

FÉ E RAZÃO NA APOLOGIA
DA RELIGIÃO CRISTÃ:
ANOTAÇÕES SOBRE A RELAÇÃO ENTRE EXISTÊNCIA
E TRANSCENDÊNCIA EM PASCAL

Franklin Leopoldo e Silva*

Resumo: Esse texto parte da hipótese de que seria possível estabelecer em Pascal uma relação entre Existência e Transcendência por via de uma leitura dos fragmentos que os comentadores supõem terem sido anotações para uma exposição que Pascal teria feito em Port-Royal sobre o livro que pretendia escrever, a Apologia da Religião Cristã. Não encontramos, nesses fragmentos, indicações de um trabalho de teologia racional, mas o esboço de uma tentativa de vincular a compreensão possível da existência humana, sobretudo no plano de suas contradições, à transcendência divina, pensada a partir do mistério da encarnação e da mediação de Jesus Cristo. Entre a imanência da existência humana e a transcendência da existência de Deus estabelece-se assim uma relação que se manifestará na contradição grandeza/miséria, característica do ser humano.

Palavras-chave: Apologética, contradição, imanência, fé, razão.

Abstract: This text intends to examine a possible relationship between Transcendence and Existence in Pascal's philosophy through the reading of fragments that his commentators believe to be notes for a presentation he would have made at Port-Royal, concerning his project to write an Apology for Christianity. These fragments may be read as an attempt to link the

* Departamento de Filosofia da USP. Artigo submetido a avaliação no dia 16/10/2007 e aprovado para publicação no dia 03/11/2007.

possible intellection of human condition, with all its contradictions, to God's transcendence, as understood through the mystery of Jesus' incarnation and mediation. There is therefore a relationship between the immanence of human existence and the transcendence of God's existence, which manifests itself in the contradiction greatness/misery, characteristic of the human being.

Key-words: Apologetics, contradiction, immanence, faith, reason.

Sabemos que o conjunto de fragmentos que conhecemos sob o título *Pensées* de Pascal são anotações a partir das quais deveria ter sido composta uma obra que se denominaria *Apologia da Religião Cristã*. A extrema diversidade de forma e conteúdo desses fragmentos torna praticamente impossível qualquer suposição bem fundada acerca da maneira como se teria constituído esse livro. Não temos, portanto, meios seguros de, reorganizando e prolongando hipoteticamente o conjunto de fragmentos, chegar a uma conclusão plausível sobre a forma final da *Apologia*. No entanto, alguns desses textos nos revelam, de modo mais ou menos preciso, algo a que poderíamos chamar o “projeto” de Pascal. E o que pretendemos indicar aqui é a possibilidade de estabelecer, na compreensão desse projeto, uma relação entre existência e transcendência. Com efeito, a *Apologia* não tem o propósito exclusivo de explicar a doutrina cristã do ponto de vista de uma teologia formalmente constituída nos moldes da tradição. Sendo o objetivo apologético, a intenção de Pascal é menos proporcionar uma intelecção de Deus, o que ele considera impossível, do que dar a entender que a compreensão da existência humana, sobretudo no plano de suas contradições, requer a via da transcendência de Deus, não como caminho explicativo, mas como justificação das dificuldades que o homem encontra na explicação de si mesmo e de sua condição. Assim, o centro da *Apologia* estaria em Jesus Cristo não apenas por exigência estritamente teológica, mas também por uma exigência antropológica. É preciso observar, no entanto, que o viés antropológico pascaliano é inseparável da consideração da transcendência na ambigüidade com que ela se apresenta ao homem: a sua origem e o seu destino, mas ao mesmo tempo o que ele perdeu. Não é por acaso que a reflexão de Pascal contempla privilegiadamente as contradições e as oposições irreduzíveis no plano da racionalidade. Isso quer dizer que a imanência por si mesma coloca as exigências de remissão à transcendência. Esse foco de leitura nos parece relevante para compreender não apenas a destinação da *Apologia*, mas também o eixo da reflexão pascaliana como de natureza prática, isto é, voltado não apenas para o entendimento da religião, mas para a compreensão da experiência concreta e dramática de Deus.

Começamos pelo fragmento que recebe o número 149 na edição Lafuma e 430 na edição Brunschvicg, e que os comentadores crêem poder datar como

sendo de outubro de 1658.¹ Nele encontramos as notas utilizadas por Pascal numa exposição sobre o plano da Apologia feita em Port-Royal. O comentário desse texto poderá talvez nos fornecer subsídios iniciais para uma reflexão acerca da relação entre razão e fé como passagem da imanência à transcendência na obra que Pascal pretendia elaborar. Aceitaremos aqui, como meio de facilitar o trabalho, os riscos inerentes ao esquematismo, dividindo o fragmento em 5 pontos.

