

NIETZSCHE, LEITOR DE PASCAL: “O ÚNICO CRISTÃO LÓGICO”*

Lucie Lebreton

Universidade de Reims Champagne-Ardenne/França

Resumo: Este artigo mostra a importância de Pascal no pensamento de Nietzsche, através da análise da expressão “cristão lógico”, que ele especificamente dedica a ele. Segundo Nietzsche, a figura icônica de Port-Royal personifica o conflito entre o cristianismo e a moral derivada dele e, portanto, entre a fé cristã e a probidade científica, ambas ligadas pela ideia de que Deus é a verdade, que a verdade é divina. Como ele considera seu próprio pensamento como um caminho para o cristianismo se superar, Nietzsche não hesita em considerar Pascal como um de seus precursores.

Palavras-chave: Nietzsche, Pascal, cristianismo, probidade intelectual, sacrifício da inteligência.

Abstract: This paper shows the importance of Pascal in Nietzsche's thought, through the analysis of the “logical Christian” expression, that he specifically dedicates to him. According to Nietzsche, the iconic figure of Port-Royal personifies the conflict between Christianity and the morality derived from it, and therefore between Christian faith and scientific probity, both linked by the idea that God is truth, that truth is divine. Since he considers his own thinking as a way for Christianity to overcome itself, Nietzsche does not hesitate to regard Pascal as one of his precursors.

Keywords: Nietzsche, Pascal, Christianity, intellectual honesty, sacrifice of intelligence.

Houve pouco interesse sobre o lugar de Pascal na obra de Nietzsche¹. Os elogios favoráveis que ele formula ao seu respeito, e o diálogo discreto, porém constante, que estabelece com o seu pensamento, pouco retiveram a atenção dos comentadores. Foram eles negligenciados, por que a homenagem repetida do ateu convicto ao austero jansenista apareceu como uma manifestação suplementar do gosto nietzschiano para a provocação e o paradoxo? Ou apenas se contentou de ver neles uma maneira aristocrática de

* O presente artigo foi editado originalmente sob o título “Nietzsche, lecteur de Pascal: le seul chrétien logique” na *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, no. 2, PUF/Humensis, 2017, p. 175-194. Agradecemos a Sra. Barbara Edun por ter autorizado em 21/9/2018 a publicação do texto no Brasil. Tradução: Eduardo Tomasi, Iago Nizolli e Luis Rubira. Revisão: Lucie Lebreton e Fernando Cesar Faria. Deve-se notar, no entanto, que a autora fez algumas correções no texto original por ocasião desta nova publicação.

¹ Mesmo se ela tem sido frequentemente evocada em um modo alusivo pelos comentadores. Ver WILLIAMS, William D. *Nietzsche and the French, A Study on the Influence of Nietzsche's French Reading on his Thought and Writing*. Oxford: Basil Blackwell, 1952; BIRAULT, Henri. “Nietzsche et le pari de Pascal”. In: *Archivio di Filosofia*, n.3, 1962, p.67-90, e sua tese complementar inédita: *Nietzsche et Pascal*. Paris (Sorbonne), 1970; MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2010, p.211 e seguintes.

conduzir o combate contra o cristianismo, que exige em glorificar antecipadamente o adversário que se trata de abater?². Certos textos, no entanto, nos advertem que ele se arrisca bem mais nesta referência constante à figura de Pascal, tal como neste fragmento póstumo de 1885: “Nada se passou depois de Pascal: frente a ele, os filósofos alemães não se comparam”³. 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”⁴.

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*”⁵. Do mesmo modo, em um fragmento póstumo do outono de 1887, ele nomeia Pascal como “o admirável *lógico* do cristianismo”⁶. E já, à época de *Aurora*, ele evocava “a magia do *claro-obsuro* cristão para a alma luminosa e lógica de Pascal”⁷. Como compreender a recorrência desta fórmula e a insistência sobre a palavra “lógica” que Nietzsche faz questão de sublinhar?

Ela pode surpreender o leitor dos *Pensamentos*, que se lembrará dos numerosos fragmentos onde Pascal se esforça em mostrar a impotência da lógica – e de seu princípio mais fundamental, o princípio de não contradição – para apanhar a estrutura do verdadeiro. Seu estilo, que faz um uso abundante do paradoxo, já é o indício deste por em causa: “Tu não me procurarias se não tivesses me encontrado”⁸; “Não temei, contando que temais, mas se não temei,

² Ver *Aurora*, § 431. Os textos são citados aqui de acordo com a edição francesa das obras completas, estabelecidas por Colli e Montinari: Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, exceto às obras seguintes, para as quais nos remetemos às traduções de Éric Blondel: *Ecce Homo*. Paris: GF-Flammarion, 1992; *L'Antéchrist*, Paris: GF-Flammarion, 1994; *Aurore*. Paris: GF-Flammarion, 2012. E às de Patrick Wotling: *Le Gai Savoir*. Paris: GF-Flammarion, 1998; *Par-delà bien et mal*. Paris: GF-Flammarion, 2000; *Généalogie de la morale*. Paris: Le Livre de poche, 2000; *Crépuscule des idoles*. Paris: GF-Flammarion, 2005.

³ *Fragmentos póstumos* XI, 44[2].

⁴ *Fragmentos póstumos* XIII, 10 [5].

⁵ Tr. fr. Patrick Wotling, “Entre compréhension et déformation. L'interprétation selon Pascal et Nietzsche”. In: Éric Castagne et Patrick Wotling (Org.). *Compréhension et interprétation*. Reims: EPURE, 2015, p.143-175, p.146.

⁶ *Fragmentos póstumos* XIII, 10 [128].

⁷ *Fragmentos póstumos de Aurora*, 7 [265].

