

Sutilezas da Amada: Esboço de uma leitura da Via Purgativa do *Cântico Espiritual* de João da Cruz pela ótica da filosofia de Blaise Pascal

Subtleties of the Beloved: An outline of a reading of the Purgative Way of *Spiritual Cantic* by John of the Cross from Blaise Pascal's philosophy viewpoint

*Matheus Landau de Carvalho**

Resumo

Este artigo tem por objetivo contribuir para os estudos de mística comparada ao tentar esboçar um inventário das possíveis ressonâncias entre as vivências místicas de João da Cruz e Blaise Pascal no que tange aos limites de expressão linguística do intelecto humano e às sensações de sofrimento interior e perturbação íntima presentes principalmente na via purgativa do *Cântico Espiritual* do frade carmelita e nos *Pensamentos* do filósofo francês.

Palavras-chave: Mística Comparada. João da Cruz. *Cântico Espiritual*. Blaise Pascal. *Pensamentos*.

Abstract

This Paper aims to contribute to the studies of comparative mysticism by trying to outline an inventory of some possible resonance between Blaise Pascal's and John of the Cross' mystical experiences regarding the limitations of linguistic expression of human intellect and the sensations of inner suffering and intimate disturbance, especially in the purgative way of the Carmelite friar's *Spiritual Cantic* and the French philosopher's *Thoughts*.

Keywords: Comparative Mysticism. John of the Cross. *Spiritual Cantic*. Blaise Pascal. *Thoughts*.

O eterno silêncio desses espaços infinitos me apavora.

Quantos reinam nos ignoram!

Blaise Pascal

Introdução

O estudo da mística revela capítulos de intensa beleza e profundidade espiritual do ser humano, nos quais a estética do maravilhamento e o torpor da exaustão, por vezes, se consubstanciam reciprocamente. Não raro, é possível

* Bacharel e Licenciado em História com Habilitação em Patrimônio Histórico pela Universidade Federal de Juiz de Fora em 2009. Especialista – 2010 – e Mestre – 2013 – pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião (PPCIR), pela mesma Universidade. E-mail: matheuslcarvalho@ig.com.br.

observar claramente uma dificuldade de discernir a condição do místico entre um protagonismo na expressão de uma busca espiritual de dimensões superlativas, e a coadjuvância gerada por um impacto avassalador causado por um *outro* que lhe incendeia o espírito e lhe refrigera a alma. Maria Clara Bingemer aponta para a mística como a experiência do amor que revolve as profundezas da humanidade pela presença e a sedução da alteridade que “move o eu em direção a uma jornada de conhecimento sem caminhos previamente traçados e sem outras seguranças do que a aventura da descoberta progressiva daquilo que algo ou alguém que não sou eu pode trazer.” (Bingemer 2006, p. 40).

Blaise Pascal e João da Cruz se apresentam como dois capítulos fascinantes na mística cristã. Ambos, reflexos de dois contextos históricos bem característicos, a saber, o “Século de Ouro” da Espanha (séc. XVI E. C.) e a “Idade da Razão” (séc. XVII E. C.) na França, o frade carmelita e o filósofo francês se revelam, ao mesmo tempo, como genuínos virtuosos de uma *cognitio Dei experimentalis* em suas respectivas vivências místicas. Apesar de pertencerem a momentos diferentes na história não só da Cristandade, mas também da Europa moderna, observa-se vibrações em uníssono que apontam para verdadeiras ressonâncias entre as experiências místicas da *Vítima do Cristianismo* e do *Doctor Mysticus*. A partir da ideia de que os místicos se auscultam no mergulho do abismo interior, oscilando na mesma frequência espiritual, é possível perceber uma sintonia fina através das sensações de sofrimento interior e perturbação íntima da alma, assim como dos limites de expressão linguística do intelecto humano, presentes não só nas semelhanças que suas biografias guardam entre si, mas também ao longo da via purgativa do *Cântico Espiritual* do frade carmelita e dos *Pensamentos* do filósofo francês.

1. Biografias Místicas¹

1.1. Doctor Mysticus

Juan de Yepes y Álvarez nasceu em Fontiveros, na região de Castela e Leão, no ano de 1542, e faleceu em 1591 em Úbeda, na região da Andaluzia, na Espanha. Filho de Gonzalo de Yepes e Catalina Álvarez, ficou órfão de pai aos três anos, junto de seus irmãos mais velhos Francisco e Luís, ficando a cargo de sua mãe o sustento da família e a responsabilidade pela educação dos filhos. Durante sua infância pobre e difícil, sua família estabeleceu residência em

Medina del Campo em 1551 onde João, designado para estudar no Colégio da Doutrina, procurou aprender sem sucesso os ofícios de alfaiate, carpinteiro, entalhador e pintor, no intuito de auxiliar futuramente sua família com alguma renda, já sem seu irmão Luís, então falecido. Sem as habilidades necessárias para quaisquer dos ofícios, os diretores do Colégio da Doutrina resolvem enviá-lo para o Mosteiro da Madalena na condição de acólito, onde “se sente muito bem e a todos encanta com a modéstia, a seriedade, a devoção e a habilidade com que desempenha seu trabalho. As monjas o encontram sempre disponível, perspicaz e inteligente”. (Berardino, 1992, p. 37).

