

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE FILOSOFIA E DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**CARLOS FREDERICO LAUER GARCIA**

**CARIDADE E REALISMO: PASCAL E DOSTOIÉVSKI**

**PORTO ALEGRE**

**2016**

Carlos Frederico Lauer Garcia

**CARIDADE E REALISMO: PASCAL E DOSTOIÉVSKI**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich

**PORTO ALEGRE**

**2016**

Carlos Frederico Lauer Garcia

**CARIDADE E REALISMO: PASCAL E DOSTOIÉVSKI**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

**BANCA EXAMINADORA**

Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)

---

Prof. Dr. Luciano Marques de Jesus (PUCRS)

---

Prof. Dr. Urbano Zilles (PUCRS)

---

Prof. Dr. Luiz Rohden (UNISINOS)

---

Prof. Dr. Carlos Adriano Ferraz (UFPeI)

---

*Le premier devoir de l'écrivain doit être de s'élever assez au-dessus de toutes les circonstances de sa vie particulière pour fournir à tous les êtres un appui de tous les instants et les montrer à eux-mêmes tels qu'ils voudraient être toujours.*

LAVELLE, Louis. *La conscience de soi*. Paris: Bernard Grasset, 1933, p. 56.

## RESUMO

O presente estudo tem como fim fundamentar a afirmação de que o romance polifônico criado por Dostoiévski é equivalente à forma artística da compreensão de Pascal a respeito da ordem da caridade e sua atuação na ordem do espírito. Para tanto, compararemos nossos autores a partir dos temas do tédio, da crença religiosa, do sofrimento e da identidade. Em seguida, proporemos um paralelo entre a extrapolação do conceito de infinito em Pascal e a indistinguibilidade da ideia do autor no romance polifônico.

**Palavras-chave:** caridade; crença; identidade; infinito; realismo; sofrimento; tédio.

## **ABSTRACT**

This study aims to substantiate the assertion that the polyphonic novel created by Dostoevsky is equivalent to artistic form of Pascal's understanding concerning order of charity and its role in the order of spirit. To this end, we will compare our authors from the subjects of boredom, religious belief, suffering and identity. Next, we will propose a parallel between the Pascal's extrapolation of the notion of infinite and the indistinguishability of the author's idea in the polyphonic novel.

**Keywords:** charity; belief; identity; infinite; realism; suffering; boredom.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	8
<b>CAPÍTULO 1 - Tédio e revolta</b> .....	15
<b>CAPÍTULO 2 - Realismo e vontade</b> .....	29
<b>CAPÍTULO 3 - Vontade e crença</b> .....	38
<b>CAPÍTULO 4 - Vontade e sofrimento</b> .....	48
<b>CAPÍTULO 5 - Vontade e identidade</b> .....	64
<b>CAPÍTULO 6 - Infinito e polifonia</b> .....	78
<b>CONCLUSÃO</b> .....	91
<b>LISTA DE PERSONAGENS CITADOS</b> .....	95
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	97

## INTRODUÇÃO

“É verdade”, afirmou Chestov numa de suas conferências de 1937, “que Dostoiévski quase nunca falou de Pascal e que o conhecia, provavelmente, muito pouco. Mas Pascal é um dos homens que mais se aproximam espiritualmente de Dostoiévski”<sup>1</sup>. De fato, nos romances de Dostoiévski, não se encontra, salvo engano, mais do que duas referências a Pascal: uma, em *O Idiota*, em que o febril Hippolit, durante a leitura em que explica os motivos de seu suicídio, compara sua relação com Rogójin com o pensamento de que “as extremidades se tocam”, de Laf. 199<sup>2</sup>; e outra, em *Os Demônios*, em que Stiepan Trofimovitch, num de seus raros momentos de concisão, responde a Varvara Pietrovna com a citação mais ou menos precisa de que se encontram “sempre mais monges do que razões”, tirada da terceira *Provincial*<sup>3</sup>. Joseph Frank, apesar de reconhecer profundas semelhanças entre os autores - como as que veremos em relação ao tédio e falta de sentido -, não menciona, no que se refere exatamente às citações, nada mais além do fato de que Dostoiévski, tendo tirado bastante proveito “dos conhecimentos de Cournant [seu professor de literatura francesa na Academia de Engenharia Militar], “logo suas cartas começaram a ser enfeitadas por citações de Racine, de Corneille e de Pascal, como também dos escritores da Renascença francesa, como Rosnard e Malherbe”<sup>4</sup>.

Diante dessa falta de exatidão, apesar das afinidades evidentes, é grande a tentação de estabelecer relações que, apesar de poderem parecer, num primeiro momento, bem fundamentadas em frases de enorme semelhança, podem, em seguida, ser facilmente qualificadas como fortuitas, na medida em que, dada a profusão dos personagens de Dostoiévski, podem-se encontrar igualmente contrariedades as mais explícitas entre os

---

<sup>1</sup> CHESTOV, León. L'oeuvre de Dostoïevski. Paris: Cahiers de Radio-Paris, n° 5, 1937.

<sup>2</sup> Cf. DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *O Idiota*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2010, pp. 456-457.

<sup>3</sup> Cf. DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os Demônios*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2004, p. 68. A frase exata é: “De sorte que, depois de tantas provas de sua fraqueza, eles julgaram mais conveniente e mais fácil censurar do que replicar, porque lhes é bem mais fácil encontrar monges do que razões”. PASCAL, *Oeuvres complètes*. Organização por Louis Lafuma. Paris: Seuil, 1963, p. 381. Desde já, utilizaremos a abreviação Laf. para indicar o número do fragmento citado de acordo com a edição dos *Pensées* de Louis Lafuma que integra o referido volume de 1963.

<sup>4</sup> FRANK, Joseph. *Dostoiévski: As sementes da revolta 1821-1849*. Trad. Vera Pereira. São Paulo: Edusp, 1999, p.132.

autores. Assim, por um lado, podemos chamar atenção, por exemplo, para a ideia de Stiepan Trofimovitch segundo a qual, “para tornar a verdade mais verossímil, precisamos necessariamente adicionar-lhe a mentira”<sup>5</sup>, comparando-a, em seguida, com o fragmento Laf. 905: “Não temos a verdade e o bem senão em parte, e misturado com o mal e com o falso”. Mas podemos também lembrar a euforia do ateísmo e do suicídio que Kirílov entende como deificante e contrastar com esta passagem de Laf. 427: “nada é mais covarde do que se fazer de valente contra Deus”. Embora comparações assim sejam, em alguns momentos, inevitáveis, elas trazem de imediato o problema do distanciamento entre o autor e os personagens, distanciamento que Dostoiévski leva ao mais alto grau, culminando, de acordo com Bakhtin, na criação do romance polifônico<sup>6</sup>. É claro que o problema diminui quando confrontamos as ideias dos personagens com cartas e declarações pessoais de Dostoiévski, mas tais comparações, separadamente, de modo algum são suficientes para propiciar um estudo significativamente mais vasto.

Para nosso empreendimento, portanto, procuraremos enraizar as eventuais semelhanças entre Pascal e Dostoiévski - amiúde encontradas através de personagens a respeito dos quais seja conhecida a proximidade com o autor, como, por exemplo, Zossima - numa visão de mundo comum, a saber, o anti-humanismo, fundamentalmente tal como caracterizado por Henri Gouhier. Ora, o próprio autor, em seu *L'anti-humanisme au XVII<sup>ème</sup> siècle*, de 1987, reconhece que sua definição permite uma passagem do anti-humanismo do século XVII para o anti-humanismo como uma categoria que transcende tal datação. É com tal pressuposto que desenvolveremos nossa tese da compreensão do realismo de Dostoiévski mediante a ordem da caridade.

A característica capital que Gouhier propõe para a compreensão do anti-humanismo, em substituição à “dignidade” de André Lalande e à “grandeza” de Augustin Renaudet, é a de “suficiência” humana, expressa de três modos precisos:

---

<sup>5</sup> DOSTOIEVSKI, 2004, p. 217.

<sup>6</sup> Cf. BAKHTIN, M. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Trad. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 5: “A consciência do herói é dada como outra [...], não se torna mero objeto da consciência do autor. Neste sentido, a imagem do herói em Dostoiévski não é a imagem objetivada comum do herói no romance tradicional. Dostoiévski é o criador do romance polifônico”.

1º Humanismo significa certa suficiência do homem, ainda que relativa, como no caso dos humanistas cristãos; tal é o caso se, mesmo pecador, o homem *pode alguma coisa*, pelas únicas forças que o fazem homem, notadamente razão e vontade.

2º O que significa: pelas únicas forças de sua natureza [...]. A suficiência que o humanismo reconhece é, com efeito, aquela da natureza. Ora, para o que ela é suficiente? Trata-se, para a natureza, de *se realizar*: [...], a natureza é capaz de reconhecer e de alcançar seu bem; dito de outro modo, ela implica uma relativa bondade da natureza.

3º Essa natureza do homem tem a particularidade de se realizar em e por uma cultura [...]<sup>7</sup>.

Ao longo do livro e a partir dos filósofos e teólogos estudados, Gouhier reconhece que essa caracterização, apesar da extensão que propicia - o que, para nós, é fundamental -, implica a ocorrência de autores que devem ser classificados como humanistas sob um aspecto e anti-humanistas sob outro. Pierre de Bérulle, por exemplo, é claramente anti-humanista de acordo com os dois primeiros critérios, mas o mesmo certamente não se pode dizer em relação ao terceiro<sup>8</sup>. Sobre o próprio Pascal, aliás, podem ser lançadas algumas dúvidas em relação, por exemplo, ao papel tão eficaz do costume que ele reconhece no advento da crença religiosa, ou em relação à possibilidade da moralidade como um equilíbrio dos vícios. Por outro lado, podemos estar seguros de que Pascal jamais concordaria com Dostoiévski a respeito, por exemplo, de George Sand ter sido, “talvez, a maior cristã de todos os seus contemporâneos”<sup>9</sup>. Aliás, dificilmente ele admitiria isso do próprio Dostoiévski.

---

<sup>7</sup> GOUHIER, H. *L'anti-humanisme au XVII<sup>ème</sup> siècle*. Paris: J. Vrin, 1987, pp. 20-21. Cf. também BLANCHET, Léon. L'attitude religieuse des jésuites et les sources du pari de Pascal. *Revue de Métaphysique et de Morale*. No. 4, Juillet-Août 1919, pp. 477-516, especialmente, p. 481: “O humanismo, com efeito, era algo diferente de um gosto renovado pela arte, pela literatura, pelas línguas e pelo pensamento da antiguidade. Era, talvez, antes de tudo, ora plenamente consciente e francamente expresso, ora latente e quase inconsciente, ao modo de um instinto, o sentimento ou a convicção íntima segundo a qual o homem, encarado enquanto homem na excelência de sua natureza e da perfeição que, por suas únicas forças, ele é capaz de alcançar, é por ele mesmo um fim moral suficiente, abstração feita de todos os bens, vantagens ou virtudes sobrenaturais cuja aquisição lhe é proposta como um ideal supremo pelas religiões reveladas”. Cf. também FERGUSON, Wallace K. The Place of Jansenism in French History. In: *The Journal of Religion*, vol. 7, n. 1 (Jan 1997), pp. 16-42.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 46: “Se não podemos realmente nada reconhecer de humanismo numa espiritualidade na qual o homem é dito ‘nada’ em sua natureza pela criação e em sua história por seu pecado, não seria permitido chamar Bérulle de humanista, considerando sua cultura? Mas ser humanista pela cultura não impede, naturalmente, de não o ser pelo pensamento. A obra de Bérulle é, de fato, particularmente notável a esse respeito”.

<sup>9</sup> DOSTOYEVSKI, Fiodor. *Obras completas*. Tomo III. Trad. Rafael Cansinos Assens. Madrid: Aguilar, 1949, p. 1027.

De qualquer modo, o pessimismo em relação à esperança de uma realização humana - quer isso signifique a virtude e a salvação eterna ou uma sociedade perfeitamente estruturada em seus mínimos detalhes - independente de qualquer ação estranha à sua administração é um traço comum manifesto com maior ou menor evidência em todos os temas sobre os quais nossos autores se debruçaram, o que nos levará a destacar o segundo aspecto do humanismo explicado por Gouhier, de modo a compreender o anti-humanismo ora como um pessimismo, ora um ceticismo quanto à realização humana restrita ao domínio que lhe é proporcional. De fato, o alerta para a falibilidade insuperável do ser humano que se pretenda tão suficiente quanto indefinido é o que há de comum entre a crítica de Pascal aos jesuítas e aos libertinos e a de Dostoiévski aos revolucionários, principalmente os da década de 1860<sup>10</sup>. É por causa dessa semelhança, de fato, que eles, juntamente com autores como Agostinho, Kierkegaard e Barth, podem ser incluídos numa lista de autores muito mais extensa, formada, para usar a expressão de George Pattison, editor do *Dostoevsky and the Christian Tradition*, 2008, por “representantes escolhidos de uma história sagrada oculta no curso da história secular, mas secretamente a julgando e apontando para seu destino final”<sup>11</sup>.

Como dissemos, porém, a crítica ao otimismo naturalizante será para nós apenas um pressuposto a partir do qual procuraremos compreender o romance polifônico como a forma artística de uma antropologia cuja ordem da caridade consiste na passagem constante da menor realidade à miséria sem Deus e à grandeza com Deus, ou, em última

---

<sup>10</sup> De acordo com Pondé, isso não seria uma semelhança casual, mas um percurso que o próprio Pascal já percebia em andamento: “Na horizontalidade humanista-naturalista [...], tem-se uma raiz da destruição da ideia de homem como objeto de dignidade exterior às leis físicas da matéria: o humanismo é o prefácio do materialismo, porque sem a verticalidade o homem se dissolve na imanência das leis naturais - concupiscentes. Pascal percebeu tal relação”. PONDÉ, L. F. *O homem insuficiente: Comentários de Antropologia Pascaliana*. São Paulo: Edusp, 2001, p. 259. É interessante lembrar também o livro de John Passmore, *The perfectibility of man*, que, nos capítulos 6-8, mostra a passagem da discussão sobre a perfectibilidade no cristianismo - na tradição ascético-mística e na protestante e herética - para o aperfeiçoamento por meio da ação social. PASSMORE, J. *The perfectibility of man*. 3ª ed. Indianapolis: Liberty Fund, 2000.

<sup>11</sup> PATTISON, G. Freedom's dangerous dialogue: Reading Kierkegaard and Dostoevsky together, p. 238. In: PATTISON, G.; THOMPSON, D. O. (Ed). *Dostoevsky and the Christian Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 237-257. O autor, entretanto, não se refere explicitamente a Pascal. Cf., ademais, PONDÉ, L. F. *Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 27: “A chamada filosofia religiosa ‘pessimista’, de autores como Agostinho, Pascal, Lutero, Kierkegaard, Dostoiévski, Berdiaev ou Barth, entre outros, é uma tentativa de romper, em vários momentos da história ocidental, com a ilusão naturalista que implica o esquecimento da presença ativa do Transcendente no Homem”.

instância, ao Deus-homem.

Para tanto, em cada capítulo, abordaremos um tema comum aos dois autores, de modo a, num primeiro momento, apresentarmos a perspectiva pascaliana para, em seguida, mostrarmos como tal perspectiva ocorre na visão artística de Dostoiévski. É natural que, nesse empreendimento, os temas cuja importância não é compartilhada pelos autores sejam deixados de lado, como, por exemplo, o papel das memórias da infância em Dostoiévski e a imaginação em Pascal.

No primeiro capítulo, compararemos a perspectiva de nossos autores a respeito do tema do tédio como sintoma da incapacidade de conceber um sentido que se esgote no percurso da vida terrena. A sobrenaturalidade ignorada pelo divertimento, em Pascal, será comparada com as consequências que Dostoiévski antevê para um senso de sobrenaturalidade proibido.

No segundo capítulo, aprofundaremos a comparação anterior e, mediante esse aprofundamento, exporemos nossa tese a respeito da relação entre a ordem da caridade e o realismo fantástico. A terceira ordem pascaliana, todavia, não será tomada isoladamente, mas em sua atuação na ordem do espírito, especialmente no tocante à atividade de digressão.

Nos capítulos terceiro, quarto e quinto, procuraremos mostrar como a primariedade da ordem da vontade é uma questão comum entre nossos autores. Para tanto, explicaremos o que se pode entender como dois modos de ser da vontade, a saber, orgulho e caridade, para, em seguida, compararmos Pascal e Dostoiévski a partir, respectivamente, da relação entre vontade e crença, vontade e sofrimento e vontade e identidade. Os três capítulos em questão foram formulados de modo a exemplificar como o elemento de decisão - e, portanto, de vontade - aparece como termo último das questões abordadas.

No sexto e último capítulo, arriscaremos um paralelo entre, de um lado, o modo como Pascal se apropria da extensão moderna do conceito de infinito com o fim de expor a desproporção interna ao ser humano e deste em relação à natureza e a Deus e, de outro, a estrutura do romance polifônico de Dostoiévski, cuja característica fundamental é a perda da distinção do autor em prol da infinitude das consciências de seus personagens,

no sentido destes jamais se adequarem perfeitamente a qualquer imagem acabada que se tenha a respeito deles. Tanto num caso como no outro, trata-se, conforme pretenderemos mostrar, de um modo de abalar o tédio descrito inicialmente mediante uma imposição do terror característico do homem perante o infinito. Neste capítulo, nossas citações de Dostoiévski serão reduzidas, uma vez que o que estará em questão é a estrutura mesma do romance, dificilmente apreendida e exemplificada mediante as falas dos personagens.

Cada capítulo terá seu tema ordenado, tanto quanto possível, da seguinte maneira: primeiramente, o modo como ele é tratado por Pascal; em seguida, o modo como ele pode ser compreendido em Dostoiévski a partir da visão de mundo do escritor - o que incluirá vastamente a expressão de seus personagens, sempre levando em conta o distanciamento do autor - e da estrutura de seus romances; e, por último, a maneira pela qual o tema em questão pode esclarecer a passagem da ordem da caridade - em sua atuação na ordem do espírito, conforme explicaremos adiante - para o realismo fantástico.

Quanto aos autores e obras utilizados em nossa pesquisa, além de Henri Gouhier, vale aqui citar mais alguns que foram igualmente significativos para nossos propósitos: Vincent Carraud, *Pascal et la philosophie*, 1992, cuja importância maior para nós consistiu na análise do conceito de infinito em Pascal como um dismantelamento do conceito de contemplação na tradição cristã; Hélène Michon, *L'ordre du coeur: philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal*, 1996, fundamental, principalmente em seus primeiros capítulos, para a compreensão dos diferentes níveis de desproporção em Pascal; Denise Leduc-Fayette, *Pascal et le mystère du mal*, 1996, capital para a compreensão do problema do mal em Pascal, assunto a respeito do qual faz algumas comparações preciosas com Dostoiévski; Joseph Frank, nos cinco volumes de seu *Dostoiévski*, 1999-2007, imprescindíveis para a aquisição de uma visão ampla e fundamentada da obra e da visão de mundo do escritor, bem como para a obtenção de alguns de seus valiosos escritos ocasionais; Luigi Pareyson, *Dostoiévski: Filosofia, Romance e Experiência Religiosa*, 1993, notável, especialmente, pela clareza com que expõe a natureza da revolta de Ivan Karamázov; Robert Jackson, *Close Encounters: Essays on Russian Literature*, 2013, que, do modo mais explícito possível, expõe a relação entre realismo fantástico e sobrenaturalidade em Dostoiévski; e,

evidentemente, Bakhtin, *Problemas da poética de Dostoiévski*, 1963, sem o qual não poderíamos estabelecer um paralelo entre a dramatização da infinitude nos dois autores.

Finalmente, observamos que, quanto às citações de Dostoiévski, principalmente no tocante a algumas cartas, cadernos de notas e declarações avulsas, tivemos ocasionalmente de recorrer a citações indiretas através dos volumes de Joseph Frank. Quanto às citações das obras literárias, recorreremos às traduções diretas para o português pela Editora 34<sup>12</sup>. A respeito das citações do *Diário de um escritor*, recorreremos a duas traduções: a de Rafael Cansinos Assens, direta para o espanhol, pela Aguilar, 1961, e a de Kenneth Lantz, direta para o inglês, pela Northwestern University Press, 1994.

---

<sup>12</sup> Com duas exceções: *Recordações da Casa dos Mortos*, com a tradução de Nicolau Peticov para a Nova Alexandria, 2006; e *O Adolescente*, com a tradução de Nina Guerra e Filipe Guerra para a Editorial Presença, 2003. Ambas as traduções são diretas do russo.

## CAPÍTULO 1

### TÉDIO E REVOLTA

*Dom inútil, dom fortuito  
por que a vida me foi dada?  
E o destino, com que intuito  
a condena a um fim: o nada?*

“Dom inútil...” A. S. Púchkin<sup>13</sup>.

O empenho em preservar no ser humano uma instância permeável ao sobrenatural, isto é, uma instância contraposta à horizontalidade, é provavelmente a semelhança mais acentuada entre nossos autores. A insistência de Pascal e de Dostoiévski contra, de um lado, uma glorificação das potências humanas dissociadas da graça e, de outro, contra a tentativa de limitar os ideais humanos aos bens terrenos, foram os propósitos de suas vidas. O primeiro - principalmente, contra os jesuítas molinistas - procurou deixar claro que não está em nosso poder ascender ao Reino dos Céus; o segundo - contra os socialistas -, que esse Reino não é deste mundo<sup>14</sup>. O que Dostoiévski diz sobre sua Lenda do Grande Inquisidor certamente não seria muito errado dizer dos *Pensées* ou das *Provinciales*: “a ideia fundamental é que, se se distorce a verdade de Cristo quando o identifica com objetivos desse mundo, perde-se instantaneamente o sentido do cristianismo”<sup>15</sup>. Tanto um quanto outro procuraram mostrar que essa perda é indissociável da perda do sentido mesmo de humanidade.

Para o empreendimento em questão, podemos tomar o tédio como nosso primeiro ponto de comparação antes de expor nossa tese. Dostoiévski encara a apatia como uma consequência da falta de sensibilidade de um sentido transcendente à condição terrena. Pascal enxerga na apatia perante a incerteza de nossa condição futura - confrontada

---

<sup>13</sup> PÚCHKIN, Aleksandr. *A dama de espadas: prosa e poemas*. Trad. Bóris Schnaiderman e Nelson Ascher. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 244.

<sup>14</sup> “[...] porque o socialismo não é apenas uma questão dos operários ou do chamado quarto Estado, mas é predominante a questão do ateísmo, da encarnação atual do ateísmo, a questão da Torre de Babel construída precisamente sem Deus, não para alcançar o céu a partir da terra, mas para fazer o céu descer à terra”. DOSTOIÉVSKI, F. M. *Os irmãos Karamázov*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2008, p. 46.

<sup>15</sup> FRANK, Joseph. *Dostoiévski: O Manto do Profeta 1871-1881*. Trad. Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Edusp, 2008, p. 589.

com a aflição pelos menores aborrecimentos presentes - uma inversão, entre outras tantas, própria da confusão do estado de pecado. Em ambos os casos, o tédio está profundamente relacionado com a perda de uma vocação sobrenatural que dá um sentido último à vida presente.

Se “o fim das coisas e seus princípios estão para ele [o ser humano] invencivelmente ocultos num segredo impenetrável”<sup>16</sup>, isso quer dizer que, com a ordem própria da proporcionalidade - a ordem racional -, não somos capazes de apreender mais do que uma fração da estrutura de nossa vida, uma vez que sua totalidade, isto é, seu início e seu fim, nos são ocultos. Não se trata aqui de uma razão corrompida pelo estado pecaminoso, mas do confronto entre a estrutura da racionalidade e os dados mesmos acessíveis a um ser imerso num “vasto meio”. Todavia, não deixa de ser insensato, diante dessa limitação, deixar o problema de lado. A questão de um sentido infinito - que, tanto em Pascal quanto em Dostoiévski -, equivale ao da imortalidade da alma, não está à parte de nossas ocupações, mas é confrontado diretamente com elas: “A imortalidade da alma é uma coisa que nos importa tanto, que nos toca tão profundamente, que é preciso ter perdido todo sentimento para estar na indiferença quanto a saber o que é verdade a esse respeito”<sup>17</sup>. Assim, de um lado, uma razão incapaz de dar conta da completude da vida e, de outro, a necessidade de decidir cada passo à luz dessa completude mesma, impõe o problema em termos da ordem volitiva, de modo que não é apenas insensato não se perguntar sobre a destinação eterna, mas é preciso “ter perdido todo *sentimento* para estar indiferente” a isso.

Todavia, a “apatia sobrenatural”<sup>18</sup>, essa apatia caracterizada pela indiferença quanto à morte iminente, é contrastada com a alegria própria do divertimento, que “nos faz chegar *insensivelmente* à morte”. A interrupção do divertimento, por sua vez, dá margem ao *ennui*, descrito não em termos de uma apatia em relação a algo, mas de uma tristeza generalizada: “Sem divertimento, não há alegria; com divertimento, não

---

<sup>16</sup> Laf. 199.

<sup>17</sup> Laf. 427.

<sup>18</sup> Laf. 427. *Assoupissement* está aqui traduzido por apatia, visto que esta se aproxima mais de tédio. Ademais, Sérgio Milliet, in: PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1961, p. 101 opta pela mesma tradução.

há tristeza”<sup>19</sup>.

Se, por um lado, o divertimento - ou, mais precisamente, a tranquilidade do estado divertido - depende de uma indiferença quanto à consciência da perda de tudo que é objeto mesmo do divertimento, por outro lado, a interrupção do divertimento não nos desperta para a possibilidade da eternidade, mas agrava a situação na medida em que provoca uma tristeza com a própria vida. Não dizemos que uma pessoa alegre é apática, mas sua insensibilidade pela consciência da morte é o que permite o advento do tédio tão logo o motivo corriqueiro da alegria desapareça. É por isso que Pascal acrescenta que, sem o divertimento, o “tédio nos impeliria a procurar um meio mais sólido de sair dele”<sup>20</sup>.

Na falta de tal meio, sabemos que o homem entediado sente ademais “seu nada, seu abandono, sua insuficiência, sua dependência, sua impotência, seu vazio”. Do fundo de sua alma não sai apenas o tédio, mas também “a escuridão, a tristeza, o desgosto, o rancor, o desespero”<sup>21</sup>. Ora, esses são sentimentos muito conformes a ideia inicial de “nada”, expressão muito cara à espiritualidade de Bérulle, que distinguia três “nadas”: o nada do qual Deus tira sua criatura, o nada ao qual nos reduz o pecado (um nada enquanto valor), e o nada, próprio do processo de conversão, que se refere à aniquilação da criatura diante de Deus<sup>22</sup>.

No fragmento em que Pascal define a conversão verdadeira, os dois últimos nadas aparecem relacionados: “A conversão verdadeira consiste em se *aniquilar* diante desse ser universal que tantas vezes irritamos [...]”<sup>23</sup>. Se a ira divina tem como objeto o pecado humano, o nada deste - tomando aqui por pecado não simplesmente uma atitude particular, mas um estado de afastamento volitivo de Deus, o que inclui,

---

<sup>19</sup> Laf. 414.

<sup>20</sup> Laf. 414.

<sup>21</sup> Laf. 622.

<sup>22</sup> A distinção é feita nos *Opuscules de piété*. Mas remetemos o leitor a GOUHIER, Henri. *Blaise Pascal: conversão e apologética*. São Paulo, Discurso Editorial, 2005, p. 63. Cf. também GOUHIER, 1986, p. 45. Gouhier relaciona Bérulle e Pascal, embora chame atenção para a diferença de atmosfera entre os dois - uma diferença quanto ao rigor conceitual. Vincent Carraud, ao contrário, rejeita fortemente essa semelhança. Cf., CARRAUD, Vincent. *Pascal et la philosophie*. Paris, PUF, 1992 e, mais explicitamente, CARRAUD, V. *Philosophie et théologie au XVII<sup>e</sup> siècle*. In: LEDUC-FAYETTE, D. (Éd). *Le regard d'Henri Gouhier*. Paris, J. Vrin, 1999.

<sup>23</sup> Laf. 378. Grifos nossos.

portanto, o divertimento - é por nós sentido como tédio, que é ordinariamente compreendido como a falta de afeição pelo que quer que seja, a tristeza de uma vida vazia. Ora, o terceiro nada, o da aniquilação, contraposto à passividade com que sofremos o segundo, consiste na rejeição de todo objeto de divertimento como objeto de alegria. Consiste, em certa medida, num tédio voluntário em que o homem, desgostoso de tudo, nada espera senão tudo de Deus.

Uma passagem no opúsculo intitulado *Sur la conversion du pécheur* esclarece a situação de alguém que, no decorrer da conversão, não se anima nem com os bens ditos passageiros nem com os exercícios de piedade. A alma não pode mais “apreciar com tranquilidade as coisas que a seduziam”. Entretanto, essa perturbação não dá por si só margem à alegria de uma vida piedosa, de modo que a alma “encontra mais amargor nos exercícios de piedade do que nas vaidades do mundo”. Não há aqui uma apatia em relação aos bens eternos, mas tampouco há uma indiferença<sup>24</sup> em relação aos presentes. “Por uma parte, a presença dos objetos visíveis a toca mais que a esperança dos invisíveis, e, por outra, a solidez dos invisíveis a toca mais que a vaidade dos invisíveis”<sup>25</sup>.

O aspecto da aniquilação que queremos ressaltar é o da exclusividade do amor por Deus em detrimento do amor pelas criaturas: “Se há um Deus, é necessário amar somente a Ele e não às criaturas passageiras”<sup>26</sup>. Há uma forte relação entre a aniquilação diante de Deus - o terceiro nada - e a aniquilação do amor que se tem por tudo o que não é Deus. A alma tem uma “vista certa do aniquilamento de tudo o que ela ama”<sup>27</sup>. Henri Gouhier, por causa disso, entende que, apesar da preferência pelo termo aniquilação, Pascal não está falando de um desaparecimento ou esquecimento do eu, mas de um grau

---

<sup>24</sup> Gouhier compara a questão da indiferença na espiritualidade de São Francisco de Sales e na de Pascal: “A indiferença de que fala São Francisco de Sales está no cume da vida espiritual; a de que fala Pascal é uma aberração”. No que se refere a Pascal, a indiferença que está em jogo aqui é claramente a “apatia sobrenatural”, não a indiferença descrita no opúsculo que citamos. Cf. GOUHIER, 2005, p. 172-3.

<sup>25</sup> PASCAL, 1963, p. 290. Interessante notar que, logo mais adiante no mesmo opúsculo, Pascal relaciona o primeiro nada, o da criatura em relação ao Criador, com o segundo nada, o do valor do pecado (enquanto estado que inclui divertimento): “De sorte que ela [a alma] compreende perfeitamente que, com seu coração atado somente a coisas frágeis e vãs, deve se encontrar sozinha e abandonada ao sair desta vida, uma vez que não tenha tido o cuidado de se juntar a um bem verdadeiro e subsistente por ele mesmo que pudesse sustentá-la durante e depois desta vida”.

<sup>26</sup> Laf. 618.

<sup>27</sup> PASCAL, 1963, p. 290.

maior de humilhação<sup>28</sup>. Reconhecer o nada do pecado, todavia, não é de modo algum suficiente para se tornar indiferente a ele, do mesmo modo que reconhecer a solidez dos bens eternos não é suficiente para se deleitar com eles. Agora, se há um momento - e assim parece reconhecer Pascal - no qual o desânimo advém tanto da consciência da vaidade mundana quanto da ausência dos bens celestes, então a perturbação da apatia sobrenatural, despertando um “escrúpulo contínuo” em relação ao divertimento, não elimina o tédio, mas, em certa medida, pode mesmo provocá-lo, se por tédio entendemos uma indiferença generalizada. Nada mais consoante, aliás, ao pensamento de alguém que considera ser a doença o estado natural dos cristãos, uma vez que nos deixa “na privação de todos os bens e de todos os prazeres dos sentidos, isentos de todas as paixões que trabalham durante todo o curso da vida, sem ambição, sem avareza e na espera contínua da morte”<sup>29</sup>.

