

## A HISTÓRIA E O MAL

*Franklin Leopoldo e Silva*  
USP

Resumo: A "Prece para o Bom uso das Doenças" pode ser tomada como um momento propício para a reflexão acerca do tema História e Interioridade em Pascal. A doença modifica a nossa relação com a exterioridade e esta mudança tem um sentido que só o cristão pode desvelar inteiramente. A fragilidade física é figura da fragilidade da alma. Se interpretarmos esta figurabilidade seremos capazes de ver nela uma orientação para a inflexão da história pessoal no sentido da conversão. Mas isto só será possível se compreendermos, à luz da fé, a profunda inversão de valores que o cristianismo propõe entre a exterioridade e a interioridade: é a relação constitutiva entre o mal e a história exterior que nos permite buscar na anulação da exterioridade, na fragilidade de nossa relação com o mundo — de que a doença é causa ocasional — a inquietação interior que pode nos aproximar de Deus.

Palavras-chave: História; Interioridade; Mediação; Mal

Abstract: Prayer for a Profitable Use of Illness could be considered as an appropriate occasion for a new insight about the topic of History and Interiority as dealt with by Pascal. Illness changes one's relationship with the external world and this change means that only the Christian Faith can throw light on the condition of the suffering person. Physical fragility is an image of the afflicted soul. If we interpret fragility in terms of conflicting situations whereby one's value system turns towards new horizons opening up in one's life, then we have a conversion. But this will only be possible if in the light of faith we take into account these values and the need of self-transcendence. Moral and intellectual conversion look beyond exteriority towards revealed values afflicting the interior state of man, thus giving him secure orientation to face the universe, its ground, and its goal. In this sense he is able to discern the way leading to an encounter with God.

Key words: History, Interiority, Mediation, Evil

A radicalidade agostiniana de Pascal nos oferece um meio de abordar o movimento de tensão entre história e interioridade através da utilização das oposições no andamento do texto da *Prece para o Bom Uso das Doenças*, em que a constante passagem da interioridade à exterioridade cria também um movimento de tensão que acreditamos bastante propício para introduzir à compreensão do tema das contradições entre mundo e fé, que são as mesmas oposições vividas na dimensão tensa entre história exterior e história interior. A descrição da condição humana nos termos-limites destas oposições pode ser, neste sentido, considerada o centro do texto: “Não peço uma plenitude de consolação sem nenhum sofrimento; pois é a vida da glória. Não peço tampouco para estar na plenitude de males, sem consolação; pois é um estado de judaísmo. Mas peço, Senhor, sentir ao mesmo tempo as dores da natureza pelos meus pecados, e as consolações do vosso Espírito, pela vossa graça; pois é este o verdadeiro estado do Cristianismo”<sup>1</sup>. Reconhecemos aqui o tema da relação miséria/grandezas, invocado na forma das alternativas extremas que são o estado de glória e o estado de pecado sem Deus, e a súplica que invoca o olhar de Deus para o homem em estado de pecado, o que resulta na condição do pecado com o consolo divino. Esta alternativa intermediária, entretanto, não realiza a síntese das duas outras, mas define o estado de insuficiência da criatura decaída. Com efeito, se a condição de pecado fosse plena, o sofrimento não provocaria a prece, e se o estado de glória já tivesse sido atingido, a esperança contida na prece já não faria sentido. Por isto a insuficiência humana, da qual brota a prece, se define pela contradição entre o pecado e a graça, a queda e a esperança de salvação. É este exatamente o estado não pleno, o estado em que a falta é sentida como angústia e a ausência como um aceno de esperança. É o estado cristão.

E é esta também a razão da possibilidade do bom uso das doenças. A saúde, na condição de insuficiência espiritual, em vez de condição de serviço a Deus, torna-se ocasião de submissão à exterioridade. A doença — lembrança dolorosa da insuficiência do corpo — torna-se então ocasião para a vivência da condição de desamparo, na magnitude humana enquanto tal e não apenas na parcialidade dos aspectos em que nos dividimos na dimensão mundana. Pois a condição da doença não permite que se continue vivendo, por assim dizer, no nivelamento horizontal da multiplicidade aparente que nos é oferecida pela exterioridade. A doença proporciona a visão mais clara da dicotomia, da oposição entre a disposição da alma e os humores do corpo. O enfraquecimento do corpo é signo da anulação da

<sup>1</sup> *Prière pour le bon usage des maladies*, # XI, Paris: Chevalier, Pleiade, Gallimard, 1954, p. 611. Doravante citaremos, no próprio corpo do texto, o parágrafo e a página.

exterioridade. Trata-se de fazer bom uso deste signo para ver claro a diferença entre a significação da dimensão exterior e a significação da dimensão interior. Por isto ver na doença unicamente a privação do vigor físico é ainda pensar nos termos da corrupção. A condição mórbida é reveladora: trata-se de entender o que ela nos dá a ver. E o instrumento desta leitura é de alguma maneira a própria corrupção da saúde, a anulação do vigor físico. Ele deve ser ocasião para a ressignificação da dimensão interior, através da vivência positiva da contradição que a doença proporciona. “E, já que a corrupção da minha natureza é tal que torna vossos favores perniciosos, fazei, ó meu Deus, que vossa graça todo-poderosa torne os vossos castigos salutares. Se tive o coração pleno de afeição do mundo, enquanto gozava de algum vigor, anulai este vigor para a minha salvação.” (II/606)

A representação positiva da relação saudável com o mundo é signo da doença do espírito, das ilusões e desvios a que está sujeita a nossa natureza corrompida. Paradoxalmente, é preciso fazer com que esta corrupção não se torne chave de leitura da própria doença, naquilo que ela traz de enfraquecimento da exterioridade. Daí o sentido positivo da doença como punição, pois é um castigo que aproveita à alma e estimula o encontro da dimensão interna da caridade.