⁸ PASCAL, *Pensées*, Lafuma, 919. No Brasil, embora exista traduções de Pascal (ver por exemplo *Pensamentos*. Tradução e notas Paulo M. Oliveira. Bauru: Edipro, 1995), preferimos verter diretamente do francês os trechos utilizados. Também descobrimos no Brasil estudos sobre Pascal como o de Gerard Lebrun, não tendo, todavia, oportunidade de explorá-lo no presente artigo. Ver LEBRUN, Gérard. *Blaise Pascal*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

temei”⁹, etc. Estes paradoxos estão por certo mais inscritos nas palavras que nas coisas, mas tal não é o caso do mistério cristão, o “mistério do Redentor [...] unindo nele as duas naturezas, humana e divina”¹⁰. O erro dos hereges é então justamente o de se comportar como lógicos:

Não podendo conceber a relação de duas verdades opostas, e crendo que a aprovação de uma implica a exclusão da outra, eles se prendem a uma, excluem a outra, e pensam que nós, o contrário. Ora, a exclusão é a causa de sua heresia¹¹.

Pascal coloca em evidência tais paradoxos até no domínio das ciências: “Tudo aquilo que é incompreensível não deixa de ser. O número infinito, um espaço infinito igual ao finito”¹². Como o explica o fragmento 418 dos *Pensamentos*, todo número é par ou ímpar, portanto o número infinito não é nem um nem outro uma vez que o acréscimo da unidade não muda sua natureza. A ideia de um espaço infinito igual ao finito pode ser ilustrada pelo exemplo do polígono inscrito em um círculo: sua superfície “aumenta ao infinito ao passo que o número de seus lados se multiplica, mas, no limite, esta superfície será aquela do círculo, isto é, finita”¹³.

A fórmula de Nietzsche exige, portanto, um esclarecimento, pois Pascal parece se livrar da lógica tanto como douto quanto como cristão.

Reconheceremos sem dificuldade em Pascal um “cristão”. Mas cabe antes precisar o que Nietzsche entende por isso. Pascal é, aos seus olhos, o cristão por excelência, porque ele é um cristão completo, não “três quartos de um cristão”¹⁴ ou um “cristão homeopático”¹⁵, como o são todos os “cristão[s] ordinário[s]”¹⁶.

Com relação a um tal tipo de pensamento (como o pensamento cristão), é necessário se representar o homem ideal inteiramente feito para ele – Pascal por exemplo. Pois para o homem mediano não há jamais senão um sucedâneo para o cristianismo, mesmo para naturezas como Lutero – ele fabricou um cristianismo para o uso da plebe e dos camponeses¹⁷.

⁹ *Pensées*, 785.

¹⁰ *Pensées*, 449.

¹¹ *Pensées*, 733.

¹² *Pensées*, 149.

¹³ MESNARD, Jean. *Les Pensées de Pascal*. Paris: SEDES, 1993, p. 71.

¹⁴ *Fragmentos póstumos XI*, 38 [7].

¹⁵ *Crepúsculo dos ídolos*, “Incurições de um extemporâneo”, § 9.

¹⁶ *Humano, demasiado humano*, I, § 116.

¹⁷ *Fragmentos póstumos X*, 26 [191].

A oposição construída neste fragmento entre Pascal e Lutero é significativa¹⁸. Este último, radicalizando o ensinamento de Paulo, distingue a fé e as obras e preconiza a salvação pela fé. O pecado, segundo a doutrina reformada, torna impossíveis os atos de moralidade e de piedade e é por isso que não podemos pretender encontrar nestes a salvação. Apenas a graça de Deus, da qual a fé é símbolo, salva. Nietzsche considera que, longe de aproximar o protestantismo da mensagem evangélica, esta doutrina a trai completamente. A boa nova do Cristo, se a soubermos procurá-la através do testemunho enganoso contido no *Novo Testamento*, é essencialmente uma *praxis*¹⁹. Os protestantes se dispensam de bom grado em agir como cristãos: a fé toma o lugar da ação e, no lugar de se aperfeiçoar a si mesmo, não se exige mais de si que a fé na perfeição de Cristo. Assim, é fácil dissimular sob os nomes mais lisonjeiros os instintos anti-evangélicos que nos animam: o ódio vem a ser “amor”, a vingança “justiça”, a sensualidade “liberdade evangélica”²⁰, etc. Tal é o “*diletantismo* cristão de Lutero”²¹, tal é a falsidade que Nietzsche crê encontrar na esmagadora maioria dos cristãos²². O catolicismo tem para ele o mérito – mesmo se ele impele igualmente a abandonar faces inteiras da existência como desprovidas de valor – de incitar mais ao aperfeiçoamento de si. Certamente, a *praxis* à qual ele convida não é aquela de Cristo verdadeiro, que toda a tradição cristã tem desconhecido, este “Buda sobre um solo bem pouco indiano”²³, mas ela chega a fazer surgir por vezes homens de uma superioridade notável²⁴. É assim que Nietzsche elogia no parágrafo 192 d’*Aurora* – onde Pascal é, aliás, qualificado de “primeiro dentre todos os cristãos” – a grandeza dos católicos franceses:

Não se pode contestar aos franceses o fato de terem sido o povo *mais cristão* da terra: não porque a fé das massas teria sido para eles mais importante que em outro lugar, mas porque os mais difíceis ideais cristãos foram transformados em seres humanos, e não se mantiveram como simples representações, esboços ou meias-medidas.

A força e a grandeza de um Pascal se fazem notar no fato de que o ideal do homem inventado pelo cristianismo – tão nefasto quanto poderia ele ser aos olhos de Nietzsche – não permanece para ele como uma pura ficção,

¹⁸ Para uma análise da visão nietzschiana do protestantismo: KAUFMANN, Walter A. *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1968, p. 342 e seguintes.

¹⁹ Consultar *O anticristo*, § 33.

²⁰ *Genealogia da moral*, III, § 2.

²¹ Fragmentos póstumos XIII, 10 [49].

²² Consultar *O anticristo*, § 38.

²³ *O anticristo*, § 31.

²⁴ Sobre os *religiosos*, herdeiros da filosofia neo-platônica e da exigência de se tornar semelhante a Deus o máximo possível, ver *Fragmentos póstumos de Aurora*, 4 [132].

um nada, em nome do qual se calunia a realidade, ele se torna uma norma de conduta à qual alguém se esforça para conformar a sua vida²⁵. E se a “honestidade é a grande tentação de todos os fanáticos”²⁶, ela é ao contrário o que distingue o “cristão autêntico”, pelo qual Nietzsche manifesta sempre o mais profundo respeito²⁷, e particularmente Pascal, união improvável “do fervor, do espírito e da honestidade”²⁸.

