um conhecer para além do uso exclusivo da razão; assim é Deus que toca o coração do homem, destacam Baratella e Pinto (2016).

3.6.3 A racionalidade da fé

Os escritos de Pascal, conforme Baratella e Pinto (2016), são amplos, e, por isso, demandam aprofundamento em cada pensamento. No entanto, o que se pretende neste tópico é apresentar apenas alguns apontamentos que indicam a relação que o filósofo descreve da fé (Deus) e a razão (homem). Por isso a cautela em demonstrar um Pascal excessivamente racionalista ou demasiadamente piedoso. Não obstante, é sabido que o pensamento é condição humana observada em diversos fragmentos. Desta forma, retrata a busca empenhada de Pascal em conhecer a verdade, ou melhor, as verdades divinas; logo, para isso é preciso crer em Deus.

Segundo Baratella e Pinto (2016), para Pascal a condição humana é de suma importância, pois, se reconhecendo insuficiente, enseja a possibilidade da grandeza na fé em Deus. A miséria humana é caracterizada pelo filósofo como o homem sem Deus “juiz de todas as coisas, verme imbecil, depositário da verdade, cloaca de incerteza e de erro, glória e rebotalho do universo” (PASCAL, Laf. 131, Bru. 434).

Demonstrada a exigência de crer em Deus para Pascal, é preciso, pois, caracterizar o que o filósofo entende por fé, para posteriormente justificarmos a submissão da razão à fé.

Conforme o fragmento: “é o coração que sente a Deus e não a razão. Eis o que é a fé. Deus sensível ao coração, não à razão” (PASCAL, Laf. 424, Bru. 278). Ainda, a condição humana possui a miséria, mas também a grandeza, o que é um paradoxo, que, segundo o qual, Pascal descreve: “a grandeza do homem é grande por ele conhecer-se miserável; uma árvore não se conhece miserável. É então ser miserável conhecer (-se) miserável, mas é ser grande conhecer que se é miserável” (Laf. 114, Bru. 397).

Recorda-se que, conforme Baratella e Pinto (2016), a logicidade do pensamento de Pascal descreve três ordens no ordenamento da vivência humana, sendo cada ordem servida pela razão que deve ser analisada num âmbito da vida do homem. Todas as argumentações de Pascal não satisfazem o próprio filósofo quando afirma no fragmento “é uma monstruosidade ver-se no mesmo coração e ao mesmo tempo essa sensibilidade pelas menores coisas e essa estranha insensibilidade pelas maiores” (427, Bru. 194). É certo que, de acordo com a filosofia pascaliana, a razão

não pode explicar as coisas sobrenaturais. A questão da fé está para além da racionalidade. Contudo, pressupõe a razão para o discernimento de crer ou não crer em Deus.

3.7 William Clifford & Alvin Plantinga

3.7.1 William Clifford (1845-1879)

Antes de terminar esse capítulo, vamos considerar uma crítica contra a racionalidade da aposta de Pascal, ou seja, que a aposta seria irracional já que nos invita a acreditar em um ser supremo mesmo na ausência de evidências em suporte da crença teísta. um dos mais apaixonados defensor dessa crítica evidencialistas as crenças religiosas foi William Clifford.

Segundo Clifford, “é errado sempre, em todo lugar e para qualquer pessoa acreditar em algo sem evidência suficiente”. (1879. Pg. 186). A evidência é o componente que justifica a crença, de modo que podemos dizer que ‘S está justificado ao crer em p quando crê sob evidência suficiente’. Além disso, segundo Clifford, há um componente moral na crença, i.e., é imoral, para S, crer em p sem evidências suficientes. Já que é imoral, para S, crer em p sem evidências suficientes, ele deve crer em p somente sobre evidências suficientes. O que parece é que, se alguém deve escolher entre crenças conflitantes, tal pessoa tem a capacidade de escolher no que crer. Desse modo, Clifford assume uma forma de voluntarismo doxástico, que fornece as bases para Sua teoria moral – a noção de que existem deveres epistêmicos a serem cumpridos por aquele que crê. Assim, podemos reformular o princípio de Clifford de uma maneira muito simples: (PC1) É imoral crer em algo sem evidências suficientes – evidencialismo.

O princípio de Clifford (PC1) é tradicionalmente concebido como uma crítica evidencialista à justificação da crença religiosa; já que não temos bastante evidências em suporte das crenças religiosas, essas seriam não apenas epistemicamente racionais, mas até *imorais*.

No debate contemporâneo sobre a epistemologia da religião, um dos maiores e influentes críticos do evidencialismo é Alvin Plantinga. Plantinga segue a linha dos reformadores ao declarar que a teologia natural não é necessária para a justificação

da crença, e que outro caminho deve ser seguido para responder à objeção evidencialista.

Ao mesmo tempo, ele afirma que o evidencialista está consciente ou inconscientemente baseado em alguma versão do fundacionismo clássico, e que a validade deste não é nem um pouco óbvia, para começar. Podemos entender o fundacionalismo como a ideia de que uma crença se segue de outra. Desse modo, se eu acredito em A e B, minha estrutura noética é de tal maneira constituída que B está baseada em A. Assim, eu sei que $89 \times 14 = 1246$, mas essa crença não é imediata. Ela está baseada em outras como $1 \times 89 = 89$, $13 + 1 = 14$, etc. E essas crenças, não obstante, parecem imediatas para mim. Chamemos essas crenças imediatas de básicas. Desse modo, $1 \times 1 = 1$ é uma crença básica para mim, da mesma maneira que me parece que estou escrevendo um texto agora, parece-me que meu gato está diante de mim e hoje pela manhã eu tomei um café com leite. Com isso, o evidencialista afirma que alguém está justificado ao crer somente se sua crença for básica, ou for derivada de alguma crença básica, e justificada por meio de evidências.

As crenças básicas, obviamente, não precisariam de evidências, sendo justificadas *prima facie*. Já que a crença em Deus não é básica, e também não é justificada por meio de evidências, não seria racional. Mas por que, questiona Plantinga, a crença na existência de Deus não pode ser ela mesma uma crença básica? Mas qual o critério para determinar se uma crença é propriamente básica, ou adequada ao nosso conhecimento?