1. A primeira parte, que supõe o tratamento anterior do tema da dualidade grandeza / miséria, que se apresenta para Pascal como uma contradição, e da qual falaremos mais adiante, indica, por assim dizer “dogmaticamente”, a maneira como a religião cristã deve ser considerada como o único meio de penetrarmos nessas “espantosas contrariedades” referentes à polarização constituinte da condição humana, situação que é para o homem causa de perplexidade e infelicidade. Com efeito, a “verdadeira religião” nos mostra que “ há um Deus; que somos obrigados a amá-lo; que nossa verdadeira felicidade é estar nele, e o nosso único mal estar separado dele; que reconheça que estamos cheios de trevas que nos impedem de conhecê-lo e de amá-lo; e que assim como os nossos deveres nos obrigam a amar Deus, e as nossas concupiscências nos desviam dele, estamos cheios de injustiça. É preciso que nos dê satisfação dessas nossas oposições, em relação a Deus e ao nosso próprio bem; é preciso que nos ensine os remédios para essas impotências e os meios de obter esses remédios.” O que Pascal enumera aqui são as oposições básicas das quais decorrem todas as outras que fazem do homem um ser dividido. A contradição de fundo é aquela que opõe nossos deveres para com Deus às nossas concupiscências: o predomínio destas nos mantém nas trevas e introduz a injustiça no próprio núcleo do nosso ser, na medida em que produz o afastamento de Deus. O homem não é apenas injusto, pelos seus pensamentos e ações; a injustiça, tornada constitutiva, aparece como aquilo que condiciona a sua própria natureza, enquanto corrompida. Nesse sentido, agimos contraditoriamente em relação a Deus e ao nosso bem porque todas as nossas ações estão comprometidas com a contradição que nos define. A religião cristã nos apresenta essa contradição, e assim se distingue da filosofia e das outras religiões que procuram superar a contradição atendo-se a um dos seus termos: grandeza ou miséria. Quando a filosofia nos faz crer que somos autárquicos e auto-suficientes na prática do bem (estóicos) ela na verdade nos leva à presunção e ao orgulho como substitutivos da visão de nossa condição; quando outras religiões (os maometanos) nos fazem crer que a felicidade sobrenatural é constituída de prazeres semelhantes aos terrenos, faz da concupiscência um critério de crença e de esperança na vida futura.. E assim exacerbam as nossas “impotências” em vez de nos indicarem os

¹ Cf a respeito a Cronologia que integra Edição Lafuma, Seuil, Paris, 1963, pgs. 7 a 15. Citaremos os fragmentos segundo as numerações de Lafuma e de Brunschvicg.

“remédios” para elas. A verdadeira religião não nos faz escolher entre o nosso bem e as nossas fraquezas, mas nos mostra como as nossas fraquezas nos impedem de alcançar o nosso bem. A religião cristã nos coloca o bem como exigência e ao mesmo tempo as nossas fraquezas, que nos impedem de cumpri-la. Fica assim, nesse primeiro momento, delineado o objetivo da Apologia, que só pode ser estabelecido a partir de uma visão lúcida da contradição, da divisão que atravessa a condição humana. E com isso também fica assinalada a posição do homem perante a Transcendência.

2. Como e por que pode a religião cristã desempenhar esse papel que Pascal julga estar fora do alcance de qualquer outro “saber” sobre o homem, filosófico ou religioso? Porque o que caracteriza o cristianismo como verdadeira religião é que nele se expressa a sabedoria de Deus. Somente ouvindo tal sabedoria é que o homem pode vir a saber algo acerca da relação entre a sua fraqueza e o seu dever de atingir o bem, porque a sabedoria divina pode nos falar de nossa dupla natureza: a perfeição inicial e a corrupção atual. Pois a perfeição originária do homem deriva do Criador; e sua corrupção deriva do mau uso que fez dos dotes a ele atribuídos pelo Criador. “Criei o homem santo, inocente, perfeito; enchi-o de luz e de inteligência; comuniquei-lhe minha glória e minhas maravilhas. Os olhos do homem viam, então, a majestade de Deus. Não se achava nas trevas que o cegam, nem na mortalidade e nas misérias que o afligem. Mas não pôde manter tanta glória sem cair na presunção. Quis tornar-se o centro de si mesmo, independente do meu socorro. Subtraiu-se ao meu domínio; igualando-se a mim pelo desejo de encontrar a sua felicidade em si mesmo, abandonei-o; (...) de maneira que hoje, o homem tornou-se semelhante aos animais, e num tal afastamento de mim que apenas lhe resta uma luz confusa do seu autor, de tal forma se extinguíram ou perturbaram todos os seus conhecimentos!” Nesse segundo momento Pascal, dando a palavra à própria sabedoria divina, revela a causa das trevas e da injustiça em que o homem se encontra mergulhado. A causa da corrupção é a duplicidade de natureza introduzida no homem pelo pecado. Há dois aspectos a serem observados na revelação dessa causa: a perfeição com que o homem foi criado e que era uma imagem da glória de Deus; e a presunção na qual, por sua própria vontade, o homem transformou essa glória, pelo esquecimento de que ela era toda devida a Deus, e não a si próprio. Foi esse esquecimento, gerado pela presunção, que o encorajou a tentar fazer-se “centro de si mesmo”, igualando-se a Deus e estabelecendo seu destino no plano da imanência. A glória do homem, sendo relativa a Deus, depende do “domínio” de Deus, livremente aceito. Trocar o centro de si em Deus pelo centro de si em si mesmo provocou então o afastamento, com o cortejo de misérias que o acompanha. A queda ocorre então como a passagem da glória divina, de que participava, à animalidade pura e simples, que passa a compartilhar com as bestas. Trocou o domínio de Deus pelo domínio das criaturas, o que deve ser entendido não tanto no