Mas o que se tenciona entender pelo adjetivo “lógico”? Na carta endereçada a Georg Brandes, Nietzsche escreve “o *único* cristão lógico”²⁹. O adjetivo singulariza, a seus olhos, Pascal. Não se pode, portanto, entender apenas através dele a racionalidade que caracteriza em geral os Latinos, herdeiros da cultura grega e romana. No prefácio de *Aurora*, Nietzsche assinala, em efeito, que o absurdo lógico é “para todo o bom Latino um pecado contra o espírito”, no qual ele constitui facilmente uma tentação para a alma alemã. E mesmo se o espírito francês supõe sempre uma pequena dose de irracionalidade, que é uma maneira de se manter afável em sociedade, “a lógica lhes parece”, como aos gregos, “tão necessária quanto o pão e a água”³⁰. Mas, tendo isso em conta, todos os cristãos franceses seriam cristãos lógicos, e sendo assim não compreenderíamos o que faz de Pascal um homem tão notável. Um fragmento póstumo de 1885, que faz tão verossimilhante alusão a Pascal, nos esclarece:

Mesmo o desabrochar das mais altas inteligências não é desenvolvido senão sob o reino da *não-liberdade* e da opressão. [...] Subestima-se qual refinamento para o *espírito* traz a tortura moral de uma concepção de mundo que repousa simultaneamente sobre o cristianismo e a lógica científica³¹.

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 – um douto do mais elevado nível. Ora, como Nietzsche o explica diversas vezes, “as matemáticas e a mecânica [...] são, nem mais nem menos, que a lógica aplicada”³². Mas o que

²⁵ O elitismo jansenista se explicaria assim pelo fato que ele conjuga o pessimismo moral de São Paulo – que partilha com os protestantes – e a exigência neo-platônica da assimilação de Deus: o ideal vem a ser inacessível, sem, portanto, dispensar o cristão da exigência de encontrá-lo.

²⁶ *Aurora*, § 511.

²⁷ Ver *Fragmentos póstumos* XII, 2 [180].

²⁸ *Aurora*, § 192.

²⁹ Itálico nosso.

³⁰ *A gaia ciência*, § 82.

³¹ *Fragmentos póstumos* XI, 36 [59].

³² *Fragmentos póstumos* XI, 40 [27].

ele entende à risca quando fala de “alma luminosa e lógica de Pascal”? Pois, afinal, o fato deste ser um douto e um matemático não são suficientes 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. Efetivamente, Nietzsche elogia diversas vezes a ciência como uma escola de rigor intelectual, de probidade e de moralidade³³. Ele considera que “os métodos científicos são um resultado da pesquisa ao menos tão importante quanto quaisquer outros de seus resultados”³⁴.

O valor de ter durante algum tempo praticado com rigor *uma ciência exata* não reside precisamente em seus resultados: pois estes, comparados ao oceano daquilo que vale ser compreendido, não são senão uma gota infinitamente pequena. Mas disso se extrai um aumento de energia, de lógica dedutiva, de tenacidade no esforço sustentado; se aprende aí a alcançar um *alvo por meios adaptados a este alvo*³⁵.

A moralidade que exige a abordagem científica é essencialmente aquela que requer a “consciência em matéria intelectual”, esta “consciência por detrás de tua ‘consciência’”, como diz Nietzsche no parágrafo 335 de *A gaia ciência*. É um refinamento e uma sublimação da consciência moral – uma moralidade mais sutil que pode vir a interrogar a própria moralidade. É a virtude de probidade, à qual Nietzsche atribui uma importância completamente à parte: “– Esta última virtude, *nossa* virtude, tem nome: lealdade (*Redlichkeit*)”³⁶. A prudência, a circunspeção, o escrúpulo próprio do homem de ciência o distinguem fortemente do filósofo e do metafísico que, enquanto defensores da moral, enquanto construtores de sistemas, “detestam aquilo que é progressivo, o *tempo* da ciência, [...] esta maneira de não-ir-direto-ao-ponto, o longo fôlego, o desinteresse pessoal do homem de ciência –”³⁷.

³³ Consultar *Fragmentos póstumos* de *Aurora*, 4 [295].

³⁴ *Humano, demasiado humano*, I, § 635. Sobre este ponto, ver o artigo de DENAT Céline, “Les découvertes les plus précieuses, ce sont les *méthodes*”: Nietzsche ou la recherche d’une *méthode sans méthodologie*”. In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, 39, Nov. 2010, p.282-308.

³⁵ *Humano, demasiado humano*, I, § 256.

³⁶ *Fragmentos póstumos* XII, 1 [145].

³⁷ *Fragmentos póstumos* XIV, 14 [141].

Resta compreender a “tortura moral” que engendra esta união, no mesmo homem, 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”³⁸ 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”³⁹. “A maior das virtudes cristãs”, escreve Pascal, “é o amor pela verdade”⁴⁰. Esta “sutilidade dos confessores da consciência cristã” é já aquela que permite a lucidez psicológica dos moralistas – Montaigne, La Rochefoucauld, Chamfort – entre os quais Pascal pode ser incluído. O escrupuloso exame de si que exige a moral cristã tem paradoxalmente contribuído com os Iluministas em ensinando um “ceticismo moral”⁴¹, uma lucidez, uma profundidade, que faz parecer ingênuos neste domínio os escritores antigos. 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.

³⁸ *Pensées*, 378.

³⁹ *A gaia ciência*, § 344.

⁴⁰ *Pensées*, 979.

⁴¹ *A gaia ciência*, § 122.

Compreende-se desde então que esta proibidade, esta veracidade, ainda que gerada pelo cristianismo, mina-o pelo interior. A moral cristã, quando atinge esse grau de refinamento, volta-se inevitavelmente contra o próprio cristianismo. “Vê-se o *que* verdadeiramente venceu o Deus cristão: a própria moral cristã”⁴². “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*”⁴³.