Plantinga alega que a condição fundacionista para uma crença propriamente básica é a seguinte: (F) Uma proposição p é propriamente básica para uma pessoa S se e somente se p for auto evidente, incorrigível, ou 'evidente para os sentidos' para S. Esse é o fundacionismo clássico, baseado em Descartes e Locke. Agora, uma vez que a proposição Deus existe, ou alguma que a implique necessariamente, não é autoevidente, incorrigível e 'evidente para os sentidos', ela não é propriamente básica, exigindo uma evidência para justificá-la. Na ausência desta, a crença em Deus pode ser considerada como irracional, ou não razoável. O problema com esse critério, argumenta Plantinga, é que ele é restrito demais.

Em primeiro lugar, Plantinga (1967) o critério exclui crenças aceitas por todos como a existência de um mundo exterior ou a crença de que existem outras mentes.

Comparemos a crença de que o universo não foi criado há apenas cinco minutos “com os livros empoeirados e as nossas meias furadas” como disse Bertrand Russell; ela é auto evidente, incorrigível ou ‘evidente para os sentidos’? Como poderíamos justificá-la? Como eu poderia justificar que não sou um cérebro numa cuba ativado por cientistas malévolos, como na famosa hipótese cética formulada pelo filósofo norte americano Hilary Putnam em sua obra *Reason, Truth and History*, 1982, “Ou uma vítima de um cientista maluco que ativando e desativando áreas diferentes do meu cérebro me dá a impressão de que nasci no Rio Grande do Sul e que gosto de churrasco?”

Além de não justificar crenças que parecem racionais a todos, em segundo lugar, o critério parece sofrer com problemas autorreferenciais.

Afinal de contas, o critério fundacionista não é ele mesmo auto evidente, incorrigível ou “evidente para os sentidos”. Já que o critério não é uma crença propriamente básica, devemos ter uma evidência ou prova para ele. Mas qual é a evidência? De acordo com Plantinga, o critério fundacionista parece arbitrário e carece de sérias revisões. Sendo assim, faz-se necessário um argumento que mostre por que a crença em Deus não pode ser propriamente básica. Se não há tal argumento, não há nada de errado com quem afirme a basicidade da crença em Deus.

Dado isso, Plantinga diferencia os três tipos do que ele chamou de *status* epistêmico positivo: **justificação**, que diz respeito aos deveres epistêmicos, em um sentido deontológico; **racionalidade**, no sentido de função própria; e **garantia** (warrant), a propriedade ou quantidade que distingue conhecimento de apenas crença verdadeira. (Plantinga 2007 pg.165)

Com respeito à **justificação**, é certo que uma variedade imensa de crenças, incluindo a crença teísta, pode ser propriamente básica. A justificação ocorre, segundo Plantinga, quando alguém não vai contra seus direitos e deveres epistêmicos, por exemplo, o de crer em uma proposição se ela lhe parece verdadeira. Uma criança que crê no cristianismo baseado no testemunho dos seus pais e irmãos mais velhos está dentro de seus direitos intelectuais. Da mesma maneira, um adulto que sustenta a crença cristã afirmando que ela lhe parece óbvia não quebra nenhuma máxima intelectual. Aliás, no caso da justificação, parece até mesmo difícil afirmar que alguém

pode escolher no que crer. Será que eu poderia simplesmente optar por crer em Deus após ler Tomás de Aquino? Ou optar por abandonar a crença após ler Nietzsche?

Com respeito à **racionalidade**, Plantinga lança mão da noção de “função própria” de uma fonte cognitiva humana, uma “condição constitutiva para que crenças verdadeiras sejam adequadamente geradas como o resultado esperado daquelas mesmas fontes de crença”. Nosso sistema cognitivo pode funcionar de forma apropriada, ou pode sofrer de alguma disfunção; uma crença pode ser considerada racional quando não é gerada por um sistema cognitivo com algum tipo de disfunção. Aqui, novamente, um imenso número de crenças pode ser considerado como racionais, desde que o sujeito que crê não esteja exposto a algum tipo de anulador (defeater), isto é, uma crença p tal que, se sustentada, tenha a capacidade de anular uma crença previamente sustentada.

Para definir quando uma crença verdadeira constitui conhecimento, precisamos da noção de **garantia**, de modo que podemos dizer que “uma crença p tem garantia para a pessoa S”. Mas o que Plantinga entende por garantia? Segundo ele,

(G) Uma crença B tem garantia para uma pessoa S se e somente se B foi produzida por faculdades cognitivas que estão funcionando propriamente, B foi produzida em um ambiente epistêmico apropriado (i.e., onde as capacidades cognitivas como a memória, por exemplo, funcionem corretamente), de acordo com um plano de desígnio voltado à verdade, e que seja bom, i.e., confiável, porque gera, em sua maior parte, crenças verdadeiras. Cf. (PLANTINGA, 2007, p. 615, tradução nossa.)

O plano de desígnio, assim como o ambiente apropriado, pode ter sido resultado de um processo evolutivo, criação de Deus, ou ambos. Desse modo, as crenças que pareciam básicas, mas que não satisfaziam o critério fundacionista clássico - a crença em outras mentes, no passado, etc.- podem ser propriamente básicas com respeito à justificação, racionalidade e garantia no modelo de Plantinga.

As teses do Plantinga geraram um debate enorme, que não seria possível reconstruir e discutir aqui (PLANTINGA, 1993). Porém, as críticas do Plantinga ao “fundacionalismo clássico” são geralmente consideradas bem sucedidas e podem nos ajudar a enfrentar as críticas evidencialistas a Aposta de Pascal.

Segundo Plantinga e que não há razão para que a crença Teísta não possa estar nas fundações da estrutura noética dos crentes, uma vez que não há razão para aceitar que os critérios da auto evidência e de incorrigibilidade seja os únicos a determinar que as crenças podem estar nas fundações.

Como foi mostrado nessa seção, segundo o evidencialismo acreditar em algo sem ter bastante evidências seria não apenas epistemicamente mas também moralmente errado. Logo, já que segundo a Aposta nós temos apenas razões prudenciais e não epistêmicas para acreditar em Deus, a crença teísta resultado da aposta seria intrinsecamente irracional.

Porém, essas críticas se baseiam numa versão da estrutura da justificação epistêmica, ou seja, a fundacionalismo clássico, extremamente problemática. Além disso, assim como somos justificados em acreditar em crenças propriamente básicas quais, por exemplo "O mundo externo existe" ou "Há outras mentes além da minha" mesmo sem ter evidências fortes em suporte dessas crenças, assim seria possível, pelo menos em princípio, acreditar racionalmente nas crenças teístas mesmo sem ter evidências fortes em suporte delas, mas no máximo razões prudenciais.