sentido de que o homem deve se defender dos animais mais fortes, mas principalmente no sentido de que a sua própria natureza animalizou-se com o predomínio da concupiscência. Mas o caráter especial atribuído à criatura humana por Deus (ser capaz de ver a majestade de Deus) não se extinguiu de todo. Resta a “luz confusa” como uma reminiscência imprecisa do seu autor, em meio às trevas em que se transformou o conhecimento que dantes possuía de Deus. E essa ausência de conhecimento de Deus tem como consequência a impossibilidade de conhecer a si mesmo, pois o núcleo central desse conhecimento esvaziou-se, embora não tenham desaparecido de todo os sinais de transcendência.

3. No entanto, essa mesma “luz confusa” nos autorizaria talvez a falar de um certo saber de si por parte do homem, não no sentido de que ele teria adquirido um conhecimento, nos moldes daquele que prometem a filosofia e as falsas religiões, mas no sentido de apreender melhor as razões pelas quais, justamente, não pode conhecer-se num regime de identidade que conciliasse as oposições. Sabe, pelo menos, que é um ser contraditório, como se tornou tal e o quanto é impossível que venha a dominar pela razão essa contradição que o constitui, já que não existe uma natureza humana a ser apreendida intuitiva ou analiticamente, mas duas, e opostas entre si. “Eis o estado em que os homens se acham hoje. Resta-lhes algum instinto impotente de felicidade de sua primeira natureza, e estão mergulhados nas misérias de sua cegueira e de sua concupiscência, a qual se tornou a sua segunda natureza.” A “luz confusa” a que Pascal se referira anteriormente relaciona-se com esse “instinto impotente de felicidade”. É singularmente expressivo da condição humana que um “instinto”, isto é, algo considerado como um guia infalível no âmbito da natureza, seja dito “impotente” quando se trata de dirigir os homens para a felicidade. É que, no caso da “segunda natureza”, a felicidade não é um estado natural, pois o homem encontra-se afastado do ser em quem unicamente encontraria a sua felicidade. O instinto não pode ser mais do que uma lembrança confusa da primeira natureza, e nesse sentido ele é impotente para levar o homem ao encontro de algo que ele deliberadamente recusou ao pecar. Nesse sentido a impotência do instinto é símbolo do homem abandonado por Deus. E é algo que nos indica que há, na condição humana, traços que a fazem trágica, como diz Goldmann, porque a memória da primeira natureza nos põe diante de algo que não podemos alcançar, como se houvesse no homem um impulso para uma meta que ele jamais atingirá, impulso ao qual, paradoxalmente, os seus próprios movimentos não podem corresponder. Por isso, essa contradição entre duas naturezas é ao mesmo tempo um princípio de revelação: “Por esse princípio que vos revelo, podeis reconhecer a causa de tantas contrariedades que assombraram todos os homens e os dividiram em sentimentos tão diversos. Observai agora todos os movimentos de grandeza e glória que a experiência de tantas misérias não pôde refrear, e vede se não é preciso que a causa disso esteja em outra

natureza.”” Um princípio de conhecimento constituído pelo amálgama de duas naturezas contraditórias: por isso tal princípio só pode ser revelado pela sabedoria divina, pois a razão jamais procuraria um princípio de explicação na contradição. O fato de que a contradição é o princípio de explicação do homem não significa que Deus tenha criado uma criatura dividida e oposta a si mesma. Ao desejar acrescentar, pela ilusão engendrada na soberba, algo mais àquilo de que já fora dotado por Deus, o homem quebrou a unidade de seu princípio, enfraquecendo a ligação com Deus de onde provinha a potência de sua inclinação ao bem, motivo pelo qual ele agora tenta atingir o bem e a felicidade a partir de sua própria fraqueza. Nesse sentido a liberdade humana introduziu a desordem na criação, ao recusar a ordenação originária da criatura para Deus. Tal desordem se manifesta nos termos contraditórios do que deveria ser o princípio explicativo do homem. Mas a “luz confusa” e o “instinto impotente”, reminiscências da natureza perdida, manifestam-se ainda, com os “movimentos de grandeza” esboçados no fundo da miséria. A contradição permanece justamente porque a miséria não logrou “refrear” inteiramente tais movimentos que, no entanto, se dependessem apenas do homem, morreriam no seu próprio nascedouro. Será também objetivo da Apologia mostrar que a misericórdia de Deus nos concede a graça para resgatarmos a união com Deus, recompondo a unidade do nosso ser. Trata-se de um diagnóstico que nos diz que o homem trocou a transcendência pela imanência, e essa troca se reflete nas agruras de sua existência. Por isso a função da Apologia seria a de recompor a relação com a transcendência, a partir de uma compreensão mais lúcida da existência.