E assim a doença pode ser considerada um favor de Deus. É profundamente significativo para Pascal que o cristianismo traga no núcleo de sua doutrina um afastamento tão radical do mundo, a ponto de o doente dever bendizer a própria doença que o afasta das coisas materiais. A relativização do mal aparece aí com toda a sua força, e completamente despojada do materialismo judaico. Não se trata apenas de reafirmar a pedagogia do sofrimento, mas sobretudo de notar que é o olhar providencial de Deus que envia o sofrimento físico como meio de conversão. E com isto Deus atende à fraqueza do homem, cuja natureza dificilmente renuncia por si mesma aos ídolos da exterioridade. Este significado da doença como reforço da espiritualidade situa-se na linha do ascetismo cristão, mas se constrói através de uma leitura muito mais pessimista das possibilidades humanas de afastamento do mundo. O preceito “morrer para o mundo” é levado aí a uma radicalidade quase literal. “Pois, Senhor, como no instante de minha morte encontrar-me-ei separado do mundo, despojado de todas as coisas, só em vossa presença, para responder à vossa justiça com todos os movimentos do meu coração, fazei com que eu me considere nesta doença como numa espécie de morte, separado do mundo, despojado de todos os objetos de meu apego, só em vossa presença, para implorar de vossa misericórdia a conversão do meu coração;” (III/607). Não se trata, evidentemente, do desejo de

morrer, mas sim da vontade de viver a morte no desapego extremo da exterioridade, ensejado pela providencial causa ocasional da anulação do vigor físico, instrumento de apego à materialidade. A identificação agostiniana entre *vita mortalis* e *mors vitalis* aparece aqui com toda a nitidez, mas talvez num sentido mais radical. Não se trata apenas de identificar a mortalidade à morte, entendendo que para a criatura mortal a vida é apenas o adiamento da morte. Trata-se de conferir um significado positivo e providencial à aproximação entre vida e morte ocasionada pela doença, na medida em que esta aproximação figura a anulação da distância entre interioridade e exterioridade, e reconduz a alma para si. Neste sentido a solidão provocada pelo distanciamento do mundo figura também o despojamento da alma diante do julgamento de Deus. É a leitura de todos estes signos que faz da doença um instrumento de acesso a si próprio. Não é o resultado cumulativo da vivência da temporalidade externa que será levado pela alma quando comparecer diante de Deus, mas sim a vivência intensiva da caridade, de alguma maneira figurada no despojamento forçado da condição doentia. É neste sentido que estar face à morte é estar face à Deus, e que o sofrimento nos indica como estar diante de Deus. O sofrimento humano corresponde à justiça de Deus na medida mesma em que corresponde à verdade da condição humana.

Diante de tudo isto, o estado de abandono das forças físicas deveria ser um estado de força espiritual, já que ao desapego do mundo corresponde o fortalecimento da caridade e do homem interior. Mas a força da fraqueza é um daqueles paradoxos que se mostram como obstáculos difíceis de transpor. Assim, aquele a quem o vigor físico abandonou não goza por isto, desde então, da proximidade de si e de Deus, nem é atingido completamente pela inquietude unicamente da presença de Deus. Dir-se-ia que nunca estamos suficientemente enfraquecidos fisicamente para que triunfe completamente o espírito. A carne é fraca para sucumbir à carne, mas é forte quando se trata de inclinar-se diante do espírito. Por isto a iniciativa humana não basta. Há uma obsessão da exterioridade que é constitutiva da criatura corrompida. A alienação só pode ser desfeita por iniciativa de Deus, já que o homem não pode entrar verdadeiramente em si por seus próprios meios. É por isto que o bom uso das doenças se faz através de uma prece. O enfraquecimento do corpo não basta para o fortalecimento do espírito. Não é o homem que entrará primeiramente em si, abandonando a exterioridade. É Deus que adentrará primeiro a sua alma e então o introduzirá nela. “Mas, meu Deus, como a conversão do meu coração, que vos suplico, é obra que supera todos os esforços da natureza, não posso me dirigir senão ao autor e senhor todo-poderoso da natureza e do meu coração. A quem clamarei, Senhor, a quem recorrerei, senão a vós? Só Deus pode corresponder