4 CAPÍTULO: A APOSTA E O TEÍSMO

O argumento da aposta de Pascal coloca-se entre a possibilidade do teísmo e do ateísmo. A intenção da proposição da aposta é uma tentativa de Pascal de esclarecer e convencer um possível incrédulo a apostar na existência de Deus, e proceder com uma vida virtuosa. Segundo o pensador francês, é mais racional e mais proveitoso apostar que Deus existe, e que esse Deus recompensará com infinitas beatitudes seus fiéis, e condenará ao castigo eterno aqueles que não se dedicaram à fé.

A racionalidade da aposta, tratada por nós em momentos anteriores, pode encontrar uma série de objeções a serem seriamente discutidas se queremos afirmar a legitimidade da racionalidade da aposta. Diversos acadêmicos, ao longo da história, se dedicaram a estudar a temática da aposta sob diversos prismas de visão, alguns procurando reafirmá-la, outros procurando refutá-la, com o argumento de que a aposta não se sustenta filosoficamente, caindo em um fideísmo falacioso, já que, segundo alguns, a aposta incorre na falácia da petição de princípios.

Apresentaremos, a seguir, algumas objeções à aposta que surgiram historicamente. Vamos nos deter aos elementos centrais de tais argumentos, apresentando-os e reagindo a eles, na tentativa de justificar a aposta de Pascal, argumento lançado no século XVII, e que vem, largamente, sendo objeto de discussões filosóficas.

4.1 O argumento dos vários deuses

Críticos como Richard Gale e Michael Main (1990 p. 232-234) argumentam que a aposta de Pascal comete a falácia da falsa dicotomia ao considerar apenas duas opções apenas: acreditar no Deus da Bíblia ou não, deixando de lado todos os outros deuses. Este também é conhecido como “argumento dos vários deuses”. Os defensores dessa crítica argumentam que ela indica uma falsa dicotomia, porque, em outras religiões, como o judaísmo e o islamismo, a crença no “Deus errado” é punida tão ou mais severamente do que a não-crença em Deus. Sendo assim, existe a possibilidade da tabela de Pascal ser alterada para algo semelhante à perda infinita, mudando a razão lógica sobre o que é melhor escolher, assevera França (2017).

No campo epistemológico, a existência de vários deuses é considerada válida, uma vez que não há provas e evidências da existência única e soberana do Deus de Pascal. Logo, o argumento da aposta pode encontrar aí sua primeira objeção.

Se postularmos a existência de dezenas, centenas, milhares de divindades, uma pergunta se faz importante: em qual dessas divindades devemos crer? E, conforme a lógica da aposta de Pascal, se apostamos na existência de uma dessas supostas divindades, com certeza seremos castigados pelas outras, o que parece descreditar a aposta pascaliana.

Pascal, por ser uma pessoa dotada de consideráveis conhecimentos no século XVII, não desconhecia a existência de outras religiões e possíveis formas de cultos e adorações a outras divindades. Sobre essa questão, afirma Franklin:

When Pascal speaks as if there are two hypotheses, strict Catholicism and atheism, he is giving a fair choice of the choices actually confronting his interlocutor, the Parisian “atheist of the world” of 1660’ (111). This approach, however, is profoundly mistaken. First, it misrepresents history: sophisticated Parisians in 1660 knew of the existence of Greek, Roman, Judaism, Islam, Protestantism, new-world, and probably even the Satanism that was imputed to the freemasons and the Knights Templar. Granted, selecting any of these options would have made one’s life hard, socially; and being open to religious conversion would have been unlikely, psychologically. But these factors are not preventives; they do not prevent Catholicism and Protestantism from being actual choices that one could easily consider. (FRANKLIN, 1998, apud. SAKA, 2001, p.339)

Assim, Pascal não propõe a aposta no Deus judaico-cristão por ser o único Deus conhecido, antes, porque defende, porque empreende uma defesa pela fé e pela razão baseado na tradição, argumento que veremos à frente.

Segundo Armour-Garb,

Pascal’s claim goes as follows: given that the Christian God offers infinite happiness to those who believe and practise, and infinite suffering to those who fail to believe and practise, and given the finitude of whatever costs one incurs as a consequence of following the tenets of a religious tradition, assuming that God’s existence enjoys a non-zero probability, it is rational to ‘bet on God’ on these grounds, even assuming that there is no way to establish the rationality of such a belief on epistemic grounds. (ARMOURGARB, 1999, p.120).

Armour-Garb, seguindo Pascal, afirma que, como a probabilidade da existência de Deus não é igual a zero, é mais prudente que se aposte na existência da divindade,

que promete benesses eternas e infinitas a seus seguidores. Porém, o pensador ainda resvala no argumento dos muitos deuses, ao afirmar:

God is 52odo f52te in logical space. There is a veritable infinitude of possible gods, each one promising eternal bliss, should you choose to believe in it. This means that Pascal's claim that the Christian God has a probability of existing is, as L&S claim, 'grossly presumptuous'. In fact, given the number of logically possible gods, unless we are able to rule out some of them, we will be saddled with the following two, rather unattractive options: either we allow that the probability of any particular god existing is the same as the probability of any 52odo god existing, making the probability that Pascal's Christian God exists negligible; or we reiterate Pascal's argument for each of the logically possible gods, leading us directly into contradiction (ARMOUR-GARB, 1999, p.120).

Ainda sobre a possibilidade do Deus cristão e dos outros deuses, afirmam William G. Lycan e George N. Schlesinger:

Let us turn at last to the Many Gods problem. Pascal assumes a very specific 52odo f52 god—roughly a Christian god who rewards His own partisans with infinite bliss and who perhaps sentences opponents and even neutrals to damnation 52odo f truly awful 52odo f52 another.” But logical space contains countless possible gods of very 52odo f52te natures—all infinite, if you like—and if we can know nothing of infinitude then we cannot have reason to prefer any one of these gods to another. Unfortunately, their respective expected payoffs are diverse and conflicting: What if instead of the Christian God there is a Baal, a Moloch, a Wotan, or a Zeus, who prepares a particularly nasty fate for devout Christians? What if there is a very shy and reclusive god who does not want to be believed in and who enforces this desire by damning all believers to eternal torment? (LYCAN e SCHLESINGER. *In*: GEIVETT, 1992, p.273274)

A proposta de um deus que recompense com maravilhas eternas os seus seguidores e descarte a um possível inferno aqueles que não o seguem ainda pode parecer carente de justificações. O ancoramento racional dessa proposição, que visa embasar o Deus judaico-cristão, pode encontrar algumas objeções quanto à questão teísta pascaliana.