4. Insuficiência da filosofia, isto é, das luzes da razão: o texto enfatiza a fraqueza do homem para retornar a Deus. “É em vão, ó homens, que procurais em vós mesmos o remédio para as vossas misérias. Todas as vossas luzes só podem chegar a conhecer que não é em vós mesmos que descobrireis a verdade e o bem. Os filósofos prometeram-no, mas não puderam fazê-lo. Não sabem qual é o vosso verdadeiro bem, nem qual o vosso verdadeiro estado.” Retoma-se aqui o tema da impossibilidade de se considerar, pela razão, os dois termos da contradição constitutiva do homem, grandeza e miséria. A razão, isto é, a filosofia, escolhe. Considera que o homem participa da natureza divina, seja pela via do panteísmo estóico, para o qual Deus está em nós e nós estamos em Deus, simplesmente pela razão de que, em última instância, tudo é Deus, seja pela via de provas racionais que nos fazem transpor a distância entre a finitude humana e a transcendência divina, ignorando a insuficiência da nossa segunda natureza; ou nos considera completamente incapazes de qualquer movimento de grandeza, seja no conhecimento, seja na moral (pirronismo), e assim nos aparta da natureza divina de uma forma radical, como se nunca tivéssemos tido uma primeira natureza. A questão é mais complexa: não estamos prontos para buscar o nosso bem em Deus, porque nossa condição

não nos faz semelhantes a ele por natureza; mas nem por isso devemos inferir que deveríamos, por natureza, procurar o nosso bem na esfera da concupiscência, pois nossa natureza não é exclusivamente animal. No primeiro caso assumiríamos o orgulho, no segundo a baixeza; mas é no plano da contradição entre essas duas atitudes que se encontra o “remédio”. Tanto é assim que podemos reconhecer os “dois estados” em nós, atentando para os movimentos que nos levam a desejar a grandeza e aqueles que nos inclinam a conformar-nos com a concupiscência. “(...) observai-vos a vós mesmos, e vede se não encontrais aí os caracteres vivos dessas duas naturezas.” As seitas filosóficas recalcam ou os caracteres indicadores de miséria ou aqueles relacionados com a grandeza; mas eles permanecem “vivos”, na efetividade da contradição que constitui a condição decaída, e o grau de intensidade da miséria é tanto maior quanto mais ela é sentida como queda de um estado contrário. A razão filosófica é simplificadora; mas a vivência autêntica da contradição é uma espécie de refutação existencial dessa explicação simples. “Tantas contradições se achariam em assunto simples?” Com efeito, não poderia haver maior contradição do que aquela que se estabelece na compreensão confusa das relações entre imanência e transcendência.

5. É importante considerar essa espécie de refutação existencial da incompreensibilidade racional porque o que se pode obter com isso terá uma base mais firme do que a razão, tratando-se da relação entre Deus e o homem. Parece ser este o sentido da aproximação de duas palavras na sequência do texto, que aqui consideramos a sua quinta parte: Incompreensível e Incrível. “Incompreensível. Tudo que é incompreensível não deixa por isso de existir. O número infinito. O espaço infinito igual ao finito. Incrível que Deus se una a nós.”² O homem não é “assunto simples”. Nesse ser complexo e contraditório, a constatação da própria existência é muito mais um desafio à razão do que a comprovação do seu poder de afirmação. Pode-se dizer que Pascal situa-se entre Montaigne e Descartes da seguinte forma: o pirrônico, para Montaigne, duvida de tudo menos de sua própria dúvida, pois quando duvida sabe que está duvidando. É como se ele pudesse dizer, portanto, duvido, logo existo. Sabemos que Pascal aproveita-se dessa afirmação de Montaigne para constatar que nunca houve pirrônico perfeito. Mas do fato de que o cético não pode refutar o cogito não se segue para Pascal nenhuma promessa de conhecimento sistemático alicerçado nessa primeira verdade. Pois o Eu penso enquanto verdade significa precisamente que eu duvido, e que é verdade que duvido. A diferença entre Montaigne e Descartes é que o primeiro afirma a indubitabilidade da dúvida e o segundo afirma a indubitabilidade do Eu

² Na tradução brasileira da Nova Cultural, Pensadores, que segue a edição Brunschvicg, há um ponto de interrogação depois de Incompreensível e de Incrível. Na edição Lafuma esse sinal não existe.