ao meu anseio. É ao próprio Deus que chamo e que busco; e é somente a vós, meu Deus, que me dirijo para vos atingir. Abri meu coração, Senhor; entrai nesta praça rebelde que os vícios ocuparam.” (IV/607-8). A conversão tem algo de um segundo nascimento, portanto tem algo de uma segunda criação. Daí a impotência humana diante da tarefa de reocupar o coração do homem, uma fortaleza defendida pelos vícios. Nem mesmo à matéria combalida o homem pode vencer. Pois não se trata apenas de ocupar um lugar vazio; trata-se de um combate, de tomar ao inimigo uma posição. A idéia de que o homem corrompido não é dono de si é profundamente solidária de outra, a de que o único “domínio” de si mesmo que o homem pode ter é o domínio de si fora de si, o pseudo-senhorio no âmbito da alienação. Por isto não basta um movimento de reflexão ou de introspecção ou de interiorização. É preciso que o próprio Deus nos abra as portas de nossa interioridade. Para a criatura corrompida, o reencontro de si não é algo que dependa de suas próprias forças, e a razão disto é que no fundo da interioridade repousa algo da primeira natureza, irreconhecível e inacessível para o próprio homem, dotado de uma tal diferença que resgatá-lo equivale a um novo nascimento, ou mesmo a uma nova criação. Como sempre em Pascal, o paradoxo: a positividade é em si mesma inatingível para a força humana, demasiadamente comprometida com a negatividade da condição decaída. Assim, a verdade divina geradora do homem, a imagem de Deus que o originou, está gravada demasiado profundamente, embora no seu coração. Esta distância, que é também um sinal de intimidade, dificulta a identificação da marca de Deus em nós. Mesmo aquele que, na condição mórbida, está mais perto de si porque mais longe da exterioridade, ainda se encontra muito longe de poder habitar o seu próprio coração, se aí não for conduzido pelo próprio Deus.

O conhecimento de si, na condição decaída, nunca pode ter como conseqüência o amor de si. Se o conhecimento do Eu envolve a consciência da multiplicidade de desejos própria da desordem interior que constitui a alma comprometida com a exterioridade, inclui também a certeza de que o sujeito desaparecerá no apego aos seus objetos precípeis. Por isto o homem não pode ordenar-se a si mesmo ou aos seus desejos, mas a Deus, num abandono amoroso que é o verdadeiro encontro de si. A ordenação dos desejos a Deus consiste neste abandono ao eterno, que é um pouco compartilhar da eternidade. Por isto a felicidade não é obra humana, embora seja o único objetivo humano. A realização da ordenação a Deus depende de Deus, e quando ela se dá, o homem é necessariamente feliz. A adequação da vontade humana a esta presunção da vontade divina realiza o ideal do amor do imperecível, que é a única forma de conhecimento adequada a Deus. “Oh! que felizes são aqueles que com

inteira liberdade e invencível tendência da vontade amam perfeita e livremente o que são obrigados a amar necessariamente.” (V/609).

Necessariamente: significa que o movimento de amor a Deus é provocado pelo próprio Deus. Isto também se aplica à prece que se está fazendo. A prece é um movimento para Deus, uma *ação* de graças que evidentemente só pode ter Deus como causa inicial, assim como o tem como finalidade. Isto significa que nem o amor de Deus nem a prece são movimentos naturais. Os movimentos naturais dirigem-se às criaturas e, nelas, àquilo que é natural. O movimento para o sobrenatural, embora nasça de alguma maneira da insuficiência humana e do sentimento da falta, nunca é inteiramente espontâneo. A própria falta não seria sentida como tal sem o apelo do sobrenatural. Esta constatação nos leva a medir de forma mais rigorosa a distância entre exterioridade e interioridade. A autêntica interioridade (que não se relaciona com o Eu e a somatória dos seus desejos e aspectos) é uma dimensão que não seria ousado chamar de sobrenatural em Pascal, sobretudo considerando a concepção agostiniana da habitação de Deus na alma. E o significado de sobrenatural está profundamente vinculado a estes movimentos para Deus que se dão a partir de Deus. Por isto ordenação e abandono amoroso se dão a partir do mesmo princípio, o que faz com que amor e conhecimento de Deus sejam a mesma coisa. Os dons que eventualmente possuímos são de Deus. “Completai, ó meu Deus, os bons movimentos que me dáis. Sede o fim como sois o princípio. Coroai vossos próprios dons; pois reconheço que são vossos dons.”(VI/609). A dificuldade e a necessidade da ajuda de Deus para atingir a dimensão da interioridade derivam desta relação entre o coração e Deus. Isto leva a pensar numa separação completa entre as duas dimensões, a natural e a sobrenatural, e na singularidade desta entidade que em Pascal recebe o nome de coração. Não se trata de algo intermediário, de uma via de comunicação, mas de uma dimensão propriamente divina posta por Deus no homem, embora, também ela, susceptível de desvios e mau uso. “(...) reconheço humildemente que, tendo dado às criaturas meu coração, que havíeis formado apenas para vós e não para o mundo, nem para mim mesmo, não posso esperar qualquer graça de vossa misericórdia (...)” (VI/609). De certa maneira, o coração do homem não pertence ao homem mas a Deus, o que também contribui para que, na condição decaída, o homem, distante de Deus, esteja distante de si próprio. E por isto também, apropriar-se de seu coração é para o homem reaproximar-se de Deus. Há todo um percurso interno a ser percorrido, e a primeira condição para iniciá-lo é abandonar a exterioridade.