Paul Saka, em seu artigo *Pascal's Wager and the Many Gods Objection*, (2001), faz um paralelo entre o teísmo pascaliano e o budismo, religião que conta com milhões de adeptos em todo o mundo, e que goza de uma rica tradição, especialmente no populoso continente asiático.

Saka afirma que, no âmbito do budismo, a existência terrena é carregada de sofrimentos, penúrias e lamentações, e estas penosas condições, a princípio, são

eternas, dada a eternidade da reencarnação. Tais sofrimentos só são superados se a alma se desprende das tormentas e alcança a condição beatífica. Na tentativa de traduzir tal raciocínio, recorreremos à explicação de Paul Saka:

One version of Zen Buddhism teaches that existence is suffering and that suffering, because of reincarnation, is eternal unless the soul attains the beatific release of nirvana. Since nirvana is attained by emptying the mind of all desires and attachments (including love for God) and all thoughts (including belief in God), Buddhist practice not only isolates one from the joys and sorrows of earthly life, it precludes theistic worship. Assuming a god who sends non-believers to limbo, we get, which once again undermines (SAKA, 2001, p.331)

Considerando a contribuição de Paul Saka, a partir do possível paralelo (sem desconsiderar as significativas diferenças entre si) entre o budismo e o teísmo, podemos nos perguntar: por que não crer na divindade budista, se também essa religião propõe a alegria eterna aos seus adeptos? A aposta no deus budista não seria também um ato racional, seguindo o argumento teísta?

Ainda a considerar a existência de outros deuses, podemos recorrer a algumas possibilidades elencadas por Paul Saka.

O autor postula a existência de um deus que recompensaria os adeptos que caminham pela calçada de um modo previamente estabelecido, pisando no terceiro pavimento da calçada, e que puniria largamente quem desobedecesse a tal preceito (SAKA, 2001, p.322). Outra divindade postulada por Saka é uma espécie de “deus besouro” (SAKA, 2001, p.328).

Paul Saka, ao afirmar sobre o “deus besouro”, recorre à contribuição de Haldane, que afirma: “the Creator, if he exists, has a special preference for beetles. If any creature on tod at tod of made in the image of God, there exists some reason to infer that it is the beetle, maybe the cockroach” (SAKA, 2001, p.328).

A considerar a proposta do teísmo, trazemos uma outra possibilidade de divindades, a partir de Paul Saka: a de uma divindade que recompensa céticos honestos, e que puna os meros bajuladores. Afirma Mackie:

[...] there might be a god who looked with more favour on honest doubters or atheists who, in Hume’s words, proportioned their belief to the evidence, than on mercenary manipulators of their own understanding. Indeed, this would

follow from the ascription to God of moral goodness [...] (Mackie, 1982, p.203.
apud. SAKA, 2001, p.328).

4.1.1 Hipóteses vivas e Hipóteses Mortas

Expomos brevemente a ampla objeção do argumento dos muitos deuses à aposta de Pascal. Ilustramos algumas divindades e as possibilidades (ou impossibilidades) de se apostar nos referidos deuses, já que, conforme dissemos, a existência síncrona das deidades não é epistemicamente impossível, e nem mesmo a crença única e unitária em uma divindade.

Existem várias respostas que podem ser oferecidas contra a objeção dos muitos deuses, e que consideraremos nessa seção e na próxima.

Peterson (apud FRANÇA, 2017) afirma que a objeção dos muitos deuses, quando colocada no contexto da aposta, torna-se vazia, pois considera apenas cinco páginas de *Pensées* (com a aposta) e esquece o restante das quase 300 páginas do livro, em que Pascal defende apenas o Deus cristão e dedica um capítulo exclusivo para falar da falsidade de outras religiões.

Jordan (2006) defende que não há como formular a objeção dos “vários deuses” de forma a realmente refutar o argumento de Pascal; além do mais que, ao se atribuir uma probabilidade quase nula a todos os outros deuses, a probabilidade da existência de Deus continua sendo 50%, e cita o caso do lançamento de uma moeda:

[...] Quando alguém lança uma moeda considerada justa, é possível que ela aterrisse em seu meio, continue suspensa no ar, desapareça, ou qualquer outro evento bizarro aconteça. Ainda assim, como não há nenhuma razão para acreditar que esses eventos são plausíveis, nós negligenciamos todas essas possibilidades e consideramos apenas a chance da moeda aterrisar sobre o lado da cara ou o lado da coroa (JORDAN, 2006)

O filósofo e teólogo William Lane Craig (2000), a fim de, ainda, e também, refutar o argumento dos “vários deuses” dos críticos da aposta pascaliana afirma:

Há duas respostas possíveis a essa objeção. Primeiro, num contexto de decisão teórica, somos justificados em ignorar os estados que têm uma probabilidade remotamente pequena de obtenção. Assim, eu não preciso me preocupar com a possibilidade de que, digamos, Zeus ou Odin possam existir. Se a chance dessas outras divindades existirem é desprezível, então

eu estaria justificado em criar uma matriz de payoff, segundo a qual a chance de existência do Deus cristão é considerada como sendo de aproximadamente 50/50. A escolha é, efetivamente, entre o cristianismo e o ateísmo. Em segundo lugar, poderíamos tentar limitar as opções disponíveis às duas à mão ou a um número manejável de alternativas. Essa pode ter sido a estratégia do próprio Pascal. A Aposta é um fragmento de uma apologia para o teísmo cristão maior e inacabada, interrompida pela morte prematura de Pascal. Quando olhamos para outros fragmentos desse trabalho, descobrimos que, apesar de Pascal desprezar os argumentos filosóficos para a existência de Deus, ele abraçou com entusiasmo as evidências cristãs, tais como a evidência para a ressurreição de Cristo. Pode ser que ele tenha pensado que, com base em tais evidências, as opções disponíveis poderiam ser reduzidas ao teísmo cristão e ao naturalismo. Se as alternativas podem ser reduzidas dessa forma, então a aposta de Pascal é bem sucedida (CRAIG, 2000).