que duvida. Para Pascal essa diferença não é relevante, pois o que lhe interessa é negar, em relação ao cético, que não podemos chegar a qualquer verdade e, ao mesmo tempo, mostrar que o sujeito pensante descoberto por Descartes é, antes de tudo e talvez permanentemente, o sujeito que duvida ou que pode ter qualquer uma de suas afirmações postas em dúvida. De alguma maneira, é como se Descartes nos tivesse salvado do ceticismo completo para que, de posse da verdade da existência, tivéssemos assim assegurada a base subjetiva de toda dúvida, e pudéssemos continuar a oferecer o flanco aberto ao ataque do cético.³ Nem o cético, nem o dogmático podem suplantar um ao outro: a contradição constitutiva impede que a vitória seja definitivamente atribuída a qualquer um deles. Isso significa que quando anulamos um dos lados em proveito do outro escamoteamos a nossa própria condição. Pois, como assinala Bénichou, para Pascal a dúvida não antecede a razão; é o próprio exercício racional que suscita a dúvida, de acordo com a convicção de Pascal que a nossa condição, no seu dinamismo contraditório, consiste na passagem entre contrários.⁴ Por isso há, nessa condição, algo de indecível que se mostra quando refletimos acerca de nossa relação com Deus. “Incrível que Deus se una a nós”: de fato, o que nos levaria a pensar que Deus pudesse comunicar-se com uma criatura que se auto-vilipendiou pelo pecado? No entanto, se afirmamos isso dogmaticamente, arrogamo-nos o direito de “medir a misericórdia de Deus e de nela introduzir os limites que [nossa] fantasia [nos] sugere”. Pois quem somos nós para afirmar que nossa baixeza levou Deus a anular completamente a capacidade humana de senti-lo e de amá-lo? Quando constatamos que existimos não percebemos também que um dos modos desse existir é a inclinação para amar, ainda que ela se exerça nas trevas? Ora, se em meio a essas trevas Deus emitisse algum sinal luminoso de si próprio, “não seria [o homem] capaz de conhecê-lo e de amá-lo da maneira como aprovou a Deus comunicar-se conosco?” Devemos, portanto, abandonar duas pretensões: o conhecimento de Deus e de nós mesmos, posto que vivemos nas trevas; e a negação completa da possibilidade de que Deus se dê a conhecer, pelo poder que possui de atravessar as trevas que nos envolvem. Se nossa impotência pode levar-nos ao desespero quanto à nossa relação com Deus, disso não podemos inferir, contudo, a negação de toda esperança, pois em qualquer dos casos estaríamos afirmando mais do que nossa fraqueza permite. O que significa que é da miséria que pode brotar a expectativa de que Deus não nos abandone inteiramente. Faz parte do paradoxo de nossa condição que o desejo de absoluto e de infinito se enraíze na extrema miséria que qualifica nossa finitude, e por isso é somente a partir da consciência profunda da

³ Cf. acerca deste ponto GOUHIER, H. *Pascal Conversion et Apologétique*, Vrin, Paris: 1986, 180.

⁴ Cf. BÉNICHOU, P., *Morales du Grand Siècle*. Paris: Gallimard, 1948, 144.

nossa insuficiência que podemos esperar qualquer gesto de Deus. A religião cristã, isto é, a revelação de Deus em Cristo, insere-se nesse espaço incompreensível que se situa entre a cegueira humana e a manifestação luminosa de Deus. Por isso ela se constitui tanto daquilo que o homem pode compreender quanto daquilo que é e será sempre inacessível à razão. “Não quero que submetais vossa crença em mim sem razão e não pretendo sujeitar-vos com tirania. Não pretendo tampouco tudo justificar.” Por que as verdades da religião se manifestam de dois modos contrários entre si? Porque Deus se revela a criaturas livres que podem tanto se abrir à revelação quanto tornarem-se impermeáveis a ela. “Deus quis redimir os homens e abrir a salvação aos que o procurassem. Mas os homens se tornaram tão indignos disso que é justo que Deus recuse a uns, por causa do seu endurecimento, o que concede a outros por uma misericórdia que não lhes é devida.”⁵ Deus poderia ter-se manifestado de forma irrecusável, como ele o fará no Juízo Final, mas isso teria sido de alguma maneira violentar a liberdade de crer. Por isso aqueles de coração “endurecido” não aderiram a Cristo, recusando-se a aceitá-lo como o Salvador. Não viram o sinal de Deus manifestando-se nas trevas. Como essa manifestação supõe as trevas e a luz, aqueles que souberam ver a luz nas trevas, porque “a procuravam”, foram agraciados com a salvação, embora tampouco a merecessem, mas porque Deus recompensa com o encontro aqueles que labutam na procura “de todo o seu coração” e deixa permanecer nas trevas aqueles que o recusam, também “de todo o seu coração”. Essa é a razão pela qual a fé é decisiva, pois é ela que nos faz sentir Deus por via do coração, desde que ele não esteja endurecido pelo afastamento de Deus, que nesse caso se manifesta pela recusa da fé. Vê-se que a liberdade de crer é inseparável da inclinação do coração para Deus. As “provas” que Deus fornece acerca de si mesmo não são eminentemente racionais nem visíveis empiricamente. São marcas de divindade que colam no coração humano, porque são destinadas a ele e não ao intelecto ou aos sentidos. Por isso os judeus, que esperavam sinais visíveis da divindade do Messias, e entendiam que tais sinais deveriam ser do âmbito da grandeza humana e material, não reconheceram Jesus Cristo como o enviado de Deus e, portanto, não abriram seus corações para que ali se depositassem as marcas divinas, todas de ordem espiritual e relativas à caridade. Isso não significa que aqueles que creram o fizeram cegamente. As marcas, que são provas divinas de Deus, convencem não porque a razão as aceita como se pudesse produzi-las, mas porque não há mais “razões” para recusá-las do que para aceitá-las. Essa indecidibilidade, em si mesma racional (pois faz parte da razão reconhecer aquilo que a ultrapassa) é também sinal de ensinamento divino, que en-