Diante da proposta de um mundo organizado racionalmente nos mínimos detalhes, o homem do subsolo se perguntará por que se deve estar tão convencido de que apenas o normal deve coincidir com o desejável, por normal aqui se entendendo a prosperidade e o bem estar planejados matematicamente: “E por que estais convencidos tão firme e solenemente de que é vantajoso para o homem apenas o que é normal e positivo, numa palavra, unicamente a prosperidade?”<sup>30</sup>. Essa dúvida remonta, em último caso, à suspeita quanto à possibilidade de uma plena realização humana em termos puramente racionais, isto é, uma satisfação que exclua qualquer aspecto inconclusivo ou

---

<sup>28</sup> Cf. GOUHIER, 2005, p. 76: “Nessa perspectiva, vê-se o sentido da correção revelada sobre o manuscrito do ‘pensamento’ que define a ‘verdadeira conversão’; esta consiste em se hum...’, mas Pascal não vai até o fim da palavra e escreve: ‘se aniquilar’. A substituição da humildade pelo aniquilamento poderia significar a da ascese moral pela abnegação propriamente mística; ela marcaria, por assim dizer, a passagem de um estado a outro: o *eu* aniquila-se para adorar Deus com uma adoração tal que a união a Deus seria, literalmente, um esquecimento de si mesmo. Isto seria, parece, um contrassenso: o *eu* humilha-se para adorar Deus por uma adoração que se confunde com uma súplica, reconhecendo que sem a graça ele nada pode para sua salvação; se Pascal põe ‘se aniquilar’ no lugar de ‘se humilhar’, a substituição sublinha uma diferença não de estado mas de grau: o aniquilamento é, sob sua pena, a humildade levada ao superlativo; o eu do pecador ainda está aí”. Semelhantemente, Vincent Carraud, ao tratar da “destruição da ecologia” - mais adiante, voltaremos a isso -, conclui que “‘se aniquilar diante do ser universal’ não significa o fim do amor de si, mas apenas seu bom uso. Pascal está no oposto das espiritualidades ou das místicas do aniquilamento”. CARRAUD, 2007, p. 346.

<sup>29</sup> PASCAL, 1963, p. 32.

<sup>30</sup> DOSTOIÉVSKI, F. M. *Memórias do subsolo*. Trad. Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2000. p. 47. Ievguiêni Pávlovitch, em *O Idiota*, dirá palavras semelhantes: “Essa lei é a verdade, mas é tão normal quanto a lei da destruição, e talvez da autodestruição. Porventura só na autopreservação está toda lei normal da humanidade?” Cf. DOSTOIÉVSKI, 2010, p. 419.

misterioso da personalidade<sup>31</sup>. A exclusão dessa instância livre de classificação e previsão equivale para o homem do subsolo à exclusão do próprio ser humano. “[...] razão é só razão e satisfaz apenas a capacidade racional do homem, enquanto o ato de querer constitui a manifestação de toda a vida, isto é, de toda vida humana, com a razão e com todo o coçar-se”<sup>32</sup>.

Em relação a um sujeito que se gabasse de não ter a mínima preocupação com as questões que ultrapassam sua vida mais corriqueira, Pascal dizia não ter palavras para descrever tão “extravagante criatura”<sup>33</sup>. O homem do subsolo, por sua vez, está aí para mostrar que, uma vez sufocada em meio à plena satisfação, a vontade livre emergirá na forma da destruição ou sofrimento gratuito para compensar o tédio de uma vida sem mistério. Não é por acaso que, ao pensar no “Reino da Abundância”, “enfadonho, mas extremamente sensato”, o personagem se lembre do prazer de Cleópatra em “cravar alfinetes de ouro nos seios das suas cativas”<sup>34</sup>. Dostoiévski considerava que uma perversidade dessas poderia ser uma tentativa desesperada de compensar a perda de uma vocação sobrenatural. De fato, na época da redação de *Humilhados e Ofendidos* - três anos antes de *Memórias do Subsolo* -, contrariamente aos pareceres de Kátkov, editor do *Mensageiro Russo*, acerca do poema de Púchkin, *Noites Egípcias*, Dostoiévski alertara para a relação entre a cegueira espiritual oriunda da saciedade e a perversidade.

Para Dostoiévski, o poema [Noites Egípcias] encarna de maneira vívida o distúrbio moral-psíquico induzido pela satisfação e pela saciedade - pela ausência de qualquer ideal espiritual cujos efeitos já tinham sido diagnosticados no ensaio anterior. O mundo de Cleópatra é um mundo que

---

<sup>31</sup> Retratar os perigos da ideologia radical da década de 1860 - cujos maiores nomes são Tchernichévski e Dobroliúbov - especialmente no que se refere à adoção do utilitarismo como sistema moral, constitui o cerne de *Memórias do Subsolo*. A respeito dessa obra, no terceiro volume de seu *Dostoiévski*, Joseph Frank entende que consistiu na “defesa histórica que o ‘homem do subterrâneo’ fará da irreprimível e indispensável necessidade do espírito humano de manter o senso de sua própria liberdade - sua preferência pelo sofrimento se preciso for, a uma vida de plenitude numa utopia socialista na qual essa liberdade seria abolida por uma questão de princípio.” FRANK, Joseph. *Dostoiévski: Os efeitos da libertação 1860-1865*. Trad. Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Edusp, 2002, p. 63.

<sup>32</sup> DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 41.

<sup>33</sup> “Portanto, é seguramente um grande mal estar nessa dúvida; mas é ao menos um dever indispensável o de investigar, quando estamos na dúvida; e, assim, aquele que duvida e não investiga é a um só tempo bem infeliz e bem injusto. Que ele esteja tranquilo e satisfeito, que ele professe [tal frieza], e, enfim, que ele faça disso a causa de sua alegria e de sua vaidade, eu não tenho termos para qualificar tão extravagante criatura”. Laf. 427.

<sup>34</sup> DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 37-8.

“perdeu toda a fé” e, como “o futuro nada oferece, tudo deve provir do presente, a vida deve ser alimentada apenas pelo que existe”. É esse claramente o universo que Tchernichévski teria gostado que fosse, uma vida destituída de quaisquer esplendores do imaginário ou transcendental que possa ter tido um dia. Num mundo como esse, “tudo se refugia na carne, tudo é lançado na devassidão carnal, e, para suprir a ausência de impressões espirituais mais elevadas, os nervos e o corpo são agulhoados por tudo o que é capaz de despertar a sensibilidade. As perversões mais monstruosas, os atos mais anormais, aos poucos se tornam rotineiros”<sup>35</sup>.

Pascal apresentava o divertimento como a expectativa de vir a satisfazer determinada necessidade mediante algum risco. Na falta da expectativa ou do risco, o divertimento fracassa na origem. É o caso do jogador que se aborrecerá se alguém lhe der a quantia que ganharia no jogo, com a condição de que não jogue, mas que se aborrecerá também se jogar por nada<sup>36</sup>. O momento do tédio é um intervalo entre um divertimento e outro. Dostoiévski, por sua vez, na suposição de uma satisfação plena, descreve a atitude medonha de ferir e torturar por diversão. Todavia, o escritor opera uma passagem do plano da satisfação corporal para a satisfação - ou, antes, a eliminação - das “questões malditas”. Pascal descrevia um homem que, sem resolver tais questões, permanecia indiferente com sua incerteza. Dostoiévski, por sua vez, imagina o que aconteceria se o caso não fosse a apatia sobrenatural em relação à questão da eternidade, mas a eliminação mesma da questão, a impossibilidade da dúvida. Não o esquecimento desta pelo divertimento, mas sua dissolução pelo cálculo - econômico, fundamentalmente - de toda vida humana: “desaparecerá num instante toda espécie de perguntas, precisamente porque haverá para elas toda espécie de respostas”<sup>37</sup>. Tanto em Pascal quanto em Dostoiévski, o tédio aparece como a tentativa fracassada de eliminar a

---

<sup>35</sup> FRANK, 2002, p. 136.

<sup>36</sup> “Tal homem passa sua vida sem tédio, jogando todos os dias pouca coisa. Dai-lhe todas as manhãs o dinheiro que ele poderia ganhar cada dia, com a condição de que ele não jogue, e vós o tornareis infeliz. Dir-se-á talvez que ele procura o divertimento do jogo e não o ganho. Fazei-o, então, jogar por nada, e ele não se entusiasmará e se entediará. Não é, portanto, apenas o divertimento que ele procura. Um divertimento lânguido e sem paixão o entediará”. Laf. 136.

<sup>37</sup> DOSTOIÉVSKI, 2002, p. 38. Ideia semelhante ocorre em *O Adolescente*. Quando questionado por Arkádi a respeito da “grande ideia”, Versílov responde: “Pois bem, transformar pedras em pães: eis a grande ideia”. “A grande, a suprema? Não, a sério, o senhor indicou todo um caminho, por isso diga: será a suprema?” “É a muito grande, meu amigo, a muitíssimo grande, mas não a suprema. Grande, mas secundária, grande apenas no momento presente, pois que o homem, quando saciar a fome, não mais se lembrará dela; pelo contrário, dirá: ‘Já estou satisfeito, e agora, o que faço?’ A questão permanecerá em aberto”. DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *O Adolescente*. Trad. Nina Guerra e Filipe Guerra. Lisboa: Editorial Presença, 2003, p. 215.

verticalidade da vida humana e ocorre tanto pelo encontro do que se buscava quanto simplesmente por não se ter o que buscar. E tanto um quanto o outro procuraram opor a esse duplo fracasso uma busca que reunisse em si uma continuidade e uma solidez, isto é, uma busca que se dirigisse para algo que, uma vez encontrado, já não possa ser perdido, o que constitui a síntese do ser humano mesmo, cuja “natureza está no movimento”<sup>38</sup> e cujos “ideais eternos” de “harmonia e serenidade”, que ele “se esforça continuamente para alcançar e realizar em sua própria existência”, são os únicos que “podem impedi-lo de mergulhar na apatia e no desespero”<sup>39</sup>.

A fim de acentuar a percepção - comum nos dois autores - do tédio como sintoma de uma vida sem mistério, convém fazer referência a um artigo do *Diário de um Escritor* de outubro de 1876, *Dois Suicídios*<sup>40</sup>, inspirado por dois suicídios comparados por Dostoiévski a partir de seus respectivos bilhetes: o suicídio de Lisa Herzen e o suicídio de uma costureira de São Petersburgo. Esta, por não achar trabalho para se manter, jogara-se de uma janela do quarto andar de um edifício agarrada a um ícone, e Dostoiévski estava seguro de que esse caso se tratava de “um suicídio manso, resignado”, no qual, “pelo visto, não houve protesto nem recriminação; simplesmente, a vida havia se tornado impossível”.

Quanto ao suicídio de Lisa, por sua vez, Dostoiévski cita o bilhete em francês deixado pela jovem, no qual esta pede que não lhe enterrem antes de se certificarem de sua morte, já que é “muito desagradável despertar num caixão sob a terra. Isso não é

---

<sup>38</sup> Laf. 641. “Nossa natureza está no movimento, o repouso completo é a morte”.

<sup>39</sup> Cf. FRANK, 2002, pp. 131-132. As citações remetem a um artigo de Dostoiévski intitulado “Sr. -Bov e a Questão da Arte”, no qual o escritor combate, com a ideia de uma beleza transcendente, a concepção, característica dos radicais Tchernichévski e Dobroíúbov, de uma estética essencialmente utilitarista e proposta mesmo como um substituto para a religião. A respeito da salvação pela beleza em Dostoiévski, cf. EVDOKIMOFF, Paul. *Dostoïevsky et le problème du mal*. Paris: Editions du livre français, 1942, pp. 96-106.

<sup>40</sup> É importante notar a diferença de contexto entre o artigo em questão e *Memórias do Subsolo*. Neste, Dostoiévski tinha como alvo ideias como o egoísmo racional dos radicais de 1860. Naquele, o escritor busca alertar os populistas quanto ao perigo de um amor à humanidade sem referência a Deus. Tanto num quanto no outro, porém, a questão é mostrar o perigo da pretensão de uma moral autônoma, sem referência transcendental. Da mesma época da redação d’*A Sentença*, vale a pena citar a conversa de Simónova-Khokhriákova, escritora e pedagoga, com Dostoiévski, que, a respeito das ideias de Versilov - de ateísmo e amor pela humanidade - e da simpatia de sua interlocutora, declara: “Sim, eu também gostaria que fosse assim, mas isso é um sonho. Sem Deus, eles cortarão as gargantas uns dos outros, e nada mais”. Cf. *Dostoiévski: O manto do profeta 1871-1881*. Trad. Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Edusp, 2007. p. 287.

*chique*”. Nessas palavras, especialmente na última frase, Dostoiévski, ao contrário do suicídio da costureira, identifica “um desafio, raiva, indignação”, mas não contra um ser pessoal, e sim “contra a tirania de uma causa com a qual não há maneira de se reconciliar”, contra a “*linearidade* dos fenômenos” que lhe sufocou a vida de maneira a não lhe deixar nenhuma dúvida, já que ela “acreditava realmente em tudo o que em sua infância lhe ensinaram, acreditava ao pé da letra”. Mais uma vez, a diferença com o apático de Pascal, que, mesmo considerando a si como “como uma sombra que dura apenas um instante sem retorno” *decide* não se perguntar pela eternidade: “Talvez eu pudesse encontrar algum esclarecimento em minhas dúvidas; mas não quero me dar ao trabalho, nem dar um passo para procurá-lo”<sup>41</sup>. No suicídio sobre o qual Dostoiévski se debruça, ao contrário, a dúvida é sufocada com a vida mesma, enquanto a alma “inconscientemente reclamava algo mais complexo”<sup>42</sup>.

Em seguida, no artigo *A Sentença*, Dostoiévski retrata o caso anterior como um “suicídio por tédio” mediante um bilhete fictício em que procura relacionar o tédio e o suicídio com a visão linear da vida incutida pelo ateísmo e materialismo<sup>43</sup>. Em seu escrito, a suicida confronta a hipótese de uma harmonia futura de integral felicidade com os presentes sofrimentos particulares, incluindo o seu. Essa hipótese, porém, parece-lhe tanto uma “profundíssima desconsideração para com a humanidade” quanto algo desprovido mesmo de qualquer sentido, uma vez que, com ou sem a pretendida harmonia, “a duração da vida da humanidade toda é, comparada com a eternidade, exatamente um momento, o mesmo que minha vida individual”. Se, conforme esclarecera a suicida algumas linhas antes, ela não pode aceitar tais condições, não é “por falta de vontade nem em virtude de algum princípio, mas, simplesmente, porque não, porque não posso nem poderei ser feliz enquanto saiba que amanhã me espera o nada”. Finalmente, não reconhecendo ninguém a quem dirigir sua revolta e sabendo que é inútil dirigi-la a uma natureza de leis tão incompreensíveis quanto insensíveis ao seu sofrimento e que só lhe responde através da consciência mesma que questiona - “pois tudo isso digo somente eu a mim mesma” -, a suicida, fazendo ao mesmo tempo

---

<sup>41</sup> Laf. 427.

<sup>42</sup> DOSTOYEVSKI, 1949, pp. 1110 - 1111.

<sup>43</sup> FRANK, 2008, p. 361.

papel de juiz e réu, “condena essa natureza, que de modo tão desconsiderado e insolente [a] criou para a dor”. A conclusão vem logo a seguir: “E, não podendo eu aniquilar a natureza, aniquilo a mim mesma, pela simples razão de que me aborrece sofrer essa tirania da qual ninguém é culpado”<sup>44</sup>.

É impossível não lembrar aqui outro suicida de Dostoiévski, Hippolit Tieriêntiev, de *O Idiota* - romance publicado sete anos antes dos artigos acima. A importância desse personagem para nós está especialmente na relação evidente que há - em seu longo escrito intitulado “Minha explicação necessária. *Après moi le déluge*” - entre uma tirania impessoal e a necessidade de uma descoberta contínua para seguir vivendo. Hippolit é um tuberculoso com poucas semanas de vida - embora, como ele mesmo adverte, sua decisão não dependa disso - e, semelhantemente ao caso anterior, pergunta-se que vantagem alguém poderia ter com sua resignação. “Que tribunal tem a ver com isso? Quem necessita mesmo que eu não só seja condenado, mas ainda suporte bem educadamente a duração da pena? Será que alguém precisa realmente disso?” O tom de revolta aparece um pouco mais adiante: “Será que não podem simplesmente me devorar, sem exigir de mim o elogio àquele que me devorou?” Tal elogio seria uma aceitação consciente de uma harmonia fundada sobre suas poucas semanas de vida, “exatamente como se precisa diariamente sacrificar a vida de uma infinidade de seres sem cuja morte o resto do mundo não pode permanecer de pé”<sup>45</sup>.

Se Hippolit se recusa a aceitar essas condições não é por uma decisão advinda da lógica - afinal, ele mesmo admite que não compreende todas as condições em questão -, mas da repulsa por uma “força obscura, insolente, absurda e eterna, à qual tudo está subordinado e é transmitido involuntariamente a você”<sup>46</sup>. Essa impressão o havia dominado, conforme expõe em sua explicação, principalmente a partir da observação -

---

<sup>44</sup> DOSTOYEVSKI, 1949, pp. 1111-1113. Cf. Também FRANK, 2008, pp. 360-362, nas quais o biógrafo expõe e analisa os artigos *Dois Suicídios* e *A Sentença*.

<sup>45</sup> DOSTOIÉVSKI, 2010, pp. 465-467.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 459. E p. 463: “Portanto, não foi a lógica, nem a convicção lógica, mas a repulsa que contribuiu para a decisão definitiva”. É uma diferença importante em relação ao caso de Liza, que - veremos mais adiante - Dostoiévski classificou como a “fórmula de um suicídio lógico”. Ademais, vale a pena comparar as palavras de Hippolit - que, apesar da possibilidade de uma lógica da harmonia, decide se matar - com as de Ivan Karamázov, que, em diálogo com Aliócha sobre a impossibilidade de atribuir um sentido ao sofrimento infantil, declara: “Tenho vontade de viver e vivo, ainda que contrariando a lógica”. DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 318.

da lembrança dessa observação, mais precisamente - de um quadro na casa de Rogójin, *O Corpo de Cristo Morto no Túmulo*, de Hans Holbein, o Jovem. Nesse quadro, no qual “não há beleza”, está exposto o “rosto de um homem que *acaba de ser* retirado da cruz, isto é, que conservou muita coisa viva, afetuosa” e no qual “ainda não houvera tempo para enrijecer nada, de tal forma que no rosto do morto ainda aparecia o sofrimento, como se ele ainda continuasse a senti-lo”, um rosto no qual “está apenas a natureza, e em verdade assim deve ser o cadáver de um homem, seja lá quem for, depois de semelhantes suplícios”<sup>47</sup>. Nesse rosto supliciado, “horripelmente fraturado pelos golpes, inchado, com equimoses terríveis”, Hippolit vê uma vitória da natureza, uma vitória irrevogável, a ponto de lhe fazer duvidar que seus discípulos pudessem “acreditar que esse mártir iria ressuscitar”<sup>48</sup>. Não é demais aqui recordar a ressalva de Pascal sobre a natureza na carta sobre a morte de seu pai: “Não consideremos mais um homem como tendo cessado de viver, *não importa o que a natureza sugira*”<sup>49</sup>.

Uma natureza cujas leis não podem ser superadas “nem por aquele que em vida vence até a natureza” - ressuscitando Lázaro e a filha de Jairo - aparece para Hippolit sob a forma de uma resolução tão firme quanto cega, que, nada mais deixando a descobrir, contrapõe-se à ideia mesma de vida tal como Hippolit expressara páginas antes em sua explicação: “A questão está na vida, apenas na vida - no seu descobrir-se, contínuo e eterno, e de maneira alguma na descoberta! Decerto!”, escreve ele tomando como exemplo a felicidade de Colombo três dias antes de descobrir a América. Essa “descoberta contínua”, porém, tanto aqui quanto no suicídio de Liza Herzen e nas reflexões do homem do subsolo, é cortada pela raiz.

Em seu artigo para *The Cambridge Companion to Dostoevskii*, “Dostoevskii and Religion”, Malcolm Jones - referindo-se não exatamente aos artigos sobre o suicídio que abordamos, mas à fé atormentada que permeia toda obra de Dostoiévski - finaliza

---

<sup>47</sup> DOSTOIÉVSKI, 2010, p. 458. A respeito das impressões descritas por Dostoiévski, cf. FRANK, Joseph. *Dostoiévski: os anos milagrosos 1865-1871*. São Paulo: Edusp, 2003, p. 299.

<sup>48</sup> DOSTOIÉVSKI, 2010, p. 459.

<sup>49</sup> PASCAL, 1963, p. 277. Grifos nossos. “Não consideremos mais um homem como tendo cessado de viver, não importa o que a natureza sugira; mas como começando a viver, como a verdade o assegura. Não consideremos mais sua alma como perecida e reduzida ao nada, mas como vivificada e unida ao soberano vivente e corrijamos, assim, pela atenção a essas verdades, os sentimentos de erro que estão impressos em nós mesmos, bem como os movimentos de horror que são naturais ao homem”.

com a consideração de que até nos personagens finais do escritor, como Ivan Karamázov, “[...]nós ouvimos a autêntica voz de uma alma em tormento. Ninguém poderia escrever assim a menos que sua própria alma compartilhasse desse tormento, pelo menos durante o próprio processo de criação literária”<sup>50</sup>.

No caso das observações de uma suicida entediada, expostas n’*A Sentença*, não é difícil encontrar um episódio biográfico do autor que lhe proporcionasse pensamentos muito semelhantes. Nas páginas iniciais das *Recordações da casa dos mortos*, referindo-se - por meio de um porta-voz fictício - aos seus trabalhos forçados na Sibéria, Dostoiévski enfatiza que a punição estava não tanto no aspecto do “trabalho” quanto no fato deste ser “forçado”, o que poderia ocasionar a perda de sentido para o prisioneiro, constituindo uma tortura maior do que qualquer trabalho livre, por mais desgastante que fosse. “O prisioneiro”, relata o autor, “faz tijolos, planta alicerces, levanta paredes; nisso ele se aplica, há um plano e tarefas para cumprir. Por vezes ele até se entusiasma e realiza o trabalho com mais capricho, maior envolvimento”. De fato, Dostoiévski relata também que, quando os prisioneiros trabalhavam em coisas claramente inúteis, como reconstruir um navio com madeiras podres, eles ficavam mais irritados do que o normal. Todavia, o escritor imagina casos nos quais o trabalho sem sentido fosse imposto sistematicamente a um detento. Se a este “lhe ordenassem levar água de um depósito para outro até enchê-lo, depois esvaziá-lo, sendo obrigado a encher o que tinha acabado de vazar; ou fosse buscar e levar terra de um canto para outro”, imagina Dostoiévski, “creio que tal humilhação, depois de alguns dias, o levaria a enforcar-se ou então o conduziria a cometer crimes, ou tentar fugir, mesmo com o risco de morrer”<sup>51</sup>.

Embora nos relatos e suposições de Dostoiévski acerca dos prisioneiros não se

---

<sup>50</sup> LEATHERBARROW, W. J. (Ed). *The Cambridge Companion to Dostoevskii*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 172. “Sua declaração de que ele alcançou a fé através de uma fornalha de dúvida é comumente vista como a afirmação de uma fé triunfante. Ela não é menos uma afirmação sobre a intensidade da experiência da dúvida. Até o final, na pessoa de Ivan Karamázov, nós ouvimos a autêntica voz de uma alma em tormento. Ninguém poderia escrever assim a menos que sua própria alma compartilhasse desse tormento, pelo menos durante o próprio processo de criação literária. Ninguém poderia levar-se a si mesmo a escrever assim, se essas questões não lhe fossem intelectual e emocionalmente inevitáveis, para si mesmo, no momento”.

<sup>51</sup> DOSTOIÉVSKI, F. *Recordações da Casa dos Mortos*. Trad. Nicolau Peticov. São Paulo: Nova Alexandria, 2006, pp. 30-31.

ênfatize a questão do tédio, é bastante claro que a tortura maior concebida como a inexistência de um fim que transcenda a situação presente é uma ideia igualmente presente no homem do subsolo e no bilhete de suicídio d'*A Sentença*. Especialmente através deste último, pode-se perceber um horror à ideia de um ser humano completo, plenamente realizado e sem mais quaisquer anseios ou dúvidas. A imagem de encher constantemente um depósito com água que recém foi esvaziado aparece como a imagem da tortura de uma vida sem sentido<sup>52</sup>, da qual o tédio é o principal sintoma e que tanto Pascal quanto Dostoiévski identificavam primariamente com uma insensibilidade ao sobrenatural, amiúde expressa numa insensibilidade pelo que quer que seja. Assim, “a indiferença é o sintoma de uma doença mortal do espírito, de sua recusa da vida [...]. A indiferença sufoca o instinto da vida que contém em germe o amor; o espírito se revolta contra essa inércia animal e conduz logicamente ao suicídio”<sup>53</sup>.

Com a explicitação do tédio pela interrupção do divertimento ou pelo sufocamento das dúvidas advindo de uma visão puramente linear dos acontecimentos, Pascal e Dostoiévski insistiram numa instância humana alheia a uma organização por previsão de causas e efeitos<sup>54</sup>. Tal instância, apesar do mistério que lhe é próprio e da impossibilidade de estudá-la como objeto, torna tudo o mais ao seu redor secundário, fazendo de todos os enredos apenas uma variação de um conflito constante com uma realidade ora esquecida, ora rejeitada, e à luz da qual tudo o mais se desvanece. Essa

---

<sup>52</sup> A respeito das suposições de Dostoiévski que citamos, vale a pena conferir esta comparação de Frank: “Como outro cristão cheio de dúvidas que era também ‘um filho de seu século’, Blaise Pascal, nada aterrorizava mais Dostoiévski do que o espectro de viver num universo sem sentido; e *Recordações da Casa dos Mortos* fornece, numa das passagens mais auto-reveladoras que seu autor já escreveu, uma desalentadora evocação imaginativa desse terror. Esse livro não levanta diretamente a questão da imortalidade; mas contém uma descrição obsessiva do desejo inextinguível da humanidade de existir num universo cujos espaços infinitos, em vez de permanecerem calados, responderão aos anseios contidos em toda alma humana”. FRANK, 2002, p. 415.

<sup>53</sup> EVDOKIMOFF, 1942, p. 113.

<sup>54</sup> No caso de Pascal, grosso modo, contra o humanismo molinista, essa imprevisibilidade é atributo fundamental da graça, que, por definição, não pode ser conquistada nem, em última instância, administrada pela vontade humana. No caso de Dostoiévski, como vimos, a revolta é contra a organização racional e plenamente conhecida da vida humana a partir do rejeição ao sobrenatural, isto é, ao que está fora da previsão de causa e efeito. Essa comparação nos faz lembrar o modo como Pondé resume a relação: “O humanismo é o prefácio do materialismo, porque sem verticalidade o homem se dissolve na imanência das leis naturais”. Cf. PONDÉ, 2001, p. 259.

“realidade mais real”, para usar a expressão de Ivanov<sup>55</sup>, e seu desvelamento a partir dos eventos mais corriqueiros é o ponto que nos cabe investigar a seguir.

Antes, porém, devemos apenas observar que, uma vez que nosso objetivo consiste não apenas em expor a vontade como uma instância primária em três temas selecionados - crença, problema do sofrimento e identidade -, mas em fazer isso de maneira a apreender as semelhanças entre Pascal e Dostoiévski, não aprofundaremos, em cada autor, as explicações que nos afastariam do enfoque pretendido. Assim, por exemplo, embora a relação entre costume e vontade, bem como entre costume e espírito seja de grande importância para uma compreensão mais ampla do advento da crença em Pascal, não o é tanto em relação a Dostoiévski, motivo pelo qual tais temas não serão muito mais que mencionados em proveito de comparações mais proveitosas. Todavia, não deixaremos de remeter o leitor interessado a obras que tratem vastamente dos assuntos abreviados.

---

<sup>55</sup> IVANOV, V. *Dostoiévski: tragédie, mythe, religion*. Paris: Éditions des Syrtes, 2000, p. 71.

## CAPÍTULO 2

### REALISMO E VONTADE

*O homem que, reconhecendo estar na posse de uma árvore, Vos dá graças pelo uso dela (ainda que ignore quantos côvados tenha de altura e qual a largura da sua copa) não é melhor que aquele que, medindo-a e enumerando-lhe todos os ramos, não só a não possui mas nem sequer reconhece e ama O que a criou?*

*Confissões. Santo Agostinho*<sup>56</sup>.

Se, retornando ao artigo *Dois Suicídios*, atentarmos para as linhas que antecedem a comparação do caso de Lisa Herzen com o da costureira, nos depararemos com um prefácio bastante significativo para nossos propósitos e que não diz respeito apenas aos suicídios em questão, mas à função mesma do escritor tal como compreendida por Dostoiévski e que constitui, na expressão de Joseph Frank, uma *Estética da Transcendência*, isto é, o enraizamento do fenômeno presente numa realidade que o transcende com o fim de desvelar, através de diferentes enredos, um contínuo confronto subjacente, de ordem sobrenatural, isto é, um confronto com a eternidade. “[...] naturalmente, nunca apuramos todos os fenômenos, nem chegamos ao seu fim, nem ao seu princípio. Nós somente vemos seu aspecto aparente, mas seus fins e seus princípios..., isso, por enquanto, são para o homem algo fantástico”<sup>57</sup>. No caso em questão, o suicídio de Lisa, desencadeado, à primeira vista, por um amor não correspondido durante uma viagem à Itália, toma o caráter de uma aversão à horizontalidade da vida humana, uma aversão à ausência de um sentido infinito<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> AGOSTINHO, Santo. *Confissões* (Col. Os Pensadores). Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004, p. 127.

<sup>57</sup> DOSTOYEVSKI, 1949, p. 1110. A passagem do singular para o plural está conforme o original. Robert Jackson entende, acerca dessa mesma passagem, que “O fantástico aqui, é claro, é precisamente realidade última no sentido filosófico ou religioso”. Cf. JACKSON, R. L. *Close Encounters: Essays on Russian Literature*. Boston: Academic Studies Press, 2013, p. 258.

<sup>58</sup> A expressão é de Viktor Frankl, que, não por acaso, não deixa de citar Dostoiévski em seus estudos sobre o tédio e sentido da vida. Cf. FRANKL, Viktor. *Em busca de sentido*. Um psicólogo no campo de concentração. 25 ed. São Leopoldo: Editora Sinodal; Petrópolis: Editora Vozes, 2008. E também FRANKL,

O realismo de Dostoiévski entende que esse sentido - necessariamente sobrenatural - pode ser apanhado a partir de qualquer evento observado na vida corriqueira. Joseph Frank observa que o gênio do autor manifestou-se justamente por essa capacidade de “discernir o permanentemente significativo no e através do imediato e aparentemente efêmero”<sup>59</sup>. Ora, Pascal, por sua vez, não hesitava em fazer o mesmo a partir da imagem de um homem caçando um javali: “Por que este homem, que perdeu há poucos meses seu filho único [...] não pense nisso agora? Não vos surpreendeis. Ele está ocupado em ver por onde passará o javali que seus cães perseguem com tanto ardor há seis horas”<sup>60</sup>. Nossa tese é de que o realismo fantástico de Dostoiévski funciona como a forma artística do método que Pascal atribui à caridade, ordem que “consiste principalmente na digressão sobre cada ponto que tem relação com o fim, para mostrá-lo sempre”. O realismo tal como o compreendemos aqui, consiste no modo de narração que ponha os enredos à luz de uma realidade que os transcende ao mesmo tempo em que se manifesta através deles. A digressão de que fala Pascal, que tem por fim “abrasar, não instruir”<sup>61</sup> corresponde ao modo de atuação de uma razão submissa à sua vocação sobrenatural, como insiste Leduc-Fayette<sup>62</sup>, e que reconhece na teologia “o centro de todas as verdades”, de modo que “é difícil não entrar aí, qualquer que seja a verdade tratada”<sup>63</sup>, o que equivale à relação justa entre a segunda e a terceira ordem<sup>64</sup>. Nesse sentido, a caridade, compreendida sua atuação na segunda ordem, é o fundamento de um método peculiar de pregação. Ou seja, estamos falando dos efeitos que uma vontade ordenada a Deus têm na segunda ordem. Trata-se,

---

Viktor. *A vontade de sentido: fundamentos e aplicações da logoterapia*. 2 ed. São Paulo: Paulus, 2013.

<sup>59</sup> FRANK, 2002, p. 89.

<sup>60</sup> Laf. 136.

<sup>61</sup> Laf. 298. Em vista do evidente teor religioso, optamos aqui traduzir “échauffer” por “abrasar”.

<sup>62</sup> Cf. LEDUC-FAYETTE, D. *Pascal et le mystère du mal*. Paris: Cerf, 1996, p. 229: Em outros termos, nós diríamos de bom grado que a razão pascaliana tem uma vocação sobrenatural (ela é dita ‘natural’ apenas a título de uma de suas funções: o conhecimento científico, não em sua essência). Ela é (sobre) naturalmente teológica, ordenada para Deus, para o ‘fim’”. Cf. *ibidem*, p. 334: Por sua submissão consentida e em sua dependência mesma, ela encontra a condição de legitimidade de seu exercício e descobre sua vocação: contemplar Deus”.

<sup>63</sup> PASCAL, 1963, p. 296.