Ainda na tentativa de contra-argumentar frente à objeção, traremos a argumentação da hipótese viva e da hipótese morta, formulada por William James.

No texto *A vontade de crer*, James afirma que nada adianta colocar duas opções a escolher (“crer em Deus” ou “não crer em Deus”) se nenhuma delas for para os apostadores, uma “hipótese viva”.

Para James (2001), uma hipótese viva é a que aparece como uma possibilidade real para a pessoa a quem é proposta. É aquela que está entre as possibilidades da mente. Já uma hipótese morta é aquela que nada diz à pessoa que deve agir.

Portanto, “o caráter vivo ou morto de uma hipótese não é uma propriedade intrínseca, mas está relacionado ao pensador individual. É medido pela disposição do indivíduo para agir” (JAMES, 2001, p.10).

Com efeito, James chama “opção” a “decisão entre duas hipóteses”; e a opção será viva quando “ambas as hipóteses são vivas”. Por exemplo: se alguém propõe a uma pessoa apostar toda a sua fé na divindade indígena Tupã ou em Zeus, o deus do Olimpo, os melhores argumentos do mundo soarão para essa pessoa apenas como uma brincadeira ou um jogo divertido, e não como algo pelo qual a própria pessoa devesse refletir seriamente e tomar alguma decisão. Ambas são para essa pessoa hipóteses mortas.

Já entre o ateísmo e o cristianismo, se a pessoa fez uma escolha – se tomou partido – é porque tal escolha lhe toca como hipótese e opção viva; e estas tocam as pessoas, porque elas vivem num país de maioria cristã, e, ao mesmo, num contexto

e num tempo em que a história é laica em sua cientificidade e postura política, e, portanto, abertos a um ateísmo que não é só possível, mas real.

É como brinca Dawkins, ao sugerir que de algum modo, todos são ateus do ponto de vista de uma outra fé: “Eu me divirto com a estratégia, quando me perguntam se sou ateu, de lembrar que o autor da pergunta também é ateu no que diz respeito a Zeus, Apolo, Amon, Rá, Mithra, Baal, Thor, Wotan, o Bezerro de Ouro [...]; eu só fui além” (DAWKINS, 2007, p. 84). Pois todos esses deuses são para o mundo de hoje e para o contexto cultural “hipóteses mortas”, e, conseqüentemente, “opções mortas”.

A famosa aposta de que Pascal se serve para intensificar sua apologética à religião cristã tem um objetivo específico: levar seus opositores a jogarem no partido “Deus dos cristãos existe”. Suas hipóteses e opções são “opções vivas” de “hipóteses vivas” para aqueles a quem Pascal convida à aposta: os libertinos, livres pensadores, *bon vivants*, frequentadores dos salões e dos jogos, isto é, os adeptos do *divertissements*.

O que é interessante observar é que a questão da escolha pela fé proposta por Pascal, embora restrita a uma época específica (a França do séc. XVII¹), tendo um público alvo ou não, parece, em certo sentido, caber a todas as pessoas.

Assim também a estrutura do raciocínio de Pascal (não suas hipóteses, que podem ser “mortas” para muitas pessoas, uma vez que, por exemplo, para um turco, provavelmente o Deus cristão não lhe diga nada) pode ser tomada como parâmetro, adaptando as hipóteses e opções para os vários casos particulares. Em outras palavras, o fato das hipóteses e opções de Pascal serem mortas para muitos não invalida a estrutura de seu raciocínio, de seu pensamento, que, mesmo nos dias atuais, podem ser válidas.

¹ No plano religioso, o sec. XVII é o da reconquista católica: quando então terminam as guerras religiosas, que colocaram a França sob o fogo cruzado em fins do séc XVI, e se estabelece cada vez mais fortemente a supremacia da Igreja Católica Romana” (GHEERAERT, 2007, p. 5). O séc. XVI foi testemunha de problemas com a unidade da Igreja devido a Reforma Protestante de Lutero, Calvino, etc., que acabou por gerar terríveis e sangrentas guerras religiosas. No séc. XVII, católicos e protestantes “decidem se ‘tolerar’, quer dizer, se suportar mutuamente” (GHEERAERT, 2007, p. 5-6).

Uma via de resposta à objeção dos muitos deuses também pode vir da tradição. A tradição religiosa pode legitimar a racionalidade da aposta pascaliana, bem como afirmar o teísmo proposto por Pascal. Retomemos a premissa maior de Pascal:

Pascal's claim goes as follows: given that the Christian God offers infinite happiness to those who believe and practise, and infinite suffering to those who fail to believe and practise, and given the finitude of whatever costs one incurs as a consequence of following the tenets of a religious tradition, assuming that God's existence enjoys a non-zero probability, it is rational to 'bet on God' on prudential grounds, even assuming that there is no way to establish the rationality of such a belief on epistemic grounds (ARMOURGARB, 1999, p.120).

Segundo Adler (1990), "One last rationale for conservatism treats tradition as a criterion of justification rather than as constitutive of justification: if a belief has stood the test of time then it must have something going for it (Adler, 1990. *apud.* SAKA, 2001). Ou seja, se um determinado argumento goza de uma tradição ao longo da história, tal argumento não pode ser simplesmente descartado. Deve-se levar em consideração a racionalidade e a pertinência que ele porta ao longo de sua história. Afirma Armour-Garb:

When choosing among competing theologies, it is not just the ideology (i.e., what can be said in the language about what there is), but also the ontology (i.e., what there is, according to the language), that counts. This is the case insofar as, *ex hypothesi*, different religions posit different, and not just differently described, gods. Choosing among theologies is a matter of choosing among (possible) god, religious tradition pairs, pairs of specific entities and, if you will, predicate schemes – ontology, ideology pairs. What is crucial, then, is not just which ideology is most simple, but whether the specific object of worship is a member of the kind picked out by the positing description (ARMOUR-GARB, 1999, p.130-131).

É a França das polêmicas religiosas entre jansenistas e jesuítas. A França de Descartes, das invenções, das descobertas, do parir as "Luzes" por este século intermediário entre a Idade Média e seus "obscurantismos" que então se esvaíam, e a nascente Era Moderna e seu racionalismo otimista, científico e clarificador.