⁵ Nesse trecho Pascal indica a doutrina da graça tal como era interpretada pelos jansenistas e cujos elementos principais são a graça eficaz e a predestinação. Cf. PASCAL, E., *Écrits sur la Grâce*, 310 e ss. da Edição Lafuma das *Oeuvres Complètes*.

quanto tal extrapola o âmbito da razão. O fato de que o homem não pode saber “por si mesmo” se as marcas são ou não são de Deus deveria ser motivo suficiente para a aceitação da “autoridade” divina. É por isso que as marcas, enquanto “provas”, são muito mais para serem sentidas do que conhecidas. Mas como “saber” algo acerca de Deus é idêntico a aproximar-se dele, pois o horizonte desse saber é a reunião com Deus, o sentimento que se manifesta como desejo do infinito é mais pertinente do que o conhecimento, e o coração é em nós a faculdade “capaz” desse sentimento. E é esse sentimento que a Apologia pretende despertar ou redespertar. Trata-se de mostrar que não é pela consideração de uma grandeza imanente que o homem será capaz de superar sua insuficiência. Seria essa a falsa transcendência. O que pode nos levar à verdadeira transcendência é a consideração das conseqüências do livre-arbítrio: a nossa miséria nos pertence, mas a nossa grandeza não nos pertence. Ela está em nós para que nos lembremos de nossa origem transcendente e a transformemos numa vocação que a miséria impede que se manifeste. A busca da transcendência passa, então, pela compreensão de que quanto mais nos aprofundamos na vivência de nossa miséria imanente tanto mais nos alienamos de nossa primeira condição; e quanto mais nos dirigimos para a transcendência – para aquilo de que nos distanciamos – tanto mais nos aproximaremos de nosso destino e da vontade de Deus.

Assim, a Apologia não se dirige exclusivamente à razão, motivo pelo qual Pascal desprezará as provas filosóficas da existência de Deus. “Prefácio. As provas metafísicas de Deus acham-se tão afastadas do raciocínio dos homens e tão embrulhadas que pesam pouco; e, mesmo que isso servisse para alguns, serviria apenas durante o instante em que vissem essa demonstração; mas, uma hora depois, receariam ter-se enganado.” (Fr. Laf. 190/ Br.543) O termo que Sérgio Milliet traduz como “embrulhadas” é *impliquées* e a palavra vertida como “pesam” é *frappent*: as provas metafísicas de Deus são implicadas em si mesmas, isto é, enquanto elaboração da razão, elas dependem de pressupostos e categorias que se encontram no interior dos limites da razão e do seu estilo de pensar – ou de demonstrar. Ora, é essa auto-implicação das provas racionais que faz com que elas *frappent* pouco, impressionem pouco, porque elas não pressionam as marcas de Deus no coração, mas apenas organizam um encadeamento de idéias. Não é por acaso que tais provas estão “afastadas do raciocínio dos homens”; não é tanto porque sejam difíceis, mas é muito mais porque o estilo demonstrativo provoca, nesse caso, uma espécie de sentimento de insatisfação. Assim, a aparente irrefutabilidade formal não é suficiente para impedir que, após o instante que dura a validade demonstrativa, venha o receio de que nos tenhamos enganado, ou seja, sobrevenha o sentimento de insuficiência da prova. É como se tal sentimento fosse a contrapartida do sentimento de Deus que a prova não pode fornecer. O coração não é sensível à demonstração; o que o “impressiona” é de outra ordem e ele se

deixa levar até a verdade por outra espécie de mediações, que poderíamos chamar de mediações reais, para opô-las às mediações formais do raciocínio. A busca da transcendência é alheia às demonstrações, isto é, alheia ao imanentismo da razão.