Como, de fato, “a falsa moeda das interpretações religiosas de todas as experiências”⁴⁴ 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!”⁴⁵. As explicações causais propostas pelo cristianismo não são, com efeito, mais racionais que aquelas que se elaboram no núcleo do sonho.

É da mesma maneira pela qual o homem raciocina ainda hoje em sonho que a humanidade raciocinou no *estado de vigília* durante milhares e milhares de anos; a primeira causa que se apresentasse ao espírito para explicar qualquer coisa que tivesse necessidade de explicação lhe era suficiente e passava por verdadeira. [...]. Como o pensamento lógico minimamente agudo, a distinção rigorosa da causa e do efeito, foi desenvolvida *muito tardiamente*, de modo que nossas funções racionais e intelectuais, *ainda hoje*, retornam involuntariamente àquelas formas primitivas de raciocínio e que passamos talvez a metade de nossa vida nesse estado⁴⁶.

Nietzsche explica no capítulo VI do *Crepúsculo dos ídolos* em que consiste esse raciocínio casual primitivo e falível⁴⁷. Nós sabemos de qual modo, no sonho, uma sensação determinada, por exemplo, o som de um tiro de canhão, será integrado por uma explicação fantasiosa que lhe dá um sentido. Estas representações são o efeito desta sensação, mas, no desenrolar do sonho, elas 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

⁴² *A gaia ciência*, § 357.

⁴³ *Genealogia da moral*, III, § 27.

⁴⁴ *Fragmentos póstumos XI*, 34 [48].

⁴⁵ *O anticristo*, § 49. Fixemos que Nietzsche não crê na realidade da causalidade científica, mas ele mantém o mecanismo para uma interpretação mais rigorosa e mais potente que as outras.

⁴⁶ *Humano, demasiado humano*, I, § 13.

⁴⁷ Ver sobre este ponto WOTLING, Patrick. “la notion d’*Ursachentrieb* et les derniers développements de l’analyse de la conscience dans la pensée de Nietzsche”. In: D’IORIO, Paolo et al. (Org.). *Prospettive. Omaggio a Giuliano Campioni*. Pise: ETS, 2015, p. 231 e seguintes.

tiro de canhão senão depois de ter inteiramente pensado a possibilidade de sua aparição⁴⁸. É assim que “*invertemos constantemente a ordem dos acontecimentos*”⁴⁹. 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”⁵⁰. 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”⁵¹. 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, desprezado⁵². O cristão vai, portanto, explicar os sentimentos agradáveis e desagradáveis como conseqüências 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 cessar⁵³. 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”⁵⁴.

Igualmente pouco científico é o critério de verdade adotado pelo cristianismo e que Nietzsche evoca sob o nome de “prova pela eficácia” ou “prova pelo prazer”. Esta suposta prova repousa sobre a ideia que “um pensamento é provado pelos seus *efeitos*”, que “é ‘por seus frutos’ que se o reconhece”⁵⁵, como o diz o evangelho de Mateus. “A fé torna bem-aventurado [pois o cristianismo promete ao homem de fé não apenas a beatitude no além, mas uma grande felicidade na vida terrena]: *portanto* ela é verdadeira”⁵⁶. Este “portanto” é, aos olhos de Nietzsche, o mais absurdo, o mais inadmissível.

⁴⁸ *Fragments posthumes* X, 26 [35].

⁴⁹ *Fragments posthumes* XI, 34 [54].

⁵⁰ *Crepúsculo dos ídolos*, “Les Quatre grandes erreurs”, § 4.

⁵¹ *Idem*, § 5.

⁵² Ver *Fragments posthumes* XIV, 15 [89].

⁵³ Ver *Genealogia da moral*, III, § 16.

⁵⁴ *Crepúsculo dos ídolos*, “Os quatro grandes erros”, § 6.

⁵⁵ *Fragments posthumes* XIV, 14 [57]. Consultar São Mateus, 7:16.

⁵⁶ *O anticristo*, § 50.

Com efeito, todo o espírito rigoroso deve experimentar da desconfiança a respeito de um pensamento que procura prazer, e se lembrar que a tentação da ilusão e o risco do erro são grandes de tal modo quanto ele vá ao encontro de nossos votos.

Nós tampouco negamos que a crença “procura a beatitude”: *é justamente a razão pela qual* nós negamos que a crença *prove* algo – uma crença forte, que procura a beatitude, é um motivo de suspeita em relação ao que se crê, ela não estabelece a “verdade”, ela estabelece certa verossimilhança – de *ilusão*.⁵⁷

Nietzsche deduz, a propósito de São Paulo, que recorre a esta famosa “prova”:

Todos estes santos epilépticos e visionários não possuíam um milésimo desta probidade na autocritica com a qual um filólogo, hoje, lê um texto ou examina a verdade de um evento... / Eles são, comparados a nós, *cretinos* morais⁵⁸...

Enfim, a ciência se opõe de maneira geral à fé na medida em que, fundamentalmente, “na ciência, as convicções não têm direito à cidadania”⁵⁹ e somente as hipóteses são aceitas. “Uma convicção é a crença de estar, sobre um ponto qualquer do conhecimento, em posse de uma verdade absoluta”. Isto basta para mostrar que “o homem com convicções não é o homem do pensamento científico”⁶⁰. A ciência encoraja o desenvolvimento de uma atitude fundamentalmente cética, na medida onde as convicções são sempre provisórias e sujeitas à revisão. Ora, o ceticismo supõe que se autorize a fazer variar os pontos de vista adotados sobre uma mesma coisa, “a liberdade frente às convicções de todo tipo, a *capacidade* de olhar livremente”. Ao contrário, a fé exige que se tome a observação de um só ponto de vista, que se interdite uma tal liberdade frente àquilo que se deve ser crido:

Permanecer *cego* a respeito das coisas, não ser imparcial sobre algum ponto, estar essencialmente com a posição formada, ter sobre todos os valores uma ótica estrita e obrigatória – eis o que somente torna possível a existência de uma tal espécie de homens. [...] O crente não está livre de dispor de sua consciência para responder à questão do “verdadeiro” e do “falso”: ser honesto *nisto* significaria sua ruína imediata⁶¹.