Um sentimento de inclinação à vida religiosa parece ganhar força neste momento de sua vida. Após deixar suas atividades no Colégio da Doutrina, passa a trabalhar como enfermeiro no Hospital da Conceição, para onde eram levados os variolosos e sífilíticos da cidade. Estuda humanidades e um pouco de filosofia no Colégio dos Jesuítas, de onde sai para ingressar na Ordem dos Carmelitas com a designação de frei João de São Matias, em 1563. Em 1567 não só é ordenado sacerdote em Salamanca, como também tem seu primeiro encontro com Teresa de Ávila, que o persuade a permanecer entre os carmelitas, malgrado sua intenção de deixar o Carmelo para entrar na Ordem de São Bruno (Cartuxa) devido a certa insatisfação vocacional com o *modus vivendi* de seus confrades, pouco inclinados à vida retirada, austera e contemplativa que ele tanto buscava. A partir de então, adere ao projeto de Reforma dos Carmelitas Descalços, iniciado por Teresa entre as freiras carmelitas, fazendo-se conhecido como “Pai Espiritual do Carmelo Reformado” ao fundar, em 1568, o primeiro convento masculino de Carmelitas Descalços em Duruelo. Como primeiro Descalço da Ordem carmelitana, assume o nome de João da Cruz.

Sua vida intensa de mestre de noviços, formador espiritual e mistagogo do Carmelo Teresiano, dedicada à fundação de conventos baseados na proposta da Reforma Descalça, encontra um difícil, mas frutífero, obstáculo em 1577: sequestrado por um grupo de carmelitas calçados descontentes com a Reforma Teresiana, João da Cruz é encerrado por nove meses num cárcere no Convento dos Calçados de Toledo, sob a alegação de desobediência e rebeldia. Sua dieta reduzida a pão, água e sardinhas, aliada à proibição de sequer mudar suas roupas, durante um período, despertou profunda impressão em Teresa de Ávila, que numa carta endereçada ao padre frei Jerônimo Gracián, registrou que trazia presente à memória

[...] o que fizeram a Frei João da Cruz. [...] Vossa Paternidade nem sabe de tudo. Todos estes nove meses estive num carcerezinho, no qual nem cabia direito, embora tão pequeno de estatura; e em todo este tempo não mudou de túnica, apesar de ter estado à morte. Três dias antes de sair de lá, deu-lhe o Superior uma camisa sua e umas disciplinas muito ásperas, e ficou sem ver pessoa alguma. [...] Uma informação se deveria lavar do acontecido, para provar ao Núncio o que fizeram com esse santo Frei João, inocente de toda culpa. (Teresa de Jesus, 2008, Carta 254, p. 1422)²

Com efeito, esta proposta de reforma numa dimensão carmelitana pode ser vista como reflexo de um contexto maior de projeto de reforma eclesial, isto é, a denominada Contra-Reforma, estabelecida formalmente no Concílio de Trento (1545-1563), no intuito de assegurar a unidade da fé católica e a disciplina eclesial, assim como reagir à divisão político-confessional que a Europa testemunhava por causa da Reforma Protestante. O escritor e frei carmelita Pedro Paulo di Berardino enxerga na fundação do Carmelo de Duruelo o sinal de uma proposta de retorno às características “originais” da Ordem do Carmo, na direção de uma religiosidade mais eremítica e contemplativa de sua fundação, mais próxima de uma “espiritualidade do deserto”, provável alusão à experiência do profeta Elias no Monte Carmelo, pai da Ordem do Carmo como um todo:

O espírito de renovação permeia a Igreja pós-tridentina e a reconduz às fontes genuínas e autênticas de sua espiritualidade. [...] Para o Carmelo, a reforma que as esferas eclesiais desejam para toda a Igreja e que o rei da Espanha tanto incentiva em seus domínios, só poderia consistir no retorno ao espírito eremítico em plena pobreza. Duruelo é, por isso, o lugar mais adequado para se recomeçar a vida carmelitana no espírito de silêncio, de oração e de penitência. (Berardino, 1992, pp. 82-83)

Em carta a dona Ana del Mercado y Peñalosa, de 19 de agosto de 1591, escreverá João que “[...] a amplidão do deserto ajuda bastante a alma e o corpo, ainda que a alma esteja muito pobre. Deve o Senhor querer que também a alma tenha o seu deserto espiritual [...]” (São João da Cruz, 2002, Carta [53], p. 985). Por isso mesmo que não seria de se admirar que seu cárcere em Toledo tenha sido somente uma fonte de estereótipos agruras e resignados sofrimentos físicos³, mas também um contexto de extravasamento dos primeiros esboços de uma das mais superlativas expressões estéticas da poesia mística universal no deserto que tanto buscava em seu itinerário espiritual ao escrever versos de um estupor

contagante na primeira redação de seu *Cântico Espiritual*. Federico Ruiz reconhece que mesmo “privado de todo horizonte exterior, abriram-se-lhe as profundas entranhas do sentido com imagens de luz e espaços místicos” (Ruiz, 1995, p. 29).