Por isto na prece Pascal suplica para que Deus toque o seu coração para que as dores físicas agora sentidas figurem as dores da alma que

não foram sentidas quando o coração insensível a Deus estava voltado para as criaturas. Esta era a verdadeira doença, embora o desvio exteriorizante não permitisse sentir “a alma toda doente e coberta de úlceras” (VII/609). A doença é a paralisia do coração ou a insensibilidade da alma para si mesma, isto é, a impossibilidade de viver a interioridade. A exterioridade impede que a alma sinta a sua própria miséria. Isto nos indica que a interioridade, para Pascal, conquanto seja a dimensão do encontro com Deus, não é motivo de júbilo e exaltação, mas primeiramente de angústia. Com efeito, o compromisso com a exterioridade mascara a verdadeira condição da alma decaída. O percurso interior é portanto o contato com a miséria, e a história da miséria só pode ser sentida nesta dimensão. É bem verdade que a história exterior de alguma maneira reflete a condição miserável da alma decaída. Mas as realizações materiais têm a propriedade de disfarçar este significado, sendo esta a dimensão histórica do “divertissement”. A dialética exterior/interior no texto da *Prece* fica assim mais uma vez definida: os males externos só são susceptíveis de “bom uso” se forem tomados como figuras dos males internos e levarem a uma reflexão sobre a doença da alma, a insensibilidade. Se forem tomados apenas pelo que aparentemente são, tornar-se-ão ocasião de novos desvios e pecados. Isto indica também que a leitura dos males físicos como figuras dos males da alma é do domínio do sentimento, e que a insensibilidade da alma impede tal leitura, mesmo porque ela se relaciona de perto com a trajetória de renovação interior. Esta circularidade é característica e está presente em outros aspectos do pensamento de Pascal. A leitura dos males físicos por via da chave do coração só é possível se de alguma maneira o coração já se abriu para o verdadeiro significado da relação entre exterioridade e interioridade. Tal circularidade deriva diretamente da insuficiência da dimensão natural (antropológica, no caso) para a tarefa da decifração.

Poder-se-ia dizer que a insuficiência humana está inscrita na condição decaída e, portanto, afetada por um caráter de inelutabilidade que redundaria na passividade de uma criatura incapaz de qualquer movimento para Deus. Na verdade, a sensibilidade do coração, quando despertada, nos faz ver que há um caráter ativo da insuficiência e que a condição decaída não é simplesmente algo que já lá está desde sempre, mas que é continuamente reafirmada por ações no percurso histórico individual e coletivo. Pascal enumera estas reiterações voluntárias da insuficiência: “negligência contínua, mau uso de vossos mais augustos sacramentos, desprezo de vossa palavra e de vossas inspirações, ociosidade e inutilidade total de minhas ações e de meus pensamentos, inteira perda do tempo que me destes apenas para vos adorar” (VIII/609). Isto mostra que a trajetória humana pode ser considerada um aprofundamento qualitativo da queda, vis-

to que a história coletiva e pessoal enseja as ocasiões de afastamento de Deus: se a distância não pode ser aumentada, pelo menos ela é constantemente reafirmada nas ações humanas, numa história marcada pelo mal. Por isto Pascal afirma que o homem não está apenas afastado de Deus, mas também numa posição contrária. “Assim, meu Deus, tenho sido sempre contrário a vós” (VIII/610). Esta relação de contrariedade é que vai marcar as oposições mais violentas entre a exterioridade e a interioridade, entre aquele que se compraz na história externa da cidade dos homens e aquele que escolhe o caminho angustiante da busca de Deus na direção do íntimo da alma.

O desprezo às palavras e inspirações de Deus produz em mim juízos contrários aos de Deus — não contrários àqueles que não conheço devido à impenetrabilidade dos desígnios, mas contrários àqueles que conheço por estarem expressos nas palavras do Evangelho. “Vós dizeis: ‘Bem-aventurados os que choram e infelizes os que são consolados’. E eu digo: ‘Infelizes os que gemem e felizes os que são consolados.’ Digo: ‘Felizes os que gozam das vantagens da fortuna, de uma reputação gloriosa e de uma saúde robusta.’” (IX/610). É interessante notar a inflexão interpretativa que é dada aqui às oposições expressas no Sermão da Montanha. Pascal não está dizendo que devemos considerar felizes os que choram porque, uma vez que serão consolados na eternidade, são felizes desde já, se entendermos que há incomensurabilidade entre o tempo da tristeza e a eternidade de consolação. Ele está dizendo que os que choram são bem-aventurados enquanto choram, e os consolados são infelizes enquanto são consolados. Esta oposição drástica elaborada num tempo presente indefinido visa mostrar a miséria como realidade humana. Quando, iludidos pelas artimanhas da exterioridade, dizemos “infelizes os que gemem e felizes os que são consolados”, estamos reiterando o mascaramento da miséria e o afastamento de Deus. Quando afirmamos a infelicidade dos que gemem estamos esquecendo que Deus só atende àqueles que o procuram gemendo. A inflexão interpretativa consiste pois em transplantar para o tempo da miséria humana as oposições que no Evangelho estão expressas em dois tempos, o da miséria presente e o da glória futura. É isto porque a busca de Deus se dá no tempo presente da miséria, tempo no qual a condição humana só pode ser vivida autenticamente se corresponder ao sofrimento. Desejar, então, o consolo nesta vida e nesta condição é expor-se aos desvios que confundem as ilusões naturais de felicidade com a condição gloriosa. Por isto o sofrimento não pode ser interpretado como antecipação de felicidade, como o faria certo cristianismo vulgar, mas como manifestação da justiça divina e verdade de nossa condição. Cristo pode dizer que os que choram e gemem serão consolados porque sua visão abrange o agora e a eternidade. Estas mesmas palavras na boca de homens seria pura mani-