Qual é a mediação real que nos aproxima de Deus? “Quod curiositate cognoverunt superbia amiserunt. É o que produz o conhecimento de Deus obtido sem Jesus Cristo, e que é o de comunicar-se sem mediador com o Deus que se conheceu sem mediador. Ao passo que os que conheceram Deus pelo mediador conhecem a própria miséria.” (Fr. Laf. 190/Br.543) Assim como não há proporção entre o finito e o infinito, não pode haver igualmente entre as mediações finitas construídas pela mente humana numa cadeia de raciocínios e Deus. O que significa que todas as provas humanas, todas essas mediações formais para atingir Deus pela razão, equivalem a nada. Mas então temos de convir também que a única mediação possível estaria na escala do infinito, e assim o homem não poderia formulá-la. Pior: como indica a frase de Santo Agostinho citada por Pascal, aqueles que acham Deus unicamente pela curiosidade, isto é, por si mesmos, perdem-no no próprio ato de encontrá-lo, uma vez que o acharam num movimento de soberba. Portanto não se trata apenas de não encontrar Deus pela razão; trata-se de encontrar um falso deus e nele se fixar, o que é a pior forma de perder a Deus, pois o encontro da falsidade faz cessar a busca pela verdade. Assim, apesar de todas as dificuldades, a mediação tem de estar mesmo na escala daquilo que se busca, isto é, do infinito. E é certo que o homem não encontraria tal mediação, mas Deus a ofereceu. Jesus Cristo, que é Deus, enquanto Deus encarnado e presente na história, é a mediação entre o homem e Deus, e mediação perfeita porque encerra, na sua dupla natureza, o Deus procurado pelo homem, e o homem, que procura por Deus. Mas para que tal mediação se efetive, é preciso que o homem aceite o mistério das duas naturezas presentes em Cristo, o homem/Deus. É preciso que aceite, pela fé, o dogma central do cristianismo, que assim se mostra como única religião verdadeira, já que fornece a única mediação possível entre nós e a Verdade. Se não aceitamos o cristianismo como a religião instituída pelo Mediador, não encontramos o único Mediador real. Se não acreditamos na realidade do homem/Deus proclamada pelo cristianismo, não encontramos, através dele, a Deus. Essa circularidade é significativa: ela mostra que só chegamos a Deus por Deus, e nunca por nós mesmos exclusivamente. Aceitar isso é aceitar que procuramos a Deus a partir da nossa miséria e, assim, tomar consciência dessa miséria: “(...) os que conhecem Deus pelo mediador conhecem sua miséria.” Como Cristo é aquele que traz a graça redentora, conhecer a Deus pela mediação do Cristo é também reaproximarmo-nos de Deus, de quem estávamos afastados pelo pecado. Esse conhecimento como reaproximação só é possível pela mediação crística, pois só Deus pode operar essa re-união. Isso significa que, apesar da diferença abissal que existe entre fé e razão, a fé não

é um salto, simplesmente porque não somos capazes de saltar por nós mesmos para a transcendência. A mediação é da ordem da existência, isto é, da existência histórica do Cristo. Por isso podemos nos dirigir à transcendência através da existência, mas não da nossa existência e sim da existência de Jesus Cristo, cujo aparecimento na história já tem o sentido da mediação. Assim, o encontro da transcendência está relacionado com a graça.

Daí a função que desempenha, na Apologia, a apresentação de Cristo como mediador, e as “provas” da divindade de Cristo que Pascal julga poder oferecer, não apenas a partir da Encarnação, mas a partir de toda a história do povo de Deus consignada no Antigo Testamento e que não possuiria outro sentido além da anunciação de Cristo, como se poderia ver, sobretudo, pelas profecias. Por isso a teoria dos figurativos tem alcance decisivo na apologética pascaliana, pois é por ela que aprendemos a entender todas as personagens e episódios da Bíblia como antecipações figurativas do Cristo, e principalmente todas as profecias fundamentalmente como o anúncio de Cristo. A história do povo judeu é a história da preparação para a salvação. Ora, a superação do significado literal das Escrituras na direção da significação espiritual aí figurada seria uma daquelas “provas” que não se esgotam no âmbito da razão. As características únicas peculiares ao povo judeu, não explicáveis historicamente no contexto dos demais povos que atravessaram as mesmas épocas (notadamente o monoteísmo estrito e a preservação da Lei através dos tempos) são indícios válidos muito mais pela nossa incapacidade de explicá-los do que pela compreensão racional que deles temos. É por isso que a constatação desses indícios somente se completa se aceitarmos o lugar do povo judeu, da sua história, da sua tradição e do seu Livro, no contexto de uma história da salvação, teleologicamente compreendida como o cumprimento da promessa de Deus, reiterada desde os patriarcas até João Batista.