Além do *Cântico Espiritual* (1578-1584), destacam-se dentre as principais obras místicas que João da Cruz escreveu a *Chama Viva de Amor* (1582-1587), a *Noite Escura da Alma* (1582-1585) e a *Subida do Monte Carmelo* (1578-1585). A primeira redação do *Cântico Espiritual* constituía-se de trinta e uma estrofes redigidas no cativeiro de Toledo, adicionando-lhes João mais três em Baeza e cinco em Granada, após a fuga ocorrida em agosto de 1578, sendo acolhido em seguida por freiras carmelitas descalças. A décima primeira estrofe não compunha a primeira versão, sendo acrescentada posteriormente⁴. A Priora das Carmelitas Descalças de Beas, Madre Ana de Jesus, uma mulher da qual também se tem notícias de experiências místicas, pediu formalmente a João da Cruz a redação de um comentário completo do *Cântico Espiritual*, o que o frade carmelita fez através de Explicações em prosa das respectivas estrofes, destinando-lhe a obra cujo título original parece ter sido *Librico de las canciones de la Esposa*⁵. Pela composição do *Cântico Espiritual* e de outras obras, assim como por sua vida e conduta, foi canonizado em 1726 pelo papa Bento XIII, merecendo, por parte do papa Pio XI em 1926, a honra de ser o primeiro na história de sua Ordem a ser declarado Doutor da Igreja, sendo o único até hoje entre os atuais trinta e cinco Doutores a receber a alcunha de *Doctor Mysticus*.

1.2. Vítima do Cristianismo

Blaise Pascal nasceu em 1623, na atual cidade de Clermont-Ferrand, e faleceu em Paris, em 1662. Filho de Etienne Pascal e Antoinette Bégon, seu pai era membro proeminente da classe dos advogados e do alto escalão dos funcionários do governo da coroa francesa (*noblesse de robe*). Etienne Pascal também foi humanista e matemático altamente fluente em grego e latim, decidindo se encarregar da educação e instrução intelectual de Blaise desde o falecimento de sua mãe, em 1626, após retirar-se oficialmente de suas funções legais ao ceder o seu cargo. Segundo Ben Rogers, “Etienne era provavelmente um bom católico de ideias modernas, que combinava, um pouco na linha de Montaigne, uma devoção à Bíblia e aos Antigos Padres com uma forte alergia à

teologia especulativa, especialmente a variante escolástica.”⁶. Etienne teria instruído seus três filhos no estudo da Bíblia, da Patrística e da história da Igreja Católica (Rogers, 2003, p. 10). De acordo com sua irmã, Gilberte Périer, no texto *A Vida de Pascal*, Etienne sustentava uma espécie de irreconciliabilidade entre questões de fé e questões da razão humana⁷, perspectiva que influenciaria sobremaneira o pensamento de Blaise Pascal. Um dos traços característicos presentes em suas próprias obras e noutras que se lhe dedicaram é a propensão a uma busca exaustiva pelos princípios irrevogavelmente determinantes de tudo o que se pode saber e/ou conhecer de toda realidade perceptível que nos envolve.

Meu irmão [...] queria saber as razões de todas as coisas e como essas razões não são todas conhecidas, quando meu pai não lhas dizia ou dizia as que se alegam habitualmente e que são apenas confissões de ignorância, não se satisfazia com elas, pois teve sempre uma admirável nitidez de espírito no discernimento do falso, e pode-se dizer que, sempre e em todas as coisas, a verdade foi o único objetivo de sua mente, posto que nada o contentava jamais senão o conhecimento da verdade. Assim, desde a infância, só podia render-se ao que lhe parecia evidentemente verdadeiro; de modo que, quando não lhe forneciam uma razão válida, buscava-a ele próprio, e quando se interessava por alguma coisa não a abandonava enquanto não encontrasse uma razão capaz de satisfazê-lo. (Périer, 1973, p. 14.)⁸

Blaise Pascal viveu numa época bem característica para a constituição da Europa Moderna, principalmente na esfera religiosa. Uma das maiores potências europeias do século XVII, a França vivia um intenso movimento de renovação do catolicismo fortemente marcado por duas vertentes que se mostrariam equidistantes em suas propostas ético-teológicas, a saber, os jesuítas, estreitamente ligados ao papado romano, e os jansenistas, tradicionalmente vistos como uma vertente mais austera e fiel à Igreja Católica na França (Rogers, 2003, p. 5.). Sediados ideologicamente no convento parisiense de Port-Royal des Champs, sob as orientações espirituais do abade Saint-Cyran, os jansenistas se tornaram o centro de um movimento teológico agostiniano nas décadas de 1630 e 1640, atraindo seguidores e amigos influentes: “Os agostinianos de Port-Royal definiam-se como contrários tanto às visões otimistas dos jesuítas quanto ao extremo oposto dos protestantes, e, conforme o que eles consideravam como sendo os ensinamentos de Santo Agostinho, enfatizavam a corrupção e a fraqueza do homem e sua necessidade de encontrar a salvação num amor abnegado a Deus.”⁹. Já imbuída da propensão a uma vida religiosa, a família de

Pascal resolve aderir ao *modus vivendi* dos jansenistas em 1646, após a leitura de algumas obras de Saint-Cyran a partir de contatos com alguns membros de Port-Royal, contexto que determinará fundamentalmente a conduta e as ideias de Blaise Pascal¹⁰.