festação de orgulho. O que corrobora isto é o propósito com que, enquanto homem, desejo a consolação, a saúde e a fortuna: “para que, à sombra de tais favores, pudesse me abandonar sem peias à abundância das delícias da vida, e melhor apreciar os funestos prazeres” (IX/610). Para aquele que está comprometido com o tempo presente da exterioridade, e que não o sente como tempo de miséria, os valores que investem o sofrimento e a consolação são contrários àqueles propostos pelo verdadeiro cristianismo e a partir de uma visão autêntica da condição humana. Por isto, como já vimos, devemos desinvestir a saúde e a doença dos valores mundanos que lhes são comumente atribuídos. É desta forma que a *Prece*, pedindo a Deus a reforma da “razão corrompida”, e a conformação dos sentimentos do homem aos de Deus, propugna o abandono da história exterior, em prol da vivência da história interior como movimento para Deus, na linha da *peregrinatio* agostiniana.

Posição esta tanto mais cristã quanto fiel à relação que o próprio Cristo manteve com o corpo e com a exterioridade. Trata-se apenas de entender até as últimas conseqüências uma verdade básica da doutrina: Cristo veio ao mundo para sofrer pelos homens. A encarnação do Filho de Deus não teve outra finalidade. Se Cristo é verdade e paradigma, é o sofrimento, inclusive físico, que se inscreve neste ideal. O corpo humano de Cristo não serviu para que ele gozasse as delícias da matéria, mas para que sofresse numa magnitude que nenhum ser humano seria capaz. “Ó Deus, que só vos encarnastes a partir do pecado dos homens e que só tomastes um corpo para sofrer nele todos os males que nossos pecados mereceram!” (X/611). O corpo sofredor do Cristo é o único modelo de corpo para o Cristão. Mas como este sofrimento corporal deriva todo da misericórdia que levou o próprio Deus a sofrer como um homem, embora mais do que qualquer homem, a compreensão da corporeidade só pode provir da interioridade e da fortaleza do espírito. Todo corpo que não acompanha esta miserabilidade física que figura a pobreza de nossa condição é objeto da cólera justa de Deus. A finalidade do corpo é pagar a dívida de nossa condição, assim como Cristo nos resgatou pelo sofrimento do seu corpo. Isto deixa claro a relatividade das valorações que podem ser feitas a respeito da interioridade e da exterioridade. O nosso corpo possui o valor de lembrar o de Cristo apenas quando está em sofrimento. Daí o caráter positivo da doença e o “bom uso” que dela podemos fazer. “Amai meus sofrimentos, Senhor, e que meus males vos convidem a me visitar” (X/611). O corpo que sofre manifesta algo de nossa comunhão com Cristo, e sobretudo nos indica o ca-

minho da cura para as chagas da alma, já que Cristo nos ensinou que o sofrimento resgata. O valor da exterioridade fica claramente posto na figura do corpo e na instrumentalização que dele devemos fazer.

Fica ainda melhor definido o valor da interioridade. O sofrimento tem um sentido, que se ordena ao próprio sofrimento de Cristo. Este sentido se resume em duas noções: interioridade e transcendência. Se Cristo não tivesse vindo indicar o valor do sofrimento, a dor humana permaneceria com o sentido imanente à finitude e à imperfeição constitutivas do ser humano. A partir de Cristo, o sofrimento tem um sentido transcendente, mas que só pode ser assumido na interioridade. A mediação de Cristo se deu pelo sofrimento; isto significa que nossa aproximação de Deus, pela mediação do Cristo, se dá através do sentido do sofrimento. A abertura da criatura decaída para a transcendência divina só pode ocorrer pela via da assunção radical da condição insuficiente. Portanto a dor é etapa, mas no sentido de condição insuperável: não há como viver o tempo humano do itinerário para Deus sem vivenciar a dor inerente a este tempo e a esta história. E isto muito simplesmente porque a história é a história do mal. Que Cristo tenha se posto no centro desta história para abrir a possibilidade de salvação não significa a mudança, mas a redenção, a qual foi necessária justamente porque se tratava de uma história do mal. A possibilidade aberta pela graça redentora diz respeito a como devemos viver, depois de Cristo, esta mesma história, acedendo à graça e fazendo da história interior o caminho da salvação. A superação do sofrimento iguala esta trajetória. O que consola não é a possibilidade de superar o sofrimento nesta vida, mas o sentido redentor (cristão) do próprio sofrimento. "Concedei-me a graça, Senhor, de juntar vossas consolações aos meus sofrimentos, para que eu sofra como cristão" (XI/611). A presença de Deus não anula a dor, mas faz com que o sofrimento do cristão seja diferente do sofrimento do pagão, na exata medida em que o sofrimento é visto como signo de transcendência. "Admiráveis graus", é a expressão usada por Pascal para indicar o caminho rumo a Deus, prescrito pelo próprio Deus. A dor de percorrê-lo é também a graça de alcançar a meta.