Assim, para Nietzsche, “é *necessário* que todos os caminhos retos, honestos, científicos na direção do conhecimento sejam rejeitados pela Igreja como caminhos *interditados*”⁶².

⁵⁷ *Genealogia da moral*, III, § 24.

⁵⁸ *Fragments póstumos* XIV, 14 [57].

⁵⁹ *A gaia ciência*, § 344.

⁶⁰ *Humano, demasiado humano*, I, § 630.

⁶¹ *O anticristo*, § 54.

⁶² *O anticristo*, § 52.

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 Pascal⁶³. A imagem do arco tensionado simboliza, com efeito, a tensão produzida pelo conflito de duas forças opostas. Pascal – contrariamente àquilo que se poderia crer – 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 adestramento cristão. “O grande homem”, escreve Nietzsche, é “o arco dotado da mais alta tensão”⁶⁴. Ele toma também, por vezes, a imagem do explosivo: os grandes homens são “assaz fortes para colocar em questão aquilo que foi lentamente construído e fundado”⁶⁵. 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 decorre são anticientíficos; 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.

O ceticismo em moral não é uma contradição na medida onde é o refinamento supremo das exigências morais que, aqui, é precisamente o motor? Desde que o cético cesse de ressentir estas avaliações da verdade como critérios, não há mais razão alguma para duvidar ou procurar⁶⁶.

Mas se Pascal renuncia à ciência, ele trai a moral cristã e não pode, por conseguinte, permanecer cristão. – E, portanto, ele não pode manter *e* cristianismo *e* ciência posto que os dois são incompatíveis e se entre destroem. Sua consciência lhe dá de alguma forma duas injunções contraditórias: a probidade, isto é a crença em Deus, pois Deus é verdade; mas a crença em Deus, isto é a falta absoluta de probidade. 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 que ele pudesse ser

⁶³ Ver *Œuvres complètes philosophiques complètes*, t. VII, p.19, nota 1.

⁶⁴ *Fragments póstumos* XI, 35 [18].

⁶⁵ *Fragments póstumos* XIII, 9 [137].

⁶⁶ *Fragments póstumos* XI, 35 [5].

imoral ao acreditar em Deus foi totalmente nova e absolutamente aterrorizante.

É um caso de honestidade, de uma honestidade muito elementar, que não merece admiração particular, de se guardar puro de toda a crença em Deus: e isto que era há não muito tempo, do tempo de Pascal, por exemplo, um imperativo da consciência intelectual, pode hoje tomar o sentido de uma *interdição* desta mesma consciência⁶⁷.

Pascal estava dilacerado entre este imperativo reconhecido por todos e esta interdição que ele já percebera. Seu estado é, desde então, aquele da agonia, da dúvida. Esta dúvida nada tem de “bom travesseiro”⁶⁸, como aquele no qual se acomoda Montaigne, é antes – para retomar uma fórmula do poeta Agrippa d’Aubigné – “um travesseiro de espinhos”⁶⁹. Ser capaz de ver que seus valores são vãos e enganadores sem poder a eles renunciar, eis o que engendra o desespero mais profundo, o pessimismo mais radical:

O pessimismo perfeito seria aquele que compreende a mentira, mas é ao mesmo tempo incapaz de *abandonar* seu ideal: abismo entre querer e conhecer. Contradição absoluta – o homem duplicado por duas potências inimigas que nada fazem senão dizer *não* uma à outra⁷⁰.

Mas é também este conflito interior que produz a incrível profundidade de Pascal. Como o diz Nietzsche no parágrafo 110 de *A Gaia Ciência*, “o pensador: é a partir de agora o ser no qual a pulsão de verdade e seus erros conservadores da vida travam o seu primeiro combate”. A virtude desta tortura íntima é que ela empurra Pascal a colocar em causa o cristianismo em nome da ciência e da lógica, e simultaneamente, a ciência e a lógica em nome da fé. Sua potência de questionamento, sua radicalidade, são infinitamente maiores que aquelas de outros pensadores.

É possível dar uma ideia disso evocando um ponto da reflexão de Pascal no qual Nietzsche percebe manifestadamente todo o potencial destrutivo: o tema do Deus escondido. Ele o retira de uma parábola de Isaías: “*Vere tu es Deus absconditus*”⁷¹, que ele traduz, na carta a Srta. de Roannez de outubro de 1656: “verdadeiramente tu és um Deus escondido”⁷², mas também

⁶⁷ *Fragments postumos X*, 26 [175].

⁶⁸ *Aurora*, § 46.

⁶⁹ D’AUBIGNÉ, Théodore Agrippa. “Prière du soir”. In: *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1969, p.375.

⁷⁰ *Fragments postumos X*, 25 [159].

⁷¹ Isaías, 45:15

⁷² PASCAL. *Oeuvres complètes*. vol. 3. Paris: Desclée de Brouwer, 1991, p.1036.

frequentemente, nos *Pensamentos*, um Deus que “se esconde”⁷³ ou mesmo que “quis se esconder”⁷⁴. 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. 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”⁷⁵, de uma Providência que guia o curso dos eventos, se faz cada vez menos evidente. A visão do mundo que nos fornece a ciência não nos permite mais 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 sentido⁷⁶. A visão científica do mundo entra igualmente em contradição com a palavra bíblica, com “a astronomia e as ciências naturais cristãs”⁷⁷, tal como aparecem no texto sagrado⁷⁸. Este não pode mais ser entendido literalmente. Em um fragmento póstumo de 1887/1888, tal situação é identificada por Nietzsche como o último estágio do niilismo: desde que o mundo não mais reflete o ideal no qual acreditávamos, não resta nada mais senão condená-lo como ilusório e mal, opondo-lhe um mundo verdadeiro, para além deste mundo. Deus não nos permite mais encontrar um sentido neste mundo; nós o declaramos escondido para não termos de considerá-lo como inexistente. Mas é em seguida a crença neste mundo verdadeiro, ele próprio, que começa em se reduzir a pó.

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*.⁷⁹

⁷³ Ver, por exemplo: *Pensées*, 438.

⁷⁴ *Pensées*, 242.