Em outras palavras, a aposta requer uma opção por uma dada narrativa teológica, consiste nessa seleção de possíveis divindades, e nelas apostar a sua crença e sua adesão. O fator tradição é aí crucial porque, implícita ou explicitamente, corrobora na aposta do indivíduo, praticamente apostando junto com esse referido indivíduo. A tradição consiste num fator de descrição da relevância, da razoabilidade da tradição religiosa em questão. Como demonstração de tais afirmações, temos o exemplo de práticas devocionais, de saberes transmitidos via oralidade, analogias e parábolas populares, etc. Todas essas formas de tradição portam uma significativa razoabilidade, que, a seu modo, embasam a prática da aposta.

4.1.2 Muitos deuses e simplicidade

Uma outra forma de contra-argumentação frente a objeção dos muitos deuses é a consideração de uma racionalidade que não seja por demais complexa, misteriosa, mistificante, que seja dotada de uma linguagem clara, sucinta e simples.

Esse argumento é conhecido como o princípio da simplicidade, muito aplicado em diversas ciências, e recorreremos a tal princípio agora na intenção de defender a plausibilidade da aposta de Pascal. Tal argumento pode ajudar na seleção de diversas crenças, de diversas tentativas de imposições de narrativas que parecem ir de encontro à razão, à ciência e à epistemologia.

Nesse intuito, mais uma vez recorreremos à contribuição de Armour-Garb:

When choosing among competing theologies, it is not just the ideology (i.e., what can be said in the language about what there is), but also the ontology (i.e., what there is, according to the language), that counts. This is the case insofar as, *ex hypothesi*, different religions posit different, and not just differently described, gods. Choosing among theologies is a matter of choosing among (possible) god, religious tradition pairs, pairs of specific entities and, if you will, predicate schemes – ontology, ideology pairs. What is crucial, then, is not just which ideology is most simple, but whether the specific object of worship is a member of the kind picked out by the positing description (ARMOUR-GARB, 1999, p.130-131).

No âmbito da ciência, o princípio da simplicidade é aplicado na tentativa de descrever aquilo que pode ou não ter sua existência provada, como afirma Armour-Garb: “The principle of simplicity in application to scientific hypotheses regards laws, not entities (ARMOUR-GARB, 1999, p.123).

Já na esfera do teísmo, o princípio da simplicidade aplica-se a postulados que não exigem predicados vultosos, desprendidos da realidade e alheios à mesma. Assim, tal princípio pode ser aplicado frente às tentativas de objeções à aposta, principalmente a tão abordada hipótese dos vários deuses.

O teísmo pascaliano, amparado no princípio da simplicidade, afirma-se frente às possíveis existências de divindades que elencamos em nosso trabalho, como o deus besouro, o deus da calçada e outros que são apresentados como tentativa de refutar a aposta. A partir do princípio da simplicidade, da adesão a uma racionalidade, a uma crença que valorize predicados sucintos, pode não ser considerável apostar nas divindades que apresentamos acima, por serem as mesmas dotadas de uma narrativa mitológica de sua ontologia.

Dissertar sobre a ontologia de um ser, no caso, de uma divindade, não é uma tarefa simples, mas se faz necessária na hora de considerarmos a divindade na qual apostaremos (já que a não aposta pressupõe já a aposta na não existência da divindade).

Outra objeção que surge à aposta é a da argumentação *ad hoc*. Tais proposições são fundadas na tentativa de somente refutar a aposta, não assumindo um lugar mais relevante no ambiente epistemológico. Tais objeções podem até ser consideradas convenientes, já que têm seu advento apenas para uma causa única.

Frente a essa objeção, podemos recorrer ao já mencionado princípio da tradição, que abarca proposições, argumentos, construções narrativas que permanecem ao longo do pensamento científico e filosófico, sendo difíceis de serem refutados e superados, como a aposta de Pascal, elaborada no século XVII, e que ainda no século XXI é um argumento, uma premissa válida no *organon* filosófico.

Mencionamos que proposições que adotam o princípio da simplicidade possuem uma maior aceitação no ambiente epistemológico, e que teorias *ad hoc* não gozam de uma credibilidade epistemológica. Segundo Paul Saka, "*bizarre hypotheses have zero probability; ad hoc hypotheses have zero probability; non-traditional hypotheses have zero probability*" (SAKA, 20021, p.324).

As proposições de Paul Saka são capazes de fazer uma considerável filtragem nas objeções que venham a se apresentar frente à aposta pascaliana, já que os critérios mencionados acima pelo autor são critérios indispensáveis na realização

de uma espécie de triagem aos argumentos, para impedir que o pesquisador dispense sua atenção e seu tempo a argumentos sem o mínimo de credibilidade lógica e racional.

Na tentativa de defendermos o teísmo pascaliano, recorreremos às premissas propostas por Schlesinger:

a scrupulously just deity is more probable than a cavalier or capricious one is; theologies that have an internal coherence are more probable than those that do not; theologies that appeal to the intellect are more probable than those that do not; Theologies that appeal to the nobler sentiments are more probable than those that do not; Deities who are fit to be worshipped are more probable than those who are not; The simplest god hypothesis is more probable than elaborate god hypotheses (SCHLESINGER apud. SAKA, 2001, p.334).

Frente a tais proposições, o teísmo pascaliano, e sua aposta, parecem ser legitimados racionalmente, uma vez que atendem a tais critérios, que, embora não sejam plenamente absolutos e imperiosos no âmbito epistemológico, mas que apontam para exigências que as argumentações e teorias devem atender, ainda que minimamente.

4.2 A objeção da pressuposição de chances iguais

Outra objeção levantada à aposta é que Pascal, indistintamente e sem nenhum critério epistêmico, estipulou a probabilidade da existência de Deus em 50%, cabendo os outros 50% à não existência. Os críticos da argumentação da aposta como, por exemplo Lebreton (2018) e Clifford (1845-1879) afirmam que é impossível estipular tais probabilidades, já que não se pode mensurar a existência ou não do Deus de Pascal, bem como não se pode desconsiderar a existência de outros deuses, tarefa à qual procuramos apresentar na seção anterior.

Uma resposta a esta crítica é o Argumento da expectativa dominante, formulada por Hacking (1972) em que p representa uma probabilidade positiva, com uma escala maior do que zero e menor do que a metade:

	Deus existe, p $\frac{1}{2}$	\sim (Deus existe), 1-p $\frac{1}{2}$	
Crença	p, ∞	1-p, F2	UE = ∞
\sim (crença)	p, F3	1-p, F4	UE= valor finito

Não importa quão improvável seja que Deus exista, desde que haja alguma probabilidade não zero positiva de que ele exista, acreditar é a melhor aposta de alguém:

Dada qualquer pessoa S, se alternativas, α e B, disponíveis para S, se α tem utilidade esperada maior do que B, S deveria escolher α . E,

Acreditar em Deus tem utilidade esperada maior do que não acreditar.