Dor e graça se relacionam com inquietação. Por tudo o que já vimos, torna-se óbvio constatar que nada há de mais contrário à nossa condição do que o repouso. Aquele que se reencontra, que adentra sua própria alma, não encontra repouso, mas o sentimento da miséria e a incerteza da salvação. Na verdade, o repouso é sinal de afastamento de Deus, de indiferença à própria condição de criatura distanciada do criador. O texto da *Prece* é um testemunho de inquietação. Pascal se espanta de que haja tantos cristãos que não são tomados de inquietação, ou mesmo de desespero e horror, vivendo num mundo tão

indiferente a Deus. A inquietação é a recusa da alegria, do conformismo, do consolo e do descanso. Trata-se de temática análoga à do Mistério de Jesus<sup>2</sup>. Os apóstolos repousam enquanto Jesus ora e sofre a angústia da aproximação da morte. Se ser cristão é imitar Cristo, o paradigma da hora suprema impõe o constante estado de inquietação. Não se trata de um sofrimento circunstancial: Jesus sofre ao fundar a graça redentora, e portanto o sofrimento é inerente à condição cristã. Como viver em repouso num mundo “que sei ter sido verdadeiramente o assassino daquele que reconheço por meu Deus e meu pai, que se entregou pela minha salvação e que carregou em sua pessoa as penas de minhas iniquidades?” (XII/612). O corpo abatido de Cristo, a angústia, a solidão, e depois a tortura e a morte na cruz são sinais permanentes, pois é através deles que o nosso tempo se encontra com a Eternidade divina: paradoxalmente através da morte de Deus. Portanto, a crucificação não é algo que passou; ela está diante de nós sempre, como preço e condição de nossa salvação. É este olhar permanente para a cruz que provoca a constante inquietação, e desviar os olhos é também afastar-se de Deus. O sofrimento humano é um modo de manter este olhar e de compartilhar a dor do Cristo. Por isto a interiorização do olhar, o afastamento do mundo da exterioridade, permite que a história interior seja pautada pela condição crucificante.

Se é o sofrimento que me aproxima de Deus, e se é o amor de mim mesmo que dele me afasta, o valor do bem-estar material fica definitivamente fixado. Pois é o amor de mim que me faz desejar saúde e fortuna. Há portanto um aspecto de mim mesmo que está firmemente preso à exterioridade e que faz com que eu me projete no mundo em estado de alienação. É possível, neste regime desviante, construir toda uma vida, toda uma história. As inclinações naturais que me lançam no burburinho do mundo, que dividem a minha atenção e misturam a ordem dos meus pensamentos, me afastam do que Pascal denomina a tristeza de Deus, e me faz aproximar da alegria do amor de si. Ora, há dois sentidos de tristeza. Quando o estado de sofrimento provoca tristeza, isto se dá por força do amor de si, contrário ao sofrimento. Mas quando se percebe que esta contrariedade é também a posição contrária a Deus, a alma pede a Deus que lhe conceda a tristeza “conforme” a Deus. “(...) dai-me uma tristeza conforme à vossa” (XIII/613). A conversão é aspiração de conformidade. Voltar-se para Deus é tentar conformar-se a ele, ou melhor, é pedir a Deus que opere em mim esta conformação. Já

---

<sup>2</sup> Cf. nosso comentário ao fragmento intitulado Mistério de Jesus (fr. Laf. 919/Br.553), em que é tratada a temática da solidão do Cristo no Horto das Oliveiras, na noite que precede a Paixão: “O Mediador e a Solidão”, *Revista Idéias*, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, 1997.

vimos que esta espécie de união depende de Deus adentrar o coração humano. A maneira como ele o fará é para nós imprevisível e indiscernível. A doença aparece então, no texto da *Prece*, unicamente como uma disposição humana para se colocar em contato com Deus, tendo em vista a interpretação da dor física como figura dos males da alma. Neste sentido a reflexão sobre a fragilidade da condição mórbida pode aparecer também como ocasião para a conversão à história interior, enquanto início do caminho de encontro de Deus.

Estes comentários nos levam a certas afirmações de caráter mais geral concernentes ao tema que nos ocupa. A única esperança para a criatura decaída é encontrar em si ainda alguma marca do criador. Aqueles que a procuram metafisicamente se defrontam primeiramente com o problema da explicação do mal. O mal está enraizado na história humana desde a sua origem. Ora, não é no interior deste quadro que o metafísico procurará a marca de Deus. Haverá então duas alternativas. Ou transformamos a história numa lógica em que o mal ocupa o lugar de uma incógnita destinada a ser substituída por uma realidade positiva; ou consideramos que há uma relação metafísica entre o mal e a história, entre o mal e a condição humana, o que gera um sentimento de impotência diante do mal. No primeiro caso, anulamos o mal como realidade; no segundo damos a ela um estatuto tão originário quanto a positividade da criação.