Tanto a educação de seu pai quanto a inserção na corrente jansenista terão reflexos estruturais no pensamento e na teologia mística de Pascal, principalmente na duplicidade de natureza da qual o filósofo acredita se constituir o ser humano através do pecado, ou seja, a perfeição com que o homem foi criado, verdadeira imagem da glória de Deus, e a presunção na qual o homem transformou essa glória por ter se esquecido que lha devia a Deus, e não a si mesmo, ou a “maneira como a religião cristã deve ser considerada como o único meio de penetrarmos nessas ‘espantosas contrariedades’ referentes à polarização constituinte da condição humana.” (SILVA, 2001, p. 30.). Salvaguardadas as devidas proporções, é possível observar nos escritos de Pascal que sua busca extenuante por um *modus vivendi* ascético¹¹ se estende ao *modus operandi* de sua vivência mística. Com efeito, num de seus *Pensamentos*, onde se pergunta o que é o ser humano na natureza, Pascal concluirá que é

Um nada com relação ao infinito, um tudo com relação ao nada, um meio entre o nada e o tudo, infinitamente afastado de compreender os extremos; o fim das coisas e seus princípios estão para ele invencivelmente escondidos num segredo impenetrável. Igualmente – incapaz de ver o nada de onde foi tirado e o infinito em que é engolido. (Pascal, 2005, 199 (72), p. 80)¹²

Na busca por uma beatitude existencial, oscilando entre extremos que comportam entre si uma irrevogável insuficiência das potencialidades intelectivas e espirituais da natureza humana, Pascal enxergará o homem como um ser que se move nas dimensões da graça que o eleva e da queda que o humilha, precisando se rebaixar na penitência para conseguir se elevar na graça. De fato, percebe-se que “Pascal sente-se feliz na posse da fé cristã – mas a sua vida espiritual é uma perene agonia metafísica... Mártir da sua própria espiritualidade – vive ele o delicioso tormento do Infinito...” (Rohden, 2003, p. 496.). A maneira pela qual o filósofo decidiu viver sua ascese superlativa dentro do catolicismo, qual um penitente que cava o seu próprio vazio, abrindo um lugar claro para Deus, vivendo a miséria como grandeza em negativo (Magnard, 2013, p. 43.),

teria incitado o filósofo alemão Friedrich Nietzsche a enxergá-lo como a mais instrutiva *vítima do cristianismo*¹³.

De todas as obras de Blaise Pascal, publicadas ou não por ele, destacam-se, dentre aquelas de caráter teológico-filosófico, os *Pensamentos* (publicados postumamente em 1670), *Do Espírito Geométrico* (redigido em 1656, mas publicado na íntegra apenas em 1844), os *Escritos sobre a Graça* (redigidos em 1656, mas publicados somente em 1779), e as *Cartas Provinciais* (escritas e publicadas de 1656 a 1657). Os quase mil fragmentos de tamanhos e conteúdos diversos entre si que constituem os *Pensamentos* compõem um conjunto de anotações destinadas à redação da obra que Pascal planejara, num primeiro momento, sob o título de *Apologia da Religião Cristã*¹⁴.

João da Cruz e Blaise Pascal guardam entre si não apenas coincidências biográficas, tais como suas respectivas buscas radicais de retorno a um *modus vivendi* original, seja na esfera carmelita com a Reforma Descalça, seja na proposta agostiniana de matiz jansenista – ambas as vidas dotadas de intensos e coincidentes vetores de superlatividade – como também momentos de ressonância entre o itinerário místico presente no *Cântico Espiritual* e alguns *insights* de uma profunda espiritualidade presentes ao longo dos *Pensamentos*, tanto com relação aos limites de expressão linguística do intelecto humano, quanto no tocante às sensações de sofrimento interior e perturbação íntima vivenciados pelo doutor carmelita e pelo filósofo francês.

2. Sintonias entre a inteligência mística de João da Cruz e o espírito de sutileza de Blaise Pascal enquanto instrumentos de percepção e experiência mística da alma

Uma parte fundamental para a compreensão do *Cântico Espiritual* de João da Cruz é seu Prólogo, no qual o *Doctor Mysticus* explica algumas dificuldades de se traduzir em palavras a profundidade e intensidade das experiências místicas relatadas nas quarenta estrofes ou Canções que compõem o *Cântico*. Ao se dirigir à Madre Ana de Jesús, assim se exprime o Pai Espiritual do Carmelo Reformado:

Como estas Canções, Revma. Madre, parecem ter sido escritas com algum fervor de amor de Deus, cuja sabedoria amorosa é tão imensa que atinge de um fim até outro, e a alma se exprime, de certo modo, com a mesma abundância e impetuosidade do amor que a move e inspira, não penso agora em descrever toda a

plenitude e profusão nelas infundida pelo fecundo espírito de amor. Seria, ao contrário, ignorância supor que as expressões amorosas de inteligência mística, como são as das presentes Canções, possam ser explicadas com clareza por meio de palavras: é o Espírito do Senhor, que ajuda a nossa fraqueza, no dizer de São Paulo, e, habitando em nossa alma, pede para nós com gemidos inenarráveis, aquilo que nós mesmos mal podemos entender ou compreender para manifestá-lo. (São João da Cruz, 2002, p. 575)