<sup>64</sup> Cf. PAVLOVITS, Tamás. *Le rationalisme de Pascal*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2007, p. 199: “O abrasamento oposto à instrução faz referência à teoria da persuasão que conduz a alma para a conversão e para a verdade sobrenatural. A fim de apreender essa verdade, é necessário primeiramente amar Deus. A ordem do coração consiste, portanto, principalmente em convencer o coração, e não a razão. É por isso que ele visa a abrasar, e não a instruir. A digressão concerne, em contrapartida, à maneira pela qual a ordem do coração aparece à razão natural”.

em outras palavras, da extensão máxima do princípio de que “as coisas corporais não são mais que uma imagem das espirituais, e Deus representou as coisas invisíveis nas visíveis”<sup>65</sup>. A antropologia da grandeza e da miséria é o ponto-chave da apologética pascaliana que permite a extensão irrestrita do método de digressão: “Não há nada sobre a terra que não mostre ou a miséria do homem, ou a misericórdia de Deus; ou a impotência do homem sem Deus, ou a potência do homem com Deus”<sup>66</sup>. Naturalmente, a grandeza e a miséria remetem aqui à ideia de um resquício de nobreza persistente após o pecado original, categoria esta mais explicitada na teologia agostiniana - e pascaliana, portanto - do que na ortodoxia russa<sup>67</sup>, mas cuja semelhança com Dostoiévski que queremos destacar se dá pela localização do ser humano num meio entre o fim que lhe é devido e a competência que lhe é própria. Nossas misérias, esclarece Pascal, “são misérias de um grande senhor. Misérias de um rei deposto”<sup>68</sup>. Aliás, o fato de só procuramos o que previamente perdemos é uma das premissas mais fundamentais da apologética pascaliana. “Há, portanto, entre a grandeza e a miséria, uma relação complexa, de causa e efeito, num sentido, de signo e coisa significada, em outro: a grandeza é fonte da miséria, e a miséria é signo da grandeza”, resume Jeanne Russier<sup>69</sup>.

Quanto a Dostoiévski, o método que verificamos no caso de *A Sentença* estende-se por toda sua obra, e dentre os autores que o estudaram, Robert Jackson é provavelmente o que mais enfatizou a questão de um evento particular como variação de uma realidade que o transcende ao mesmo tempo em que por ele é apreendida.

O teste último de verossimilhança de um fato, o teste de “realismo”, então, não está na identidade do fato A com o fato B com o fato C e assim por diante; ele está no grau em que o fato A, apesar de isolado e excepcional, orienta-nos para as realidades maiores da sociedade e do espírito humano. Um incidente excepcional, aparentemente estranho ou fantástico pode abrir uma perspectiva

---

<sup>65</sup> Lettre de Pascal et de sa soeur Jacqueline a Mme Périer, de 1º de abril de 1648. PASCAL, 1963, p. 273. Cf. também SELLIER, P. *Pascal et Saint Augustin*. Paris: Albin Michel, 1995, pp. 370 e ss.

<sup>66</sup> Laf. 468.

<sup>67</sup> Cf. Frank, 2008, p. 755.

<sup>68</sup> Laf. 116.

<sup>69</sup> RUSSIER, J. *La foi selon Pascal*. Paris: PUF, 1949, p. 88. Referindo-se ao *Sonho de um homem ridículo*, Evdokimov, de modo semelhante a Russier, chama atenção para a relação entre a queda e a vocação sobrenatural: “O paraíso deixa como que uma mágoa, como que um espinho no coração do homem. Aí está seu sentido; a nostalgia do paraíso é inerente ao homem. O paraíso está perdido, e não destruído, e essa nostalgia exprime a origem celeste do homem”. EVDOKIMOV, Paul. *L'Amour Fou de Dieu*. Paris: Éditions du Seuil, 1973, p. 70.

surpreendente da maldade ou bondade humanas. O realismo no universo novelístico de Dostoiévski, como na *Commedia* de Dante, é vertical; os fatos de nossas vidas são nitidamente representados, às vezes mesmo com precisão naturalista, mas eles são selecionados de modo a iluminar a realidade hierárquica do espírito humano<sup>70</sup>.

Enxergar em todo ato humano a manifestação de um anseio por uma grandeza perdida e da miséria resultante dessa perda, bem como enxergar nos mais diversos enredos uma tensão entre a revolta e a aceitação de Deus é sinal do modo semelhante pelo qual nossos autores compreenderem a ordem da vontade, e é pela primazia dessa ordem em ambos os autores que pretendermos fundamentar nossa tese.

Há uma semelhança no método com que nossos autores combateram as atitudes - propositais ou não - de uma indiferença, quando não de uma hostilidade, para com as questões da existência de Deus e da imortalidade da alma. A esse respeito, não há provas, propriamente falando, pascalianas ou dostoiévskianas. Aliás, Pascal de nenhum modo desmerece a ordem racional em sua apologética e não dedica poucos pensamentos às “provas da religião cristã”<sup>71</sup>. Todavia, basta um fragmento para perceber que o jansenista considerava prudente uma instigação anterior à apresentação das provas: “Antes de entrar nas provas da religião cristã, julgo necessário representar a injustiça dos homens que vivem na indiferença quanto à busca da verdade de uma coisa que lhes é tão importante e que lhes toca de tão perto”. Ora, confiar no efeito de uma argumentação pressupõe um interesse por parte do interlocutor, de modo que, se é justamente esse interesse prévio que se quer despertar, é compreensível que se queira primeiramente “confundir [os indiferentes] pelas primeiras vistas do senso comum e pelos sentimentos da natureza”<sup>72</sup>. De fato, se lembrarmos a dificuldade de conciliar o projeto de uma apologia da religião cristã com a insistência, tão característica dos jansenistas, da primazia da graça não só sobre o estabelecimento da fé, mas mesmo sobre a súplica por esse advento, então o propósito de perturbar a indiferença quanto à incerteza sobre a destinação eterna pode ser visto não só como uma preparação, mas como o cerne mesmo da apologética pascaliana<sup>73</sup>.

---

<sup>70</sup> Cf. JACKSON, 2013, p. 252.

<sup>71</sup> Cf., por exemplo, Laf. 482, onde se apresenta uma lista de provas a serem consideradas.

<sup>72</sup> Laf. 428.

<sup>73</sup> Ao tratar do sentido da apologética, Henri Gouhier parece considerar essa hipótese: “Não poderíamos deixar de nos perguntar qual o significado da própria ideia de apologética num mundo onde só Deus opera

Nesse sentido, é fundamental perceber que a insensatez do indiferente se mostra recorrendo não a algo estranho à sua vida, mas às suas disposições para as preocupações mais corriqueiras. Entendemos, portanto, quando Pascal assinala que “não é natural” encontrar homens indiferentes “quanto à perda de seu ser e quanto ao perigo de uma eternidade de misérias”:

Eles são completamente diferentes em relação a todas as outras coisas: eles temem até as mais leves, eles as preveem, eles as sentem; e este homem que passa tantos dias e noites na fúria e no desespero pela perda de um cargo ou por alguma ofensa imaginária à sua honra, ele mesmo sabe que vai perder tudo com a morte e permanece sem inquietude e sem emoção<sup>74</sup>.

A figura do *honnête homme* - que, aliás, não é muito diferente da do homem de ação de Dostoiévski<sup>75</sup>, no sentido de se deixar guiar por causas segundas sem se perguntar pelas primeiras - é a que está em questão nesse pensamento, e quando Pascal pergunta, mais adiante no mesmo fragmento, que proveito tal indiferença poderia proporcionar ou quem desejaria ter por amigo um sujeito que se gabasse de seu desdém<sup>76</sup>, o que ele pretende mostrar é a incompatibilidade entre as pretensões de amabilidade do *honnête homme* e sua postura em relação à religião: simplesmente, a indiferença é contrária à “boa aparência que [os indiferentes] procuram”<sup>77</sup>. Mais do que isso, a preocupação com seu próprio bem é contrária - monstruosamente contrária, adverte Pascal - à indiferença em relação ao bem eterno.

Todavia, é mais significativa para nós é a compreensão da indiferença não como incoerente com as demais preocupações do *honnête homme*, mas como algo que prove a existência mesma daquilo em relação ao qual ele é indiferente. A imagem proposta é a de “um homem no cárcere, não sabendo se seu veredicto foi proferido e tendo apenas

---

‘a verdadeira conversão’. Ora, é-nos agora permitido ver claramente onde está a utilidade da apologética: ela tem o poder de tirar os espíritos desta forma de impiedade que é a ‘indiferença da religião’, principal e primeiro obstáculo à ‘verdadeira conversão’. A apologética tem esse poder porque pode triunfar da indiferença *sem abandonar a ordem da natureza*”. GOUHIER, 2005, p. 172. Grifo nosso.

<sup>74</sup> Laf. 427.

<sup>75</sup> Cf. DOSTOIÉVSKI, 2000, pp. 28-31.

<sup>76</sup> Laf. 427: Não é esse o meio de adquiri-la [a estima], digo mesmo entre as pessoas do mundo que julgam sensatamente as coisas e que sabem que o único modo de ter sucesso é parecer honesto, fiel, judicioso e capaz de servir utilmente seu amigo, uma vez que os homens amam naturalmente apenas aquilo que lhes pode ser útil. Ora, que vantagem teríamos em ouvir dizer de um homem que ele sacudiu o jugo, que ele não acredita que há um Deus que vela por suas ações, que ele se considera como o único mestre de sua conduta e não pense em prestar contas senão a si mesmo?

<sup>77</sup> Laf. 427. Cf. também GOUHIER, 2000, pp. 172-181.

uma hora para sabê-lo, bastando essa hora, caso soubesse que foi condenado, para fazer revogar a condenação”. Novamente, “é contra a natureza que ele empregue essa hora não para se informar quanto à sentença, mas para jogar cartas”. É com tal assombro que Pascal presencia a vida comum exposta nessa imagem que ele não hesita em concluir a sobrenaturalidade da própria indiferença: “Assim, é sobrenatural que o homem, etc.”. O “etc.”, evidentemente, não remete à imagem, mas ao divertimento corriqueiro que a inspira. Nesse caso, a fórmula anterior segundo a qual “não é natural” encontrar homens despreocupados com sua condição futura ganha aqui um sentido muito mais forte do que ser simplesmente incomum ou incoerente. A apatia é sobrenatural porque consiste num “entorpecimento pela mão de Deus. Assim, não somente o zelo daqueles que O procuram prova Deus, mas também a cegueira daqueles que não O procuram”<sup>78</sup>. Assim, não se trata apenas de perturbar a indiferença, mostrando que ela vai contra as intenções *honnêtes*, mas, a partir dessa mesma vida de preocupações comuns e efêmeras, concluir a sobrenaturalidade de sua causa.

Se compararmos a imagem de homens na incerteza de sua condenação jogando cartas com a imagem de um prisioneiro enchendo repetidamente um depósito de água, perceberemos facilmente a semelhança e a diferença entre nossos autores quanto à vida alheia às questões eternas: enquanto Pascal, apresentando a indiferença sob uma face tão desnaturada, conclui pela força sobrenatural que a causa, Dostoiévski, por sua vez, considera tão desumana a hipótese de um mundo sem Deus que a apresenta sob a forma de uma apatia que, longe da tranquilidade de um jogo de cartas, motiva o suicídio. Pascal vai da apatia a Deus, ao passo que Dostoiévski vai da ausência de Deus à apatia, uma diferença em conformidade, aliás, com aquela que há entre se decidir pela indiferença e ser obrigado a ela. Agora, tanto em Pascal quanto em Dostoiévski, a pretensão de uma vida encerrada na primeira e segunda ordem - ou na qual a ordem volitiva não experimente nenhuma contrariedade em relação às outras - se revela um disparate: em Pascal, porque ela mesma prova Deus, quer dizer, não somos indiferentes sem a ação mesma daquele em relação ao qual o somos; em Dostoiévski, simplesmente porque não é suportável.

---

<sup>78</sup> Laf. 163.

Assim, quando consideramos que Dostoiévski, a respeito das controvérsias geradas pelo bilhete fictício de suicídio, esclarece que seu objetivo era expressar a “fórmula de um suicídio lógico” com o fim de expor a “‘última palavra da ciência’ em termos breves, de maneira clara e popular, com o único propósito de refutá-la - e não pelo raciocínio ou pela lógica, mas pela fé, pela dedução da necessidade de fé na imortalidade da alma”, percebemos que não estamos muito distantes do projeto de apresentar a indiferença do *honnête homme* através de uma deformidade da qual ele não poderia ser causa.

O caráter diferencial da vontade que Pascal assinala - “Há uma diferença universal e essencial entre as ações da vontade e todas as outras”<sup>79</sup> - pode ser verificado em Dostoiévski pela preferência sistemática em apresentar as consequências de uma ideia na vida do personagem ao invés de combatê-la ou confirmá-la mediante discussões teóricas. Estas, evidentemente, não estão ausentes nos grandes romances, mas perdem inevitavelmente sua gravidade por ocasião de situações que exigem do personagem a concretização de sua ideia, a qual, como mais de uma vez assinala Bakhtin, “domina o núcleo profundo da sua personalidade”<sup>80</sup>. Por isso, por exemplo, não vemos argumentos a favor da existência de Deus ou da compatibilidade entre moral e ateísmo serem lançados contra Ivan, mas o vemos enlouquecendo e conversando com o demônio ao saber que foi por suas ideias que Smierdiákov matou o pai. Daí, ademais, a observação de Pareyson segundo a qual a caracterização social das personagens é obscurecida perante a ideia e personalidade que se tornam protagonistas: “Nada mais fácil do que mostrar que, em Dostoiévski, os príncipes não são príncipes, os empregados não são empregados, as prostitutas não são prostitutas, mas todos são alguma coisa de diferente e algo mais [...]”<sup>81</sup>.

Numa carta ao seu amigo Máikov, de dezembro de 1868, Dostoiévski expôs

---

<sup>79</sup> Laf. 539. Também aqui Pascal manifesta seu enraizamento no agostinismo, mediante o que pode ser chamada a “descoberta da vontade” pelo bispo de Hipona. Cf. PICH, R. H. Agostinho e a “descoberta” da vontade: primeiro estudo. *Veritas*. PUCRS, vol. 50, n. 3, Set. 2005. Cf. também PICH, R. H. Agostinho e a “descoberta” da vontade: primeiro estudo (continuação e fim), *Veritas* 50:3, 2005, pg. 139-157. E ainda PICH, R. H. Sobre a descoberta e a justificação da vontade: notas sobre *De Libero Arbitrio II*, *CIVITAS AVGVSTINIANA*, 2 (2012) pp.162-192.

<sup>80</sup> BAKHTIN, 2008, p. 97.

<sup>81</sup> PAREYSON, Luigi. *Dostoiévski*. Filosofia, Romance e Experiência Religiosa. São Paulo: Edusp, 2012, p. 29.

vigorosamente sua ideia de um “realismo, apenas mais profundo”, em relação à tendência de um realismo que ele entendia ser tão preciso e verossímil quanto “raso”:

Tenho uma concepção da realidade e do realismo totalmente diferente da de nossos romancistas e críticos. Meu idealismo - é mais real do que o idealismo deles. Deus! Exatamente narrar com sensibilidade o que nós russos temos vivido nos últimos dez anos de nosso desenvolvimento espiritual - sim, os realistas não bradariam que isso é fantasia! E, ainda assim, isso é realismo genuíno, existente. Isso é realismo, só que mais profundo; enquanto eles nadam em águas rasas. [...] O realismo deles - não consegue iluminar uma centésima parte da realidade dos fatos que são reais e estão realmente ocorrendo. E com nosso idealismo, prevemos fatos. Aconteceu<sup>82</sup>.

Alguns anos mais tarde, no *Diário de um escritor* de 1873, no artigo “A propósito da Exposição”, após se referir ao temor de idealização que percebe em seus contemporâneos - [...] “pelo que eu pude concluir a partir das conversas com alguns de nossos maiores artistas, eles temem o ideal como algum tipo de espírito impuro [...]. Deve-se retratar a realidade tal qual ela é”, eles dizem” -, Dostoiévski sentencia: “[...] a realidade desse modo não existe e nunca existirá sobre a terra, porque a essência das coisas é inacessível ao homem; ele percebe a natureza tal como ela se reflete em suas ideias, após ter passado por seus sentimentos”, de modo que “o ideal é também realidade, afinal de contas, e tão legítimo como a realidade imediata”<sup>83</sup>.

A apreensão, na realidade comum, daquilo que proporciona um realismo vertical, isto é, uma espécie de seleção dos eventos nos quais se manifesta uma atitude que remonta, por exemplo, ao pecado original ou à atuação da graça, é indissociável, tanto em Pascal quanto em Dostoiévski, da apreensão, no ser humano, de uma instância própria para a ação divina. Naturalmente, em Dostoiévski a precisão quanto à nomeação dessa instância vontade, alma e coração são os termos mais recorrentes - é menor do que em Pascal, mas neste tampouco há uma exatidão sistemática que não deixe dúvidas entre coração e vontade<sup>84</sup>. Nos próximos três capítulos, nosso objetivo

---

<sup>82</sup> FRANK, 2003, p. 408.

<sup>83</sup> DOSTOEVSKY, F. *Writer's Diary*. Vol. 1: 1873-1876. Trad. Kenneth Lantz. Evanston: Northwestern University Press, 1994, p. 214.

<sup>84</sup> Quando a questão diz respeito ao conhecimento intuitivo, ou de um raciocínio que se torna sentimento, então seguramente é *coração* a expressão mais acertada. Todavia, há uma série de ocasiões em que as expressões parecem estar longe de se diferenciar claramente, tanto no contexto propriamente pascaliano quanto no dos *scholars*. Sabemos, por exemplo, que a “vontade está depravada” (Laf. 421) e que “a vontade ama naturalmente” (Laf. 661), mas sabemos também que “o coração dos homens é estranhamente inclinado à leviandade” (Laf. 310), bem como que há uma circuncisão do coração para que se ame a Deus

será abordar alguns pontos que ajudem a compreender a primazia das operações da vontade em relação às outras ordens, nomeadamente em sua relação com a crença, com o sofrimento (problema do mal) e com a identidade.

Devemos antes, porém, esclarecer que a vontade, tal como a estamos tratando aqui, é ambivalente: seus modos de ser são o orgulho e a caridade<sup>85</sup>. O tédio não consiste num terceiro modo, mas justamente numa ausência de atuação, num estado em que não há nem revolta, nem conversão. O que pretendemos fazer é analisar as questões elencadas à luz do modo como elas são confrontadas com o orgulho ou com a caridade.

---

de todo o coração (Laf. 453) e que “o coração ama o ser universal naturalmente” (Laf. 423). Ademais, entende o jansenista que Deus se revela àqueles que O procuram “de todo o coração” (Laf. 149) e que a fé é “Deus sensível ao coração” (Laf. 424), mas entende também que, “Deus quer dispor mais da vontade do que do espírito” (Laf. 581), embora, em *De l'esprit géométrique*, esclareça que, quanto às verdades divinas, Deus “quis que elas entrem do coração no espírito, e não do espírito no coração”. Aliás, nesse mesmo opúsculo, coração e vontade são claramente intercambiáveis: “Ninguém ignora que há duas entradas por onde as opiniões são recebidas na alma, que são suas duas principais potências, o entendimento e a vontade. [...] Eu falo apenas das verdades de nosso alcance; e é delas que eu digo que o espírito e o coração são como que as portas por onde elas são recebidas na alma”. Uma comparação entre os *scholars* – quando não uma visão separada de cada um deles – deixa o problema ainda mais claro: Russier, por exemplo, comentando uma passagem das *Réflexions* de Pierre Nicole *sur les Evangiles et les Epîtres des différentes fêtes*, texto no qual as expressões “fundo da vontade” e “fundo do coração” são substituídas uma pela outra, entende que “definindo primeiramente o coração como sendo o fundo da vontade, ele quer dizer, não que o coração é aquilo que há de mais profundo na vontade, mas que a vontade, ou, o que dá na mesma, o coração, é o fundo do ser, de onde saem as vontades particulares”. No parágrafo imediatamente seguinte, a autora prossegue: “Esse fundo do ser, coração ou vontade, é a sede do amor”. Cf. RUSSIER, 1949, p. 157. Michon, por sua vez, entende que, além da função cognitiva (intuição), o “coração possui igualmente uma função volitiva”, e cita Laporte, para quem o coração “é o fundo da vontade, onde nós alcançamos ao mesmo tempo aquilo que há de mais essencial na natureza e aquilo pelo que a natureza se une e se abre ao sobrenatural”. A autora toma como questão, em seguida, “saber em que a vontade pode ser dita mais apta que o intelecto para apreender o divino”. Enfim, um pouco mais adiante, a autora contrapõe a clareza exigida pela razão ao claro-obsuro do “*coração-vontade*”. Cf. MICHON, Hélène, *L'ordre du coeur: philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal*. Paris: Honoré Champion, 1996, p. 287-288 (grifo nosso). Finalmente, citamos Sellier, que entende que “a vontade faz parte do *coração* pascaliano”, e que a confusão entre os dois termos – no contexto do conhecimento religioso – é possível porque, “no conhecimento religioso, o coração *inclui* a vontade”. Cf. SELLIER, 1995, pp. 128 e 131.

<sup>85</sup> A esse respeito, cf. PONDE, 2001, p. 32: “A presença constante dos elementos definidores das três ordens - corpo, espírito, vontade (orgulho ou *caritas*) - ao longo dos *Pensées* aponta para um possível papel nuclear dessa doutrina. Essa é a opinião de Mesnard”.

## CAPÍTULO 3

### VONTADE E CRENÇA

*Colocáveis-me a mim mesmo diante de mim, e arremessáveis-me para a frente dos meus olhos, para que, “encontrando a minha iniquidade, a odiasse”. Conhecia-a, mas fingia que a não via, procurando esquecê-la.*

*Confissões. Santo Agostinho*<sup>86</sup>.

A disposição própria da vontade é o amor, e quando Pascal adverte que sem a atuação da graça a fé não é mais que “humana e inútil para a salvação”<sup>87</sup>, a desproporção expressa é a mesma do pensamento segundo o qual há longa distância entre conhecer Deus e amá-Lo<sup>88</sup>. Por mais raciocínios que se empreguem a respeito da existência de Deus ou das “verdades divinas”, não se alcança por causa deles a menor disposição amorosa exigida para a salvação. Entretanto, atendo-se ao domínio natural, Pascal entende que, enquanto essa disposição - o “sentimento de coração”<sup>89</sup> - não é dada, a religião só pode ser dada “por raciocínio”, na espera da atuação divina<sup>90</sup>. É aí mesmo, porém, que o trabalho do apologista encontra um obstáculo fundamental, pois

---

<sup>86</sup> AGOSTINHO, santo, 2004, p. 214.

<sup>87</sup> Laf. 110.

<sup>88</sup> Laf. 377. “Que longa distância há entre conhecer Deus e amá-Lo”.

<sup>89</sup> No Pensamento em questão (Laf. 110), o “coração” e seu “sentimento” não são exclusivamente atribuídos à verdades religiosas, mas igualmente aos primeiros princípios sobre os quais se funda a atividade do raciocínio. De fato, a união, sob um mesmo termo, de atividades aparentemente tão diversas - amor de Deus e princípios geométricos - fez desse Pensamento um dos mais disputados pelos *scholars*, tais como Jeanne Russier, Jacques Chevalier, abade Baudin, Jean Laporte, Jean Mesnard, Pierre Magnard, Michel e Marie-Rose Le Guern. Gouhier, sem deixar de fazer sua contribuição, faz um excelente apanhado da discussão a respeito e trata da descontinuidade entre coração e princípio como a descontinuidade própria entre natural e sobrenatural, o que não o impede fazer uma analogia entre os indemonstráveis na geometria e os indemonstráveis na religião: “Lá [na Apologia], Pascal pretendia dizer: não há indemonstrável somente em religião; àqueles que falam mal do Cristianismo, cumpre responder: olhai então do lado da geometria... Trata-se de uma analogia entre duas situações; mais exatamente: a analogia refere-se a uma relação e de forma alguma aos termos dessa relação; nenhuma similitude entre o indemonstrável geométrico e o indemonstrável religioso salvo o fato de ser indemonstrável; em geometria, os dois termos pertencem ao domínio da natureza ao passo que na fé um deles é da ordem do sobrenatural”. Cf. GOUHIER, 2000, 96-111. Para nossos propósitos, as considerações de Russier a esse respeito são as mais significativas, uma vez que ressaltam a questão de uma seleção prévia da vontade quanto ao objeto de um posterior raciocínio, o que nos deixa próximos de um aspecto voluntário da crença que nos aproxima, veremos, de Dostoiévski.

<sup>90</sup> Laf. 110. “É por isso que aqueles a quem Deus deu a religião por sentimento de coração são felizes e muito legitimamente persuadidos, mas aos que não a têm nós só podemos dá-la por raciocínio, esperando que Deus a dê por sentimento de coração, sem o que a fé não é senão humana e inútil para a salvação”.

a vontade intervém no raciocínio mesmo que se pretendia autônomo.

No opúsculo *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*, o consentimento natural ao que é demonstrado é contrastado com a via “baixa, indigna e estranha” do consentimento ao que agrada. À confusão, própria do pecado original, entre o que é agradável e o que é amado, acrescenta-se uma inversão no conhecimento, uma vez que, enquanto o caminho legítimo das verdades divinas, ao contrário das verdades humanas, vai do coração para o espírito (amar para compreender), os homens “entretanto, corromperam essa ordem, fazendo das coisas profanas o que deveriam fazer das coisas santas, visto que, com efeito, cremos quase somente naquilo que nos agrada”. Para o interesse do apologista, a conclusão é das mais infelizes: “E daí vem a aversão que temos por consentir às verdades da religião cristã, de todo opostas aos nossos prazeres”<sup>91</sup>. Estes, portanto, devem ser objeto de correção ou eliminação antes da persuasão<sup>92</sup>.

A relação entre as “duas entradas por onde as opiniões são recebidas na alma”, isto é, o entendimento e a vontade, é esclarecida de maneira mais precisa no fragmento Laf. 539:

A vontade é um dos principais órgãos da crença. Não que ela forme a crença, mas porque as coisas são verdadeiras ou falsas segundo a face pela qual as olhamos. A vontade, que se agrada mais com uma do que com outra, desvia o espírito de considerar as qualidades que não quer ver, e, assim, o espírito, agindo consoante à vontade, detém-se a olhar a face que ela ama e julga de acordo com o que vê<sup>93</sup>.

Em suma, há um critério de atenção que coincide com o amor-próprio. À vontade corrompida pelo pecado não corresponde uma razão corrompida propriamente<sup>94</sup>, mas

---

<sup>91</sup> *De l'art de persuader*. PASCAL, 1963, p. 355.

<sup>92</sup> Se Pascal não pretende fazer cair as verdades divinas sob a arte de persuadir (agradar e convencer), uma vez que “elas estão infinitamente acima da natureza: apenas Deus pode pô-las na alma, e da maneira que lhe aprouver”, isso, confrontado, novamente, com Laf. 110, deixa claro que não se exclui a persuasão das verdades religiosas: “aqueles a quem Deus deu a religião por sentimento de coração são felizes e muito legitimamente persuadidos [...]”. Ora, essa persuasão é legítima por vir acompanhada de dois sentimentos que dependem da graça - a qual, porém, pode se servir da apologia que, entre outras funções, escancara a miséria humana -, o amor a Deus e o ódio de si. Recusar a persuasão na apologia, como se propõe no opúsculo em questão, significa recusar a adulação do amor-próprio com o fim de convencer, adulação que Pascal supunha encontrar nas apologéticas de espírito pelagiano.

<sup>93</sup> Laf. 539. Cf. também RUSSEY, 1949, p. 166.

<sup>94</sup> Cf., a esse respeito, DESGRIPES. *Études sur Pascal: de l'automatisme à la foi*. Paris: Pierre Tequi, 1937, p. 89: “É a vontade, não o espírito, que está ferida, debilitada, separada de seu princípio e, em seu desregramento, ela conduz o pensamento que se encontra, assim, alterado, certamente, mas em seu

uma razão cujos dados de exercício advindos da atenção são restringidos mediante o critério do amor-próprio. Ora, nada mais contrário a este do que uma religião que, dando a conhecer exatamente o ser humano, ordena que ele odeie a si mesmo<sup>95</sup>. Desse modo, é compreensível que Pascal considere quase sempre em conjunto a ação de Deus inclinando o coração e do ser humano odiando a si mesmo: se as verdades religiosas vão do coração ao espírito não é porque elas passam a ser apresentadas de maneira agradável à concupiscência, mas porque passam a ser desejadas em detrimento mesmo da concupiscência, isto é, passam a ser amadas na mesma medida em que o homem odeia nele aquilo que antes o impedia de distinguir fora dele algo digno de amor. Mostra-se, portanto, que a religião cristã é amável na medida em que se mostra que o homem é odiável - e amável.

A partir disso, podemos em grande parte compreender também a aversão de Pascal pela teologia natural. “[...] o que caracteriza a apologética humanista”, entende Gouhier, “é a ideia de ‘teologia natural’: a razão pode marchar sozinha sobre a via que leva ao adro do templo”<sup>96</sup>. Aqui não se trata apenas de uma diferença entre conhecer e amar Deus, mas da impossibilidade - ou, pelo menos, da inutilidade - mesma de vir a onhecê-Lo sem uma justa medida de nossas misérias, medida ofuscada justamente pela pretensão de autonomia da segunda ordem<sup>97</sup>. Ora, essa pretensão equivale à recusa do Mediador entre Deus e os homens que dê a estes o conhecimento simultâneo de sua grandeza e de sua miséria. À parte de toda questão sobre a possibilidade do

---

exercício, não em sua natureza”. MICHON, H. *L'ordre du coeur: philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal*. Paris: Honoré Champion, 1996, p. 280: “Para Pascal, a razão esclarecida pela fé procede da mesma maneira que a razão deixada às suas próprias forças”.

<sup>95</sup> O Pensamento Laf. 618, como nota Gouhier, esclarece a medida desse ódio de si, que nada mais é do que um convite para o amor do verdadeiramente amável e no qual se torna justo amar-se. Cf. GOUHIER, 2000, pp. 78-83: “Odiar o eu injusto não impede de jeito nenhum amar o eu tal como Deus o quis. O *eu*, relembremos, está presente no ódio de si e é por essa presença que o ódio de si pertence à economia da salvação. O *eu* sabe-se odiável à luz da fé que é esperança de um *eu* amável: o *eu* não pode estar aí sem amar a si mesmo tal como ele deveria ser. ‘Seria preciso que a verdadeira religião ensinasse a grandeza, a miséria, levasse à estima e ao desprezo de si, ao amor e ao ódio’”. O mesmo vale para o amor pelas demais criaturas.

<sup>96</sup> GOUHIER, 1987, p. 57.

<sup>97</sup> Tema caro a todo Port-Royal e a respeito do qual Arnauld, nas *Instructions sur la grâce*: Instruction 4: de la nécessité de la Grâce Chrétienne, escreve que é necessário crer “antes de amar, uma vez que o conhecimento precede o amor; e que para amar Deus, é preciso necessariamente crer que há um Deus. Mas se essa crença de que há um Deus não for acompanhada de algum começo de amor, ela não será mais que uma fé humana e semelhante a dos demônios, que creem e que tremem, como diz são Tiago, e não uma fé divina e útil para a salvação”. Cf. RUSSIER, 1949, p.341.

conhecimento de Deus sem Jesus Cristo<sup>98</sup>, o que não parece deixar dúvida, para os propósitos apologéticos, é a impossibilidade de salvação sem Jesus Cristo. A respeito daqueles que “procuram Deus fora de Jesus Cristo e que se detêm na natureza”, Pascal não é senão pessimista quanto aos possíveis resultados: “ou eles não encontram nenhuma luz que os satisfaça, ou eles chegam a formar um meio de conhecer Deus e de O servir sem mediador, a partir de onde caem no ateísmo ou no deísmo, que são duas coisas que a religião cristã abomina quase igualmente”<sup>99</sup>. Gouhier e Carraud, entre outros, notaram que o *quase* parece indicar o reconhecimento de alguma vantagem dos deístas sobre os ateus. Seja como for, trata-se, quando muito, de uma vantagem exclusiva da segunda ordem, desprezível para a terceira. Daí, aliás, a indiferença manifesta de Pascal quanto à discussão entre ateus e deístas: “que eles [os ateus] concluam o que eles quiserem contra o deísmo, uma vez que em vista disso nada concluirão contra a religião cristã”, cuja diferença em relação à disputa é explicitada imediatamente: “[a religião cristã] consiste propriamente no mistério do Redentor, que unindo nele as duas naturezas, humana e divina, retirou os homens da corrupção do pecado para os reconciliar com Deus em sua pessoa divina”<sup>100</sup>. Conhecer Deus sem Jesus Cristo, isto é, sem o Redentor, equivale a conhecer Deus sem nada esperar Dele, isto é, sem amá-Lo<sup>101</sup>. O orgulho, ao invés de ser aniquilado, é estufado: “Por isso, aqueles que conheceram Deus sem conhecer sua miséria não O glorificaram, mas

---

<sup>98</sup> Carraud, de longe, é o que mais se aprofunda na questão, cujos pontos principais são a contradição entre alguns fragmentos quanto à possibilidade de conhecer Deus sem Jesus Cristo e a paridade impossibilidade / inutilidade das provas metafísicas. “Provar a existência de Deus, não é conhecê-Lo, é apenas elaborar uma metafísica dos nomes divinos, dos quais o primeiro é o *ser*. Mas, além disso, visto que o conhecimento de Deus sem mediador impede aquele de nossa miséria e, portanto, o acesso à terceira ordem, o conceito de Deus oculta o próprio Deus: o conceito de Deus que exhibe a metafísica é um ídolo conceitual. Desde então, quanto mais a prova metafísica da existência de Deus é eficiente, mais ela interdita o acesso a Deus ele mesmo. Deus conhecido, quer dizer, enquanto conceito de Deus, esconde Deus”. CARRAUD, 2007, p. 385.