Para Pascal não basta constatar o caráter originário do mal nas instâncias metafísica, física, moral e histórica. O importante é constatar o mal como ausência de bem, como falta, isto é, como resultado da queda. Para tanto é preciso sentir a falta. A indigência antropológico-moral manifestada no fenômeno do *divertissement* impede que se sinta a falta como falta. É a ausência completa de inquietação, o máximo distanciamento de Deus e de si. A inquietação se revela primeiramente como sentimento de contingência. Em Pascal a contingência é inseparável da contraditoriedade. Não pode haver outro ponto de partida, já que, conforme foi apontado no texto da *Prece*, Deus e o sofrimento são duas realidades incontornáveis, o que faz com que a reflexão encontre primeiramente a relação contraditória entre o absoluto e o mal. Não se trata de absorver ou de escolher. A diferença entre as metafísicas e o cristianismo é que pode haver metafísica triunfante, mas não pode haver cristianismo triunfante, ao menos para Pascal. A verdade é contraditória, crucificante. As contradições devem ser acolhidas porque o mediador da verdade se fez ele mesmo contradição: homem/Deus. A síntese não pertence à esfera da verdade humana. A conversão à história interior tem que superar este obstáculo: "A religião cristã ensina, portanto, aos homens, estas duas verdades a um tempo: que há um Deus que os homens são capazes de atingir e que há uma corrupção na natureza que os torna

indignos." (449/556) É na manutenção desta ambigüidade entre ser capaz de Deus e ser indigno de Deus que se deve procurar entender a relação entre o homem e a transcendência. O *homo capax Dei* é um tema agostiniano amplamente disseminado na filosofia do século XVII. Mas enquanto em Descartes a capacidade de Deus é a capacidade de pensar a idéia de infinito, variação cartesiana do argumento suareziano segundo o qual o homem pensa Deus através da forma da infinitude, Pascal conserva a concepção agostiniana no seu princípio (Deus sensível ao coração), mas não na sua integralidade, isto é, o coração sente a ausência de Deus e não a sua presença no íntimo da alma.

É este sentimento de ausência ou de falta que deve ser aprofundado, por se relacionar com a corrupção que tornou nossa alma uma habitação indigna de Deus. Ora, a força da exterioridade tornou o regime de corrupção positivo, ou falsamente positivo, o que torna mais difícil reconhecer a falta ou a ausência<sup>3</sup>. Por isto só a perspectiva cristã pode ajudar a compreender esta ambigüidade, pois só ela nos revela que houve uma primeira natureza, em contato natural com Deus, e houve a queda como conseqüência do pecado, de modo que a nossa condição atual nos afasta de Deus por indignidade, embora conservemos a condição de criatura, isto é, conservamos em nós a marca do criador.

Mas é preciso reconhecer esta marca para que a história interior coincida com um itinerário de conversão. A possibilidade desta coincidência é dada no encontro das duas histórias, ou melhor, no ato da transcendência tornar-se acontecimento. É este um ponto decisivo no percurso histórico da humanidade, já que é nele que se dá o reencontro com Deus por iniciativa de Deus e, portanto, o início da história interior como peregrinação. Ora, a possibilidade desta trajetória interior se abre por meio de um evento histórico que coincide com o resgate do pecado. Há portanto duas mediações a considerar: em primeiro lugar a mediação entre o fato e a transcendência, já que o advento do Cristo constrói a ponte entre a história exterior e o assentimento interior à graça pela fé no mistério da encarnação. Em segundo lugar a mediação entre o Deus desconhecido e o Deus revelado na presença revelante do Cristo e na possibilidade da visão do sentido da história como um todo. Em ambas as mediações Cristo é o mediador e, assim, o centro da história "para o qual tudo se enca-minha". Jesus Cristo como centro é a chave da compreensão pascaliana da história. Mas não se trata simplesmente de teleologia, no sentido de Bossuet. Jesus Cristo não é o centro da história somente porque o evento crístico veio dividir a trajetória humana em dois períodos,

<sup>3</sup> Cf. a respeito CAHNÉ, P., *Pascal ou le Risque de l'Espérance*, Paris: Fayard, 1981, p. 103ss.

antes e depois da graça oferecida pela redenção. Cristo é o centro na medida em que é presença constante na história. É esta presença que confere à história o caráter sagrado. Nada compreenderíamos dela se não a focalizássemos a partir da noção de perpetuidade da fé, que introduz uma unidade rigorosa entre os Testamentos. É preciso que a presença real do Cristo já tenha sido antecipada na presença figurada nos signos do Velho Testamento, pois o projeto salvífico de Deus somente se constrói na temporalidade para nós, que vivemos na temporalidade. Em si mesmo — se assim podemos ousar dizer — o projeto salvífico é realização de uma intenção divina independente da temporalidade. É por isto que à unidade deste projeto corresponde a unidade da fé. Se Cristo é o centro para o qual tudo se encaminha, é porque Deus encaminha tudo para si. A presença de Deus ao longo de toda a história é pois a presença figurada da salvação, logo do Cristo.

Desta maneira pode-se estabelecer uma relação entre a história e a fé no plano da compreensão do significado da história. O pecado original, tendo obscurecido a razão, tornou opaco para o homem o seu próprio ser e a sua própria história. O caráter negativo do devir para o conhecimento humano provém desta solidariedade entre o cosmos e o destino da criatura decaída. Mas para a visão de Deus a culpa e o mal são meios para o exercício misericordioso da salvação. Por isto a aparente desordem do devir e do curso das paixões humanas encerram um sentido, que só pode ser desvelado, pelo homem, no movimento que revela a direção. Movimento e direção só podem ser compreendidos a partir do centro, manifestado na auto-revelação de Deus em Cristo. A partir deste centro é que podemos compreender a relação entre a história e o devir, entre a história e o mal. E o podemos porque o tempo histórico aparece dotado de sentido. O tempo da natureza é o tempo do conhecimento da natureza, pois a temporalidade não incide transformadoramente sobre os processos naturais. Apenas os conhecemos melhor com o passar do tempo. Mas o tempo da história não se separa da própria história, de modo que o ritmo dos eventos, suas diferenças e transformações não podem deixar de incidir sobre o ser do homem enquanto ser histórico. É isto que legitima conferir ao Velho Testamento uma significação antecipadora. “Os homens, na primeira idade do mundo, foram arrastados a toda sorte de desordens, embora houvesse santos como Enoc, Lamec e outros, que esperavam pacientemente o Cristo prometido. Noé mediu a malícia dos homens no mais alto grau e mereceu salvar o mundo em sua pessoa pela esperança do Messias, do qual foi a imagem. Abraão estava cercado de idólatras quando Deus lhe deu a conhecer o mistério do Messias, que ele