O que salta aos olhos na mística de João da Cruz é o modo pelo qual a religiosidade mais profunda vivida pelo ser humano se expressa, numa intensidade tal que foge à interpretação inteligente devido à plenitude e profusão infundidas pelo que se reconhece como espírito de amor, o que mal se entende ou compreende quando se tenta explicar racionalmente e com clareza por meio de palavras ou através de conceitos familiares, nítidos, definíveis e acessíveis ao pensamento humano, restando apenas as ainda insuficientes expressões amorosas de inteligência mística. Ao tentar responder às perguntas que surgem da inquietação provocada nas almas inflamadas que querem escrever o que o Espírito do Senhor dá a conhecê-las no seu amor, a quem é possível exprimir por palavras o que lhes dá a experimentar, e quem diz os desejos que este espírito nelas desperta, João da Cruz admite a impossibilidade de alguém ou alguma coisa o conseguir. Por isso emprega

figuras, comparações e semelhanças, para com elas esboçar apenas algo do que sentem; e da abundância do espírito transbordam segredos e mistérios, mais do que procuram, por meio de razões, explicá-los. Tais semelhanças, se não forem lidas com a simplicidade do espírito de amor e inteligência nelas encerrado, antes parecerão disparates do que expressões razoáveis. (São João da Cruz, 2002, p. 576)

Daí a importância de se apontar para sinais duradouros ou símbolos conceituais aquilo que flutuava em oscilante aparição do mero sentimento, numa tentativa de esboçar o que se sente na experiência mística através de figuras, comparações e semelhanças, lançando-se mão de alusões, ao invés de tentar explicar por meio de conceitos exatamente correspondentes. João da Cruz procura valorizar o sentimento em sua vivência mística, pois ao reconhecer a sabedoria mística como sabedoria de amor, o carmelita declara não pretender explicar completamente as quarenta Canções, pois tendo sido compostas em amor de abundante inteligência mística, quer somente dar uma luz geral, ao

invés de limitar os ditos de amor a um só sentido; prefere declará-los “em toda a sua amplitude, a fim de deixar cada alma aproveitar-se deles segundo seu próprio modo e capacidade espiritual” (São João da Cruz, 2002, p. 576).

Blaise Pascal também é conhecido por sua vivência mística no Cristianismo, e pode nos oferecer instrumentos que nos permitam perceber vibrações em uníssono com a experiência mística de João da Cruz. Em alguns de seus *Pensamentos*, encontramos uma profunda sintonia de Pascal com a vivência amorosa de Deus:

O coração tem razões que a razão desconhece; sabe-se disso em mil coisas. Digo que o coração ama o ser universal naturalmente e a si mesmo naturalmente, conforme ao que se dedica. (Pascal, 2005, 423 (277), p. 164.)

É o coração que sente a Deus e não a razão. Eis o que é a fé. Deus sensível ao coração, não à razão. (Pascal, 2005, 424 (278), p. 164)

A fé é um dom de Deus. Não creia que digamos que é um dom de raciocínio. (Pascal, 2005, 588 (279), p. 257.)¹⁵

Portanto, também Pascal estava imbuído de uma necessidade cristã de se sentir e amar a Deus, antes mesmo que se procurasse entendê-lo. E não só isso: o filósofo francês também enxergava uma impossibilidade da expressão de certos sentimentos captados somente por uma sensação específica que o entendimento nítido e acessível ao raciocínio humano pudesse determinar de maneira clara e distinta, e que haveria, por conseguinte, “longa distância entre conhecer a Deus [e] amá-lo.” (Pascal, 2005, 377 (280), p. 143.). Blaise Pascal utiliza as expressões espírito de geometria (*esprit géométrique*) e espírito de sutileza (*esprit de finesse*)¹⁶ como modos intelectivos de apreensão dos princípios que condicionam toda realidade perceptível que nos envolve ou determina (Magnard, 2013, p. 23.): “O primeiro é o espírito lógico, que procede por definição e demonstração; o segundo é o espírito intuitivo, que julga pelo sentimento.” (Pascal, 2003, p. 39, nota.). Nas palavras de Blaise Pascal, os princípios segundo o espírito de geometria (*esprit géométrique*)

[...] são palpáveis mas afastados do uso comum, [...] e seria preciso ter o espírito totalmente falso para raciocinar mal sobre princípios tão patentes que é quase impossível que eles escapem. [...]

Os geômetras que só são geômetras têm, pois, o espírito reto, mas desde que lhes explique bem todas as coisas por definições e princípios [...], pois apenas são retos sobre os princípios bem esclarecidos. (Pascal, 2005, 512 (1), pp. 235.237)

Com relação ao que denomina espírito de sutileza (*esprit de finesse*), assim descreve Blaise Pascal:

[...] mas o que faz com que geômetras não sejam [sutis] é que eles não veem o que está diante deles e que, estando acostumados aos princípios claros e grosseiros de geometria e a não raciocinar senão depois de ter visto e manuseado bem os seus princípios, perdem-se nas coisas de [sutileza], em que os princípios não se deixam manusear assim. Mal se consegue vê-los, pode-se senti-los mais facilmente do que vê-los, têm-se infinitas dificuldades para fazer com que aqueles que não o sentem por si mesmos passem a senti-los. São coisas tão delicadas e tão numerosas que é necessário ter um senso bem delicado e bem claro para as sentir e julgar de modo justo e correto, segundo esse sentimento, sem poder, no mais das vezes, demonstrá-lo por ordem como em geometria, porque não se possuem assim os seus princípios, e seria uma tarefa infinita tentar possuí-los. (Pascal, 2005, *idem*, p. 236)