<sup>99</sup> Laf. 449.

<sup>100</sup> Laf. 449. Cf. também GOUHIER, 2000, p. 239.

<sup>101</sup> Vale a pena citar novamente Carraud a esse respeito: “Quanto mais a evidência da existência de Deus se abre a mim, menos eu me ofereço a Ele. Eu não posso conhecer Deus senão O amando: conhecê-lo, segundo São Paulo, como eu sou conhecido, isto é, amado. Concluimos, na subversão do requisito leibniziano: quanto mais o conhecimento de Deus é certo, menos ele é possível”. Vale notar, embora o contexto já deixe bastante claro, que a evidência aqui criticada se refere apenas àquela que parte de uma recusa da ação de Deus na inteligência humana, tomando esta, em seu nível, por assim dizer, natural, como a única parte ativa no processo de conhecimento de Deus, o qual, nada tendo a revelar, passa a ser confundido com uma mera clareza conceitual. Estamos nas antípodas da oração de Santo Anselmo. CARRUD, 2007, p. 386. Cf. também MICHON, 1996, p. 162: “A condenação incide sobre um estado de fato: tendo conhecido-O, eles não O têm amado, mas, bem ao contrário, amaram o conhecimento que tinham d’Ele. E amando-se, então, a si mesmos mais que a Deus, tornaram-se idólatras”.

glorificaram a si mesmos”<sup>102</sup>.

Se os argumentos dos ateístas simplesmente não abalam a fé de Pascal, eles chegam a reforçar a de Dostoiévski. Em suas explicações sobre o bilhete fictício *A Sentença*, Dostoiévski havia se referido a tal escrito como a “fórmula lógica de um suicídio”. Todavia, mais de trinta anos antes, numa carta a Natália Fonvizina - um dos escritos não ficcionais mais citados do autor -, Dostoiévski parece expor outra atitude possível diante de uma atmosfera hostil ao tato religioso.

[...] Digo-lhe que sou um filho deste século, um filho da descrença e da dúvida. Sou assim hoje e (disso estou certo) e assim continuarei até o túmulo. Quantas terríveis torturas essa sede de fé me custou, e ainda me custa hoje, e quanto mais forte se torna, mais argumentos posso encontrar para rejeitá-la. E, no entanto, Deus às vezes me envia instantes de total serenidade. Nesse momento, eu amo as pessoas e me sinto amado por elas, e foi nesses instantes que criei para mim mesmo um *Credo* em que tudo é límpido e sagrado. Esse *Credo* é muito simples. Ei-lo: crer que nada é mais belo, profundo, compreensivo, razoável, viril e perfeito do que Cristo. E digo a mim mesmo, com um amor ciumento, que não somente não há nada, como também não pode haver mais nada. Ainda mais: se alguém me demonstrasse que Cristo está fora da verdade e que, *na realidade*, a verdade esta fora de Cristo, então eu preferiria permanecer com Cristo e não com a verdade<sup>103</sup>.

Embora Dostoiévski não precise aqui quais são os argumentos ateístas que fazem dele um “filho da descrença e da dúvida”, a menção à verdade que se evidencia ainda mais no infortúnio sugere alguma proximidade com o argumento do mal e com a proposta de uma ação social como substituta das promessas eternas. De fato, a crítica que permeia toda a obra pós-siberiana de Dostoiévski e que é comum, portanto, à geração liberal de 1840 e à radical de 1860, é a ideia de que o ideal de Cristo transcende infinitamente qualquer proposta de uma vida terrena mais confortável e de que o mal não é um mero acidente de organização social<sup>104</sup>.

Quanto à preferência de Cristo em detrimento da verdade - afirmação que só pode ser demasiadamente provocativa se separada das linhas imediatamente anteriores - é

---

<sup>102</sup> Laf. 189. Cf. também GOUHIER, 2000, p. 230.

<sup>103</sup> FRANK, Joseph. *Dostoiévski 1850 a 1859: Os anos de Provação*. Trad. Vera Pereira. São Paulo: Edusp, 1999, p. 229.

<sup>104</sup> Cf., por exemplo, os comentários de Frank a respeito de *Pais e filhos*, de Turguêniev: “No que diz respeito às ideias mais gerais, evidentemente Bazárov [protagonista do romance] exemplifica a convicção de Tchernichévski segundo a qual as ciências físicas, com sua teoria de um determinismo material universal, fornece a base para a solução de todos os problemas, inclusive daqueles de natureza social e moral”. FRANK, 2002, p. 244.

fundamental ter em conta que “verdade” aqui é concebida nos termos da ciência natural de meados do século XIX, que viria a ser ardorosamente adotada por Dobroliubov, Tchernichévski e Pisariev<sup>105</sup>. Irina Kirillova, em seu artigo para *Dostoevsky and the Christian Tradition* - “As marcações de Dostoiévski no Evangelho segundo São João” - contrapõe essa alusão à ciência natural aos termos de um “conhecimento do coração”: a afirmação de Dostoiévski “testifica o que ele sabia em termos do ‘conhecimento do coração’ (eu me refiro aqui ao ensinamento da patrística ortodoxa sobre o coração como a sede da comunhão com Deus) e encontra sua resolução nas palavras de Cristo: ‘Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida’, claramente marcadas por Dostoiévski”<sup>106</sup>.

Na associação do “conhecimento do coração” da fé com a definição que Cristo dá de Si mesmo em Jo 14, 6, reencontramos a fé aqui não como uma adesão intelectual a uma doutrina, mas como uma forma de vida cuja superação dos argumentos em contrário não é conquistada mediante outros argumentos, mas mediante o amor ativo que tem fundamento e fim últimos na imagem do Verbo encarnado<sup>107</sup>. De fato, nas reflexões de Dostoiévski sobre a morte de sua primeira esposa, Maria Dimitrievna, a impossibilidade de vir a realizar plenamente na vida presente o mandamento do amor em detrimento do ego é apresentada como a mais forte sugestão de uma vida futura, de modo que se pode compreender cada vida particular, em última instância, nos termos de um confronto entre essa vocação sobrenatural e o amor-próprio que a obscurece. “Amar o homem como *a si mesmo*, segundo o mandamento de Cristo, é impossível. A lei da personalidade na terra é impositiva. O *Ego* atrapalha”<sup>108</sup>. Tal confronto é a

---

<sup>105</sup> A esse respeito, cf. KATZ, Michael R. Dostoevsky and Natural Science. In: *Dostoevsky Studies* 9 (1988): 63-76. <http://sites.utoronto.ca/tsq/DS/09/063.shtml>. Acessado em 08/08/2015. Nesse artigo, o autor analisa as considerações de Dostoiévski - a partir dos textos do *Diário de um escritor* e de suas ficções, especialmente *Os Irmãos Karamázov* - a respeito de três dos mais influentes pensadores científicos de meados do século XIX: Charles Lyell, Charles Darwin e Claud Bernard.

<sup>106</sup> KIRILLOVA, Irina. Dostoevsky's markings in the Gospel according to St John, p. 43. In: PATTISON, G.; THOMPSON, 2008, pp. 41-51.

<sup>107</sup> Cf. JACKSON, 2013, p. 298.

<sup>108</sup> “Somente Cristo podia amar o homem como a si mesmo, mas Cristo era um ideal eterno permanente que o homem se esforça e, seguindo a lei da natureza, deveria esforçar-se para alcançar. Enquanto isso, desde o aparecimento de Cristo como *o ideal do homem na carne*, tornou-se tão claro como o dia que o mais elevado desenvolvimento final da personalidade deve chegar a isso (ao próprio fim do desenvolvimento, à consecução final do objetivo): esse homem acha, sabe - e está convencido disso, com toda força de sua natureza - que o uso mais elevado que um homem pode fazer de sua personalidade, do pleno desenvolvimento de seu Ego, é por assim dizer aniquilar esse Ego, entregá-lo totalmente a cada um de forma indivisa e altruísta. Dessa maneira, a lei do Ego funde-se com a lei do humanismo, e nessa fusão

matéria-prima dos personagens de Dostoiévski, desde um Stavróguin, que não encontra nada em que aplicar satisfatoriamente suas forças e se torna um “degenerado por tédio”<sup>109</sup>, até um Aliócha, cujo amor se manifesta em todo o romance através da sua mediação entre os demais personagens.

Tanto em Pascal quanto em Dostoiévski, portanto, a fé - em Pascal, aquela “útil para a salvação” - jamais é separada de uma disposição amorosa. A definição mesma de fé recorrente entre os teólogos de Port-Royal não admitia uma separação nítida entre o conhecimento da Revelação e “atitude da alma que acompanha esse conhecimento”<sup>110</sup>.

Agora, no âmbito de um conflito entre vontade e espírito, a semelhança entre os autores não deixa de ser notável, e não poderíamos aqui deixar de chamar atenção para o peso da vontade de crer em Dostoiévski, vontade tanto maior quanto menor for a sugestão externa. Em *Os Irmãos Karamázov*, esse conflito é clarificado por sua ilustração na esfera judicial, isto é, pela desproporção que há entre a inocência de Dmitri - inocência muito precária, aliás - e a quantidade de provas que o apontam como assassino de seu pai. Trata-se de uma inocência cujo reconhecimento depende, em última instância, de um consentimento independente das sugestões contrárias, exatamente como devia ser a fé para Dostoiévski. Nesse sentido, as páginas iniciais do romance, nas quais o narrador expõe o realismo de Aliócha, estabelecem a atmosfera que permeará toda a relação entre os personagens.

[...] a mim, porém, me parece que Aliócha era até mais realista que qualquer outra pessoa. Oh, é claro, no mosteiro ele acreditava piamente em milagre, mas a meu ver os milagres nunca desconcertam o realista. Não são os milagres que inclinam o realista para a fé. O verdadeiro realista, caso não creia, sempre encontrará em si força e capacidade para não acreditar no

---

tanto o Ego quanto o todo (aparentemente dois extremos opostos) aniquilam-se mutuamente, e ao mesmo tempo cada um atinge separadamente, e no mais alto grau, seu próprio desenvolvimento individual”. FRANK, 2002, p. 412.

<sup>109</sup> FRANK, 2008, p. 60.

<sup>110</sup> Cf. RUSSIER, 1949, p. 363: “(A fé), segundo a definição que dá Nicole, é uma convicção da alma, pela qual, apoiando-se sobre a verdade de Deus, ela se submete com respeito e com amor a tudo o que Deus nos revelou dele mesmo, de seus mistérios, de suas obras e de suas vontades’: [...] a fé, tal como ela é compreendida aqui, [...] é outra coisa que o simples conhecimento todo especulativo do fato da Revelação; ela é também e sobretudo a atitude da alma que acompanha esse conhecimento: a submissão, nascida do respeito e do amor”.

milagre, e se o milagre se apresenta diante dele como um fato irrefutável, é mais fácil ele descrever de seus sentidos que admitir o fato. E se o admite, admite-o como fato natural, que apenas lhe fora até então desconhecido. No realista a fé não nasce do milagre, mas é o milagre que nasce da fé. Se o realista acredita uma vez, é justamente por seu realismo que ele deve forçosamente admitir o milagre. O apóstolo Tomé declarou que não acreditaria sem antes ver, e quando viu, disse: “Senhor meu e Deus meu!” Terá sido o milagre que o fez acreditar? É mais provável que não, mas ele acreditou unicamente porque desejou acreditar, e talvez já acreditasse plenamente, lá no mais recôndito de seu ser, mesmo quando disse: “Se não o vir... de modo algum acreditarei!”<sup>111</sup>

Sem dúvida, trata-se de um realismo muito peculiar, uma vez que é definido não pela crença ou descrença a partir de certos fatos, mas por uma disposição - intelectual e volitiva - em relação aos fatos presenciados. Não está perfeitamente claro o que se entende aqui por realismo, mas, retornando ao caráter fantástico, poderíamos entender que o realista confronta os fatos com uma decisão anterior sobre a aceitação ou recusa da sobrenaturalidade e os julga a partir daí, remetendo-os, portanto, ao que considera suas causas primeiras. Nisso, ele é realista - independentemente de ser ou não religioso - justamente por não se deter nas “causas segundas” da realidade dos fatos presenciados. Ora, essa inversão que Dostoiévski aponta como a marca do realista é o que ele considera ser o fundamento de seu trabalho artístico.

Pascal, por sua vez, não deixava de desvelar a presunção do incrédulo que exige um milagre para se converter. “Se eu tivesse visto um milagre, dizem eles, eu me converteria. Como garantem que fariam o que ignoram?”<sup>112</sup>. Ou seja, a conversão não depende de um “comércio” entre as partes envolvidas, mas é um fenômeno próprio da ordem da caridade - “o que faz com que não creiamos nos verdadeiros milagres é a falta de caridade”<sup>113</sup> -, na qual toda pretensão de previsão é eliminada de antemão pela definição mesma de graça que nela atua. Daí a recusa de Pascal em “provar a divindade pelas obras da natureza”. Tal discurso sensibilizaria apenas os “fiéis, pois é certo que

---

<sup>111</sup> DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 44. Cf. também FRANK, 2008, p. 724: “O ‘realismo’ de Aliócha não contraria sua fé porque esta é definida como um estado ou disposição anterior (ou pelo menos independente) a algo externo, visível, tangível, empírico”. Ademais, Evdokimov alerta para a relação entre demonstração e tédio: “O otimismo das provas da existência de Deus desprende um ‘tédio substancial’ e ignora que Deus não é evidente e que o silêncio é uma qualidade de Deus, pois toda prova constrangedora viola a consciência humana”. EVDOKIMOV, Paul. *L’Amour Fou de Dieu*. Paris: Éditions du Seuil, 1973, p. 30.

<sup>112</sup> Laf. 378.

<sup>113</sup> Laf. 834.

aqueles que têm a fé viva no coração veem imediatamente que tudo o que existe não é outra coisa que a obra do Deus que eles adoram”. Mas o empreendimento é em vão para aqueles em que “essa luz está extinta [...], essas pessoas destituídas de fé e de graça, que procuram com toda sua luz tudo o que veem na natureza que as possa conduzir a tal conhecimento, [mas] encontram apenas obscuridade e trevas”<sup>114</sup>.

Agora, se o alerta de Pascal vai no sentido de que a insistência numa apologetica naturalista não levará senão ao deísmo ou ao ateísmo - o primeiro *quase* tão abominável quanto o segundo -, Dostoiévski, insistindo igualmente numa primazia da vontade, tem uma atitude ambígua para com o ateísmo, uma vez que este pode ser sinal tanto de uma frouxidão covarde e vaidosa, como a de Stiepan Trofimovitch<sup>115</sup>, quanto, para usar a expressão de Luigi Pareyson, “um repúdio da presença do absoluto no finito”<sup>116</sup>, como a de Ivan Karamázov. Embora não seja o caso de Ivan, esse repúdio pode coincidir com o “penúltimo degrau da fé mais perfeita”, conforme a fórmula de Tíkhon em sua conversa com Stavróguin - o qual, a propósito, encarna a união de uma tibieza e de uma força extraordinária que o torna um dos personagens mais demoníacos de Dostoiévski<sup>117</sup>. É por consistir fundamentalmente num confronto com a vontade de

---

<sup>114</sup> Laf. 781.

<sup>115</sup> O modo como o próprio Stiepan fala de suas crenças, embora confuso, ilustra muito bem sua vacilação: “Não compreendo; por que aqui todo mundo me considera ateu? – fala ele às vezes. – Eu acredito em Deus, *mais distinguons*, acredito como em um ser que só em mim se faz consciente. Não posso crer como minha Nastácia (a criada) ou como algum senhor que acredita ‘eventualmente’ [...]. Quanto ao Cristianismo, a despeito de todo meu sincero respeito por ele, não sou cristão. Sou antes um pagão antigo como o grande Goethe ou como um grego antigo [...]. Quanto aos cultos, jejuns e tudo o mais, não compreendo que têm a ver comigo”. DOSTOIÉVSKI, 2004, p. 47. A respeito da “geração liberal” de 1840 e de sua representação em *Os Demônios*, cf. PONDÉ, 2003, p. 241.

<sup>116</sup> PAREYSON, 2012, p.79: “[...] de modo que o mal, por um lado, não podendo nada contra o absoluto, ataca o ser finito e, por outro, não se limitando a ser uma diminuição do bem, é um repúdio à presença do absoluto no finito. Neste sentido se interpreta a definição contida na ‘Lenda do Grande Inquisidor’, segundo a qual o mal é o ‘espírito do não ser e da autodestruição’”. Pascal não deixou de notar “force d’esprit” dos ateus (Laf. 157), mas, a esse respeito, não temos elementos suficientes para fazer a comparação com Dostoiévski. Cf., porém, a significativa referência de Gouhier a Pierre Charron, em ocasião de sua análise do tratamento de Pascal para com os ateus: “Pascal não pretende reconhecer a força dos argumentos deles, mas uma certa força da alma, como dizia o autor das *Três verdades*: ‘essa espécie de ateísmo... Só pode habitar uma alma extremamente forte e ousada... ao que parece é necessária tanta ou mais força e rijeza de alma para... resolutamente despojar-se... da crença em Deus do que para bem e constantemente manter-se firme nela. São as duas extremidades, raríssimas e difíceis. Mas a primeira ainda mais”. GOUHIER, 2008, p. 196.

<sup>117</sup> DOSTOIÉVSKI, 2004, p. 662: “O ateísmo completo está no penúltimo degrau da fé mais perfeita (se subirá esse degrau já é outra história), já o indiferente não tem fé nenhuma, a não ser um medo tolo”. A respeito da indiferença de Stavróguin - que é de um nível diferente da que tratamos anteriormente -, cf. PAREYSON, 2012, p. 47: “Ele ignora completamente qualquer norma, qualquer limite, qualquer valor: a sua liberdade é puro arbítrio, e, não tendo diante de si nenhuma norma a violar, também não tem nenhuma

Deus que esse segundo ateísmo é “mais respeitável” - conforme, de novo, a fórmula de Tikhon - do que a indiferença mundana.

As provocações que Ivan faz a Aliócha ilustram muito claramente a ideia de que a disposição amorosa que acompanha a fé deve ser não só anterior à observação do mundo, como justamente testada e fortalecida por essa observação. Nesse empreendimento, os “argumentos em contrário” não podem ser minimamente amenizados<sup>118</sup>. Que Pascal, por sua vez, insista igualmente nas “provas sólidas e palpáveis” de Jesus Cristo<sup>119</sup>, isso em nada diminui a necessidade da caridade para o consentimento e é justamente essa caridade que experimentará sua força quando exposta ao mal em sua forma mais execrável, isto é, aos exemplos de sofrimento infantil que Ivan relata quase que sadicamente a Aliócha antes de narrar sua Lenda do Grande Inquisidor. O problema do mal, manifesto mediante a abordagem do sofrimento e, em especial, do sofrimento do inocente, é o tema que nos cabe averiguar a seguir.

---

meta a se propor e alcançar, dissolvendo-se na indiferença, no tédio, na experimentação, no aniquilamento”.

<sup>118</sup> Frank insiste nesse conflito como o tema fundamental de *Os Irmãos Karamázov*. Cf. FRANK, 2008, p. 757. “Ivan apresenta, no mais alto grau de sensibilidade intelectual e moral, a suprema e mais pungente dramatização do conflito entre razão e fé no cerne do livro, e teria sido inconsistente com seu objetivo temático atenuar ou enfraquecer suas declarações. A fé, como Dostoiévski quer que se sinta em *Os Irmãos Karamázov*, deve ser totalmente pura, um compromisso apoiado tão-somente numa devoção à imagem e exemplo de Cristo; e, assim, os argumentos da razão contra ela devem ser expostos com uma força total”.

<sup>119</sup> Laf. 189: Conhecemos Deus apenas por Jesus Cristo. Sem esse Mediador é tirada toda comunicação com Deus. Por Jesus Cristo nós conhecemos Deus. Todos aqueles que pretenderam conhecer Deus e O provar sem Jesus Cristo obtiveram apenas provas impotentes. Mas para provar Jesus Cristo nós temos as profecias, que são provas sólidas e palpáveis [...].

## CAPÍTULO 4

### VONTADE E SOFRIMENTO

*Fundo nos veio da Sibéria,  
tende paciência e brio:  
jamaiz é vão sofrer pena severa  
quando são altos os ideais.*

Mensagem à Sibéria. A. S. Púchkin<sup>120</sup>

No que se refere ao problema do mal, o livro de Jó é a referência comum entre nossos autores. Naturalmente, a leitura de Dostoiévski estaria mais próxima da teologia contemporânea, que enfatiza mais a revolta do que a paciência de Jó<sup>121</sup>. Todavia, o escritor, que conhecia a história do homem de Us desde criança, abarca igualmente em sua obra esses dois aspectos fundamentais do livro, coroando-os na revolta de Ivan e na submissão de Dmitri.

Quando Dostoiévski escreve que seus “heróis adotam o tema que [ele] consider[a] irrefutável - a falta de sentido do sofrimento das crianças - e derivam dele o caráter absurdo de toda realidade histórica”<sup>122</sup>, essa irrefutabilidade deve ser entendida na sua forma mais forte, isto é, na incapacidade da razão em estabelecer uma proporção entre a desgraça presente e uma culpa passada ou uma harmonia vindoura. De fato, Ivan, antes de iniciar suas narrações, havia deixado claro que sua escolha de concentrar a argumentação no sofrimento infantil se deve ao fato de que no sofrimento dos adultos “só há vingança: comeram a maçã, conheceram o bem e o mal e se tornaram ‘algo como deuses’”, ao passo que “as criancinhas não comeram nada e por enquanto ainda não têm culpa de nada”. O problema do pecado original é evidenciado mais ainda logo a seguir: “Se elas também sofrem terrivelmente na Terra, é claro que é por seus pais, elas foram castigadas no lugar de seus pais, que comeram a maçã”. Trata-se, porém, de

---

<sup>120</sup> PÚCHKIN, 2006, p. 243.

<sup>121</sup> Cf. LEDUC-FAYETTE, 1996, p. 81: “A teologia contemporânea, ao invés de estar, como a anterior, atenta à paciência do justo atormentado dos capítulos I e II e do Epílogo (a moldura narrativa), descobre, ela também o Jó rebelde dos capítulos III a XXXI. É um traço distintivo do mundo contemporâneo pôr o acento sobre a obscuridade insondável do mal e sobre o aspecto paradoxal e mesmo escandaloso do fenômeno do ‘sofrimento inútil [...]’.

<sup>122</sup> FRANK, 2008, p. 538.

“um raciocínio de outro mundo, incompreensível ao coração do homem aqui na Terra. Um inocente não pode sofrer por outro, e ainda mais um inocente como esse!”<sup>123</sup>. Essa desproporção, “incompreensível ao coração”, torna o sofrimento em questão, para usar as expressões de Frank, “emocionalmente insuportável e intelectualmente incompreensível”<sup>124</sup>. Antes, em *O Idiota*, os fracassos do príncipe Míchkin já punham em xeque a força do amor no mundo<sup>125</sup>. Agora, porém - como em *Os Demônios* - é o sucesso escancarado do mal que desafia a possibilidade de um sentido da criação. A respeito dos exemplos de Ivan, certamente poderíamos aplicar a fórmula de Pascal sobre a desproporção entre o homem e a natureza: a imaginação daquele deixará de conceber antes que esta deixe de fornecer<sup>126</sup>.

Quanto a Pascal, a “loucura” do pecado original<sup>127</sup> é, todavia, o que permite que nos tornemos algo compreensível a nós mesmos.

Coisa espantosa, no entanto, que o mistério mais afastado de nosso conhecimento, que é o da transmissão do pecado, seja uma coisa sem a qual não podemos ter nenhum conhecimento de nós mesmos. Pois, sem dúvida, não há nada que choque mais nossa razão do que dizer que o pecado do primeiro homem tenha tornado culpáveis aqueles que, estando tão afastados dessa fonte, parecem incapazes de ter nela alguma participação. Esse decurso não nos parece somente impossível. Parece-nos mesmo muito injusto, pois que há de mais contrário às regras de nossa miserável justiça do que condenar eternamente uma criança incapaz de vontade por um pecado no qual ela parece ter tido tão pouca participação, uma vez que foi cometido seis mil anos antes dela existir? Certamente, nada nos ofende mais rudemente do que essa doutrina. E, entretanto, sem esse mistério, o mais incompreensível de todos, somos incompreensíveis a nós mesmos. O nó de nossa condição adquire suas voltas e reviravoltas nesse abismo. De sorte que o homem é mais inconcebível sem esse mistério do que esse mistério é inconcebível ao homem<sup>128</sup>.

Para os propósitos apologéticos, Pascal considerava “não somente impossível, mas

---

<sup>123</sup> DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 329.

<sup>124</sup> FRANK, 2008, p. 755.

<sup>125</sup> Cf., a esse respeito, FRANK, 2003, p. 410: “Assim, para Dostoiévski, a fé agora tinha se tornado totalmente interna, irracional e não-utilitarista; sua verdade não podia ser impugnada por não ter podido realizar mudanças terrenas, tampouco deveria ser defendida racionalmente, por assim dizer, por causa do lenitivo moral e psicológico que poderia oferecer para a desgraça humana. A vida de Míchkin termina de maneira trágica; mas, para Dostoiévski, [...], isso de modo nenhum solapa o ideal transcendente do amor que ele tenta instaurar no mundo e cuja plena realização ultrapassa o poder de qualquer humano na terra”. Considere-se, novamente, quais critérios de “racionalidade” Dostoiévski tinha em mente.

<sup>126</sup> Laf. 199.

<sup>127</sup> Laf. 695.

<sup>128</sup> Laf. 131. A respeito do pecado original como hipótese explicativa para a realidade observada, cf. PONDÉ, 2001, pp. 69-87.

inútil conhecer Deus sem Jesus Cristo”<sup>129</sup>. O pecado original, por sua vez, aparece aqui como uma explicação não somente impossível, mas injusta de nossa condição miserável. A desproporção antes verificada entre as capacidades da segunda ordem e a fé é agora com igual ou maior força verificada entre a segunda ordem e o mistério de um primeiro pecado que se estende a todos os homens. O mistério dessa primeira falta e de sua transmissão é, por sua vez, contrastada com a clareza do mal presente, representada com maior força - assim entende Pascal - na desproporção entre a vida reta de Jó e seus sofrimentos. O homem de Us é posto diante da “realidade dos males” e nisso é figura da miséria humana, manifesta com tanta clareza quanto a vaidade dos prazeres denunciada por Salomão. Pascal os une no mesmo pensamento: “Salomão e Jó foram os que melhor compreenderam e os que melhor falaram da miséria do homem, um o mais feliz e o outro o mais infeliz. Um conhecendo a vaidade dos prazeres por experiência, o outro a realidade do males”<sup>130</sup>.

A “realidade” do mal, todavia, é primariamente a realidade de uma corrupção, que, por definição, jamais chega ao estatuto de substância. Pascal não deixa de unir corrupção e pecado<sup>131</sup>, de modo que este - que “é o verdadeiro nada, porque é contrário a Deus, que é o verdadeiro ser”<sup>132</sup> - não pode extinguir o ser contra o qual se revolta. Do mesmo modo que a queda do primeiro homem não o reduziu ao nada, o mal tampouco cumpre plenamente a aniquilação da criatura, o que certamente em nada diminui a concretude e a clareza de sua atuação. Do mesmo modo que Dostoiévski, Pascal jamais minimiza a gravidade dos efeitos. Contra os estóicos, ele não deixa de incluir a dor e a morte entre os males<sup>133</sup> e, contra os molinistas, não atenua a gravidade da ignorância e

---

<sup>129</sup> Laf. 191. Sobre a paridade impossibilidade / inutilidade, cf. GOUHIER, 2005, pp. 236-237 e comparar com CARRAUD, 1992, p. 360-361.

<sup>130</sup> Laf. 403.

<sup>131</sup> A respeito dessa união, cf., por exemplo, Laf. 131: “[...] no estado da corrupção e do pecado, ele decaiu daquele estado [do de graça] e se tornou semelhante às bestas”. Ademais, Laf. 449: “[a religião cristã] retira os homens da corrupção do pecado para os reconciliar com Deus em sua pessoa divina”.

<sup>132</sup> Lettre de Pascal et de sa soeur Jacqueline a Mme Périer, de 1º de abril de 1648. PASCAL, 1963, p. 273. Cf. também LEDUC-FAYETTE, 1996, p. 242.

<sup>133</sup> Cf. *Entretien avec M. de Saci*. PASCAL, 1963, p. 293: “Ele [Epicteto] diz que [...] o homem pode por essas potências [espírito e vontade] perfeitamente conhecer Deus, amá-lo, obedecer-lhe, agradecer-lhe, curar-se de todos os seus vícios, adquirir todas as virtudes, tornar-se santo e, assim, companheiro de Deus. Esses princípios de uma soberba diabólica o conduziram a outros erros, tais como o de que a alma é uma porção da substância divina, o de que a dor e a morte não são males [...]. Cf. também LEDUC-FAYETTE, 1996, p. 243: “O mal é apenas o nada do pecado, e que ele seja *an-hypostatique* não diminui em nada sua

da indiferença quanto à persistência no pecado<sup>134</sup>. Esta, aliás, mostra bem a dinâmica do pecado como sua própria pena, isto é, como um progressivo aprisionamento no deleite corporal, ao qual apenas por iniciativa da graça se pode opor o temor e o anseio de uma vontade conforme a vontade divina: “Pois como nossos pecados nos mantêm envolvidos entre as coisas corporais e terrestres, que não são apenas o castigo de nossos pecados, mas ainda a ocasião de cometer novos pecados, bem como a causa dos primeiros, é necessário que nós nos sirvamos do lugar mesmo onde estamos caídos para nos reerguermos de nossa queda”<sup>135</sup>. A consciência clara do pecado, por outro lado, de modo algum é condição suficiente para a correção. Explicitamente no oposto de qualquer intelectualismo, Pascal não deixa de observar que “jamais fazemos o mal tão plenamente e tão alegremente do que quando o fazemos com consciência”<sup>136</sup>.

Agora, no tocante à indiferença quanto ao pecado, é evidente a proximidade com a *Prière por demander à Dieu le bon usage des maladies*, texto que, sem qualquer referência explícita ao homem de Us, é “inteiramente habitada por Jó”<sup>137</sup>. Se, como entende Leduc-Fayette, há dois níveis de referência a Jó nos *Pensées*, a saber, um nível natural, em que seus sofrimentos são os de toda a humanidade pecadora, e um nível sobrenatural, em que o justo sofredor antecipa os sofrimentos de Cristo e O anuncia<sup>138</sup>, essa divisão não é menos conveniente à *Prière*, escrito no qual dificilmente se pode traçar uma linha clara entre o sofrimento em seu aspecto de punição e em seu aspecto de conversão. Essa divisão, de fato, torna-se quase despropositada se pensarmos ainda

---

positividade fenomenal, essa famosa ‘realidade dos males’. *Res* aqui diz, brutalmente, a concretude, não a substância. É necessário insistir, novamente, no fato de que Pascal jamais minimiza ou suaviza essa famosa ‘realidade’ dos males”. Para uma perspectiva contrastante, cf. CARIOU, Pierre. *Pascal et la casuistique*. Paris: PUF, 1993, pp. 17-41.

<sup>134</sup> Cf., por exemplo, a quarta provincial, com fartos exemplos da ironia pascaliana contra os jesuítas: “Eles [pecadores obstinados] não pensaram jamais em amar Deus, nem em estar contritos por causa de seus pecados, de sorte que, segundo o padre Annat, eles não cometeram nenhum pecado por falta de caridade e de penitência: sua vida está numa busca contínua de toda sorte de prazeres, sem que o menor remorso tenha alguma vez interrompido seu curso. Todos esses excessos me faziam ter por certo sua perda, meu padre, vós me ensinastes que esses mesmos excessos tornam sua salvação assegurada. Bendito sejais, meu padre, que justificais assim as pessoas!” PASCAL, 1963, pp. 383-384.

<sup>135</sup> PASCAL, 1963, p. 273.

<sup>136</sup> Laf. 813.

<sup>137</sup> Cf. LEDUC-FAYETTE, 1996, p. 114.