⁷⁵ Para uma análise desta expressão, ver BENOÎT, Blaise. “Nietzsche e a ordem moral do mundo: genealogia de uma tradução de tradução”. In: MARTINS, André (Org.). *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p.212-232.

⁷⁶ Ver *Pensées*, 201.

⁷⁷ *Fragmentos póstumos* XIV, 15 [19].

⁷⁸ Ver *Fragmentos póstumos* XII, 2 [123]: “Os cristãos devem crer na *veracidade de Deus*: infelizmente, eles recebem no mesmo pacote, a crença na Bíblia e em sua ‘ciência da natureza’.”

⁷⁹ *Fragmentos póstumos* XIII, 11 [99].

E, de fato, a ideia que Deus se esconde conduz irresistivelmente Pascal a duvidar dos atributos divinos: a veracidade preliminarmente e, em seguida, a bondade, a potência e a ciência. É isto que 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”⁸⁰. São, portanto, a proibidade, 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 (*deus absconditus* de Pascal)”⁸¹.

Mas esta dúvida é também fatal à metafísica e à ciência. Pois esta veracidade divina, não é precisamente aquela sobre a qual Descartes, mas também todos os filósofos depois de Platão fundam o seu saber? “É necessário saber duvidar melhor que Descartes!”⁸². A dúvida de Pascal é mais profunda que a dúvida cartesiana, que jamais coloca verdadeiramente em causa a ideia que Deus é bom, que ele é verdadeiro, e que ele garante assim a certeza de nossos pensamentos claros e distintos. Nas *Meditações metafísicas*, ele se apressa em mostrar que a perfeição divina exclui o engano.

Descartes [...] tinha a ideia que, em um modo de pensar fundamentalmente cristão-moral que crê em um Deus *bom*, criador das coisas, a veracidade de Deus nos *garante* somente os julgamentos de nossos sentidos. Fora de uma sanção e de uma garantia religiosas de nossos sentidos e de nossa racionalidade – de onde tiraríamos nós o direito de ter confiança na existência?⁸³

O racionalismo metafísico e científico deixa sem interrogação os preconceitos religiosos e morais sobre os quais ele se funda. Logo, a própria ciência repousa sempre sobre a “crença metafísica”, a “crença cristã, que era também a crença de Platão, que Deus é a verdade, que a verdade é divina”. Através do tema do Deus oculto, Pascal não se contenta apenas em colocar em

⁸⁰ *Aurora*, § 91.

⁸¹ *Fragmentos póstumos* XII, 2 [123].

⁸² *Fragmentos póstumos* XI, 40 [25].

⁸³ *Fragmentos póstumos* XII, 2 [93].

questão o cristianismo e a ciência; ele interroga aquilo que funda os dois, o valor da própria verdade.

O “explosivo” que representa um pensador tal como Pascal, a civilização não cessará de ensaiar esforços para o “desarmar”, de colocá-lo “*fora de estado de periculosidade*”⁸⁴. Esforça-se para distender o arco. Há duas maneiras de fazê-lo: abrandando o cristianismo, reduzindo-o a uma simples moral da piedade; ou fazendo da ciência uma atividade rotineira que não habita mais a paixão pela verdade⁸⁵. A primeira, Nietzsche a designa sob o nome de “jesuitismo”. Esta forma de cristianismo, que o desnatura retirando todos os seus dogmas e todas as suas exigências, não havendo adversário mais feroz que Pascal. É, portanto, este cristianismo falho e conciliador que prevaleceu e continua a reinar sobre as consciências. A segunda é talvez o que Nietzsche nomeia “Luzes democráticas” no prefácio de *Para além de bem e mal*. O douto moderno, anônimo, objetivo, plebeu, desprovido de toda paixão – e, sobretudo, desta pela verdade – não é ele, por excelência, “o animal de rebanho”, cujo ideal democrático encoraja a aparição? Além disso, parece que estas duas maneiras de distender o arco formam apenas uma, se examinamos o parágrafo 206 de *Para além de bem e mal* que as associa estreitamente:

O pior e o mais perigoso de que seja capaz um douto lhe vem do instinto de mediocridade de sua espécie: deste jesuitismo da mediocridade que trabalha instintivamente para a destruição do homem de exceção e busca quebrar – ainda melhor! – a distender todo arco tensionado. Pois distender, com respeito, [...] *distender* com uma piedade confiante: eis a autêntica arte do jesuitismo, que sempre soube se insinuar se apresentando como religião da piedade.

Desarmar o explosivo é, então, deixar crer que o cristianismo e a lógica científica entram em acordo em vez de se afrontarem. Isto nos permite em melhor compreender porque Pascal representa, aos olhos de Nietzsche, “o único cristão lógico”. Um pensador como Leibniz não poderia receber a mesma designação? Nietzsche vê aí “um intermediário (entre o cristianismo e a visão mecanicista do mundo)”. Mas esta posição “intermediária” não é vivida, como nas obras de Pascal, sobre o modo da dúvida e da tortura moral:

Leibniz é [...] benevolente, cheio de expressões nobres, astuto, flexível, se alargando, um intermediário (entre o cristianismo e a visão mecanicista do mundo), formidavelmente ousado consigo mesmo, dissimulado sob uma máscara e de modos insistentes de cortesia, aparentemente modesto⁸⁶.

⁸⁴ *Fragmentos póstumos XIII*, 9 [137].

⁸⁵ *Ver A gaia ciência*, § 123.

⁸⁶ *Fragmentos póstumos X*, 26 [248].