O que Pascal denomina de espírito de sutileza (*esprit de finesse*) lida com coisas tão incontáveis e de uma suavidade tão fugaz que seus princípios não se deixam manipular, são antes sentidos do que claramente discernidos, advindo disso uma dificuldade em demonstrá-los por ordem como em geometria e fazer com que outros captem e percebam o mesmo que se sente por meio de tal espírito:

E assim, é raro que os geômetras sejam [sutis], e que os [sutis] sejam geômetras, por quererem os geômetras tratar geometricamente essas coisas [sutis], e se tornam ridículos, querendo começar pelas definições e em seguida pelos princípios, o que não é a maneira de agir nesta espécie de arrazoado. Não é que o espírito não o faça, mas ele o faz tacitamente, naturalmente e sem arte. Pois a sua expressão ultrapassa todos os homens e o seu sentimento pertence apenas a poucos homens. (Pascal, 2005, *ibidem*, pp. 236-237)

O que Pascal classifica aqui como ridículo na tentativa dos geômetras tratarem geometricamente as coisas sutis estende-se ao que João da Cruz expressa no Prólogo acerca dos dislates inevitavelmente advindos de explicações racionais sobre os segredos do espírito de amor no esforço de acessar os âmbitos do misterioso e inefável na experiência mística:

[...] da abundância do espírito transbordam segredos e mistérios, mais do que procuram, por meio de razões, explicá-los. Tais semelhanças, se não forem lidas com a simplicidade do espírito de amor e inteligência nelas encerrado, antes parecerão disparates do que expressões razoáveis. [...] Daí vem que os santos doutores da Igreja, por muito que digam, e por mais que queiram dizer,

jamais poderão acabar de explicar com palavras o que com palavras não se pode exprimir; portanto, o que desses livros se declara, ordinariamente fica muito abaixo do que eles em si contêm. (São João da Cruz, 2002, p. 576)

Mais adiante João da Cruz dirime qualquer dúvida acerca das habilidades humanas exigidas para se experimentar seu *Cântico Espiritual*, que, a despeito do exercício de entendimento de verdades divinas e do trato interior da alma com seu Deus segundo alguns princípios de teologia escolástica, é mais bem percebido pela “teologia mística que se sabe por amor, e na qual não somente se sabem, mas ao mesmo tempo se saboreiam tais verdades.” (São João da Cruz, 2002, p. 577). Malgrado o reconhecimento dos limites de expressão linguística do intelecto humano, Blaise Pascal oscila na mesma frequência de João da Cruz ao reconhecer a possibilidade de recurso a *figuras* que esbocem algo do que se sente no mergulho místico do abismo interior, num contexto de deriva semântica que transforma o místico em verdadeiro artesão do vernáculo a explorar a polissemia do indevassável. Para o Professor Franklin Leopoldo e Silva, existiria um otimismo pascaliano na defesa destas *figuras* pelas quais Deus deu-se a conhecer, através das quais seria possível à experiência mística situar-se a meio caminho da clareza meridiana da razão analítica e da total obscuridade, exatamente no momento em que a própria vertigem da razão nos adverte da realidade e da verdade daquilo que contemplamos ao nos debruçarmos sobre os mistérios e olharmos o abismo (Pascal, 2005, p. XII)¹⁷. Para Pierre Magnard, a noção de *figura* em Pascal é o

operador de uma hermenêutica intelectual ou espiritual, baseada na constatação de que o sensível não emite espontaneamente a plenitude de um sentido, que ele dissimula ao mesmo tempo que o manifesta. A figura simultaneamente anuncia e vela a verdade que exprime. A hermenêutica se desdobra a partir do momento em que nos lembramos que à inteligência da razão deve se acrescentar a inteligência da fé. (Magnard, 2013, p. 28)¹⁸

3. Sutilezas da Amada e suas percepções e experiências de um *Enigma Profundo na Via Purgativa do Cântico Espiritual*

Estes aspectos apresentados no Prólogo do *Cântico Espiritual* ecoam ao longo das Explicações e Anotações que o carmelita fez a pedido da Madre Ana de Jesús, Priora das Descalças em São José em Granada. Através da via purgativa (Canções I-V) João da Cruz indica esta incapacidade de traduzir em palavras

toda a profundidade e intensidade da sua vivência mística. Nas Explicações dos primeiros versos da primeira Canção – “Onde é que te escondeste / Amado, e me deixaste com gemido?” – o doutor carmelita assim se expressa com relação a esta inquietação da alma em busca de seu Amado:

Nisto lhe pede a manifestação de sua divina essência, porque o lugar onde está escondido o Filho de Deus é [...] o seio do Pai [...], que é a essência divina, [...] alheia a todo olhar mortal, e escondida a todo humano entendimento. [...] as maiores comunicações, e as mais elevadas e sublimes notícias de Deus, que a alma possa ter nesta vida, nada disso é Deus em sua essência, nem tem a ver com ele, pois, na verdade, Deus permanece sempre escondido para a alma. (São João da Cruz, 2002, pp. 594-595, grifo meu)