<sup>138</sup> *Ibidem*, p. 119: “[...] a referência a Jó funciona em dois níveis nos *Pensées*, num nível de algum modo natural: seus sofrimentos são aqueles que todo homem pode experimentar [...]; e num nível sobrenatural, uma vez que os sofrimentos desse homem reto e temente ao Senhor antecipam os de Cristo, de modo que, além disso, Jó anuncia a vinda do Messias, no que Pascal o aproxima de Moisés”.

num terceiro aspecto, qual seja, o do sofrimento como um modo de percepção do mal. Na *Prière*, o enfermo passa do nível da indiferença para o nível do conhecimento de sua miséria enquanto miséria: “[...] a maior de suas doenças é essa insensibilidade, essa fraqueza extrema que lhe tira todo sentimento de suas próprias misérias. Fazei-me senti-las vivamente, e que o que me resta de vida seja uma penitência contínua para lavar as ofensas que eu cometi”. Trata-se de uma curiosa inversão em relação à obstinação no pecado, pois, do mesmo modo que, por um lado, o pecado é sua própria punição, esta, enquanto sofrimento, é, por outro, sua própria redenção. É compreensível, portanto, que aí haja uma inversão na qual o enfermo passe a ser indiferente quanto ao seu estado de saúde: “Eu não vos peço nem a saúde, nem a vida, nem a morte [...]. Dai-me, tirai-me; mas conformai minha vontade à vossa”<sup>139</sup>. O sofrimento une aqui os três nadas: ele é ao mesmo tempo o sentimento do fracasso da tentativa do pecador de se estabelecer sem Deus - nada de seu ser e de seu pecado - e a redenção na qual o pecador aniquila sua vontade para conformar-se à de Deus. O mal passa a ser recusado mediante o consentimento ao sofrimento que ele mesmo provoca. Mediante esse consentimento, o mistério do pecado original não é dissolvido, mas passa para o âmbito da terceira ordem, na qual, diferentemente de uma solução, que incluiria algo com um cálculo de proporção entre o sofrimento atual e a falta primeira, a resposta coincide com o silêncio do coração violentamente esvaziado, despertado para sua miséria e dependência, mas sem qualquer revolta<sup>140</sup>. A esse respeito, é muito significativo que em suas últimas palavras, Jó reconheça justamente a insignificância de seu falatório anterior: “Quem é aquele que

---

<sup>139</sup> *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, PASCAL, 1963, p.365. Quanto ao mal que se faz sofrer, cf. a excelente explicação que Leduc-Fayette faz dando como exemplo o protagonista de *O Idiota*: “Que o sofrimento, ligado ao mal como sua punição, possa ser igualmente instrumento de resgate é dificilmente compreensível. É necessário separar o mal do sofrimento redentor que é o sofrimento *do* mal. É por aí que ele o redime. Míchkin, ‘o idiota’ de Dostoiévski, essa natureza quase perfeita e pura, aproxima-se do Cristo, quando ele recebe uma bofetada e não pensa em sua própria humilhação, mas na vergonha de seu agressor: nenhum retorno sobre si, como diria Fénelon, uma atenção total ao outro... Há transmutação, o pecado torna-se sofrimento”. LEDUC-FAYETTE, 1996, p. 323. Algo semelhante acontece com Aliócha quando seu pai lhe conta como certa vez ameaçou cuspir no ícone diante do qual sua mãe rezava, fazendo com que ela caísse tomada de tremor. Posteriormente, voltaremos a essa passagem.

<sup>140</sup> Sobre a diferença entre solução e resposta, cf. LEDUC-FAYETTE, op. cit., p. 284: “Pascal não tenta jamais justificar a presença do negativo integrando-o como um ingrediente necessário da harmonia universal. Na questão (por diferença em relação ao problema) da liberdade e do mal realizado e sofrido, que Pascal, na maioria das vezes, põe não abstratamente [...] mas sob o ângulo concreto das faltas cometidas, do infortúnio, da doença, da morte, a resposta (por diferença em relação à solução) é religiosa e remete à sua experiência espiritual e, pelo viés de uma reflexão teológica, inteiramente irradiada por um cristocentrismo extremo, eucarístico, elevada a seu estágio próprio de inteligibilidade”.

vela teus planos com propósitos sem sentido? Falei de coisas que não entendia, de maravilhas que me ultrapassam” (Jó 42,3). Pascal não deixa, aliás, de entender como condição do conhecimento da miséria o silêncio do miserável: “[...] ouvi de vosso mestre vossa verdadeira condição que ignorais. Escutai Deus”<sup>141</sup>.

A passagem da segunda ordem para a terceira corresponde à passagem da perspectiva segundo a qual Jó sofre por seus pecados particulares para a perspectiva - comum entre Pascal e a tradição - em que ele carrega consigo o pecado de todos, perspectiva segundo a qual o homem de Us é figura de Cristo, na medida em que, no conhecimento de sua miséria, passa a conhecer verdadeiramente Deus como seu Redentor<sup>142</sup>.

Em Dostoiévski, a questão de uma natureza corrompida não está menos presente. Na observação de Aliócha sobre o estado de seu pai - “O senhor não é um homem mau, mas deformado”<sup>143</sup> -, Robert Jackson vê uma expressão do parecer de Dostoiévski segundo o qual “o mal que o homem faz raramente serve para definir toda sua natureza interna”<sup>144</sup>. Pode-se contrastar essa visão algo otimista com as observações do próprio Dostoiévski feitas em ocasião da publicação de *Ana Kariénina*, de Tolstói, a respeito das relações entre a sociedade e a transgressão humana. Trata-se, de fato, de um dos momentos mais incisivos de Dostoiévski contra a tentativa de exclusão da responsabilidade mediante o exagero dos fatores sociais como determinantes na ação criminosa: para o escritor, é evidente que “o mal está arraigado mais profundamente nos seres humanos do que os nossos médicos socialistas supõe; que nenhuma estrutura social eliminará o mal; que a alma humana continuará como sempre foi; que a anormalidade e o pecado derivam dessa própria alma”. A conotação misteriosa do mal é lembrada imediatamente a seguir: “[...] as leis da alma humana [são] tão obscuras para a ciência, tão indefinidas e tão misteriosas que não existem nem podem existir médicos nem juízes finais<sup>145</sup>. Apesar disso, sabemos igualmente da relutância do escritor, numa discussão com Strákhov, em aceitar a ideia do ser humano como um ser

---

<sup>141</sup> Laf. 131.

<sup>142</sup> Cf. FAYETTE-LEDUC, 1996, p. 144 e p. 323.

<sup>143</sup> DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 245.

<sup>144</sup> JACKSON, 2013, p. 173.

<sup>145</sup> FRANK, 2008, p. 416.

“podre até o âmago”<sup>146</sup>.

Nos discursos de Zossima, bem como no *Sonho de um homem ridículo*, deparamo-nos com a relação intrínseca que Dostoiévski via entre a corrupção e a mentira e o modo como esta, uma vez subjugado qualquer anseio maior de verdade e sinceridade, torna-se a raiz das maiores vilanias. Não é por acaso que Fiódor Pávlovitch é o principal alvo do *stárietz* quando este adverte que o mentiroso pode chegar num ponto em que já “não distingue nenhuma verdade nem em si, nem nos outros e, portanto, passa a desrespeitar a si mesmo e aos demais”. O desrespeito, em seguida, toma a forma semelhante - ainda que radicalizada - do divertimento como um meio de compensar a identidade perdida inevitavelmente com a perda do amor: “Sem respeitar ninguém, deixa de amar e, sem ter amor, para se ocupar e se distrair entrega-se a paixões e a prazeres grosseiros e acaba na total bestialidade em seus vícios, e tudo isso movido pela contínua mentira para os outros e para si mesmo”<sup>147</sup>. É o que Evdokimov também reconhece ao utilizar a expressão “teofagia (destruição de Deus)”, cujo processo, “ridicularizando a dignidade do homem, termina sempre na antropofagia; o homem começa por blasfemar e acaba por ter sede de destruição”<sup>148</sup>. De fato, um pouco antes de resolver armar um novo escândalo na sala de jantar junto do *stárietz* e dos outros monges, o próprio Fiódor Pávlovitch reconhecerá o desencadeamento inevitável de sua sordidez: “Seus olhos brilharam e os lábios chegaram a tremer. ‘Já que comecei, devo terminar’ – resolveu de supetão”.

No que se refere ao tema central dos *Irmãos Karamázov*, é preciso chamar a atenção para a degradação do velho Karamázov confrontada por ele mesmo com a existência de Deus. É fundamental perceber a proximidade das falas em que Fiódor considera sua eventual prestação de contas e em que ele questiona Ivan sobre a imortalidade da alma. “Porque se há um Deus, se Ele existe, bem, é claro, que neste caso sou culpado e hei de responder [...]”<sup>149</sup>. Em seguida, ao propor a questão a Ivan, este reitera sua resposta negativa, a qual relacionara com a inexistência de uma alma imortal e da virtude. Ora, muito antes de Ivan, é o próprio Fiódor que encarna essa relação,

---

<sup>146</sup> FRANK, 2002, p. 278.

<sup>147</sup> DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 72.

<sup>148</sup> EVDOKIMOFF, 1942, p. 109.

<sup>149</sup> *Ibidem*, p. 195.

especialmente quando recorda o episódio no qual resolvera destruir o misticismo de sua segunda esposa, mãe de Ivan e de Aliócha, manifesto na observação das festas da Virgem e na proibição de que Fiódor entrasse em seu quarto. “Vê”, disse [Fiódor], “eis a tua imagem, vê, vou tirá-la de ti. Vê, tu achas que é milagrosa, mas agora mesmo, na tua presença, vou cuspir nela e não vai me acontecer nada por isso!...”. Assim, Ivan se vê diante da personificação de sua ideia, mas, mais do que isso, a relação filial mesma é comprometida no momento em que, assustado com a reação de Aliócha, idêntica à reação de sua mãe na ocasião, Fiódor, ainda que por um momento, ignora completamente que o episódio narrado diz respeito igualmente à mãe de Ivan. Quando o velho, aterrorizado, pede por água e comenta que o que se passa com Aliócha é “por causa da mãe, da mãe dele”, Ivan, tomado de uma ira que faz o velho estremecer, replica: “Sim, mas a mãe dele também era minha mãe, acho eu, ou não era?”<sup>150</sup> Não é surpreendente, portanto, que, apesar da cena imediatamente seguinte, em que Fiódor busca a proteção de Ivan contra Dmitri, posteriormente o velho confesse a Aliócha que teme mais a Ivan que a Dmitri: “Aliócha, meu querido, meu único filho, tenho medo de Ivan; tenho mais medo dele do que do outro”<sup>151</sup>. Trata-se de uma pequena variação do motivo do romance na qual Fiódor parece reconhecer que o “tudo é permitido” de Ivan, dito de maneira aparentemente especulativa, é muito mais perigoso do que as ameaças explícitas de Dmitri.

No *Sonho de um homem ridículo* (1877), a corrupção também é explicitamente relacionada com a mentira - esta, se atentarmos para a ordem da exposição, praticamente chega a ser identificada com o pecado original -, mas o enfoque parece não estar tanto na devassidão e destruição desencadeadas, e sim na tentativa fracassada de reconquistar a harmonia espontânea por meio de uma conceitualização sem nenhum enraizamento na realidade. A plenitude da vida anterior ao pecado que o homem ridículo presencia e estranha é caracterizada justamente pela inexistência da ciência tão familiar ao protagonista. “Eles não desejavam nada e eram serenos, não ansiavam pelo conhecimento da vida como nós ansiamos por tomar consciência dela, porque a sua

---

<sup>150</sup> *Ibidem*, p. 195.

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 201.

vida era plena”<sup>152</sup>. Os habitantes do paraíso vivem numa significação ininterrupta, na compreendem a linguagem de tudo o que os rodeia<sup>153</sup>. Não há entre eles qualquer lapso de sentido necessário para o surgimento da ciência tal como Dostoiévski quer aqui dramatizar mediante o estranhamento do homem ridículo, isto é, mediante a ideia de procurar um sentido através da completa exteriorização do objeto investigado, o que força o investigador a excluir de antemão tudo o que só possa ser experimentado como algo que o contém. No limite, aparecerá a ideia de que a “consciência da vida é superior à vida”<sup>154</sup>, ou seja, a pretensão de conhecer a vida como que desde fora, numa relação inversa, portanto, à de participação<sup>155</sup>.

Nada é dito com exatidão acerca da natureza do “átomo de peste” que infesta e destrói toda a harmonia, mas o mistério do primeiro pecado é contraposto à certeza que o homem ridículo tem quanto à sua responsabilidade: “Como é que isso pôde acontecer - não sei, não lembro claramente. O sonho atravessou um milênio voando e deixou em mim apenas a sensação do todo. Só sei que a causa do pecado original fui eu”<sup>156</sup>. Esse teor de uma impressão marcante, mas sem pormenores, permeia toda a narração da perversão pela qual o protagonista se considera responsável. O primeiro sangue derramado é sucedido pelas alianças e divisões em nome da honra e da autonomia, culminando no culto do sofrimento, este visto como uma condição necessária para a posse da verdade<sup>157</sup>. Entretanto, por mais indefinida que seja a descrição do sonho, o que

---

<sup>152</sup> DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Dois Narrativas Fantásticas: A Dócil e O Sonho de um Homem Ridículo*. Trad. Vadim Nikitin. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 111.

<sup>153</sup> É explícita a relação entre a plenitude de sentido e a ausência de limite da linguagem: “Eles me apontavam as suas árvores, e eu não conseguia entender o grau de amor com que as olhavam: era como se falassem com seres semelhantes a eles. E, sabem, talvez eu não esteja enganado se disser que falavam com elas! Sim, eles descobriram a sua língua, e estou certo de que elas os entendiam”. DOSTOIÉVSKI, 2003, p. 111-112. Cf. também EVDOKIMOFF, 1942, p. 57.

<sup>154</sup> DOSTOIÉVSKI, 2003, p. 123.

<sup>155</sup> Evdokimov, a respeito dessa passagem, esclarece que a “consciência da vida deve ser a vida mesma. É necessário ultrapassar a objetivação do mundo, a oposição mesma ‘sujeito-objeto’. Revelou-se ao homem ridículo que o verdadeiro conhecimento é uma participação no objeto e o amor por esse objeto; é isso que restabelece a unidade”. EVDOKIMOFF, 1942, p. 61.

<sup>156</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>157</sup> Como observa Frank, é estranho ver aqui o sofrimento elencado entre as perversões ocasionadas pela queda. De fato, o sofrimento em Dostoiévski não deixa de estar profundamente relacionado ao arrependimento e à regeneração, como é evidente no caso de Raskólnikov. Todavia, no contexto da narrativa fantástica em questão, a perversão está em glorificar “o sofrimento por ele mesmo, separado de qualquer relação com piedade, compaixão ou exame de consciência”, o que, para Dostoiévski, “é uma das maiores corrupções da personalidade humana”. Cf. FRANK, 2008, p. 447.

manifesta mais profundamente o estado dos corrompidos é certamente a exaltação da ciência como um projeto de compreensão e controle das leis da vida: “Mas temos a ciência”, dizem eles, conscientes de sua degradação, “e por meio dela encontraremos de novo a verdade, mas dessa vez a usaremos conscientemente, o entendimento é superior ao sentimento, a consciência da vida - é superior à vida”<sup>158</sup>. No cenário assim descrito, a fraternidade, a humanidade, o amor mesmo tornam-se conceitos a serem concretizados pelos detentores da ciência. No que se refere a essa dissociação entre a verdade e o amor, é difícil pensar numa expressão mais exata que a de Pascal: “Fazemos um ídolo da verdade mesma, pois a verdade fora da caridade não é Deus, e sua imagem é um ídolo que não é necessário amar nem adorar, e ainda menos necessário é amar ou adorar seu contrário, que é a mentira”<sup>159</sup>.

Mas a dissociação entre verdade e caridade, embora evidente no *Sonho*, encontra seu apogeu na revolta de Ivan Karamázov, que oscila indefinidamente entre o ateísmo e a revolta contra a harmonia que incluía o sofrimento infantil. “Não é Deus que não aceito, entende isso, é o mundo criado por ele, o mundo de Deus que não aceito e não posso concordar em aceitar”<sup>160</sup>. A resposta à desproporção entre os casos narrados por Ivan e qualquer harmonia imaginável - uma desproporção reconhecida pelo próprio Aliócha -, será, como foi em Pascal, de uma ordem diferente daquela responsável pelo problema. Todavia, é preciso atentar antes para o fato de que a “inteligência euclidiana” de Ivan é traída, mais de uma vez, independentemente de Aliócha ou de Zossima. Em primeiro lugar, a revolta mesma não pode provir apenas da apreensão dos fatos, que é a função que o próprio Ivan atribui à sua inteligência: “Oh, por minha mísera inteligência terrestre e euclidiana, sei apenas que o sofrimento existe, que não há culpados, que todas as coisas decorrem umas das outras de forma direta e simples, que tudo transcorre e se nivela”. Se ele não pode “concordar em viver segundo essa asneira”, isso já não se deve a nenhum raciocínio. A maior simpatia que Dostoiévski sentia pelos populistas, devido à retomada de valores cristãos hostilizados anteriormente, não o impedia de alertar para o mesmo perigo que previra em relação aos radicais de 1860. O escritor compreendia Ivan como uma “síntese do anarquismo russo contemporâneo. A rejeição não de Deus, mas

---

<sup>158</sup> DOSTOIÉVSKI, 2003, pp. 118-119.

<sup>159</sup> Laf. 926.

<sup>160</sup> DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 325.

do sentido de Sua criação”. De fato, como nota Pareyson, é apenas por um princípio de amor divino que Ivan se rebela contra a realidade<sup>161</sup>. O perigo estava, conforme Dostoiévski, no fato de que a ética cristã, dissociada de sua origem divina - e, em última instância, de um Deus sofredor - resultaria em seu contrário: “Todo o socialismo”, prossegue no mesmo fragmento, “proveio da negação do sentido da realidade histórica, e começou aí e terminou num programa de destruição e anarquismo”<sup>162</sup>.

Em segundo lugar, a vontade de viver de Ivan é por ele mesmo compreendida como um confronto com sua incapacidade de atribuir um sentido ao sofrimento. Já tivemos a oportunidade de atentar para o modo como, num contexto semelhante, Dostoiévski entendia expor a fórmula de um “suicídio lógico”. É claro que há uma diferença fundamental entre o caso de suicídio exposto n’*A Sentença* e as insinuações suicidas de Ivan, a começar pelo fato de que, no primeiro, a revolta era contra uma natureza considerada como uma tirania impessoal, ao passo que Ivan confronta a vontade de um Deus pessoal e justo, ainda que isso seja apenas uma introdução de seu ateísmo. Mas não deixa de ser significativo que sua “sede frenética e talvez indecente de viver” - “Tenho vontade de viver e vivo, ainda que contrariando a lógica” - ocorra no mesmo contexto da falta de sentido. Um pouco mais adiante, quando Aliócha se diz encantado com o ardor pela vida manifesto por Ivan, e este pergunta ao irmão se a questão é, então, “passar a amar mais a vida que o sentido dela”<sup>163</sup>, não se pode deixar de notar uma variação da resposta de Zossima à “mulher de pouca fé”, que pede angustiada ao *stárietz* um meio de recuperar sua crença, esmagada pelo receio de que, uma vez morta, nada mais acontecerá além das “bardanas [nascerem] sobre o túmulo”. O “amor ativo” proposto por Zossima à mulher, aqui e em outras ocasiões, é o cerne de todo romance<sup>164</sup>: “Procure amar seus próximos de forma ativa e incansável. À medida que progredir no amor irá convencer-se da existência de Deus e

---

<sup>161</sup> A esse respeito, Pareyson faz alusão a Vassili Rozanov, que, em sua interpretação da Lenda do Grande Inquisidor, “sublinha na indignação de Ivan a inflexão particular que lhe deriva da atribuição de um caráter divino ao senso de justiça presente no coração humano; no sentido de que, em Ivan, o que se insurge contra Deus é precisamente aquilo que há de divino no homem [...]” Cf. PAREYSON, 2012, pp. 198-199. Cf. também FRANK, 2008, p. 758: “O nunca diminuído poder do acabrunhante monólogo de Ivan deriva de sua inexorável rejeição do mundo de Deus em nome da mesma moral e da compaixão que o próprio Cristo trouxera a esse mundo”.

<sup>162</sup> FRANK, 2008, p. 537.

<sup>163</sup> DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 318.

<sup>164</sup> A esse respeito, cf. FRANK, 2008, pp. 537-540.

da imortalidade de sua alma”<sup>165</sup>.

É justamente desse amor ativo, porém, que Ivan - tal como manifestara Versílov, em *O Adolescente*<sup>166</sup> -, apesar de seus momentos de efusão, não só se considera incapaz, como considera uma mentira em qualquer caso. É com a declaração de incompetência em amar o próximo, alias, que se inicia o capítulo intitulado “A revolta”: “[...] nunca consegui entender como se pode amar o próximo. A meu ver, é justamente o próximo que não se pode amar, só os distantes é possível amar”<sup>167</sup>. É verdade que ele entende que as crianças são exceções, quer dizer, que elas podem ser amadas de perto, mas isso não diminui a desconfiança que pode ser levantada quando Ivan reitera que não quer a harmonia: “[...] por amor à humanidade, não a quero. O melhor mesmo é que eu fique com meu sofrimento não vingado e minha indignação não saciada, *ainda que eu não esteja com a razão*”<sup>168</sup>. Novamente, e agora de modo ainda mais claro, não é por uma inteligência euclidiana que Ivan rejeita a possibilidade da harmonia após o sofrimento, mas por um orgulho que, em última instância, despreza Aquele que, nas expressões de Aliócha, “pode perdoar tudo, todos e tudo *e por tudo*, porque ele mesmo deu seu sangue inocente por todos e por tudo”<sup>169</sup>. O amor à humanidade que termina no desprezo por Cristo é o resultado que Dostoiévski previa para o projeto de um moral cristã dissociada de sua origem divina, projeto que se manifesta em todos os tormentos que Ivan impõe a si mesmo<sup>170</sup>.

---

<sup>165</sup> DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 90.

<sup>166</sup> “Meu querido - disse-me ele [Versílov a Arkádi] [...] -, meu amigo, é impossível amar as pessoas tal como são. [...] É impossível amar o próximo sem o desprezar. A meu ver, o homem foi criado com a impossibilidade física de amar o próximo. Existe aqui um qualquer erro inicial nas palavras, e deve compreender-se o ‘amor pela humanidade’ como o amor por aquela humanidade que nós próprios criamos na nossa alma (por outras palavras: criamo-nos a nós próprios e o amor é por nós próprios, ou seja, o amor por uma humanidade que nunca existiu realmente”. DOSTOIÉVSKI, 2003, p. 217. Não é por acaso que Frank chama *O Adolescente*, publicado em *Os Anais da Pátria*, em 1876, de “O Cavalo de Tróia de Dostoiévski”.

<sup>167</sup> DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 326. O amor de Ivan pela humanidade, acompanhado de seu desprezo por cada ser humano tomado isoladamente, não é muito diferente do caso de Raskólnikov, que, ajoelhando-se perante Sônia, diz estar ajoelhado “diante de todo o sofrimento humano”, ao passo que Sônia, ao se ajoelhar diante de Raskólnikov, tem em vista aquele criminoso de carne e osso: “Não, agora não há ninguém mais feliz do que tu neste mundo”. Cf. DOSTOIÉVSKI, F. M. Crime e Castigo. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2001, pp. 332 e 420.

<sup>168</sup> DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 340.

<sup>169</sup> *Ibidem*, p. 340.

<sup>170</sup> A esse respeito, Frank ressalta a força da resposta de Aliócha: “Tampouco se deveria subestimar a força do súbito apelo de Aliócha à imagem do Deus-homem que derramara Seu sangue inocente por *todos*, uma imagem que num clarão põe a nu o caráter estreito e vingativo do ‘amor à humanidade’ de Ivan. Sua insistência na justiça - e, portanto, no castigo e na recompensa - contrasta visivelmente com o evangelho, pregado por Cristo, do amor que tudo concilia e perdoa e a esperança de infinita misericórdia pelo pecador

O amor ativo, porém, principalmente em seu aspecto de ação que antecede e prepara a convicção religiosa, é indissociável do reconhecimento da culpabilidade universal. As provocações de Ivan partem da recusa, ou seja, não só de uma incapacidade, mas da rejeição voluntária de algo mais que os fatos: “Há muito tempo resolvi não entender. Se eu quiser entender alguma coisa, então trairei imediatamente o fato, e eu resolvi ficar com os fatos...”<sup>171</sup>. A vida de Zossima, por sua vez, aparece como a constante atuação conforme as verdades que Ivan dizia não serem deste mundo, atuação que antecede justamente a compreensão, ou, pelo menos, a convicção, de tais verdades. Dirigindo-se aos outros monges, mas num contexto que permite estender a prédica a todos os atormentados pelo sofrimento, Zossima, num dos trechos de seus ensinamentos retomados por Aliócha - *Da oração, do amor e do contato com outros mundos* - exorta: “pegai e fazei de vós mesmos responsáveis por todo o pecado dos homens. Amigos, em verdade isso é assim, porque tão logo te fizeres sinceramente responsável por tudo e por todos, verás no ato que isso é realmente assim e que és culpado por todos e por tudo”. E, numa referência inconfundível a Ivan, prossegue: “Lançando tua preguiça e tua impotência sobre os homens, acabarás te iniciando no orgulho de Satanás e te queixando de Deus”<sup>172</sup>. Ao longo do romance, especialmente nas entrevistas com Smierdiakóv, a relutância de Ivan em se reconhecer como culpado pelo assassinato do pai introduzirá o fracasso derradeiro de sua “inteligência euclidiana” e de sua conclusão de que “tudo é permitido”.

O aspecto mais significativo do fracasso de Ivan não é, porém, sua loucura e o arrependimento perturbado com que confessa sua participação no parricídio, mas a banalização com que, momentos antes, o diabo lhe aparece. “Se eu fui [anjo] alguma vez”, diz ele, “isso faz tanto tempo que nem é pecado esquecê-lo”<sup>173</sup>. De anjo caído, “maravilhosamente belo na sua luz infernal”, para usar a expressão de Pareyson<sup>174</sup>, o diabo aparece a Ivan na figura de um cavalheiro de aparência decente e com sinais de

---

que se arrepende”. FRANK, 2008, p. 757.

<sup>171</sup> DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 338.

<sup>172</sup> *Ibidem*, p. 434. Cf. também FRANK, 2008, p. 785.

<sup>173</sup> *Ibidem*, p. 827.

<sup>174</sup> Cf. PAREYSON, 2012, p. 205: “O diabo não é mais Lúcifer, o anjo decaído, maravilhosamente belo na sua luz infernal e terrivelmente sublime nos esplendores do fogo: de Satanás, resplandecente na luz fria e sinistra de um astro noturno ou do sol negro, ele se transformou num cavalheiro medíocre e convencional, vestido de modo elegante mas não impecável [...]”.

dificuldades financeiras, sem maiores distinções. Um pouco mais adiante, definirá a si mesmo como “uma espécie de espectro da vida, que perdeu todos os fins e princípios e acabou esquecendo até como se chama”<sup>175</sup>. É com essa indistinção mesma que o diabo desejaria abandonar sua missão de negação constante e se “encarnar na alma de uma comerciante de sete arrobas e acender uma vela para Deus”<sup>176</sup>, operando a passagem para um diabo sem nenhum esplendor para uma fé de pura tranquilidade, ou, em última instância, um ateísmo “respeitoso em relação à religião”<sup>177</sup>.

Conforme os propósitos do diabo, Ivan oscila entre a crença e a descrença na existência de seu interlocutor: “Pois foi justamente por saber que crês um tiquinho em mim que te acrescentei, de forma já definitiva, um pouco de descrença contando-te essa anedota. Eu te conduzo alternadamente entre a crença e a descrença, e nisto tenho o meu objetivo”<sup>178</sup>. À medida, porém, que este vai insinuando a relação entre o “tudo é permitido” e o parricídio, Ivan vai se enfurecendo e chega ao ponto de arremessar um copo contra sua visita. Não se pode deixar de notar a semelhança entre a revolta de Ivan contra, de um lado, um Deus cujo mundo ele não aceita e, de outro, contra o diabo que ele não admite ser algo mais que o produto de sua doença. Além disso, o tom debochado com que o diabo insinua aos poucos a culpa de Ivan e, em seguida, sua exultação quando o doente o ataca, tem uma semelhança extraordinária com o modo como Ivan, após ter provocado Aliócha com o caso do general que entregara à matilha a criança responsável pelo ferimento de seu cão, ganira “tomado de certo êxtase” quando o irmão concordara em fuzilar o general: “Bravo! - ganiu Ivan tomado de certo êxtase. - Já que tu o disseste, então... Ai, seu monge asceta! Vê só que demoniozinho tu tens no coração, Aliócha Karamázov”<sup>179</sup>.

Apesar de todas essas sutilezas do diálogo entre Ivan e o diabo, a questão fundamental - característica em Dostoiévski - é a exposição do terror de Ivan frente à concretização de suas próprias ideias. Na conversa que tivera com Aliócha após a agressão de Dmitri contra o pai, Ivan prometera defender o velho, mas com a ressalva

---

<sup>175</sup> DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 831.

<sup>176</sup> *Ibidem*, p. 827.

<sup>177</sup> Cf. PAREYSON, 2012, pp. 207-208: “Em Ivan não há nem desprezo nem hostilidade para com a religião; [...] Um ateísmo sutil, rebuscado, difícil, evoluído, não polêmico, mas respeitoso em relação à religião, esse é o novo método de Ivan, que, precisamente por isso, é tanto mais letal e ameaçador [...]”.

<sup>178</sup> DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 834.

<sup>179</sup> *Ibidem*, p. 336.

de que era livre quanto aos desejos, isto é, com a ressalva de que estava livre para desejar que uma víbora devorasse a outra: “Fica sabendo que o defenderei sempre. Mas, no caso particular, deixo o campo livre a meus desejos”. São esses mesmos desejos, porém, que, uma vez concretizados sem nenhuma suspeita possível sobre seu portador, atormentarão Ivan até a loucura que culmina na cena em que ele irrompe no tribunal e declara, sem qualquer credibilidade dos demais, sua participação no crime. O “tudo é permitido”, resultante da incapacidade de Ivan em conciliar Deus e o sofrimento, mostrou-se insuportável mesmo diante da morte daquele que no romance era talvez o mais oposto da inocência infantil.

Os mesmos desejos parricidas levam Dmitri por um caminho muito diferente. É impossível não notar a semelhança entre as falas de Ivan e de Dmitri quando este, durante seu interrogatório, alertara para a desproporção entre a clareza dos fatos e a de seus sentimentos. “O fato é evidente, o fato fala, clama, mas os sentimentos, senhores, os sentimentos já são outra coisa. Vejam, senhores – Mítia franziu o cenho –, parece-me que, no tocante aos sentimentos, os senhores não têm o direito de me fazer perguntas”<sup>180</sup>. Mas são esses mesmos sentimentos que operam em Dmitri a aceitação da condenação e do sofrimento - mais do que isso, o desejo mesmo de sofrimento -, não por haver matado o pai, “mas por ter querido matá-lo”. Todavia, a transformação decisiva, e com a qual se esclarece a prosternação de Zossima aos pés de Dmitri, ocorre quando este sonha com o bebê chorando de fome e de frio, sem que a mãe, com os seios ressequidos, possa tomar qualquer providência. Dmitri, então, passa a enxergar sua condenação e seus sofrimentos futuros não mais apenas com a perspectiva de purificação de seus desejos particulares, mas como a comunhão com os sofrimentos de todos, representados no bebê de seu sonho: “Pelo ‘bebê’ eu vou. Porque todos são culpados por todos [...]. Não matei meu pai, mas preciso ir. Aceito”<sup>181</sup>. Logo em seguida, o reconhecimento da identidade aparece de modo indissociável do sofrimento: “Parece que agora esta força [sede de viver] é tamanha em mim que vencerei tudo, todos os sofrimentos, só para falar e dizer para mim mesmo a cada instante: eu existo! Entre milhares de tormentos - eu existo. Contorcendo-me no suplício - eu existo!”<sup>182</sup>

---

<sup>180</sup> *Ibidem*, p. 609.

<sup>181</sup> *Ibidem*, p. 767.

<sup>182</sup> DOSTOIEVSKI, 2008, p. 768.

Zossima, em seus sermões reproduzidos por Aliócha, havia já estabelecido a relação entre o amor irrestrito pelo homem, inclusive em seu pecado, bem como por toda criação, e a percepção do mistério da vontade de Deus em Suas criaturas: “[...] amai o homem também em seu pecado, porque isto é semelhante ao amor de Deus e é o ápice do amor na Terra. Amai toda a criação de Deus, no conjunto e em cada grão de areia. [...] Amarás toda e qualquer coisa e nas coisas alcançaráis a compreensão do mistério de Deus”<sup>183</sup>. Ao aceitar uma condenação que juridicamente não lhe corresponde, Dmitri toma uma atitude diametralmente oposta à de Ivan, na medida em que, ao contrário de banalizar o mal e hostilizar a Redenção, preserva o mistério da misericórdia de Deus tomando parte no sofrimento redentor<sup>184</sup>.

Enquanto Pascal, mediante a paridade grandeza / miséria, considera incompreensível a situação humana sem um recurso ao pecado original, Dostoiévski, por sua vez, mostra que, na exclusão de Deus, o mal que provocou a revolta torna-se banal, e o “tudo é permitido” torna-o indistinguível do bem. Tanto num quanto noutro, a admissão da culpa comum, indissociável da aceitação do sofrimento, e a esperança de um Redentor, são atitudes que constituem a resposta da ordem da caridade à desproporção aberrante para a razão entre, em Pascal, uma falta e sua punição e, em Dostoiévski, entre a punição e a recompensa<sup>185</sup>. Para ambos os autores, a ideia de salvação dissociada da participação do suplício de Cristo corresponderia à dissolução do significado da própria Paixão.