Portanto,

A pessoa deveria acreditar em Deus.

Para completar tal argumentação, recorremos a Lycan e Schlesinger:

"Pascal is wrong in conjecturing that the probability of theism is as high as 0.5. It isn't; it's minuscule." Reply: That doesn't matter; even if the probability of theism is .001, the expected payoffs are still infinite. "All right, then, the probability is zero. I'm certain there is no God." Reply: How certain? And on what grounds? We would need to see a very convincing argument that no God of even roughly the traditional sort could exist, and it would have to be better than most philosophical arguments. (How many philosophical arguments do we know that confer probability 1 on their conclusions??) ((LYCAN e SCHLESINGER in: GEIVETT, 1992, p. 272)

Desta maneira, ainda que a probabilidade da existência de Deus fosse 0,01%, ainda seria razoável, prudente, benéfico apostar nessa probabilidade, mesmo que remota.

4.3 A aposta mercenária

Outras possíveis objeções à aposta são: crer ou não crer não está à mera disposição volitiva do crente, ou seja, não é "apertando um botão" que a fé brotaria e

floresceria no interior do intelecto e do coração do homem; a aposta seria um ato mercenário, interesseiro, contando somente com o interesse humano em “receber”, excluindo o protagonismo da adesão à fé por amor a Deus, ao próximo, ao evangelho, etc.; presunção pascaliana da premissa “Deus existe ou Deus não existe”; apostar no teísmo, e, no fundo, não haver um Deus.

Uma resposta a essa crítica é que o objetivo da aposta é, primariamente, suscitar a fé em uma pessoa. A fé, uma vez suscitada e ancorada, nada deve às suas origens, mas o que realmente conta são seus frutos, aquilo que pode provocar na vivência do indivíduo que se tornou crente.

Afirmam Lycan e Schlesinger:

"The Wager is cynical and mercenary; God wouldn't reward a 'believer' who makes it." Reply: Of course He wouldn't, just like that. Pascal's claim is rather that our interest lies in leaving our cynicism behind and eventually becoming believers, if we can. There is no particular reason to think that God would punish a truly sincere and devout believer just because of the historical origins of his or her belief. People are reportedly saved as a result of deathbed conversions, even after lives of the most appalling corruption, if their new belief is sincere and authentic (LYCAN e SCHLESINGER in: GEIVETT, 1992, p. 272)

Para Pascal, Deus não estaria preso à forma como a semente da fé foi lançada, mas sim o que a fé pode influenciar positivamente na vida do sujeito, facilitando que o mesmo seja coroado com as benesses eternas.

Além disso, Lycan e Schlesinger afirmam que, a longo prazo, a fé estará ao alcance do sujeito, responsável por alimentar e alicerçar tal fé. Para tal, Pascal recomenda a participação nas liturgias, nos sacramentos, etc., como forma de fortificação da fé.

"But my beliefs are not under my control; if I don't believe, then I can't believe, any more than I can believe there to be a live swordfish in front of me just because someone offers me \$ 1,000 if I can get myself to believe that." Reply: In the long run, most people's beliefs are under their control; as Pascal himself emphasized, behavior therapy is remarkably effective even upon intellectuals. Start going to church and observing its rituals; associate with intelligent and congenial religious people; stop reading philosophy and associating with cynics and logical positivists. To quote William James's pungent paraphrase of Pascal,⁶ "Go then and take holy water, and have masses said; belief will come and stupefy your scruples." It may be that some people, of an indefatigably analytical and uncredulous temperament,, simply cannot let themselves neglect the evidence and acquiesce in faith, just as some people simply cannot let themselves be hypnotized. But this is no reflection on the prudential

rationality of the Wager; many people are psychologically incapable of doing what is demonstrably in their interest and known by them to be in their interest (LYCAN e SCHLESINGER in: GEIVETT, 1992, p.271).

Desta maneira, os agentes epistêmicos têm um controle, mesmo se limitado, sobre as próprias crenças; e por todas as razões mencionadas ao longo deste trabalho, apostar em Deus e “se forçar” a acreditar nele é, segundo Pascal, a escolha mais razoável, alcançável, em linha de princípio, para qualquer agente racional.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vimos que a aposta de Pascal é uma temática filosófica que levanta sérias e relevantes discussões, e que essas ainda estão longe de serem dadas por encerradas. Pascal, com uma estrutura lógica bastante consistente, segue um raciocínio muito conciso na elaboração de sua aposta, com premissas que visam a não deixar a mínima dúvida para que se aposte na existência de Deus.

A considerar o pragmatismo inerente à aposta, o que pode vir a ser um aliado para a mesma, esta não se esgota a uma discussão filosófica e teológica, já que é plausível e até amplamente difundido que há pessoas que fazem, de certa forma a aposta, no sentido de “prevenir”, de não querer correr o risco de serem castigados com a penúria eterna.

Por possuir uma estrutura lógica e válida, a aposta pascaliana continua a ser um argumento poderoso em suporte da razoabilidade das crenças teístas, uma vez que, conforme apresentado, a probabilidade da existência de Deus é maior que zero. Isso, aliado a uma série de critérios epistêmicos e prudenciais, faz com que a aposta de Pascal não seja equiparada a uma credence ou a argumentos desprezíveis epistemologicamente.

Como uma boa temática, levanta inúmeras discussões e objeções, que não devem ser menosprezadas. Ao contrário, as próprias objeções podem ser elementos de ratificação da racionalidade da aposta.

Procuramos apresentar que a aposta, conforme dissemos, não é fundada em elementos inválidos ou sem lógica, mas antes, que a mesma é bem estruturada racionalmente, haja visto que o pensador francês aplicou também seus consideráveis conhecimentos matemáticos na proposição da aposta.

Com a proposição da aposta, Pascal destaca-se na elaboração de uma teoria para tomadas de decisões, em que considera a importância de se analisar os ganhos e perdas inerentes à estrutura da aposta.