A Amada anseia pela clara presença e visão da essência divina do Amado para além de uma comunicação, um sentimento ou uma notícia espiritual. A intensidade do contínuo gemido da Amada será proporcional ao seu apego e intimidade com o Verbo de Deus, revelando, com isso, a proximidade de sua união com o Amado na experiência de busca do mistério. O *Doctor Mysticus* encerrava no próprio sofrimento a saúde espiritual, e acreditava que “Para vir a saborear TUDO – não queiras ter gosto em NADA. / Para vir a saber TUDO – não queiras saber algo em NADA. / Para vir a possuir TUDO – não queiras possuir algo em NADA. / Para vir a ser TUDO – não queiras ser algo em NADA.” (São João da Cruz, 2002, pp. 84.87). No mesmo intuito, o carmelita afirmará em uma de suas cartas que “... para ter a Deus em tudo, convém não ter nada em tudo...” (São João da Cruz, 2002, Carta [33], p. 967), adquirindo vida em tudo aquele que souber morrer a tudo. Pode-se dizer que João da Cruz quis alcançar o nada de si mesmo para acolher a totalidade de Deus.

Após receber uma visita interior, o místico sente-se sem outra saída a não ser tocar as camadas mais profundas da existência, abismando-se em Deus. A experiência mística se transforma, assim, num hiato imponderável que rompe com uma doce violência o fluxo da existência de um cotidiano previsível. Ao refletir sobre estas dimensões místicas baseando-se no pensamento de Pascal, Huberto Rohden não só reconhece que o sofrimento é condição *sine qua non* para a intensificação da intuição mística, como também uma doce necessidade, um delicioso tormento e uma tormentosa delícia (Rohden, 2003, p. 499) em que se transforma a fê para o coração do místico, lugar onde se enraíza sua experiência espiritual. As sutilezas desta dinâmica superlativamente polarizada de profunda

angústia saboreada pela Amada oscilam na mesma frequência das sensações que Pascal expressa quando escreve que “Apesar da visão de todas as nossas misérias que nos tocam, que nos apertam a garganta, temos um instinto que não podemos reprimir e que nos eleva.” (Pascal, 2005, 633 (411), p. 270).

É possível encontrar nas Explicações do teólogo carmelita as coordenadas da busca de sua alma pelo Verbo de Deus, coordenadas que a orientam a realizar uma saída à procura de seu Amado para dentro de si mesma a fim de encontrá-lo, na própria ipseidade onde acontece a teofania mística, “o aposento onde ele mora, o retiro e esconderijo em que se oculta” (São João da Cruz, 2002, p. 597), *locus* de todas as riquezas, deleites, satisfação, fartura e reino da Amada (São João da Cruz, 2002, p. 597). Nesta sincronia entre o percurso do itinerário místico e seu objetivo almejado, as sensações de perturbação interior se transmutam em alguns limites de expressão linguística das faculdades intelectuais humanas, pois ao sair para dentro de si mesma, a Amada tenta desafogar uma saudade intransigente devido à memória irrevogável da presença de um ausente: “Para achá-lo, deve [...] sair de todas as coisas segundo a inclinação e a vontade, e entrar em sumo recolhimento dentro de si mesma” (São João da Cruz, 2002, p. 596). Com efeito, dirá alhures João da Cruz que “Se está em mim aquele a quem a minha alma ama, como não o encontro nem o sinto? É por estar ele escondido. Mas não te escondas também; assim podes encontrá-Lo e senti-Lo...” (Aquino, 2003, p. 97).

Também Pascal viveu esta percepção bem perspicaz do *mysterium* experimentada pela Amada ao reconhecer em um de seus *Pensamentos* “Que Deus quis esconder-se”, a partir do que faz reverberar como uma das convicções mais preciosas de sua espiritualidade as palavras da profecia de Isaías 45,15, “*Vere tu es deus absconditus*” (Pascal, 2005, 242 (585), p. 97). Mediante sincera e, ao mesmo tempo, relutante entrega do âmago de sua ipseidade a este *Outro*, o filósofo expressa, num diálogo íntimo com Deus, que “Não me procurarias se não me possuísse” (Pascal, 2005, 929 (555), p. 384). Esta dimensão de Deus como um verdadeiro *Enigma Profundo* captada pelas sutilezas da Amada é conjugada com uma certa dignidade existencial do homem quando Pascal admite, sob uma certa pedagogia espiritual consciente dos limites da condição humana, que “não apenas é justo, mas também útil para nós, que Deus esteja parcialmente escondido, e parcialmente manifesto, pois que é igualmente perigoso para o

homem conhecer a Deus sem conhecer a própria miséria, e conhecer a própria miséria sem conhecer a Deus.” (Pascal, 2005, 446 (586), p. 179).