---

<sup>183</sup> *Ibidem*, p. 433.

<sup>184</sup> Cf. PAREYSON, 2012, pp. 213-218.

<sup>185</sup> Aqui a comparação entre nossos autores torna-se muito semelhante ao caso do tédio. Vimos que Pascal vai da constatação da apatia para uma força toda poderosa que a causa e vai também da constatação da miséria para uma grandeza perdida. Dostoiévski, por seu turno, do mesmo modo que vai do amortecimento do anseio de eternidade para o tédio, vai da rejeição a Deus para a perda da gravidade do mal.

## CAPÍTULO 5

### VONTADE E IDENTIDADE

*Onde estava quando Vos procurava? Vós estáveis diante de mim; porém eu apartava-me de mim e, se nem sequer me encontrava a mim mesmo, muito menos a Vós!*

Confissões. Santo Agostinho<sup>186</sup>.

Do mesmo modo que Pascal transfere a questão da possibilidade de conhecer Deus para a necessidade de amar Deus, única possibilidade de salvação, o conhecimento e a determinação da identidade pessoal é ofuscada e posta em segundo plano pela exigência exclusiva da ordem da vontade, ou seja, a de apreender-se como sujeito digno de ser amado. Não que isso seja uma desqualificação do problema da identidade. Ao contrário, em Pascal, a individuação, ou melhor, a existência mesma, é indissociável do amor que a constitui.

O que é o eu? Posso dizer que um homem que se põe à janela para ver os transeuntes faz isso para me ver, caso eu passe por ali? Não, pois ele não pensa em mim em particular. Mas aquele que ama alguém por causa de sua beleza, ama-o? Não, pois a pequena varíola, que matará a beleza sem matar a pessoa, fará com que não o ame mais. E se alguém me ama por causa de meu juízo, por minha memória, ama-me a mim? Não, pois eu posso perder essas qualidades sem perder a mim mesmo. Onde está, portanto, o eu, se ele não está nem no corpo, nem na alma? E como amar o corpo ou a alma senão por essas qualidades, que não são o que fazem o eu, uma vez que são perecíveis? Pois poderíamos amar a substância da alma de uma pessoa, abstratamente, independentemente das qualidades que aí estejam? Não pode ser assim e seria injusto que o fosse. Não amamos nunca a pessoa, mas apenas suas qualidades. Que não se zombe, portanto, daqueles que se fazem honrar por cargos e ofícios, pois não amamos ninguém senão mediante qualidades emprestadas<sup>187</sup>.

Vincent Carraud destacou nesse pensamento diversas alusões, mas com fins por vezes diametralmente opostos, a Descartes, tais como a passagem da questão sobre a definição do eu para a questão sobre a amabilidade do eu, mediante a inversão, primeiramente, do exemplo do observador na janela: Pascal põe-se como um dos

---

<sup>186</sup> AGOSTINHO, 1980, p. 101.

<sup>187</sup> Laf. 688.

transeuntes, ao passo que Descartes, na *Segunda Meditação*, punha-se como o observador na janela. Pascal opera a passagem da pesquisa de um *objeto de definição* para um *moi como objeto do olhar*<sup>188</sup>. Por essa mesma passagem, ademais, chega-se a uma perspectiva muito mais significativa para nossos propósitos, a saber, a do eu como objeto de amor, imediatamente tornado ilegítimo na medida em que apresenta ao olhar não mais que qualidades “emprestadas”. Sejam estas da alma ou do corpo, o eu que quer ser amado, e com um amor exclusivo, não se confunde com elas: ele não *está* nem no corpo, nem na alma. O eu é *introuvable*<sup>189</sup>, mas com a seguinte especificação: ele é *introuvable* em sua “singularidade [...], sua simplicidade, sua personalidade, sua irreduzibilidade e insubstituível individualidade, sua *hacceitas* [...]”<sup>190</sup>. A distância entre o conhecimento e o amor de Deus é agora aplicada à relação entre *je* e *moi*. O critério de identidade passa da segunda ordem, na qual o “o *ego* se pensa como *res cogitans*”, para a terceira, na qual “*ser eu e ser amado se identificam*”<sup>191</sup>.

Agora, os critérios de amabilidade do fragmento Laf. 688 são critérios do amor-próprio. A passagem da segunda para a terceira ordem no problema da identidade termina, num primeiro momento, no orgulho, ou seja, num ódio à verdade. Para que o eu seja amado, as qualidades “emprestadas” não devem apenas ser tomadas ilusoriamente como sua mais sólida constituição, mas é necessário também ocultar tudo o que é incompatível com a estima pretendida. Se a busca de Deus separada de Seu amor O esconde, é justamente para ser amado que o eu se oculta. Daí, aparências à parte, o contraste entre amar a si e considerar a si: “A natureza do amor-próprio e desse

---

<sup>188</sup> Cf. CARRAUD, 1992, pp. 317-329 (§ 21. Le moi introuvable). Especialmente, p. 321: “Em relação à questão inicial, Pascal opera, então, um duplo deslocamento. Primeiramente, ao eu enquanto objeto de uma definição, ou de um conhecimento, é substituído o eu como objeto de olhar. Em segundo lugar, é essa visibilidade mesma que assegura a passagem do eu enquanto objeto de uma investigação de definição ao eu enquanto objeto de amor. A questão inicial é duplamente pervertida: de uma exigência de definição (sem dúvida, inicialmente qualificada de metafísica, como a aproximação com *Meditatio* II o autoriza) chegamos à investigação do objeto de amor sempre entendida como eu”.

<sup>189</sup> Cf. CARRAUD, 1992, p. 322: “O eu é, portanto, *introuvable*, sua impossível definição repousa primeiramente em sua ausência de todo lugar. A única coisa pronunciável do eu é seu não-lugar. [...]. A substância da alma não é a alma como substância. Tudo isso que essa expressão comporta, precisamente, de substancial, se esvanece: a pessoa não designa ninguém, nenhuma singularidade determinada como tal. Michon, em seu estudo sobre a mística pascaliana, não admite tais consequências e alerta para a diferença, embora no contexto mais pertinente de Laf. 65, entre a unidade e a competência da linguagem em apreendê-la. Cf. MICHON, 1996, p. 85.

<sup>190</sup> CARRAUD, 1992, p. 324: “A *cogitatio* du *cogito*, que pensa bem o *je*, indetermina *moi*, ela ‘não pensa em mim em particular’”.

<sup>191</sup> CARRAUD, 1992, p. 325.

eu humano é de não amar senão a si e de não considerar senão a si. Mas o que fará ele?” Quer dizer, o que fará ele para continuar amável apesar do que considera? “[...] ele quer ser objeto de amor e de estima dos homens e vê que seus defeitos merecem apenas sua aversão e seu desprezo”<sup>192</sup>. Aparentemente, estamos nas antípodas do divertimento, uma vez que este consiste, como vimos, no esquecimento de uma condição infeliz. Todavia, ser amado é justamente a forma mais eficaz de divertimento<sup>193</sup>, uma vez que desvia a atenção do eu não exatamente de qualidades odiáveis, mas de um nada que não se pode amar. A consideração de si que torna o eu odiável não é primariamente a consideração de suas qualidades odiáveis, até porque, se o amor-próprio coincide com um ódio à verdade, pouco importa o valor real das qualidades - “[...] depois que ele perdeu o verdadeiro bem, tudo pode igualmente parecer-lhe como tal [...]” -, mas é a consideração de sua incapacidade de ser plenamente, isto é, de sua incapacidade de servir como objeto propício de um amor infinito cujo objeto legítimo foi perdido pelo pecado. E é por essa pretensão que a exigência de amor a Deus, em Pascal, vem sempre acompanhada da de ódio de si. O orgulhoso ama-se infinitamente, mas sem encontrar, em si e por si, algo digno de amar. Que ele procure nas “coisas ausentes o socorro que ele não obtém nas presentes”<sup>194</sup>, isso se deve, primeiramente, à sua própria ausência.

Não é surpreendente, portanto, que o opúsculo *Sur la conversion du pécheur* tome como início da conversão a ação de Deus pela qual Ele inspira na alma que toca “um conhecimento e uma vista toda extraordinária pela qual a alma *considera* as coisas e ela mesma de um modo totalmente novo”. Essa nova consideração da alma, ao longo do opúsculo, consistirá no reconhecimento da nulidade de tudo que lhe servia como objeto de amor, tanto em vista do aniquilamento iminente de tais objetos quanto, em decorrência disso, do valor que eles podem ter para uma alma imortal. “Daí vem que ela comece a considerar como um nada tudo o que deve retornar ao nada [...]”, de

---

<sup>192</sup> Laf. 978. Cf. também CARRAUD, 1992, p. 336: “Quanto mais o eu se considera, menos ele se ama: a consciência de si interdita o amor de si. O julgamento verdadeiro sobre si não engendra a generosidade como estima legítima de si, mas, ao contrário, torna ilegítimo todo amor de si. A fundação cartesiana da estima de si sobre o julgamento verdadeiro é, então, invertida e pervertida: é o amor de si que engendra, primeiramente, o ódio da verdade”. Agora, é curioso perceber que, diferentemente da prevenção do espírito libertino quanto à análise das provas da religião, o amor-próprio coincide aqui com uma justa consideração de si, enquanto o mais esperado seria que ele fosse, justamente, incapaz de considerar a si com justiça.

<sup>193</sup> Cf. PONDÉ, 2001, p. 228.

<sup>194</sup> Laf. 148.

modo que a alma passa a procurar “seriamente estabelecer-se numa felicidade tão durável quanto ela mesma”<sup>195</sup>. Ou seja, enquanto a consideração de si do fragmento Laf. 978 opunha à pretensão de ser amado a nulidade do amado, a consideração nova da alma tocada por Deus opõe o amor dessa alma à nulidade do que ela ama. Essa inversão, ao longo do opúsculo, será propícia para a passagem que queremos apreender, qual seja, a da identidade do eu que deseja ser plenamente amado para a identidade do eu que quer aniquilar-se para amar plenamente. O primeiro sente seu nada pela interrupção do divertimento, ao passo que o segundo “faz novos esforços para se rebaixar até os últimos abismos do nada”<sup>196</sup>.

Em termos volitivos, a passagem do primeiro para o segundo caso consiste na passagem do orgulho para a caridade, conforme a ausência ou atuação da graça na vontade, cujo efeito é fazer Deus “reinar sobre tudo e relacionar tudo a Ele”<sup>197</sup>. No caso do orgulho, porém, ao invés do eu reinar sobre tudo e tudo se relacionar a ele, o que acontece, como vimos, é que esse eu não se encontra em qualidade nenhuma que apresenta como motivo de amor. Mais do que isso, o orgulho mesmo instaura entre as ordens uma disjunção na qual o eu se revela tão fragmentado quanto os objetos das concupiscências, entre as quais o orgulho é a terceira e mais decisiva, uma vez que, na exclusão de Deus, faz do homem a medida de todas as coisas - “Na sabedoria reina o orgulho propriamente”<sup>198</sup> - ao mesmo tempo em que o faz desmembrar-se em todas as coisas<sup>199</sup>. A convergência entre as três ordens - corpo, espírito e vontade - só é possível, portanto, no âmbito da caridade, a qual, por sua vez, é intrinsecamente relacionada à aniquilação. Ao eu *introuvable* substitui-se o eu aniquilado da verdadeira conversão. Já tivemos a oportunidade de averiguar, com Gouhier, a diferença apenas de grau entre a humilhação e a aniquilação. Todavia, isso em pouco diminui a radicalidade da

---

<sup>195</sup> *Sur la conversion du pécheur*, PASCAL, 1963, 290. Grifo nosso.

<sup>196</sup> *Ibidem*, p. 291.

<sup>197</sup> Laf. 933.

<sup>198</sup> Laf. 933.

<sup>199</sup> Para a questão da disjunção das três ordens a partir da comparação dos pensamentos Laf. 308 e Laf. 933, cf. PONDÉ, 2001, pp. 29-43, nas quais o autor dialoga com Jean Mesnard e Jean-Luc Marrison. Cf., especialmente, p. 33: “[...] dentro da doutrina das três ordens, o investimento em um movimento específico interno a cada ordem reproduz um aumento da distância entre as ordens. Tal fato, no mínimo, aponta para um ‘cuidado’ em relação a se manter unicamente em um movimento interno a cada ordem: uma hiperexcitação nos valores temporais - primeira ordem -, por exemplo, gerará necessariamente um distanciamento maior em relação àqueles de outra ordem, o que radicaliza a ideia de disjunção, agora necessariamente - e uniformemente - progressiva”.

alternativa que resta a um “débil vermezinho” diante da “infinita majestade”<sup>200</sup> de Deus.

No plano da alteridade, a alteração do orgulho para a caridade resulta na passagem da pretensão de ser amado e de ocultar-se aos demais para a realização do amor ao próximo em seu mistério, amor que Pascal acentua no esforço pela salvação alheia e que ele mesmo, com sua pretendida apologia, pretendia praticar. Em relação àqueles que vivem sem conhecer Deus e sem procurá-Lo, Pascal assume que é preciso ter “toda a caridade da religião que eles desprezam para não os desprezar ao ponto de abandoná-los em sua loucura”. A caridade consiste em considerar esses “loucos e infelizes”<sup>201</sup> - conforme a classificação de outro pensamento - “capazes da graça que pode esclarecê-lo, em acreditar que eles podem estar em pouco tempo mais repletos de fé do que nós estamos e que podemos, ao contrário, cair na cegueira em que eles estão”. A ignorância do princípio e do fim das coisas aparece aqui relacionado não mais à impossibilidade do conhecimento da totalidade da natureza, mas com a vontade de Deus em relação à salvação dos pecadores. É justamente o mistério dessa vontade que dá início e permeia os *Écrits sur la grâce*. A respeito da concorrência entre a vontade do homem e a de Deus, os “discípulos de santo Agostinho”, dos quais Pascal se faz porta-voz, entendem que “Deus discerniu seus eleitos dos outros por razões desconhecidas aos homens e aos anjos e por uma pura misericórdia sem nenhum mérito”<sup>202</sup>. Não há necessidade de abordar aqui o problema da predestinação e o confronto teológico contra os molinistas. Para nossos fins, basta destacar a incerteza quanto ao destino eterno de cada ser humano, bem como a obrigação de considerar cada um como um eleito, por mais afastada que sua vida esteja da santidade. Os “discípulos de santo Agostinho” entendem, assim:

Que todos os homens do mundo são obrigados a crer, mas com uma crença mesclada de temor e que não é acompanhada de certeza, que eles estão entre o pequeno número de eleitos que Jesus Cristo quer salvar e a não julgar jamais a respeito de nenhum dos homens que vivem sobre a terra, por mais maldosos e ímpios que eles sejam, enquanto lhes reste um momento de vida, que eles não estão entre o número dos predestinados, deixando no segredo impenetrável de Deus o discernimento dos eleitos e dos condenados. Isso os

---

<sup>200</sup> PASCAL, 1963, p. 291. “Em seguida, ela reconhece a graça que Ele lhe fez, de manifestar sua infinita majestade a um débil vermezinho”.

<sup>201</sup> Laf. 160.

<sup>202</sup> *Écrits sur la grâce*. PASCAL, 1963, 313.

obriga a fazer por eles o que pode contribuir para a sua salvação<sup>203</sup>.

O amor ao próximo, portanto, é indissociável do mistério de seu amor por Deus, que é decorrente do mistério da vontade de Deus em relação a ele. É por esse mistério que o mandamento do amor persiste mesmo frente às mais abomináveis maldades, e, malgrado o abismo entre a ortodoxia russa e a espiritualidade jansenista, é difícil pensar numa aproximação maior entre o amor ao próximo tal como aqui descrito e os sentimentos ambíguos provocados pelos personagens de Dostoiévski com suas ideias não resolvidas, sempre prestes a aparecerem sob uma luz completamente distinta. A esse respeito, as palavras de Aliócha sobre Ivan, após este falar com o irmão sobre sua conversa com o demônio, são emblemáticas: “‘Ou Ivan se erguerá à luz da verdade, ou... sucumbirá no ódio, vingando-se de si mesmo e de todo mundo por ter servido àquilo em que não acredita’, acrescentou Aliócha amargamente e tornou a rezar por Ivan”<sup>204</sup>.

Se, em Pascal, os critérios do amor-próprio revelam-se apenas qualidades “emprestadas” de um eu *introuvable*, o homem do subsolo exibirá a si mesmo de modo deliberadamente ignóbil com o fim de destruir no outro qualquer imagem conclusiva a seu respeito: “Vou dizer-vos solenemente que, muitas vezes, quis tornar-me um inseto. Mas nem disso fui digno”<sup>205</sup>. Enquanto que, em Pascal, o homem esconde-se para ser amado, em Dostoiévski, o homem do subsolo revela-se odiável para mostrar que não corresponde às expectativas do homem de ação. Seu discurso sobre si mesmo torna-se, como esclarece Bakhtin, “*cinicamente objetivo*”<sup>206</sup>. Em ambos os autores, é o mistério de um ser insolúvel no âmbito natural que desencadeia a dissolução da relação de causa e efeito referente, sobretudo, à realidade do amor sobrenatural<sup>207</sup>.

A aversão a uma solução naturalizante do ser humano, que, em nossos autores,

---

<sup>203</sup> *Ibidem*, p. 313.

<sup>204</sup> DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 848.

<sup>205</sup> DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 18.

<sup>206</sup> BAKHTIN, 2008, p. 268: “Toda a confissão do ‘homem do subsolo’ tem um fim: destruir sua própria imagem no outro, denegri-la no outro, como última tentativa desesperada de libertar-se do poder exercido sobre ele pela consciência do outro e abrir em direção a si mesmo o caminho para si mesmo [...]. Para tanto, é necessário exterminar do seu discurso todos os tons épicos e líricos, os tons ‘heroificantes’, torná-lo *cinicamente objetivo*”.

<sup>207</sup> Pondé, a esse respeito, entende que *Memórias do subsolo* “é uma espécie de prefácio a qualquer tratamento do ser humano como ser divino: inicia-se com uma demolição do seu estatuto de ser de natureza”. PONDÉ, 2003, p. 202.

resulta sempre numa dissolução do ser humano em meio à natureza, é o fundamento dos diálogos inconclusivos de Dostoiévski. Como Bakhtin expõe no final de *Problemas da poética de Dostoiévski*, qualquer tentativa de formular um discurso decisivo sobre um personagem é posto em xeque pela “atitude dialógica” na qual imergem todos os pontos de vista. Não há, explica Bakhtin, “uma imagem sólida do herói que responda à pergunta: ‘quem é *ele*?’ Aqui há apenas as perguntas: ‘quem sou *eu*?’ e ‘quem és *tu*?’ Mas essas perguntas também soam no diálogo contínuo e inacabado”<sup>208</sup>. E, do mesmo modo que, para o escritor, o tédio, no plano individual, está associado à perda da sensibilidade das questões eternas, a continuidade do diálogo, no plano da alteridade, depende da conservação de uma expectativa em relação ao outro. A perda dessa expectativa está sempre associada a uma definição demoníaca, que, não por acaso, coincide com a pretensão de tomar sobre si a carga de uma liberdade insuportável para a maioria dos seres humanos.

Na Lenda do Grande Inquisidor, este se apresenta como reparador do erro de Cristo em recusar as tentações do demônio no deserto, que seriam suficientes para, sem deixar uma possibilidade de dúvida quanto à divindade e autoridade de Cristo, garantir o domínio sobre as consciências de todos os homens, ao invés de exigir deles uma fé incondicional que apenas “alguns milhares e dezenas de milhares” no deserto poderiam alcançar: “Ansiavas pelo amor livre e não pelo enlevo servil do escravo diante do poderio que o aterrorizara de uma vez por todas”<sup>209</sup>. Como observa Frank, há uma incoerência entre essa compreensão do inquisidor e as primeiras cenas da Lenda, nas quais Jesus é reconhecido e assediado pela multidão, cura um velho cego e ressuscita uma menina de sete anos. As forças do mistério, do milagre e da autoridade que Jesus é acusado de desprezar, apesar de suas evidentes manifestações, não dizem respeito, no monólogo do inquisidor, a manifestações do amor de Deus revelado em Cristo, mas, sim, a modos de exterminar qualquer possibilidade de decisão contrária a Cristo. É em vista de tal inversão que Roger Cox precisa o significado da tríade mistério, milagre e autoridade, na mente do inquisidor, como mágica, mistificação e tirania<sup>210</sup>.

---

<sup>208</sup> BAKHTIN, 2008, p. 292.

<sup>209</sup> DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 354.

<sup>210</sup> Cf. FRANK, 2008, pp. 764-765: “Portanto, as forças do milagre, mistério e autoridade verdadeiros são passíveis de deturpação, como vemos no caso do Grande Inquisidor, mas o texto indica claramente que estão longe de ter sido repudiadas por Cristo em sua autêntica manifestação. Para Ele, porém, elas derivam

Malcolm Jones, em seu *Dostoyevsky after Bakhtin*, 1990, analisa a *double suppression* da Lenda, pela qual, primeiramente, Deus é excluído da narrativa das três tentações para, em seguida, serem excluídas as falas de Cristo e Sua intimidade com Deus. A ideia que o inquisidor tem de uma massa incapaz de suportar o fardo da imagem de Cristo é antecedida pela omissão de qualquer referência à confiança em Deus e em Sua palavra, especialmente através da supressão das réplicas de Jesus que recordam o que “está escrito” (Mt 4, 1-10). A correção do inquisidor é, em primeiro lugar, uma correção do próprio texto das tentações a respeito do qual ele proíbe Jesus de fazer qualquer acréscimo: “Aliás, não tens nem direito de acrescentar nada ao que já tinhas dito. Por que vieste nos atrapalhar?”<sup>211</sup> A esse respeito, a supressão da réplica na segunda tentação é a mais significativa, uma vez que, ainda conforme Jones, a tentação de se lançar do pináculo do Templo é a que mais enfatiza a relação entre o Pai e o Filho<sup>212</sup>. É justamente a superação dessa tentação, ademais, que o inquisidor relaciona mais fortemente com a rejeição da escravidão pelo milagre, comparando o episódio com a zombaria dos que incitavam Cristo a salvar a Si mesmo: “Não desceste da cruz quando te gritaram, zombando de ti e te provocando: ‘Desce da cruz e creemos que és tu’”<sup>213</sup>.

No decorrer da Lenda, passa-se da supressão da confiança em Deus à supressão de Cristo na condução do rebanho que, porém, é falsamente guiado em Seu nome. Não há como não perceber a semelhança entre o compadecimento de Ivan pelo sofrimento infantil, apesar de seu ateísmo, e o compadecimento do inquisidor pela fraqueza humana, apesar de sua explícita adesão ao demônio, principalmente em relação à

---

seu poder legítimo somente de uma fé genuinamente incondicional, somente nessa interpenetração do terreno e do celestial proclamada pelo padre Zossima. [...] Como Cox aponta convincentemente, o Grande Inquisidor diminui as formas autênticas do milagre, do mistério e da autoridade, transformando-os em mágica, mistificação e tirania”. Frank faz referência a COX, Roger L. *Between Earth and Heaven: Shakespeare, Dostoevsky and the Meaning of Christian Tragedy*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1969, p. 194.

<sup>211</sup> DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 347.

<sup>212</sup> JONES, M. *Dostoyevsky after Bakhtin*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 175: “Na visão do diabo na narrativa evangélica, o sucesso da primeira tentação é garantido pelo poder de Jesus como milagreiro. O sucesso da terceira é garantido pelo próprio Satanás. O sucesso da segunda, entretanto, depende da própria intervenção de Deus para salvar seu filho enganado”.

<sup>213</sup> DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 354. Cf., ademais, JONES, 1990, p. 173: “O Evangelho que o Inquisidor afirma ter ‘corrigido’ já foi, ao que parece, corrigido anteriormente por uma supressão inicial. Sua resposta a Jesus na ‘Lenda’ é o resultado de uma dupla supressão, uma facilitando a outra. No primeiro ato de supressão, ele ‘reescreveu’ a narrativa evangélica sem Deus; no segundo, ele acusa Jesus de impor um fardo muito grande ao homem para ele suportar sozinho (isto é, sem Deus) e propõe uma ‘reescrita’ adicional”.

terceira tentação: “É possível que tu queiras ouvi-lo precisamente de meus lábios, então escuta: não estamos contigo, mas com *ele*, já se vão oito séculos”<sup>214</sup>. Com efeito, num comentário enviado a Liubimov, editor assistente de Katkov, junto do texto do “Grande Inquisidor”, Dostoiévski assinalou a diferença entre Ivan Karamázov e os demais socialistas russos: “A diferença é que nossos socialistas [...] são jesuítas conscientes e mentirosos que não admitem que seu ídolo consiste em violência à consciência do homem e da equiparação do gênero humano a um rebanho de gado, enquanto meu socialista (Ivan Karamázov)” - conforme o próprio Ivan dera a entender na conversa com os monges sobre a questão dos Tribunais Eclesiásticos - “é uma pessoa sincera que vem a público e admite que concorda com o ponto de vista do inquisidor a respeito da humanidade e que a fé em Cristo (supostamente) elevou o homem a um nível muito mais alto do que aquele onde se acha realmente”<sup>215</sup>.

Em nome da fraqueza humana, incapaz de corresponder à fé em Cristo, é que o inquisidor de Ivan aceita a proposta da terceira tentação, “a espada de César”, entendendo nisso resolver em conjunto toda preocupação do homem na Terra, “ou seja: a quem sujeitar-se, a quem entregar a consciência e como finalmente juntar todos no formigueiro comum, incontestável e solidário”, solução da qual é indissociável a proibição de acréscimo de qualquer palavra não de Jesus, mas, mais exatamente, do inquisidor em sua exposição do cristianismo<sup>216</sup> e que coexistirá com a permissão do pecado sob a permissão do inquisidor e dos poucos que conservam seu segredo: “permitiremos que pequem, porque os amamos, e assumiremos o castigo por tais pecados; que seja”. Dissolvida a carga do pecado e da responsabilidade, os “milhares de milhões” de pecadores apaziguados e ignorantes do segredo do inquisidor, bem saciados e conduzidos, deixarão os “mais angustiantes mistérios de sua consciência” sob a responsabilidade das devidas autoridades: “tudo, tudo, eles trarão a nós, e permitiremos tudo, e eles acreditarão em nossa decisão com alegria porque ela os livrará também da grande preocupação e dos terríveis tormentos atuais de uma decisão

---

<sup>214</sup> DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 356. Grifo do autor. O evento histórico ao qual o inquisidor faz alusão é a concessão ao Papa Estêvão II, em 755, de Ravena e Pentápolis, territórios dominados pelos lombardos e conquistados por Pepino, o Breve, rei dos francos.

<sup>215</sup> FRANK, 2008, p. 544.

<sup>216</sup> Cf. JONES, 1990, p. 174: “Pessoalmente, no âmbito do diálogo narrado, ele proíbe Jesus de modificar sua Palavra (tal como ele, o Grande Inquisidor, a interpretou), isto é, ele o proíbe de lembrar-lhe da dimensão que ele suprimiu”.

pessoal e livre”<sup>217</sup>. Trata-se de uma despersonalização, como nota Ivanov, na qual não apenas a moralidade, mas a fé que a fundamenta são despojadas da perspectiva da liberdade divina e dissolvidas em meio a uma coletividade na qual toda vida interior é cortada em sua raiz mais profunda<sup>218</sup>, isto é, em seu diálogo único com Deus.

No âmbito da polifonia, o inquisidor é a expressão de uma palavra final que, sem ele, seria indefinidamente adiada, ou melhor, recusada como solução da liberdade resguardada por Cristo e inseparável de uma vocação sobrenatural, tal como a supressão de Deus no discurso do inquisidor é inseparável da ideia do formigueiro comum livre de qualquer mistério. A proibição que o inquisidor faz a Cristo não deixa de ser, com efeito, uma extensão do “tudo é permitido” de Ivan, que, começando por rejeitar o sentido sobrenatural da criação, termina na imanência da solução incontestável do inquisidor. A polifonia, nesse sentido, é, para usar a expressão de Pondé, “a marca de Deus na desgraça”<sup>219</sup>. Ela está entre a proibição do inquisidor e o silêncio de Cristo diante dele.

Se, em Pascal, o amor é condição da preservação do mistério alheio, isto é, do mistério da conformidade de sua vontade com a de Deus, em Dostoiévski, esse mistério, introduzido no plano do romance polifônico de vozes equipolentes, toma a forma da impossibilidade de dar uma palavra conclusiva sobre a personalidade alheia. A obscuridade do início e do fim dos diálogos é a forma mais evidente dessa impossibilidade. O contraste, nos diálogos, entre a importância do assunto - tudo o que é dito revela-se sempre absolutamente decisivo para a vida dos personagens ao longo do romance - e a imprecisão da intenção de cada interlocutor - cumprida pelas

---

<sup>217</sup> DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 358.

<sup>218</sup> Cf. IVANOV, 2000, pp. 56-57: “De acordo com o que pensa Dostoiévski, o ateísmo, erigido em norma prática da vida social, conduz, para começar, à degenerescência e à mutilação e, em seguida, ao definhamento final do sentido moral. A moralidade não fundada sobre a religião revela, cedo ou tarde, sua incapacidade de afirmar sua natureza absoluta e autônoma de seus valores. Na ‘Lenda do Grande Inquisidor’, é-nos representado um grau de perversidade moral no qual nem a dignidade, nem a liberdade do homem se veem reconhecidas: os mais inteligentes e os mais audaciosos daqueles que se creem os benfeitores de uma humanidade que eles desprezam profundamente, ao mesmo tempo em que se vangloriam em segredo de sua abnegação, mantêm sob sua tirania ilimitada o rebanho humano que eles enganaram e, desse modo, aliviaram e ao qual asseguram a alimentação e as volúpias da carne”.

<sup>219</sup> “A polifonia é algo como a tensão que mantém as partes conectadas, que faz com que a decomposição do ser humano não ocorra de uma vez por todas. Por isso, é, de alguma forma, a marca de Deus na desgraça”. PONDÉ, 2003, p. 135.

“evasivas” de que fala Bakhtin<sup>220</sup> - deriva de uma vontade incapaz de mostrar-se em sua unidade, bem como de reconhecer a unidade alheia. Tal como o *Deus absconditus* que Pascal menciona em contraste com o Deus dos filósofos, cada personagem de Dostoiévski confronta-se constantemente com o *homo absconditus*<sup>221</sup>. Nesse confronto, o papel dos personagens amorosos, ainda que igualmente imersos na polifonia, consiste, invariavelmente, na exposição do outro a si mesmo, isto é, não na apropriação e aniquilação de sua vontade, como é o caso do inquisidor, mas na exigência de sinceridade pela qual se direcionam ao outro não como a um objeto de conhecimento, mas como a um sujeito de revelação<sup>222</sup>. “‘Tu és’ não significa mais ‘tu és conhecido por mim como sendo’, mas ‘tua existência é vivida por mim como a minha, por tua existência eu conheço a mim mesmo como sendo’. *Es, ergo sum*”, esclarece Ivanov<sup>223</sup>. É por isso que personagens como Míchkin, Sônia, Aliócha e Zossima causam sempre uma atração irresistível em seus interlocutores, uma vez que é somente com eles que os demais personagens experimentam alguma solidez e clareza em meio às intermináveis insinuações. Ainda que envoltas em algum mistério, as atitudes e expressões livres de ambiguidade - no sentido de fingimento -, em Dostoiévski, como, por exemplo, na cena que se passa entre Zossima e Dmitri, têm sua maior força quando oriundos de personagens que personificam a aniquilação amorosa descrita pelo próprio escritor no texto que mencionamos anteriormente, a respeito da morte de sua primeira esposa. Bakhtin refere-se a esses casos, principalmente em relação a Míchkin, como expressões do “discurso penetrante”, ou seja, “de um discurso capaz de interferir ativa e seguramente no diálogo interior do outro, ajudando a reconhecer sua própria voz”<sup>224</sup>. A voz assim reconhecida participa, invariavelmente, de um confronto religioso, na

---

<sup>220</sup> Cf. BAKHTIN, 2008, p. 271: “A evasiva torna flexíveis todas as autodefinições das personagens, o discurso destas não se fixa em seu sentido, mas a cada instante, à semelhança de um camaleão, está pronto a mudar a cor e o seu último sentido. A evasiva torna o herói ambíguo e imperceptível para si mesmo”.

<sup>221</sup> Cf. PAREYSON, 2012, p. 27.

<sup>222</sup> Michon usa essa expressão na explicação de Laf. 303: “Um artesão fala de riquezas, um procurador fala da guerra, da realeza, etc., mas o rico fala bem das riquezas, o rei fala friamente de um grande donativo que fez, e Deus fala bem de Deus”. Michon compreende que Pascal pretende “sublinhar que Deus está no princípio de seu próprio discurso, que não existe discurso *sobre* Deus, mas somente um discurso *de* Deus. Deus não é objeto de conhecimento, Ele é sujeito de Revelação”. MICHON, 1996, p. 171.