A compreensão de nós mesmos e de nosso destino depende de compreendermos, o quanto nos seja possível e por via de paradoxos, esse Deus que, se abandonou o homem, por outro lado continuamente manifestou, ao longo de toda a história, a promessa de salvação, afinal cumprida em Jesus Cristo. Se o conhecimento que podemos ter de Deus se realiza por Deus, o conhecimento que podemos ter de nós mesmos também só se realiza por Deus. E em ambos os casos Jesus Cristo é a mediação. “Não só conhecemos Deus apenas por Jesus Cristo, mas ainda conhecemo-nos a nós mesmos apenas por Jesus Cristo. Fora de Jesus Cristo não sabemos o que é nossa vida, nem nossa morte, nem Deus, nem nós mesmos.” (Fr. Laf.417/Br.548) Sendo Jesus Cristo a mediação entre o homem e si mesmo, não há conhecimento de si que não passe por essa via. E não deve surpreender que o homem corrompido encontre a única possibilidade de conhecer-se no Deus-Filho, pois o homem é um ser contraditório e Cristo, como homem/Deus, é o paroxismo da contradição. A reminiscência da primeira natureza, o que há de divino em nós, encontra no Deus feito homem, de certa maneira, a

sua correspondência, pois poderíamos dizer que há uma simetria entre a implicação de grandeza e miséria em nós e a implicação entre o divino e o humano em Cristo. Isso seria, aliás, o fundamento e a possibilidade do evento salvífico: Cristo assumiu todos os pecados humanos e sofreu o castigo inerente a eles; daí vem a validade do sacrifício do homem/Deus pelos homens, e a impossibilidade de que esse sacrifício fosse feito por qualquer homem em nome dos seus semelhantes. É por isso que conhecermo-nos por Jesus Cristo significa conhecermo-nos em nossa miséria, mais do que a conheceríamos em nós mesmos. Pois Cristo teve que assumir a miséria num grau de radicalidade maior do que qualquer homem. “Mas ele se fez pecado por mim e todos os vossos flagelos recaíram nele. Ele é mais abominável do que eu (...)” “E assim Jesus foi abandonado sozinho à cólera de Deus.” (Fr.Laf.919/Br. 553 – O Mistério de Jesus) É também esse conhecimento da miséria pela mediação de Cristo que me alerta para o uso indevido da razão no conhecimento de Deus: não se trata apenas de impotência intelectual; trata-se de a criatura reconhecer-se como indigna do seu criador e, assim, incapaz, por si mesma, de um conhecimento que é ao mesmo tempo aproximação. Cristo, ao participar de nossa miséria, tornando-se mais miserável do que qualquer homem, abriu a possibilidade do resgate da miséria. Mas é evidente que não participamos da grandeza do homem/Deus de forma análoga à que ele participou da nossa miséria. A grandeza, que se manifestou inteiramente em Cristo na luminosidade da ressurreição, permanece em nós abafada pela miséria. Por isso, conhecemos nossa miséria em Cristo; mas o conhecimento de nossa grandeza se faz pela aceitação do resgate que a graça trazida por Cristo pode nos proporcionar. E assim a salvação continua relacionada com a nossa miséria, embora seja ela a recuperação da nossa grandeza. Porque a salvação só se torna possível se visarmos a nossa grandeza a partir da nossa miséria. Ora, visar a salvação a partir da perdição é algo que só faz sentido se reconhecermos a nossa dependência de Deus e nos entregarmos a ele, pela via da aceitação do Cristo mediador. O conhecimento que podemos vir a ter de nós mesmos coincide com essa entrega. Uma entrega a um Deus distante e oculto pela via de um mediador misterioso, pois é o mistério de Jesus, ou Jesus em seu mistério, que se nos apresenta como mediação. Vê-se o quanto esse conhecimento assim mediado difere do conhecimento pretendido pela razão. Ele só pode estabelecer-se pela fé no mistério que, entretanto, não é um enigma abstrato, mas um mistério que se apresentou, em pessoa, no centro da nossa história. A Apologia visa mostrar a simultaneidade dessa proximidade e dessa distância, porque somente essa visão contraditória de Deus e do homem pode nos encaminhar para a verdade, a estranha verdade do cristianismo. “O cristianismo é estranho: ordena ao homem que reconheça que é vil e até abominável; e ordena-lhe que queira ser semelhante a Deus. Sem esse contrapeso, essa elevação o tornaria horivelmente vão e esse rebaixamento o tornaria horivelmente abjeto.” (Fr. Laf.351/Br.537)

Assim a busca da transcendência tem algo a ver com a superação da nossa contradição. Mas se é a contradição que nos constitui, essa superação e esse possível encontro com a transcendência dependem de uma separação radical: a existência feita de contradições e a transcendência em que todas as contradições se dissolveriam. A angústia deriva de que a experiência da contradição convive com a esperança de sua resolução. Por isso a fé cristã é intrinsecamente paradoxal: quando passamos da existência à transcendência, não trocamos o incompreensível pela compreensibilidade, mas nos elevamos da experiência obscura da contradição imanente à contemplação, também incompleta, da transcendência do mistério. O paradoxo está em que a transcendência do mistério nos faz entender algo da existência contraditória.

ENDEREÇO DO AUTOR:

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315
Cidade Universitária
05508-900 São Paulo — SP
franklin@usp.br