Procuramos demonstrar que a racionalidade da aposta pascaliana faz relação com a justificação racional entre fé e razão. Assim, a aposta não se caracteriza como uma hipótese bizarra, uma hipótese com argumentos complexos, com argumentos *ad*

hoc, e nem apela a uma teologia sem uma coerência interna. Todos esses fatores são critérios que, epistemologicamente, reforçam a pertinência da aposta.

Por ser dotada de uma razão epistemologicamente aceitável, a proposição da aposta encontra seu lugar frente ao teísmo, refutando um teísmo genérico ou um teísmo fideísta, um teísmo injustificável racionalmente.

Além de uma racionalidade implícita, a aposta é um convite a apostar nas razões mais benéficas, uma vez que, mesmo que a probabilidade da veracidade da existência de Deus seja remota, os ganhos a serem obtidos com a aposta justificam a mesma. E a não aposta, a não tomada de decisão é uma aposta, que, para Pascal, pode custar um altíssimo preço.

A discussão sobre a legitimidade do argumento da aposta, indubitavelmente, continuará a fazer parte do corpo filosófico e também teológico. Dada a vastidão do tema, e na tentativa de fidelidade à pesquisa e à temática, não nos ocuparemos em finalizar a análise. Nossa tarefa empreendeu-se em assumir um lado ao nos debruçarmos sobre a aposta: assumimos a visão pascaliana sobre a mesma, concordando e corroborando com a mesma, afirmando que se trata de um argumento racional e válido epistemologicamente.

Dada a complexidade e a relevância do tema de nosso estudo, procuramos resgatar e apresentar as principais discussões a respeito do tema, sem qualquer intenção de encerrá-lo, apresentando uma versão final e conclusiva do tema. Procuramos contribuir com o estudo sobre Pascal e sua aposta, na certeza de que outros estudos virão para enriquecer e ampliar a argumentação pascaliana.

REFERÊNCIAS

ARMOUR-GARB, Bradley. **Betting on God: why considerations of simplicity won't help**. Cambridge. Cambridge University Press. 1999.

BARATELLA, Angelo; PINTO, Antônio. **A racionalidade da fé em Blaise Pascal**. Núcleo de pesquisa acadêmica NPA, 2016. Disponível em: https://www.academia.edu/37725455/A_RACIONALIDADE_DA_F%C3%89_EM_BLAISE_PASCAL. Acesso em: 25 Nov 2021.

CHARIOTS, Iron. **Aposta de Pascal**. Naturalismo Wiki, 2015. Disponível em: https://naturalismo.fandom.com/pt-br/wiki/Aposta_de_Pascal. Acesso em 21 Nov 2020.

CLIFFORD. W. K., **Lectures and essays, Vol II**. London: Macmillan, 1879.

_____. "A Ética da Crença". In: MURCHO, D. (org.). *A Ética da Crença*. Tradução: Vítor Guerreiro. Lisboa: Bizâncio, 2010[1877], p. 97-136.

DAWKINS, Richard. **The God Delusion**, 2007.

EMMET Dorothy, *The Nature of Metaphysical Thinking*, Macmillan, 1945.

FERREIRA, R. da EU. **Caminhos para Deus: uma razão e o coração segundo Blaise Pascal**. 2012 212 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em: http://www.sapientia.pucsp.br/tde_arquivos/7/TDE-2012-07-20T12:00:17Z-12636/Publico/O%20da%20Luz%20FERRIRA.pdf. Acesso em: 11 junho 2015.

FRANÇA, Breno. **Aposta de Pascal: por que acreditar em Deus?**. Papo de homem, 2014. Disponível em: <https://papodehomem.com.br/aposta-de-pascal-por-que-acreditar-em-deus-tecla-sap-19/>. Acesso em: 20 Nov 2020.

TALIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul e QUINN, Philip L.: **A Companion to Philosophy of Religion**. Oxford: Blackwell Companions to Philosophy, 2010.

GEIVETT, R. Douglas; SWEETMAN, Brendan. **Contemporary perspectives on religious epistemology**. New York. Oxford University Press. 1992.

GOUHIER, H. **Blaise Pascal: conversão e apologética**. Tradução: Éricka Marie Itokazu e Homero Santiago. São Paulo: Paulus, 2006.

JORDAN, Jeffrey J. **Filosofia da Religião**. São Paulo, Editora Paulinas, São Paulo, 2015.

JORDAN, Jeff. **Pascal's Wager: Pragmatic Arguments and Belief in God**. 2006.

LEBRETON, Lucie. **Nietzsche, leitor de Pascal: "O único cristão lógico"**. Dissertatio, Revista de Filosofia. Pelotas-RS. 2018.

MACKIE, John Leslie (org.). **The Miracle of Theism: Arguments For and Against the Existence of God**. New York. Oxford University Press. 1983.

MARIAC, François. **O Pensamento vivo Pascal**. São Paulo, Livraria Martins. 1975.

MARTIN, Michael. **On four critiques of Pascal's Wager**. Sophia IV. Boston. Boston University. 1975.

MARTINS, Andrei Venturini. **Amor próprio e vazio infinito: uma análise do homem sem Deus em Blaise Pascal**. São Paulo-SP. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2011.

MICHELETTI, Mário. **Filosofia Analítica da Religião**. São Paulo: Edições Loyola, 2002. PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, São Paulo. Martins Fontes, 2005.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. Tradução: Sérgio Melliet. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Pensadores).

PLANTINGA, Alvin, **God and Other Minds**, Cornell University Press, 1967.

PLANTINGA, A. On proper basicity. In **Philosophy and phenomenological research**, Vol. LXXV, No. 3, November 2007, p. 615.

_____. Warrant: **The Current Debate**. Oxford: Oxford University Press, 1993.

PUTNAM, Hilary, Reason, **Truth and History**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

SAKA, Paul. **Pascal's Wager and the Many Gods Objection**. Religious Studies, Vol. 37, N°. 3. Cambridge University Press. 2001.

SOUZA, José Carlos Aguiar de. "Modernidade, Secularização e a Crise de Legitimidade," **Síntese Nova Fase** V. 22 N.70 (1995): 301-319.

STACCONI, Giuseppe. **Filosofia da Religião**. Petrópolis, Vozes, 1989.

TALIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul e QUINN, Philip L.: **A Companion to Philosophy of Religion**. Oxford: Blackwell Companions to Philosophy, 2010.

WILKINSON, Michael. E CAMPBELL, Hug N. **Filosofia da Religião – Uma Introdução**. Vol. 3, Hozôkan, 1993.