<sup>223</sup> IVANOV, 2000, p. 53.

<sup>224</sup> BAKHTIN, 2008, p. 281. Cf. também p. 290: “Cabe posição de destaque ao *discurso penetrante*, que tem suas funções nas obras de Dostoiévski. Pela ideia, esse discurso deve ser um discurso rigorosamente monológico, não-desintegrado, um discurso sem mirada em torno, sem evasivas nem polêmica interior. Mas tal discurso só é possível no diálogo real com um outro”.

medida em que, como diz Evdokimov acerca de Aliócha, “exprime e representa a realidade mesma da vida e do destino universal”<sup>225</sup>. Em Dostoiévski, a sinceridade é sempre religiosamente provocada. Ademais, como observa Pondé, é sempre provocada por um amor alheio a qualquer expectativa de merecimento<sup>226</sup>.

Em *Crime e castigo* (1866), os diálogos nos quais, progressivamente, Raskólnikov vai confessando sua culpa a Sônia constituem um dos mais claros exemplos desse confronto entre insinuação e sinceridade. Se lembrarmos, apesar do contexto imediato da prostituição, a relação entre perversão e mentira mencionada no capítulo anterior, é impossível não chamar atenção para a relação, apontada pelo próprio narrador, entre a incorruptibilidade de Sônia e a realidade com que ela, em dado momento do romance, aparece a Raskólnikov: “Toda essa ignomínia, pelo visto, só a tocava mecanicamente; em seu coração ainda não havia penetrado nenhuma gota da verdadeira perversão: isso ele percebia; ali em pé diante dele ela era real...”<sup>227</sup>. Tal realidade, mais de uma vez ao longo do romance, interrompe o tom zombeteiro e enigmático de Raskólnikov, tom com o qual, aliás, o protagonista respondera aos inquéritos de Zamiótov e Porfiri. Raskólnikov usa esse mesmo tom para atormentar Sônia ao lhe propor a escolha entre a vida de Lújin e a de Catierina Ivanóvna. Todavia, no extremo oposto dos investigadores, Sônia, após se negar a fazer o papel da Divina Providência, exige que Raskólnikov diga diretamente o que quer: “É melhor falar diretamente o que o senhor está querendo! - gritou Sônia tomada de sofrimento. - Mais uma vez o senhor está insinuando alguma coisa... Será que só veio para cá a fim de me atormentar?”<sup>228</sup>. A passagem da zombaria para a sinceridade é acompanhada pela mudança - característica

---

<sup>225</sup> EVDOKIMOFF, 1942, p. 93.

<sup>226</sup> Cf. PONDÉ, 2003, p. 197: “Dostoiévski trabalha com tipos que ninguém tomaria como objeto de amor possível - a prostituta, o bandido, o aleijado -, que me parece uma ideia bem cristã. Para ele, o mais importante é perceber que esses são indivíduos capazes do amor verdadeiro; que, do fundo de sua miséria, eles podem redimir o outro”.

<sup>227</sup> DOSTOIÉVSKI, 2001, p. 334. Cf. também PONDÉ, 2003, p. 110: “A materialidade da experiência direta de Deus é, para a ortodoxia, pura misericórdia, um outro nome para o amor. Nesse sentido, as obras de Dostoiévski parecem indicar que o amor é, de todas as coisas observáveis em meio à natureza, a única que conserva intacta sua origem sobrenatural (Sônia é um exemplo claro disso)”. Ademais, a respeito das palavras de Zossima: “eu sou e eu amo”, Frank observa que, também para Dostoiévski, “o principal atributo da existência humana não é o poder do pensamento (uma referência a Descartes), mas o do amor”. FRANK, vol. 5, p. 787.

<sup>228</sup> DOSTOIÉVSKI, 2001, p. 417.

em Dostoiévski<sup>229</sup> - do tom de voz de Raskólnikov: “Tu é que estás certa, Sônia – pronunciou finalmente em voz baixa. Subitamente ele se transformara; desaparecera o tom descaradamente elaborado e debilmente provocante. Até a voz enfraquecera num átimo”<sup>230</sup>. Um pouco mais adiante, quando Sônia se pergunta pelos motivos do assassino e sugere que ele poderia ter matado por fome ou para ajudar a mãe, é Raskólnikov que se sente atormentado por aquela que deseja conhecer sua vontade, ao contrário de Porfiri, que, pressupondo já esse conhecimento, esperava de Raskólnikov apenas um reconhecimento formal daquilo que já fora desvendado. “Não, Sônia, não – balbuciou ele, virando-se de costas e baixando a cabeça –, não estava com tanta fome... não me atormentes, Sônia!”<sup>231</sup>. Finalmente, quando Sônia ajoelha-se diante de Raskólnikov, dizendo “Não, agora não há ninguém mais infeliz do que tu neste mundo”, não se pode deixar de lembrar o mesmo ato que Raskólnikov tivera em relação a Sônia, mas com uma diferença fundamental, a saber, a de que Raskólnikov ajoelhou-se “diante de todo o sofrimento humano”, ao passo que Sônia o faz diante de Raskólnikov em particular, contrapondo, para retomar a distinção de Zossima, o amor contemplativo à humanidade ao amor ativo por cada ser humano numa situação particular<sup>232</sup>, que, tanto para Pascal quanto para Dostoiévski, consiste essencialmente na imitação da *kénosis* de Cristo<sup>233</sup>.

A diferença fundamental entre os diálogos de Raskólnikov com Porfiri e Zamiótov - nos quais há uma confissão insinuada e debochada - e o diálogo com Sônia - no qual a confissão é densa, mas sincera - não está exatamente no motivo do assassinato, mas na intenção de confessá-lo. A pergunta que Zamiótov, junto de Porfiri, faz a Raskólnikov -

---

<sup>229</sup> Cf. BAKHTIN, 2008, p. 289, embora o contexto seja *Os Irmãos Karamázov*: “No fundo, a voz monologicamente firme e segura do herói nunca aparece em suas obras, embora uma certa tendência para esse discurso seja nitidamente percebida em alguns casos pouco numerosos. Quando, segundo o plano de Dostoiévski, o herói se aproxima da verdade acerca de si mesmo, concilia-se com outro e se assenhora de sua autêntica voz, começam a mudar seu estilo e seu tom”.

<sup>230</sup> DOSTOIÉVSKI, 2001, p. 417.

<sup>231</sup> DOSTOIÉVSKI, 2001, p. 421.

<sup>232</sup> A semelhança é, entretanto, enfraquecida, se levarmos em conta que o motivo de *Crime e castigo* é a proposta do egoísmo racional. O próprio Raskólnikov, no início do romance, compreendera a questão como um simples cálculo de custo e benefício: “Uma morte e cem vidas em troca – ora, isso é uma questão de aritmética” (DOSTOIÉVSKI, 2001, p. 80). Todavia, o próprio modo como Raskólnikov propõe o problema a Sônia, que é o contexto imediato da semelhança que queremos apontar, envolve claramente mais elementos que as ideias de Tchernichévski.

<sup>233</sup> Cf. LEDUC-FAYETTE, 1996, p. 301: “É necessário ousar falar de uma *catharsis* do trágico operado pela Cruz. O gesto de amor triunfante é o *abaissement*, montante de uma resolução que a filosofia é impotente para conceber. O gesto kenótico, todo amor o imita, salvo o que não o é realmente”.

“Acaso não terá sido algum futuro Napoleão que na semana passada matou a nossa Aliena Ivánovna com um machado?”<sup>234</sup> - não difere muito da confissão que Raskólnikov fará a Sônia: “Eu simplesmente matei; matei para mim, só para mim [...]. [...] naquela ocasião eu precisava saber, e saber o quanto antes: eu sou um piolho, como todos, ou um homem? Eu posso ultrapassar ou não!”<sup>235</sup> Todavia, enquanto Porfiri estava interessado exclusivamente na confissão do crime, Sônia está interessada na vontade do criminoso. Mais do que isso, ao mesmo tempo que Raskólnikov reconhece que não havia teoria nenhuma nem quaisquer motivos materiais, mas que tudo se tratava de uma vontade de matar, Sônia aparece como o amor que tampouco necessita de fundamento e que, por isso mesmo, havia resistido ao exibicionismo e fingimento do assassino. Do mesmo modo, tanto Sônia quanto Porfiri recomendam a Raskólnikov que confesse o crime, mas enquanto Porfiri relaciona isso com a possível vantagem de redução de pena mediante a ocorrência de atenuantes<sup>236</sup>, Sônia, por sua vez, põe toda sua esperança no sofrimento purificador: “Assumir o sofrimento e redimir-se, é isso que é preciso”<sup>237</sup>.

A passagem da expectativa em relação à vontade alheia para o âmbito do diálogo possibilita a infinitude deste, isto é, sua irredutibilidade a uma consciência que englobe as demais e que apreenda em totalidade a realidade que para elas se apresenta em partes. Para Dostoiévski, resume Bakhtin, “onde começa a consciência, começa o diálogo”<sup>238</sup>. O amor é o modo de ser que está na base do diálogo assim compreendido. Todavia, a ausência de uma consciência modeladora das demais, condição da infinidade do diálogo, é também vivida como um inferno sob o aspecto da inexistência de uma realidade sólida e perfeitamente comunicável e a partir da qual o significado se daria de maneira inequívoca, tal como a perda da distinção divina sob o nome de infinito será, na apologética pascaliana, um dos meios de evocar no libertino o terror de estar imerso numa natureza cujo “centro está em toda parte e a circunferência em parte alguma”<sup>239</sup>. Passemos, com isso, ao nosso próximo e último ponto de comparação.

---

<sup>234</sup> DOSTOIÉVSKI, 2001, pp. 274-275.

<sup>235</sup> *Ibidem*, pp. 427-428.

<sup>236</sup> *Ibidem*, pp. 467-468.

<sup>237</sup> *Ibidem*, p. 429.

<sup>238</sup> BAKHTIN, 2008, p. 47.

<sup>239</sup> Laf. 199.

## CAPÍTULO 6

### INFINITO E POLIFONIA

*A beleza é uma coisa terrível e horrível!  
Terrível porque indefinível, e impossível de  
definir porque Deus só nos propôs enigmas.*

Dmitri Karamázov<sup>240</sup>.

No primeiro capítulo, abordamos, sem maiores especificações, a confusão que Pascal faz recair sobre a apatia sobrenatural. É oportuno, agora, observar que a indiferença religiosa, que podemos ter como um dos principais alvos da apologética pascaliana, é fortemente contrastada com o terror que Pascal faz o libertino confessar diante de uma natureza indistinguível de Deus: “O silêncio eterno dos espaços infinitos me aterroriza”<sup>241</sup>. De teor, segundo Michon<sup>242</sup>, principalmente noético, o terror que Pascal busca provocar tem a particularidade de estar imerso na ordem natural - primeira e segunda ordens -, isto é, de ser independente de um confronto com o sobrenatural. Melhor dizendo, é a dissolução mesma do confronto, por ocasião da extensão do predicado infinito à natureza, que aterroriza<sup>243</sup>. Nesse caso, o contraste com a indiferença religiosa não se dá apenas pelo confronto com a questão da imortalidade, mas antes pelo confronto com a própria natureza pretendida como limite da realidade inapreensível. Com isso, Pascal situa-se nas antípodas de qualquer otimismo em relação à passagem de um “mundo fechado para um universo infinito”<sup>244</sup>.

Ao contrário do espírito renascentista, que empreendia uma proximidade entre Criador e criatura, a ponto de fazer quase desaparecer a desproporção entre as duas

---

<sup>240</sup> DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 162.

<sup>241</sup> Laf. 201.

<sup>242</sup> Michon observa que o terror aqui em questão não é propriamente o da impossibilidade de uma percepção completa da realidade, mas, em decorrência disso, o de uma impossibilidade noética. MICHON, 1996, p. 98: A fonte do terror não poderia ser nem ‘os espaços infinitos que me cercam’, nem a infinidade do ácaro, mas antes a infinita distância que me separa deles: o aterrorizante é essa incapacidade humana de tudo ver, de tudo perceber, a qual não faz mais que figurar outra incapacidade: a de tudo compreender. O terror aparece, na realidade, como um terror noético: aquele que se dá conta de que lhe resta infinitamente a conhecer”.

<sup>243</sup> A respeito da discussão o aterrorizado - Pascal ou o libertino - cf. CARRAUD, 1992, p. 405.

<sup>244</sup> KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. 4ª ed. São Paulo: Forense Universitária, 2006.

partes, Pascal, lançando mão de uma retórica que *substantifica* o infinito<sup>245</sup>, apresenta o homem não apenas sem possibilidade de um ponto de referência na natureza, mas como infinitamente dessemelhante em relação a si mesmo. Quer dizer, não só a natureza infinita lança o homem num “meio entre nada e tudo”<sup>246</sup>, mas a constituição do próprio homem é uma relação de ordens infinitamente distantes - heterogêneas - umas em relação às outras, isto é, a “distância infinita dos corpos aos espíritos”, que, por sua vez, “figura a distância infinitamente mais infinita dos espíritos à caridade”<sup>247</sup>. Por isso, em comparação à desproporção que, na filosofia clássica, dizia respeito tão somente ao homem em relação a Deus, Michon propõe o análogo especificamente pascaliano: *homo ad hominem nulla est proportio*<sup>248</sup>. Em outros termos, ainda com Michon, a clássica “região da dessemelhança” - expressão inexistente em Pascal, mas cujo tema permeia todos *Pensées* - aplica-se, em Pascal, ao próprio ser humano<sup>249</sup>, cuja ausência de lugar na natureza figura, aliás, o *eu* que não *está* nem no corpo, nem na alma. Negando estabilidade ao homem na natureza e fazendo dessa ausência de estabilidade a natureza mesma do homem - “nossa natureza está no movimento”<sup>250</sup> -, Pascal afasta-se, em primeiro lugar, da perspectiva medieval - Michon toma como exemplo, para essa diferença, São Boaventura -, que compreendia o ser humano numa posição mediana na escada dos seres, o que lhe conferia o privilégio, sobretudo cognitivo, de uma posição central, fazendo do homem ele mesmo um ponto de referência<sup>251</sup>.

Em segundo lugar, Pascal vai em direção também contrária à filosofia renascentista que, por meio de uma retomada da posição central do ser humano no mundo desvinculada, todavia, de sua orientação a Deus, opera uma modificação

---

<sup>245</sup> Conforme veremos em Carraud, sobre Laf. 199. Cf., especialmente, CARRAUD, 1992, p. 431: “o infinito, que era aquilo em ou para o que uma grandeza, torna-se substantivo; tudo se passa como se o infinito, substantivado e substantificado, cessasse de ser um conceito para se tornar um objeto, ainda que o abismo, seja o do nada, seja o infinito”. Para uma perspectiva contrária, cf. MICHON, 1996, p. 78.

<sup>246</sup> Laf. 199.

<sup>247</sup> Laf. 308.

<sup>248</sup> Cf. MICHON, 1996, p. 44. A autora se refere, mais exatamente, à distância que separa os dois estados do homem: “Essa relação de desproporção não se exercia legitimamente, na filosofia clássica, senão entre o homem e Deus: com Pascal, ela encontra sua fonte no coração mesmo do homem. *Homo ad hominem nulla est proportio*, tal seria o *analogon* pascaliano da célebre asserção tomista”.

<sup>249</sup> Cf. MICHON, 1996, p. 47-49.

<sup>250</sup> Laf. 641.

<sup>251</sup> Cf. MICHON, 1996, p. 50.

conceitual mediante a qual o homem torna-se partícipe do saber divino<sup>252</sup>. Emblemático a esse respeito, Pico della Mirandola, contemporâneo de Bovelles, no sugestivo título *Oratio de hominis dignitate*, fundamenta a dignidade do ser humano em sua “natureza indefinida” e deste modo dá voz ao seu artífice: “Não te fizemos celeste nem terreno, nem mortal nem imortal, a fim de que tu, árbitro e soberano artífice de ti mesmo, te plasmasses e te informasses, na forma que tivesses seguramente escolhido”. A maleabilidade é, assim, ilimitada: “Poderás degenerar até aos seres que são as bestas, poderás regenerar-te até às realidades superiores que são divinas, por decisão do teu ânimo”<sup>253</sup>. Em contraste, Pascal se vale dessa mesma maleabilidade com fins claramente contrários ao otimismo renascentista: o homem está, sim, no meio entre nada e tudo, mas esse meio não coincide mais com o privilégio da posição central que permitia tomar a si como a medida de toda as coisas<sup>254</sup>. Ao contrário, entre as qualidades extremas, entre o infinitamente grande e o infinitamente pequeno, “nós vagamos sobre um vasto meio, sempre incertos e vacilantes, conduzidos de um alvo ao outro”<sup>255</sup>, escreve Pascal no fragmento “Disproportion de l'homme”, antes intitulado “Incapacité”<sup>256</sup>, mudança significativa pela qual se entrevê a incapacidade do homem em conhecer o que lhe é desproporcional, isto é, Deus, a natureza<sup>257</sup> e a si próprio.

A incompreensibilidade é um dentre vários predicados que Pascal faz a natureza, considerada em totalidade, compartilhar com Deus. “Se há um Deus, ele é infinitamente incompreensível, pois, não tendo partes nem limites, não tem nenhuma

---

<sup>252</sup> Em sua explicação, Michon toma Charles de Bovelles e Nicolau de Cusa como exemplos paradigmáticos: “A revolução conceitual que se opera nos séculos XV e XVI provém de uma retomada dos grandes temas da filosofia medieval, mas de uma retomada incompleta: o homem centro do mundo torna-se um tópico da filosofia do Renascimento. Mas encontra-se obliterado um corretivo indispensável: se o mundo se orienta para o homem, é na medida em que este se orienta para Deus. Os homens do Renascimento retêm apenas a primeira parte da asserção tradicional”. MICHON, 1996, p. 51.

<sup>253</sup> MIRANDOLA, Pico della. Discurso sobre a dignidade do homem. Lisboa: Edições 70, 2006, p. 57. Cf. também PONDÉ, L. F. Do humanismo ridículo. *Kriterion*. Belo Horizonte, n.114, Dez, 2006.

<sup>254</sup> É interessante o modo como Russier expõe a humilhação da razão do libertino como parte do projeto da *Apologia*: “O libertino e, aliás, todo homem em geral, é um orgulhoso, que se crê a medida de todas as coisas. Essa convicção é irracional”. RUSSIER, 1949, p. 40. Ademais, cf. BLANCHET, Léon. *L'attitude religieuse des jésuites et les sources du pari de Pascal*. *Revue de Métaphysique et de Morale*. No. 4, Juillet-Août 1919, pp. 477-516, artigo no qual o autor estabelece uma relação entre o humanismo e a libertingem do século XVII.

<sup>255</sup> Laf. 199.

<sup>256</sup> Cf. MICHON, 1996, p. 57.

<sup>257</sup> Cf. *ibidem*, p. 58: “A posição central ia, com efeito, ao encontro da possibilidade de um saber total: ela era sua condição de existência. O homem, perdendo seu lugar no mundo, perde por isso mesmo sua onisciência”.

relação conosco”<sup>258</sup>. “Na falta de ter contemplado esses infinitos, os homens levaram-se temerariamente à investigação da natureza, como se eles tivessem alguma relação com ela”<sup>259</sup>. Neste último caso, porém, Pascal insiste igualmente na situação de perceber “alguma aparência do meio das coisas”. A miséria, que é vista sem, entretanto, revelar a grandeza de cuja queda se origina, ganha inúmeras variações nos *Pensées*, e o uso abusivo do termo infinito, fora de sua ordem matemática, é o meio pelo qual Pascal produzirá, conforme a expressão de Carraud, um “espetáculo, um teatro do desvio”, isto é, de um desvio dissociado do rumo correto, dissociado do ponto fixo que serviria de referência, proporcionando o cenário no qual a cegueira (*aveuglement*) dos homens é vista por um observador inassinável<sup>260</sup>.

Num mesmo fragmento, Laf. 198, Pascal une a cegueira dos homens em relação ao seu fim e o aspecto do divertimento, o apego (*attachement*), pelo qual tal cegueira é constatada, em contraste com o terror de um sujeito incapaz, frente à incerteza de sua condição, de desfrutar do mesmo consolo que os demais. “E, sobre isso, admiro como não se desespera por tão miserável estado”. A miséria aqui se alterna entre a condição mesma de exilado - “como um homem que, tendo sido levado adormecido para uma ilha deserta e aterrorizante, aí despertasse sem nada conhecer e sem meio de sair” - e a indiferença e ignorância quanto ao lugar originário - “esses homens desorientados, tendo olhado ao seu redor e visto alguns objetos agradáveis, a eles deram-se e prenderam-se”. Em oposição a esse olhar que se detém numa porção ínfima da realidade, marcando uma relação entre olhar e apego (*regard* e *attachement*), o terror que Pascal busca provocar - constituindo, segundo Carraud, uma “terapia do terror”<sup>261</sup> - consiste num dismantelamento das características fundamentais da contemplação clássica, partindo da substituição da amplitude do olhar pela amplitude do objeto visto, no caso, o infinito da natureza.

“Que o homem contemple, pois, a natureza inteira em sua alta e plena majestade

---

<sup>258</sup> Laf. 418.

<sup>259</sup> Laf. 199.

<sup>260</sup> Cf. CARRAUD, 1992, p. 398: “O ponto firme e estável de onde se julga ordinariamente o desvio é inassinável: desvio sem sujeito, quer dizer, sem discurso do ser perdido, sem a consciência de seu desvio [...]. Às errâncias de um sujeito que tem consciência de seu desvio e que mede a distância constitutiva em relação a uma norma, Pascal substitui uma colocação em cena, um espetáculo, um teatro do desvio”.

<sup>261</sup> Cf. *ibidem*, p. 402: “Contra o apego, Pascal instaura uma terapia do *terror*”.

[...]. É uma esfera infinita cujo centro está em toda parte e a circunferência em parte alguma”<sup>262</sup>. Das seis características da contemplação clássica elencadas por Carraud - as quais sintetizaremos a partir daqui -, a redução da infinidade de Deus à infinidade da natureza é a primeira e mais significativa, uma vez que é dela que decorre da maneira mais evidente o efeito pretendido. A esfera infinita, em Pascal, deixa de ser uma imagem aplicada exclusivamente a Deus para, uma vez aplicada à natureza, passar a indicar a impossibilidade do ser humano - “um meio entre nada e tudo” - conhecer os extremos, e, em vista disso, a incapacidade de conhecer as partes, entre as quais ele mesmo se inclui: “ele aspirará, talvez, conhecer ao menos as partes com as quais ele tem proporção. Mas as partes do mundo têm todas tal relação e tal encadeamento umas com as outras que eu acredito ser impossível conhecer umas sem outras e sem o todo”<sup>263</sup>. De um lado, há uma proporção exigida entre a natureza do sujeito que conhece - de razão finita - e o objeto conhecido, portanto, a parte em detrimento do todo infinito que a circunda. De outro lado, porém, essa circunscrição mesma torna o conhecimento da parte dependente do conhecimento do seu princípio e do seu fim. Daí a presunção, em Pascal, no contexto presente, não ser restrita à pretensão de conhecimento de verdades teológicas que ultrapassam o alcance racional, mas ser extensa à pretensão de conhecimento das menores realidades<sup>264</sup>: nas “ervas há pelos e, nesses pelos, animaizinhos; depois, porém, mais nada. Oh! Presunçosos!”<sup>265</sup>.

Em segundo lugar, a contemplação de Laf. 199 produz o efeito desejado mediante a amplitude do objeto contemplado, e não mediante a amplitude do olhar que o contempla, olhar seguro e infalível, que apreende simples e diretamente a verdade em cada coisa, remontando cada coisa a Deus, cujas obras tornam Seu poder e divindade visíveis (Rm 1, 20), e estabelecendo, assim, uma “continuidade entre natural e

---

<sup>262</sup> Laf. 199. A respeito da imagem da esfera infinita e de sua evolução até o presente fragmento, bem como da originalidade de Pascal, sobretudo em comparação com Cusa, que também aplica a imagem ao universo, cf. CARRAUD, 1992, pp. 410-411.

<sup>263</sup> Laf. 199. Há uma pequena dificuldade aqui: Carraud assinala o refreamento salutar da curiosidade que Pascal entende acontecer mediante a fixação no erro comum (Laf. 744), ao passo que o *attachement* deve ser substituído pelo terror. Todavia, na contemplação do infinito da natureza, é a cognição que primeiramente fica comprometida, conforme o próprio Carraud observa: “A contemplação pascaliana é contemplação sem conhecimento”. CARRAUD, 1992, p. 409.

<sup>264</sup> Cf. MICHON, 1996, p. 200: “O ponto principal da condenação é rigorosamente idêntico: lembrar o homem que ele não pode tudo saber; mas, enquanto Santo Tomás o formula em oposição de quem pretende conhecer verdades sobre Deus totalmente inacessíveis, Pascal o menciona para quem pretende conhecer a menor realidade”.

<sup>265</sup> Laf. 782.

sobrenatural”<sup>266</sup>. Nada semelhante em Pascal, que propõe ao homem, na contemplação dos infinitos da natureza, e sem sair daí, “que ele se perca nessas maravilhas tão surpreendentes em sua pequenez quanto as outras em sua extensão”. Não se trata, porém, da contemplação de uma totalidade, produzida *uno intuito*, mas da fragmentação da realidade, de seu “parcelamento ilimitado”<sup>267</sup> pelo qual o “corpo, que há pouco não era perceptível no universo ele mesmo imperceptível no seio do todo, seja agora um colosso, um mundo ou antes um tudo em relação ao nada no qual podemos chegar”.

Em terceiro lugar, não há nenhuma unidade apreendida em Laf. 199 nem qualquer passagem do natural ao sobrenatural pela qual se contemple o logos em cada coisa. Ao contrário de Deus visível em Suas criaturas, o fragmento atenta para a marca da natureza em cada coisa nela contemplada: “tendo a natureza gravado sua imagem e a de seu autor em todas as coisas, têm estas quase todas sua dupla infinidade”. Nenhuma distinção em relação ao autor mencionado, de modo que este é reduzido igualmente à infinidade de sua criação. De resto, a única distinção divina presente no fragmento consiste no encontro dos extremos da natureza igualmente inacessíveis àquele cujas potências estão limitadas ao “meio entre dois extremos”.

Em quarto lugar, o terror que se pretende produzir provém não da liberdade do ato contemplativo, mas da força com que se *faz olhar*. “[...] que ele [o homem] a considere [a natureza] uma vez seria e vagorosamente, que ele olhe também a si mesmo [...]”. À livre penetração do espírito nas manifestações da Sabedoria que resulta na admiração e que é recebida como uma graça<sup>268</sup>, Pascal contrapõe a submissão de um olhar pelo qual o homem percebe que não tem proporção com o que contempla: “[...] e que ele julgue se tem alguma proporção com ela, pela comparação que fará desses dois objetos”. A

---

<sup>266</sup> Cf. CARRAUD, 1992, p. 415-16, onde se menciona, após algumas passagens de Santo Tomás, são Bernardo, Hugo de São Vítor, Ricardo de São Vítor, a passagem da Carta aos Romanos que utilizamos. A esse respeito, nenhuma referência de Carraud à Lettre de Pascal et de sa soeur Jacqueline a Mme Périer, de 1º de abril de 1648: “Isto é que temos de admirar, que Deus nos deu a figura e a realidade dessa aliança, pois, como dissemos muitas vezes entre nós, as coisas corporais são apenas uma imagem das espirituais, e Deus representou as coisas invisíveis nas visíveis”. PASCAL, 1963, p. 273.

<sup>267</sup> Cf. CARRAUD, 1992, p. 417: “A contemplação medieval era contemplação de uma totalidade una, [mas, agora], ela se torna o jogo incessante de um parcelamento ilimitado”.

<sup>268</sup> Conforme a definição de Richard de Saint-Victor. Cf. HOLLYWOOD, Amy; BECKMAN, Patricia (Ed.). *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 97 e CARRAUD, 1992, p. 419.

própria ideia de uma comparação a ser feita opõe-se à imediatidade e livre fixação da mente na coisa contemplada.

Em quinto lugar, se a visão face a face de Deus (1 Cor. 13, 12) é tradicionalmente precedida por graus menores de contemplação, em Laf. 199, ao contrário, não está em questão nenhum progresso cujo fim leve à retenção do olhar. Simplesmente, “nada pode fixar o finito entre os dois infinitos que o encerram e o abandonam”.

Finalmente, a inquietude e o terror provocados em Laf. 199 contrastam com a quietude e com o amor próprios da contemplação na tradição cristã, que inclui a participação da vontade. São Boaventura esclarecia a concorrência da inteligência e da vontade na contemplação, que implica “um sentimento deleitável da verdade percebida. Olhamos, então, para Deus, ou para as coisas de Deus, de um modo qualquer, mas com amor, com um sentimento afetuoso e pleno de suavidade”<sup>269</sup>. A contemplação proposta por Pascal, ao contrário, é repetidamente encarada como motivo de assombro (*étonnement*) - que Carraud compreende como um antecedente do *effroi*<sup>270</sup>. Em outros momentos, de fato, Pascal não deixa de unir *étonnement* e *effroi*: “Quando considero a pequena duração de minha vida absorvida na eternidade precedente e subsequente [...], o pequeno espaço que eu preencho [...], eu me aterrorizo e me assombro por me ver aqui antes que acolá [...]”<sup>271</sup>. Quanto ao Laf. 199, os “passos assombrosos” - do nada ao infinito -, pelos quais o homem se vê num “desespero eterno de não conhecer nem seu princípio, nem seu fim”, em nada se assemelham ao afeto e suavidade pretendidos acima. A natureza que Pascal faz contemplar, como consta em outro fragmento, não oferece “nada que não seja matéria de dúvida e de inquietude”<sup>272</sup>.

Se, mediante a amplitude do objeto contemplado pelo homem, que se encontra desprovido de um ponto de vista definido, a contemplação pascaliana “desproporciona o homem e / na natureza”<sup>273</sup>, a condição do romance polifônico de Dostoiévski é a dissolução de toda realidade externa enquanto ponto de referência imutável e

---

<sup>269</sup> *De Septem Itineribus Aeternitatis*, III-III. D.T.C., verbete *Contemplation*.

<sup>270</sup> CARRAUD, 1992, p. 420: “[...] o § 199 organiza o medo, provoca-o e amplifica-o, visando a passar o leitor do assombro ao terror”.

<sup>271</sup> Laf. 68.

<sup>272</sup> Laf. 429.

<sup>273</sup> CARRAUD, 1992, p. 423.

independente da autoconsciência dos personagens<sup>274</sup>. Em Dostoiévski, a irredutibilidade das vozes “independentes e imiscíveis” é vivida não apenas como ausência de uma consciência que as integraria numa visão definitiva, mas como ausência de uma realidade no interior e a partir da qual os personagens poderiam se guiar com um mínimo de consenso<sup>275</sup>.

A expressão “teatro do desvio” é igualmente adequada aos romances de Dostoiévski. A polifonia é o modo de existência próprio dos personagens cuja desorientação é como que dissociada da referência a um lugar de origem e vivida, portanto, não como a busca por um lugar próprio, mas como um ruído constante em meio ao qual toda pretensão de identidade é constantemente desmantelada. Em Dostoiévski, a solução para isso é muitas vezes oferecida como algo demoníaco, isto é, por um personagem que busca fazer de si próprio um centro de referência. É por isso que o inquisidor não pode conviver com vozes dissonantes à sua, uma vez que elas manifestam o mesmo caráter inconclusivo da qual ele compartilha. Em outros casos, ao contrário - embora, na verdade, trate-se de outro aspecto da mesma solução demoníaca - a personalidade em meio à polifonia dissolve-se a ponto de se tornar insensível às falas ou eventos mais violentos. A insensibilidade de Stavróguin em relação ao suicídio de Matriócha, em *Os Demônios* (1872), é um exemplo claro disso. Ivanov, tomando como exemplos Raskólnikov e Svidrigáilov, distinguiu cada um deles, respectivamente, sob os símbolos de Lúcifer e de Ahriman, de modo que o primeiro pretende a autonomia de seu ser, ao passo que o segundo tem sua personalidade pervertida até que nada mais lhe reste de próprio.

É deste modo que se distinguem as sugestões dos dois demônios: Lúcifer abusa do ‘Eu sou’ divino no homem, *desnaturando* seu sentido e sua força e, através disso, a vontade humana a mais íntima (Raskólnikov). Ahriman

---

<sup>274</sup> Cf. BAKHTIN, 2008, p. 60: “Aquela espécie de torturas morais a que Dostoiévski submete as suas personagens, visando a obter delas a palavra de sua autoconsciência, que chega aos seus últimos limites, permite dissolver todo o concreto e material, todo o estável e imutável, todo o externo e neutro na representação do indivíduo no campo da sua autoconsciência e da auto-enunciação”.