A astúcia e flexibilidade leibnizianas parecem bem se opor à honestidade e à probidade pascalianas. Se Leibniz é um eminente matemático, parece que o rigor e a moralidade do andamento científico não se tornaram nele um modo de ser, que elas não foram interiorizadas⁸⁷. É mesmo um pouco inversamente o que se produz, segundo *Ecce Homo*:

Por duas vezes, então com uma bravura e uma vitória sobre si extraordinárias se havia alcançado um modo de pensar sem equívoco e perfeitamente científico, os alemães souberam encontrar caminhos tortuosos na direção do velho “ideal”, termos de conciliação entre verdade e “ideal”, no fundo fórmulas do direito de rejeição da ciência, do direito à *mentira*. Leibniz e Kant – esses dois grandes entranças da probidade intelectual da Europa!⁸⁸

Leibniz é, com efeito, em seus *Ensaio de Teodiveia*, o pensador da reconciliação da fé e da razão. Graças à distinção que ele estabelece entre “verdades de razão” e “verdades de fato”, ele pode mostrar que as verdades reveladas são absolutamente racionais, ainda que acima da razão humana. Os milagres e mistérios entram certamente em contradição com as verdades de fato, por exemplo com as leis da natureza, mas estas não respondem senão a uma necessidade moral – Deus as instituiu em nome do princípio do melhor e pode anulá-las quando ele julgar que seja bom. Mas as verdades da fé não contradizem jamais as verdades eternas, que não podem ser negadas sem absurdidade. Se somente o entendimento divino pode compreendê-las, elas não são menos perfeitamente conformes à razão. A falta de probidade de Leibniz consiste, portanto, certamente para Nietzsche na recusa de reconhecer a incompatibilidade da fé e da razão, na vontade de colocá-las em acordo a qualquer custo, abandonando ao sacrifício a fé sincera e a ciência verdadeira⁸⁹. O fato que seu nome seja aqui associado ao de Kant confirma-nos:

Kant [...] tem procurado conferir um valor científico a esta forma de corrupção, a este defeito da consciência intelectual sob a denominação de “razão prática”: ele inventou uma razão expressa para saber em que caso não era desejável se inquietar com a razão, quando a moral, quando a exigência sublime do “tu deves” se faz compreender⁹⁰.

⁸⁷ Ver *Fragmentos póstumos* XIV, 14 [132]: “Os filósofos mais ilustres mostram [...] que seu rigor científico não é senão uma coisa consciente, um princípio, uma “boa intenção”, um tormento – e que, desde o momento onde seu instinto se põe a falar, onde eles moralizam, já era sua disciplina e delicadeza de sua consciência moral”.

⁸⁸ *Ecce homo*, “O Caso Wagner”, § 2.

⁸⁹ Nós não fazemos intervir aqui Leibniz senão em referência ao problema da probidade. Seria possível estudar a passagem da lógica científica à lógica perspectivista comparando os pensamentos de Nietzsche, Pascal e Leibniz.

⁹⁰ *O anticristo*, § 12.

A falta de probidade de Kant consiste em querer dar uma aura científica e racional a aquilo que não é, no fundo, senão uma humilhação da razão – ou seja a recusar, lá ainda, o conflito entre a fé e a razão. Segundo Nietzsche, o que Kant chama de “razão prática” não é uma razão de todo, posto que ela não é senão a sanção de um “mundo indemonstrável”, de “um ‘para além’ lógico”, de um “reino moral” inatacável, [...] inalcançável pela razão”⁹¹. No fundo, a abordagem de Kant e aquela de Pascal nos *Pensamentos* são as mesmas: trata-se de combater a razão, o intelecto, em benefício da fé – mas lá onde Pascal tem a honestidade de reconhecê-lo, Kant o nega⁹².

Pascal é suficientemente cristão e suficientemente douto para reconhecer a incompatibilidade da fé e da consciência científica, e sofrer de seu combate. É, portanto, ainda à sua probidade que Nietzsche atribui sua recusa de adotar a forma sistemática para a escrita dos *Pensamentos*.

O verdadeiro douto [...] não deve “falsificar”, por um falso arranjo de dedução e de dialética, as coisas e os pensamentos aos quais ele chegou por outro caminho. É assim que Kant em sua “moral” disfarça sua inclinação psicológica íntima. [...] – Não deveríamos nem dissimular e nem desnaturalizar a *forma efetiva* da qual nossos pensamentos vieram. Os livros mais profundos e os mais inesgotáveis terão, sem dúvida, sempre alguma coisa do caráter aforístico e repentino dos *Pensamentos* de Pascal⁹³.

Em recusando “afetar o estilo científico”⁹⁴, Pascal reconhece o que a fé tem de instintivo, de pulsional, de irracional. Ele reconhece sem rodeios que sua palavra lhe foi inspirada pela prece, mais do que pela razão: “Se este discurso lhe agrada e lhe parece forte, saiba que ele é feito para um homem que se pôs de joelhos antes e depois, para rezar a este ser infinito e indivisível, ao qual ele submete tudo o que é seu”⁹⁵. Os filósofos carecem de probidade quando eles querem nos fazer crer que as afirmações às quais eles chegaram são as consequências lógicas de uma longa sequência de deduções, quando em verdade “eles defendem [...], com razões procuradas depois, um princípio colocado antes, um capricho, uma ‘iluminação’, a maior parte do tempo um voto de seus corações tornado abstrato e passado pela peneira”⁹⁶.

O “verdadeiro douto” não se entrega a este tipo de falsificação. Pascal é assaz científico para reconhecer com honestidade aquilo que não é científico.

⁹¹ *Aurora*, Prefácio, § 3.

⁹² Ver *Fragmentos póstumos de Aurora*, 7 [34].

⁹³ *Fragmentos póstumos XI*, 35 [31].

⁹⁴ *Idem*.

⁹⁵ *Pensées*, 418.

⁹⁶ *Para além do bem e do mal*, § 5.

Em suma, é porque ele é mais lógico que a maioria dos filósofos e metafísicos que ele vem a ser um adversário da razão. Tal é a “*auto-superação da razão*”⁹⁷ – dito mais cruamente, o “suicídio da razão”⁹⁸ –, que Nietzsche acredita ver nas obras de Pascal: “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!”⁹⁹. Ele reconhece 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” – que ele formula por vezes em italiano, a fim de sublinhar a delicadeza e o refinamento meridional do pensamento que aqui se trata de destruir – o “*sacrifizio dell'intelletto* pascaliano”¹⁰⁰.

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 *faça 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 ele¹⁰¹.