saudou de longe. No tempo de Isaac e de Jacó a abominação estava espalhada sobre a terra: mas estes santos viviam na fé; e Jacó, morrendo e abençoando seus filhos, exclama num transporte que o obrigou a interromper o seu discurso: Eu espero, meu Deus, o Salvador que prometestes" (281/613) Podemos identificar as idades do mundo pelos diferentes significados da esperança messiânica. Não se trata apenas de leitura alegórica, mas da possibilidade de identificar, nas várias épocas, as manifestações de fé que se resumem sempre na esperança do Cristo. Todos aqueles santos do Antigo Testamento que testemunharam Deus nas épocas sombrias da humanidade o fizeram a partir de algo que eles mesmos não podiam compreender inteiramente: a vinda do Cristo. É esta unidade de fé que confere unidade à história. E o conhecimento que dela podemos ter só pode ocorrer pela mediação da promessa que para nós se fez realidade e centro. Tendo ocorrido a encarnação, sabemos agora o significado da presença de Deus na história, quando a salvação figurava nos sonhos dos patriarcas, na fala dos profetas e na esperança dos judeus espirituais.

Mas o que tornava os santos do Antigo Testamento, os profetas e os judeus espirituais capazes de crer na realidade da esperança? A integridade íntima de sentir-se na presença de Deus, no benefício de sua proteção ou no temor de sua cólera, como Enoc, Noé, Abraão, Jacó, Isaac. Sendo como cristãos antes do cristianismo, viviam a dor da distância e a promessa do reencontro, na contradição entre o tempo histórico e o tempo messiânico resumida na escatologia. Há uma verdade que domina a temporalidade histórica e que é objeto de revelação figurada. "Os santos do Antigo Testamento, levantando o véu das figuras, conheciam antecipadamente toda a doutrina cristã. A evolução dos judeus aos cristãos se reduz à passagem do figurante ao figurado. Somente a expressão muda, não a verdade. A história é como imóvel"<sup>4</sup>. Ainda que se preste a equívocos, a expressão de Mesnard é sugestiva, desde que a entendamos não no sentido de uma história sem transformação, mas de uma história cujo movimento eventual não altera, antes reafirma, a verdade intemporal da fé. Com isto nos é proposto que a lição da história só pode ser apreendida à luz da conversão. Pois é a fé o instrumento hermenêutico por excelência que nos faz identificar as figuras e as passagens dos figurantes aos figurados.

<sup>4</sup> MESNARD, J., "L'Univers Pascalien", posfácio à edição dos *Pensées de Lafuma*, Paris: Club du Meilleur Livre, 1958, vol II, p. 317. A expressão *história imóvel* é retomada num capítulo do livro de MAGNARD, P., *Nature et histoire dans l'Apologétique de Pascal*, Paris: Belles Lettres, 1975, p. 194ss.

Assim se justifica o comentário da *Prece para o Bom Uso das Doenças*, com o qual iniciamos este texto. Entre as figuras presentes na história exterior da criatura decaída, muitas estão comprometidas com o mal, seja no sentido do mal moral, seja no sentido do sofrimento que tão intensamente caracteriza o ser finito. Mas como tanto a história exterior quanto a história pessoal possuem sentido, e tal sentido se situa na esfera do sagrado, cabe procurá-lo no interior de nós mesmos e no interior dos eventos a que estamos submetidos, pois o cristianismo inverteu os valores relativos da exterioridade e da interioridade. Assim como os eventos externos revelam o movimento da história orientada para Deus, as dores físicas a que a sorte nos submete devem nos revelar a ocasião para correspondermos à inflexão de nossa história interior, que é como que solicitada por Deus. E para isto contamos com um quadro hermenêutico definitivo e fulgurante: a relação entre pecado e sofrimento, bem como a identificação entre a caridade divina e o sofrimento redentor. Cabe-nos ler a história dos homens à luz destes signos e orientar a nossa própria história para a transformação destas significações em realidade vivida, tendo sempre em mente que a história é filha do pecado: “Adão *forma futuri*. Os seis dias para formar um, as seis idades para formar a outra; os seis dias que Moisés apresenta para a formação de Adão são apenas as seis idades para formar Jesus Cristo e a Igreja. Se Adão não tivesse pecado e Jesus Cristo não tivesse vindo, só teria havido uma aliança, uma só idade dos homens, e a criação teria sido representada como tendo sido feita em um só momento.” (590/656).

Endereço do Autor:  
Av. Professor Luciano Gualberto, 315  
Cidade Universitária  
05508-900 São Paulo — SP