<sup>275</sup> *Ibidem*, p. 113: “Em Dostoiévski não há representação objetiva do meio, dos costumes, da natureza ou das coisas, vale dizer, de tudo o que possa tornar-se ponto de apoio para o autor. O universo multifacético das coisas e das relações materiais, que faz parte do romance de Dostoiévski, é dado no enfoque dos heróis, no seu espírito e tom”. Evdokimov é igualmente claro a esse respeito, mas vai além: “O mundo exterior é uma projeção da essência espiritual do homem. É por isso que, na queda, a sombra cobre o mundo inteiro, transforma todo o cosmos. Em seus romances, não encontramos nenhuma descrição da natureza que não esteja ligada ao estado de espírito do homem”. EVDOKIMOFF, 1942, p. 62.

*perverte* esta última, desvela a inconstância do ‘Eu sou’ tal como o vemos numa vontade desnaturada e corrompida (Svidrigáilov). A ação luciferiana pode receber o nome de desnaturação (*inversio*), ao passo que a de Ahriman é perversão (*perversio*)<sup>276</sup>.

De modo semelhante, Pareyson distingue dois momentos da “ação dissolvente do mal no homem”, um caracterizado pela cisão interior em que o personagem procura aniquilar em si os aspectos que demonstram a dependência ou miséria de sua existência e outro em que o personagem desiste da existência - algumas vezes, literalmente - ou de qualquer integridade perante o fracasso de existir por si mesmo<sup>277</sup>. A matéria prima dos diálogos de Dostoiévski é o modo como cada personagem se afasta ou se aproxima dessas duas formas de aniquilação demoníaca, e os momentos de maior tensão nos diálogos se dão precisamente quando um dos interlocutores é desafiado a mostrar que suporta a realização de sua ideia. Os diálogos entre Sônia e Raskólnikov, Zossima e Ivan, o diabo e Ivan, Tíkhon e Stavróguin - embora, em relação a este, seja difícil falar exatamente numa ideia a ser realizada -, Míchkin e Nastácia Filíppovna, são apenas alguns dos exemplos mais evidentes. Diante desses casos, como observa Pareyson, a realidade visível em torno torna-se fantasmagórica para deixar transparecer apenas o desenrolar das consciências com suas ideias a serem suportadas em suas últimas consequências<sup>278</sup>. Daí, ademais, Bakhtin chamar atenção para o aspecto muitas vezes inverossímil<sup>279</sup> da concentração espaço-temporal dos personagens e dos assuntos e para a ausência de biografia dos personagens “no sentido do ido e do plenamente vivido”: do “seu passado recordam apenas aquilo que para elas continua sendo presente e é

---

<sup>276</sup> IVANOV, 2000, pp. 137-138. Devemos aproveitar a ocasião para deixar claro que subscrevemos as teses fundamentais de Bakhtin a ponto, tal como faz o próprio crítico, de compreender o romance polifônico como algo criado por Dostoiévski, ainda que o escritor jamais tenha usado tais expressões para se referir à sua obra.

<sup>277</sup> Cf. PAREYSON, 2012, pp. 68-70: “Incapaz de afugentar o sócia, então, procura fugir, mas inutilmente: o sócia sempre a acompanha, inexorável e implacável, a convencê-la da própria iniludibilidade. [...] O segundo efeito da ação dissolvente do mal no homem é a desagregação da sua personalidade. [...] O sócia toma a dianteira e, nitidamente, prevalece o aspecto negativo, personificado numa presença bem mais premente e ameaçadora que a do simples sócia, porque assume a figura do demônio”.

<sup>278</sup> Cf. PAREYSON, 2012, p. 29: “[...] sob a pena de Dostoiévski, tudo o que é visível e visto se transforma em fantasma; por sua vez, esse fantasma se transforma na figura de uma realidade superior e a visão desta é tão evidente que suprime a atenção aos pormenores mais imediatamente visíveis, tão vigorosa que faz esquecer a visão do visível”.

<sup>279</sup> Inverossimilhança que, todavia, jamais é forçada, mas que só é percebida depois de ter sido levada a ela com a fluência própria do gênio capaz de compatibilizar tais características da narração.

vivido como presente: o pecado não redimido, o crime e a ofensa não perdoados”<sup>280</sup>. Deve-se também a isso a impressão de que os romances de Dostoiévski são constituídos de diálogos que não podem mais ser adiados - o início de *O Eterno Marido* é um dos casos mais evidentes -, mas que, apesar disso, nunca são concluídos.

Trata-se, portanto, de um modo infernal de viver sem a unidade da personalidade, isto é, sem um fundamento do conhecimento de si. A primeira condição para os diálogos assim constituídos é a ausência de qualquer distinção do autor no sentido de convergência e superação das vozes plenivalentes. Tanto quanto a natureza, dita infinita, inviabiliza a distinção de Deus, os personagens, ditos indefiníveis, inviabilizam a distinção de seu autor<sup>281</sup>. E, do mesmo modo que, em Pascal, a distância e a desproporção entre homem e Deus são transferidas para o homem ele mesmo, o personagem de Dostoiévski não é distinto apenas de seu autor, mas tampouco coincide consigo próprio. Mais do que isso, “a autêntica vida do indivíduo se realiza como que na confluência dessa divergência do homem consigo mesmo, no ponto em que ele ultrapassa os limites de tudo o que ele é como ser material que pode ser espiado, definido e previsto à revelia”<sup>282</sup>.

Em segundo lugar, apesar da dramatização simultânea dos conteúdos, a polifonia impede que essa totalidade seja apreendida no sentido de uma convergência para uma única consciência. A amplitude da consciência do autor é comprometida em prol da plenivalência das ideias não resolvidas cuja interação dialógica possibilita o “homem no homem com sua livre falta de acabamento e solução”<sup>283</sup> e cuja apreensão em conjunto em nada contribui para sua subordinação a um resultado final do qual elas seriam não mais que diferentes momentos. As microvariações dos grandes temas dos romances - como as que apontamos anteriormente em *Os Irmãos Karamázov* - não permitem que nenhuma ideia escape a uma ruptura pela qual se mostre a divisão da personalidade que a pronuncia. Verifica-se, pois, em Dostoiévski uma ruptura ilimitada

---

<sup>280</sup> BAKHTIN, 2008, p. 32.

<sup>281</sup> Cf. *ibidem*, p. 72: “A palavra do autor sobre o herói é organizada no romance dostoiévskiano como *palavra sobre alguém presente*, que o escuta (ao autor) e *lhe pode responder*. [...] Manter a distância numa tensa relação racional nem de longe é questão simples. Mas a distância entra no plano do autor, pois ela é a única que assegura a autêntica objetividade da representação do herói”.

<sup>282</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>283</sup> *Ibidem*, p. 96.

das consciências de modo a cada parte poder, mediante, por exemplo, uma leve mudança de entonação, apresentar-se com um peso extraordinariamente amplificado em comparação com sua enunciação original. As alusões do diabo às palavras de Ivan são o exemplo mais significativo a esse respeito<sup>284</sup>.

Em terceiro lugar, o fracasso constante da identidade, nos termos de uma aniquilação demoníaca, significa que para Dostoiévski nenhuma unidade pode ser apreendida exclusivamente no âmbito natural. Trata-se apenas de um desdobramento do ponto anterior, na medida em que, uma vez que o “discurso sobre o mundo se funde com o discurso confessional sobre si mesmo”<sup>285</sup>, a imperfeição da ideia pressupõe a da personalidade. A pretensão de reduzir a multiplicidade à unidade sem abertura ao sobrenatural é, tanto para Pascal quanto para Dostoiévski, uma pretensão eminentemente tirânica, ao passo que a multiplicidade sem unidade - a polifonia - é a expressão, como chama Michon, do “reino do equívoco”<sup>286</sup>. Pascal é explícito a esse respeito: “O múltiplo que não se reduz à unidade é confusão. A unidade que não depende do múltiplo é tirania”<sup>287</sup>.

Em quarto lugar, a polifonia é estabelecida não apenas independente, mas contrariamente à vontade dos personagens. Os tormentos pelos quais eles conhecem a debilidade de suas ideias se dão necessariamente de maneira dialógica - ainda que na forma de monólogo, como na leitura de Raskólnikov da carta de sua mãe. Em contraste com toda liberdade com que concebe seus personagens, Dostoiévski os obriga a experimentarem o aspecto tortuoso de sua liberdade no diálogo<sup>288</sup>. As cenas em que um

---

<sup>284</sup> *Ibidem*, pp. 255-256: “Entre as palavras de Ivan e as réplicas do diabo há uma diferença não de conteúdo, mas apenas de tom, de acento. Mas essa mudança de acento lhes muda todo o último sentido”.

<sup>285</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>286</sup> MICHON, 1996, p. 26: “[...] o domínio da razão é aquele da confusão, no qual se mistura o domínio entre o verdadeiro e o falso: ‘Sentimos uma imagem da verdade e possuímos apenas a mentira’ (Laf. 131). Inaugura-se, então, o reino do equívoco”. Cf. também PONDÉ, 2003, p. 126: “Esse universo despedaçado de Dostoiévski tem sua raiz na ideia de que a natureza é completamente despedaçada e não converge para nenhuma unidade. Isso é fundamental para Dostoiévski, como reconhece Bakhtin, porque ele não tenta estabelecer nenhuma unidade no regime da natureza”.

<sup>287</sup> Laf. 604. Nesse fragmento, Pascal refere-se a dois modos de compreender a relação entre a Igreja e o papado, o que, evidentemente, difere dos termos de Dostoiévski. Cf. também BAKHTIN, 2008, pp. 29-30: “Se procurarmos uma imagem para a qual como que tendesse todo esse mundo, uma imagem no espírito da cosmovisão dostoiévskiana, essa imagem seria a Igreja como comunhão das almas imiscíveis, onde se reúnem pecadores e justos”.

<sup>288</sup> Bakhtin chama atenção para princípio de coexistência pelo qual Dostoiévski dramatiza “no espaço até as contradições e etapas interiores do desenvolvimento de um indivíduo, obrigando as personagens a

personagem promete em vão romper definitivamente com outro - como a que se passa entre Ivan e Aliócha após a narração da Lenda - ou ir embora de determinado recinto - como no caso de Máximo na cena do escândalo na cela - são as mais características a esse respeito.

Em quinto lugar, a polifonia tampouco conhece alguma retenção a partir da identificação de algo como um mínimo denominador comum entre os personagens. Mais uma vez, a fusão irrestrita do discurso sobre o mundo com o discurso confessional impede que o diálogo prossiga gradualmente para uma imagem integral dos interlocutores. Mesmo os personagens amorosos, como vimos no capítulo anterior, apesar da sinceridade com que desvendam o outro a si mesmo, seguem guardando uma dúvida angustiante sobre suas futuras decisões. A aflição de Aliócha ao longo de todo romance, em especial no capítulo “Não foste tu!”, bem como a intuição inicial que Míchkin revela a Gânia sobre o assassinato de Nastácia Filíppovna por Rogójin<sup>289</sup> ilustram essa expectativa ao mesmo tempo certa e insegura.

Por último, nada mais certo do que dizer igualmente do romance polifônico que, além da solução do inquisidor, e excluída a abertura ao sobrenatural, ele não oferece “nada que não seja matéria de dúvida e de inquietude”<sup>290</sup>, apenas o apavorante ruído eterno das consciências infinitas. Isso não apenas devido ao “absoluto destemor teórico” revelado por Bakhtin<sup>291</sup>, mas pela própria estrutura dialógica da qual participa o demônio e o santo. Ao maior brilho da ideia do autor entre as demais, Dostoiévski substitui a sombra de cada personalidade com suas ideias não resolvidas, apontada emblematicamente na fala de Zossima a Ivan: “Essa ideia ainda não está resolvida em seu coração e o martiriza”<sup>292</sup>.

---

dialogarem com seus duplos, com o diabo, com seu *alter ego* e com sua caricatura [...]”, implicando com isso o aspecto inverossímil das “cenas de massa” em que se concentram “o maior número possível de pessoas e de temas, ou melhor, concentrar em um instante a maior diversidade qualitativa possível”. BAKHTIN, 2008, pp. 31-32.

<sup>289</sup> Cf. DOSTOIÉVSKI, 2010, p. 58: “E Rogójin, casaria? O que o senhor acha?” “Ora se casaria, acho que amanhã mesmo; casaria, e uma semana depois possivelmente a degolaria”.

<sup>290</sup> Laf. 429: “Eis o que eu vejo e o que me perturba. Eu olho por todas as partes e não vejo mais que obscuridades. A natureza não me oferece nada que não seja matéria de dúvida e de inquietude”.

<sup>291</sup> Paulo Bezerra assim se refere em seu prefácio aos *Problemas poética de Dostoiévski*, que, segundo ele, “revela um autor que se caracteriza pelo mais absoluto destemor teórico, fato que se manifesta de imediato na maneira ousada e inusitada com que Bakhtin discute a função do autor na obra dostoiévskiana”.

<sup>292</sup> DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 110. Cf. também BAKHTIN, 2008, p. 97: “A todas as personagens de Dostoiévski é dado ‘pensar nas alturas e as alturas buscar’, em cada uma delas ‘há uma ideia grandiosa e

A partir da comparação entre a perda da distinção de Deus na natureza infinita e a perda da distinção do autor no romance polifônico, presenciemos o aspecto negativo e apavorante da impossibilidade de síntese natural do ser humano, traço comum entre nossos autores e a partir do qual delineamos as demais comparações. Também em Dostoiévski poderíamos ter falado numa natureza aterrorizante, tal como vimos no bilhete *A Sentença* e no suicídio de Hippolit, mas tal semelhança seria certamente menos proveitosa do que a que nos propomos neste último capítulo.

## CONCLUSÃO

“Calai-vos, natureza imbecil, aprendei que o homem ultrapassa infinitamente o homem e ouvi de vosso mestre vossa verdadeira condição, que ignorais. Escutai Deus”<sup>293</sup>. Ao longo do presente estudo, procuramos desenvolver algumas das formas pelas quais o silêncio do homem decorre de seu fracasso em desdenhar o Verbo pelo qual suas palavras adquirem algum sentido. Ora, “escutar Deus” não se reduz a uma passividade por parte do homem, mas consiste igualmente num ato pelo qual ele faz tudo se relacionar com Deus, como é prescrito em Laf. 933. Tal ato, esclarece Leduc-Fayette, consiste em “descriptografar [*décrypter*] o mundo fenomenal como conjunto de signos: ‘Deus, por sua voz, opera maravilhas’ (Jó 37, 1-5)”<sup>294</sup>. Isso parece, em certa medida, ser mais conforme a Dostoiévski que a Pascal, mas este, apenas, entende que não se deve pressupor, para fins apologéticos, a sensibilidade do libertino quanto às maravilhas de Deus manifestas na natureza. Dostoiévski, por sua vez, não deixou de retratar como um inferno a perda de um sentido inequívoco, bem como a tentativa de simular forçadamente esse sentido em meio à polifonia. Para ambos os autores, é “no Cristo somente que fulgura a unidade de sentido e se resolvem as ‘contrariedades’”<sup>295</sup>. A imagem da esfera infinita, confrontada com a caridade tal como compreendida ao longo de nosso trabalho, resultaria numa digressão infinita incapaz de apreender o centro do qual parte e para o qual tende. O aspecto pessimista de nossos autores não é senão relativo à pretensão de suficiência cognitiva dissociado desse centro. Os sermões de Zossima, bem como a *Prière* de Pascal, não deixam dúvidas quanto ao caráter consolador da insuficiência do homem, desde que se remonte esta mesma a Deus. Em suma, tanto Pascal quanto Dostoiévski viram, em diferentes projetos de dignidade humana sem Deus, a ameaça da vacuidade da Cruz de Cristo<sup>296</sup>, por ambos identificada com a vacuidade da vontade humana.

Se entendermos, juntamente com Victor Terras, que o ensinamento de Zossima

---

<sup>293</sup> Laf. 131.

<sup>294</sup> LEDUC-FAYETTE, 1996, p. 147.

<sup>295</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>296</sup> Cf. Laf. 808.

segundo o qual “muita coisa na Terra nos está oculta, [...]; aliás, as raízes de nossos pensamentos e sentimentos não estão aqui, mas em outros mundos”<sup>297</sup> - talvez a ideia, sob formas variadas, mais frequente no decorrer de toda vida de Dostoiévski -, é a chave para a compreensão de *Os Irmãos Karamázov* - e não parece, agora, muito precipitado fazer essa afirmação retroagir sobre suas demais obras -, dificilmente poderemos nos aproximar mais da ideia da dignidade do pensamento, tão familiar a Pascal, enquanto orientado para seu fim: “Ora, a ordem do pensamento consiste em começar por si, por seu autor e por seu fim”<sup>298</sup>. Pela ordem da caridade, o critério de realismo passa da verossimilhança para a raiz mesma da verdade. Ora, não é por acaso que o coração, instância primeira da ação de Deus no homem, é chamado por Michon de “faculdade da desproporção”<sup>299</sup>, cuja atuação na ordem do espírito se dá por uma digressão não linear, isto é, por uma retórica da qual “Jesus Cristo é o objeto de tudo e o centro para o qual tudo tende. Quem O conhece conhece a razão de todas as coisas”<sup>300</sup>. A digressão da caridade, ademais, é o modo pelo qual a curiosidade se articula com único necessário: “Pois uma só coisa é necessária, e nós amamos a diversidade, e Deus satisfaz uma e outra mediante as diversidades que levam ao único necessário”<sup>301</sup>.

A profusão de personagens e de ideias do romance polifônico, que entendemos ser a forma artística da digressão, não deve ser compreendida como qualquer tipo de relativismo: os personagens de Dostoiévski não interpretam as ideias diferentemente, suas vidas é que tomam rumos diferentes de acordo com sua revolta ou aceitação da raiz de todas as ideias. Do demoníaco ao santo, os personagens de Dostoiévski vivem como que se arrastando velozmente sob efeito da gravidade de uma única ideia a ser revolvida.

---

<sup>297</sup> DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 435. Cf., sobre a afirmação de Victor Terras, a edição DOSTOEVSKY, Fyodor. *The Brothers Karamazov*. Trad. Richard Pevear and Larissa Volokhonsky. London: Vintage, 1992, p. 668 (nota 31).

<sup>298</sup> Laf. 620. Cf. também LEDUC-FAYETTE, 1996, p. 347: “O pensamento, fora da caridade, não tem senão um valor todo relativo, precário. Ele se perde, ou mesmo dissipa-se facilmente, donde o peremptório ‘como é tolo’ (Laf. 756)!”

<sup>299</sup> MICHON, 1996, p. 286-304. Cf., especialmente, p. 297: “Somente o coração é apto para reencontrar a ordem divina, cuja característica é visar ao único necessário através de uma diversidade de meios [...]. A ordem do coração é uma ordem que concilia, ela também, diversidade e unidade, que traduz por continuidade e descontinuidade: ela consiste em reencontrar a unidade sob a diversidade, a continuidade pela descontinuidade”.

<sup>300</sup> Laf. 449.

<sup>301</sup> Laf. 270.

Mais do que isso, buscamos mostrar que os próprios enredos são estruturados de modo a apreender as situações extremas apenas como a manifestação mais clara da tensão que percorre os eventos mais comuns, desde um homem atrás de uma lebre até o assassinato de uma velha usurária.

Na comparação que fizemos da ordem da caridade com o realismo fantástico, procuramos verificar o procedimento que confere dignidade ao pensamento - mediante a orientação ao seu fim - através do modo pelo qual nossos autores compreenderam o tédio - em seu aspecto de insensibilidade ao sobrenatural -, a crença - em seu aspecto volitivo -, o sofrimento - em seu aspecto purificador -, a identidade - em seu aspecto amoroso, bem como sua perda pela aniquilação demoníaca - e o ser humano como um meio-termo de clareza e obscuridade - em meio à natureza e em meio ao romance polifônico. Nesse empreendimento, não nos concentramos em nenhuma personagem em especial com o fim de identificar nossa proposta nas mais diversas manifestações. Embora persista a dificuldade da influência de Pascal sobre Dostoiévski, pensamos já ter elementos suficientes para não considerar, de um lado, meramente fortuitas as comparações entre os autores e, de outro, meramente arbitrária a compreensão aqui proposta do realismo fantástico.

Ademais, é preciso ter em mente que não é possível um estudo de nossos autores sem uma longa tradição de intérpretes cuja importância amiúde confunde-se com a dos próprios autores estudados<sup>302</sup>. O fato dos *Pensées* serem um conjunto de fragmentos cuja própria ordenação já depende de uma série de decisões a respeito, por exemplo, da importância de cada assunto para Pascal, é o que melhor ilustra isso. No tocante a Dostoiévski, a compreensão da visão de mundo do autor é que é indissociável de uma tradição interpretativa, sobretudo russa e francesa. O que não explicitamos ao longo de nosso estudo é que se, por um lado, não é clara a leitura que Dostoiévski faz de Pascal, por outro, é gritante a que autores interessados na visão de mundo do escritor fizeram

---

<sup>302</sup> Cf., a respeito de Pascal, PONDÉ, 2001, pp. 22-23, que, referindo-se às *Oeuvres complètes* de Pascal editadas por Jean Mesnard, observa que, em “sua fonte original, ele [Mesnard] representa a ideia de que o texto pascaliano chega até nós após uma série de reconstituições de estudiosos, entre eles companheiros jansenistas, familiares, detratores etc., movidos pelas mais diversas razões - às vezes até ‘más’ razões - e que, portanto, não se deve ‘ingenuamente’ perder de vista o fato de que Pascal é em muito um ‘objeto coletivo’ de trabalho. Nessa rede de estudiosos incluímos [...] não só os pesquisadores/editores, mas a tradição interpretativa que ao longo dos anos tem discutido a obra pascaliana”.

da obra do filósofo. Foi com tal conformidade que buscamos compreender o realismo de Dostoiévski como a forma artística do método que Pascal entende ser próprio do discurso orientado pela e para a caridade.

## LISTA DOS PERSONAGENS CITADOS

### O IDIOTA

**Aglaia Ivanóvna Iepántchina:** a mais jovem das filhas de Ivan Fiódorovitch Iepántchin e Lisavieta Prokófiévna.

**Hippolit Tieriêntiev:** filho de Marfa Borísovna e amigo de Kólia. Tuberculoso, pretende um suicídio e fracassa, após ler para os convivas sua “explicação necessária”.

**Nastácia Filíppovna Barachkova:** mulher de “beleza terrível”, educada pelo fazendeiro Afanássi Ivánovitch Totski. É disputada por Rogójin e Gânia, com os quais, bem como com Míchkin e Aglaia, mantém disposições as mais díspares.

**Parfen Semiónovitch Rogójin:** amante de Nastácia Filíppovna e rival de Míchkin.

**Príncipe Liev Nikoláievitch Míchkin:** protagonista do romance. Epilético, viaja da Suíça, onde estava em tratamento, para São Petersburgo, tendo em mãos um documento referente a uma herança.

### CRIME E CASTIGO

**Alieksandr Grigórievitch Zamiótov:** funcionário da polícia que ajuda nas investigações de Porfiri e para o qual Raskólnikov, por deboche, praticamente confessa o assassinato.

**Aliena Ivánovna:** velha usurária com quem Raskólnikov penhora alguns objetos.

**Catierina Ivánovna:** segunda esposa de Marmieládov e madrasta de Sônia.

**Lisavieta Ivánovna:** irmã de Aliena.

**Lújin:** noivo de Dúnia, irmã de Raskólnikov.

**Porfiri Pietróvitch:** juiz de instrução responsável pelo caso dos assassinatos de Aliena Ivánovna e de sua irmã.

**Ródion Romanovitch Raskólnikov:** estudante de Direito que, por suas teorias de teor em parte niilistas, em parte humanitárias, assassina Aliena Ivánovna e sua irmã, Lisavieta Ivánovna.

**Semion Zakhárovitch Marmieládov:** alcoólatra que, depois de ter conversado com Raskólnikov e lhe contado sobre a miséria de sua família, morre atropelado por uma

carruagem.

**Sófía Semeónovna (Sônia):** filha de Marmieládov, prostituta que busca sustentar a família. Torna-se confidente de Raskólnikov.

## OS DEMÔNIOS

**Aleksiêi Nílitch Kiríllov:** engenheiro civil. Niilista e suicida.

**Nikolai Vsievolódvitch Stavróguin:** jovem de muita beleza e inteligência. Centro em torno do qual os demais personagens desenvolvem suas ideias e ações.

**Stiepan Trofímovitch Vierkhoviénski:** professor de mentalidade idealista. Amigo íntimo de Varvara Pietrovna, foi preceptor de seu filho, Nikolai Vsievolódvitch Stavróguin.

**Bispo Tíkhon:** monge com o qual Stavróguin se confessa. O capítulo da confissão foi censurado e costuma constar como apêndice nas edições de *Os demônios*.

## OS IRMÃOS KARAMÁZOV<sup>303</sup>

**Alieksiêi Fiódorovitch Karámazov (Aliócha):** irmão menor, filho da segunda esposa de Fiódor.

**Dmitri Fiódorovitch Karamázov (Mítia):** irmão mais velho, filho da primeira esposa de Fiódor.

**Fiódor Pávlovitch Karamázov:** pai de Dmitri, Ivan e Aliócha.

**Ivan Fiódorovitch Karamázov:** irmão do meio, filho da segunda esposa de Fiódor.

**Pável Fiódorovitch Smierdiákov:** filho de Lizavieta Smierdiáschaia adotado por Grigori e Marfa Ignátievna.

---

<sup>303</sup> Para os personagens que seguem, usamos as descrições fornecidas em DOSTOIÉVSKI, 2008, pp. 440-441.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 1995.
- AGOSTINHO, Santo. *Confissões* (Col. Os Pensadores). Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- BAKHTIN, M. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Trad. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- BLANCHET, Léon. L'attitude religieuse des jésuites et les sources du pari de Pascal. *Révue de Métaphysique et de Morale*. No. 4, Juillet-Août 1919, pp. 477-516.
- CARRAUD, V. Des concupiscences aux ordres de choses. *Révue de Métaphysique et de Morale*, n. 1, jan./mars 1997.
- \_\_\_\_\_. *Pascal et la philosophie*. Paris, PUF, 1992.
- CARIOU, Pierre. *Pascal et la casuistique*. Paris: PUF, 1993.
- CASSEDY, S. *Dostoevsky's Religion*. California: Stanford University Press, 2005.
- CHESTOV, León. L'oeuvre de Dostoiévski. Paris: Cahiers de Radio-Paris, n° 5, 1937.
- CHEVALIER, J. *Pascal*. Paris: Plon, 1922.
- COX, Roger L. *Between Earth and Heaven: Shakespeare, Dostoevsky and the Meaning of Christian Tragedy*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1969.
- DESGRIPPES. *Études sur Pascal: de l'automatisme a la foi*. Paris: Pierre Tequi, 1937.
- Dictionnaire de Théologie catholique. 16 vol. A Vacant. Paris: Ed. Letouzey et Ané, 1903-1972.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Duas Narrativas Fantásticas: A Dócil e O Sonho de um Homem Ridículo*. Trad. Vadim Nikitin. São Paulo: Editora 34, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Memórias do subsolo*. Trad. Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2000.
- \_\_\_\_\_. *O Adolescente*. Trad. Nina Guerra e Filipe Guerra. Lisboa: Editorial Presença, 2003.

- \_\_\_\_\_. *Os Demônios*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2004.
- \_\_\_\_\_. *O Idiota*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Os irmãos Karamázov*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Recordações da Casa dos Mortos*. Trad. Nicolau Peticov. São Paulo: Nova Alexandria, 2006.
- DOSTOEVSKY, Fyodor. *The Brothers Karamazov*. Trad. Richard Pevear and Larissa Volokhonsky. London: Vintage, 1992.
- DOSTOEVSKY, F. *Writer's Diary*. Vol. 1: 1873-1876. Trad. Kenneth Lantz. Evanston: Northwestern University Press, 1994.
- DOSTOYEVSKI, Fiodor. *Obras completas*. Trad. Rafael Cansinos Assens. Madrid: Aguilar, 1949.
- EVDOKIMOV, Paul. *L'Amour Fou de Dieu*. Paris: Éditions du Seuil, 1973.
- EVDOKIMOFF, Paul. *Dostoïevsky et le problème du mal*. Paris: Editions du livre français, 1942.
- FERGUSON, Wallace K. The Place of Jansenism in French History. In: *The Journal of Religion*, vol. 7, n. 1 (Jan 1997), pp. 16-42.
- FERREYROLLES, Gérard. *Les Reines du monde: l'imagination et la coutume chez Pascal*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 1995.
- FRANK, Joseph. *Dostoiévski: As sementes da revolta 1821-1849*. Trad. Vera Pereira. São Paulo: Edusp, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Dostoiévski: Os anos de provação 1850-1859*. Trad. Vera Pereira. São Paulo: Edusp, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Dostoiévski: Os efeitos da libertação*. Trad. Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Edusp, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Dostoiévski: Os anos milagrosos 1865-1871*. Trad. Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Edusp, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Dostoiévski: O manto do profeta 1871-1881*. Trad. Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Edusp, 2007.

\_\_\_\_\_. *Dostoevsky: A Writer in his Time*. Princeton: Princeton University Press, 2012.

FRANKL, Viktor. *A vontade de sentido: fundamentos e aplicações da logoterapia*. 2 ed. São Paulo: Paulus, 2013.

FRANKL, Viktor. *Em busca de sentido: Um psicólogo no campo de concentração*. 25 ed. São Leopoldo: Editora Sinodal; Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

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

GOUHIER, H. *L'anti-humanisme au XVII<sup>ème</sup> siècle*. Paris: J. Vrin, 1987.

GUARDINI, Romano. *El universo religioso de Dostoyevski*. Buenos Aires: Emecé, 1954.

HOLLYWOOD, Amy; BECKMAN, Patricia (Ed.). *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

IVANOV, V. *Dostoïevski: tragédie, mythe, religion*. Paris: Éditions des Syrtes, 2000.

JACKSON, R. L. *Close Encounters: Essays on Russian Literature*. Boston: Academic Studies Press, 2013.

JONES, M. *Dostoyevsky after Bakhtin*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

KATZ, Michael R. Dostoevsky and Natural Science. In: *Dostoevsky Studies* 9 (1988): 63-76.

KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. 4<sup>a</sup> ed. São Paulo: Forense Universitária, 2006.

LEATHERBARROW, W. J. (Ed.). *The Cambridge Companion to Dostoevskii*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

LEDUC-FAYETTE, D. (Éd.). *Le regard d'Henri Gouhier*. Paris, J. Vrin, 1999.

LEDUC-FAYETTE. *Pascal et le mystère du mal*. Paris: Cerf, 1996.

LUBAC, H. *Le drame de l'Humanisme athée*. Paris: Éditions Spes, 1959.

MADAULE, Jacques. *El critianismo de Dostoievsky*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1952.

MICHON, Hélène, *L'ordre du coeur: philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal*. Paris: Honoré Champion, 1996.

MIRANDOLA, Pico della. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Lisboa: Edi  es 70, 2006.

PASCAL, Blaise. *Oeuvres complètes*. Organiza  o por Louis Lafuma. Paris: Seuil, 1963.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Difus o Europeia do Livro, 1961.

PAREYSON, Luigi. *Dostoiévski*. Filosofia, Romance e Experiência Religiosa. São Paulo: Edusp, 2012.

PASSMORE, J. *The perfectibility of man*. 3<sup>a</sup> ed. Indianapolis: Liberty Fund, 2000.

PAVLOVITS, Tam as. *Le rationalisme de Pascal*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2007.

PATTISON, G.; THOMPSON, D. O. (Ed). *Dostoevsky and the Christian Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

PERCHEMAN, M. L'ordre dans les trois ordres et l'ordre des trois ordres. *Révue de Métaphysique et de Morale*, n. 1, jan./mars 1997.

PICH, R. H. Agostinho e a "descoberta" da vontade: primeiro estudo, *Veritas* 50:1, 2005, pg. 175-206.

\_\_\_\_\_. Agostinho e a "descoberta" da vontade: primeiro estudo (continuação e fim), *Veritas* 50:3, 2005, pg. 139-157.

\_\_\_\_\_. Sobre a descoberta e a justificação da vontade: notas sobre *De Libero Arbitrio II*, *CIVITAS AVGVSTINIANA*, 2 (2012) pp.162-192.

PONDÉ, L. F. *Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo: Editora 34, 2003.

\_\_\_\_\_. Crítica da razão triste. *Episteme*. Porto Alegre, n.18, jan/jun, 2004, p. 129-143.

\_\_\_\_\_. Do humanismo ridículo. *Kriterion*. Belo Horizonte, n.114, Dec, 2006.

\_\_\_\_\_. *O homem insuficiente: Comentários de Antropologia Pascaliana*. São Paulo: Edusp, 2001.

PÚCHKIN, Aleksandr. *A dama de espadas*: prosa e poemas. Trad. Bóris Schnaiderman e Nelson Ascher. São Paulo: Editora 34, 2006.

RUSSIER, J. *La foi selon Pascal*. Paris: PUF, 1949.

SELLIER, P. Pascal et Saint Augustin. Paris: Albin Michel, 1995.

THOMPSON, D. O. (Ed). *Dostoevsky and the Christian Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.