É a este suicídio da razão que seria necessário, segundo Nietzsche, atribuir os ataques contra a lógica que citamos na introdução. 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 Pascal¹⁰², o uso abusivo que ele faz da prova por eficácia¹⁰³ e, sobretudo, sua insistência sobre a necessidade de se “embrutecer” para esperar por uma verdadeira conversão¹⁰⁴. O que há de trágico nesta retomada pascaliana do discurso cristão, é que ela vem acompanhada de uma terrível lucidez: 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* (*Unredlichkeit*) e se regozijar dela”¹⁰⁵. Nietzsche faz aqui claramente referência ao fragmento 418 dos *Pensamentos*:

⁹⁷ *Fragmentos póstumos* XI, 34 [35].

⁹⁸ *Para além do bem e do mal*, § 46.

⁹⁹ *A gaia ciência*, § 2.

¹⁰⁰ *Para além do bem e do mal*, § 229.

¹⁰¹ *Para além do bem e do mal*, § 46.

¹⁰² Ver, por exemplo: *Aurora*, § 86.

¹⁰³ Ver, por exemplo: *Fragmentos póstumos* de *Aurora*, 7 [233]. Igualmente: *Pensées*, 357, 148 e 12.

¹⁰⁴ Ver *Genealogia da moral*, III, § 17: “o princípio de Pascal ‘é necessário se embrutecer’”. Igualmente: *Pensées*, 418.

¹⁰⁵ *Fragmentos póstumos* de *Aurora*, 8 [31].

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.

A deslealdade aqui, a falta de probidade, consiste em anestesiá-lo seu espírito em recorrendo ao costume, à prática ritual, em fazendo acreditar a “máquina”. As objeções que existem contra a fé cristã se calarão ante a força do hábito: “Seguir o costume e se habituar finalmente a ele – no fundo vem a ser *desleal (unredlich)*! NB, ser *frouxo*! Ser *preguiçoso*! Fonte da moralidade!!!”¹⁰⁶. Reconhecem-se ainda os recursos à prova pela eficácia, 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 desaparecimento¹⁰⁷.

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. 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 jesuítas¹⁰⁸.

E desde então a ideia que Nietzsche possa se sentir o herdeiro de Pascal¹⁰⁹ deixa de parecer incongruente. Como ele escreve em um rascunho de

¹⁰⁶ *Fragmentos póstumos de Aurora*, 8 [25].

¹⁰⁷ Ver *Fragmentos póstumos de Aurora*, 7 [234] e 7 [190].

¹⁰⁸ *Fragmentos póstumos XI*, 34 [148].

¹⁰⁹ Ver *Fragmentos póstumos de A gaia ciência*, 12 [52].

Ecce Homo: “O anti-cristão mesmo é a lógica necessária da evolução de um cristão verdadeiro, em mim o cristianismo se supera a si mesmo”¹¹⁰.

Referências

- BENOÎT, B. “Nietzsche e a ordem moral do mundo: genealogia de uma tradução de tradução”. In: MARTINS, A. (Org.). *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, p.212-232, 2009.
- BIRAULT, H. “Nietzsche et le pari de Pascal”. In: *Archivio di Filosofia*, n.3, 1962, p.67-90.
- _____. *Nietzsche et Pascal*. Paris (Sorbonne), 1970.
- BLONDEL, E. *Nietzsche: le “cinquième Évangile”?* Paris: Les Bergers et les Mages, 1980.
- D’AUBIGNÉ, T. A. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1969.
- PASCAL, B. *Oeuvres complètes*. Louis Lafuma. Paris: Seuil, L’Intégral, 1963.
- _____. *Oeuvres complètes*. Jean Mesnard. Paris: Desclée de Bouver, 1964-1992.
- _____. *Pensamentos*. Tradução e notas Paulo M. Oliveira. Bauru: Edipro, 1995.
- DENAT, C. “Les découvertes les plus précieuses, ce sont les *méthodes*: Nietzsche ou la recherche d’une *méthode* sans *méthologie*”. In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, 39, Nov. 2010, p.282-308.
- KAUFMANN, W. A. *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1968.
- LEBRUN, G. *Blaise Pascal*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.
- MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2010.
- MESNARD, J. *Les Pensées de Pascal*. Paris: SEDES, 1993.
- WILLIAMS, W. D. *Nietzsche and the French, A study on the Influence of Nietzsche’s french Reading on his Thought and Writing*. Oxford: Basil Blackwell, 1952.
- NIETZSCHE, F. *Oeuvres philosophiques complètes*, Giorgio Colli et Mazzino Montinari. Paris: Gallimard, 1967-2015.
- _____. *Ecce Homo*. Trad. Éric Blondel. Paris: GF-Flammarion, 1992.

¹¹⁰ FP XIV, 24 [1], § 6, tr. fr. Éric Blondel. *Nietzsche: le “cinquième Évangile”?*. Paris: Les Bergers et les Mages, 1980, p.167.

- _____. *L'Antéchrist*. Trad. Éric Blondel. Paris: GF-Flammarion, 1994.
- _____. *Aurore*. Trad. Éric Blondel. Paris: GF-Flammarion, 2012.
- _____. *Le Gai Savoir*. Trad. Patrick Wotling. Paris: GF-Flammarion, 1998.
- _____. *Par-delà bien et mal*. Trad. Patrick Wotling. Paris: GF-Flammarion, 2000.
- _____. *Généalogie de la morale*. Trad. Patrick Wotling. Paris: Le Livre de poche, 2000.
- _____. *Le Crépuscule des idoles*. Trad. Patrick Wotling. Paris: GF-Flammarion, 2005.

WOTLING, P. “Entre compréhension et déformation. L’interprétation selon Pascal et Nietzsche”. In: CASTAGNE, E.; WOTLING, P. (Org.). *Compréhension et interprétation*. Reims: EPURE, p.143-175, 2015.

_____. “La notion d’*Ursachentrieb* et les derniers développements de l’analyse de la conscience dans la pensée de Nietzsche.” In: D’IORIO, P. (Org.). *Prospettive. Omaggio a Giuliano Campioni*. Pise: ETS, p.231 e seguintes, 2015.

E-mail: lucie.lebreton@club-internet.fr

Recebido em: 10/4/2018

Aprovado em: 19/11/2018