Ao sair clamando pelo Amado que se foi como um cervo fugido nos versos “Como o cervo fugiste, / Havendo-me ferido; / Saí, por ti clamando, e eras já ido.”, a alma já ferida de amor sofre com a delícia da violência de seu enamoramento espiritual despertado por Deus através de flechas de fogo que ferem, transpassam e cauterizam a alma com um amor flamejante, deixando-lhe espólios de sua visita divina consubstanciados em saborosas e desejáveis feridas espirituais, além da dor e da ânsia irrevogáveis de se ver a Deus, que veio “mais para ferir do que para sarar, e mais para afligir do que para satisfazer, [avivando] a lembrança e [aumentando] o apetite.” (São João da Cruz, 2002, pp. 603-604). O paradoxo se apresenta como ótimo recurso para entendermos o que o estudioso Michel de Certeau marcou em sua análise sobre a “audácia” de João da Cruz, ou seja, a capacidade de “manipulação técnica”, que aos olhares externos pode soar como “dislates”. Como um grande poeta, o místico espanhol “desnatura a língua”, que abandona sua tradicional função de imitação das coisas. Em sua prática de desapego linguístico, ele “atormenta as palavras para fazê-las dizer aquilo que, literalmente, não dizem” (De Certeau, 1982, p. 195), na tentativa de encaixar à força os limites de expressão das potências naturais nas formas abstratas, intensas e fugazes à linguagem das potências espirituais, que os prende e os faz tropeçar no seu movimento, como se fossem refêns de uma vontade superior da qual não conseguem escapar. Para De Certeau haveria um “destacamento da língua de seu funcionamento natural para modelá-la sobre a paixão dos sujeitos locutores”. Os dois últimos versos supracitados da primeira Canção constituem um paradoxo pelo fato da alma chamar por alguém que lha feriu, pois justamente na ocasião de se esperar um ressentimento amargurado por um ferimento recebido é que a Amada clama por quem a machucou, pois “Nas feridas de amor não pode haver remédio senão da parte daquele que o feriu.” (São João da Cruz, 2002, p. 604).

A intensidade da experiência mística refletida nos limites de expressão do intelecto aqui observados revela uma tentativa do místico de ser o locutor consciente do subconsciente humano, quando o seu verdadeiro *Eu* ultrapassa o âmbito do intelecto consciente, ingressando numa zona anônima, ignota, vedada às faculdades diurnas do intelecto claro e nítido (Rohden, 2003, pp. 13.14). No esforço de configurar o sentido de uma implausibilidade, o místico acaba por

enveredar pela metaforização do delírio como espólio possível das sensações de perturbação interior. Desta forma, a Amada vive intensamente as dimensões espiritualmente abissais de um autêntico e genuíno *Enigma Profundo* ao saborear a amaríssima doçura de paixão mística, segundo o espírito de sutileza (*esprit de finesse*) que lhe é possível, sem conseguir manusear satisfatoriamente os princípios das coisas sutis segundo o raciocínio lógico, coisas estas tão delicadas e quase imperceptíveis que exigem um senso bem perspicaz e bem claro para serem sentidas e julgadas de modo justo e correto segundo este mesmo sentimento, sem poder, no mais das vezes, demonstrá-lo por ordem como em geometria. Pelo fato da inteligência humana aclimatar-se muito mais aos ares da ciência, e o coração, por sua vez, encontrar sua atmosfera própria no mundo da mística, o intelecto

[...] trilha estradas e veredas multiformes para encontrar a Deus, no vasto cenário da Natureza externa e interna – o coração [por sua vez] espera-o pacientemente na antecâmara de vozes que julga perceber por detrás do misterioso véu que lhe oculta o *sancta sanctorum* da Divindade... (Rohden, 2003, pp. 498-9)¹⁹

Da mesma maneira, Pascal escreverá que

Conhecemos a verdade não apenas pela razão mas também pelo coração. É desta última maneira que conhecemos os primeiros princípios, e é em vão que o raciocínio, que não toma parte nisso, tenta combatê-los. [...] Os princípios se sentem, as proposições se concluem, [...] e é tão inútil e ridículo a razão pedir ao coração provas dos seus primeiros princípios por querer consentir neles, quanto seria ridículo o coração pedir à razão um sentimento em todas as proposições que ela demonstra por querer recebê-las.” (Pascal, 2005, 110 (282), pp. 38-39.)²⁰

Nos versos da segunda Canção – “Pastores que subirdes / Além, pelas malhadas, ao Outeiro, / Se, porventura, virdes / Aquele a quem mais quero, / Dizei-lhe que adoeço, peno e morro.” – João da Cruz utiliza os pastores como figuras não só dos desejos, afetos e gemidos do verdadeiro amor que apascentam a alma com bens espirituais, e ascendem por meio das hierarquias e coros angélicos, como também dos próprios anjos, que estabelecem este canal de comunicação possível com Deus, apascentando “nossas almas, como bons pastores, com as suaves comunicações e inspirações do mesmo Deus que deles se utiliza para conceder-nos graça” (São João da Cruz, 2002, p. 607), repousando, assim, em pleno desassossego da alma enquanto indício do Verbo

de Deus, a almejada paz, pela qual a Amada tanto anseia, em uma maviosa perturbação de amor divino. Mais adiante, na quarta Canção do *Cântico Espiritual*, o *Doctor Mysticus* apontará os anjos também como figuras das flores que adornam e esmaltam o céu, “prado de verduras” pleno do viço de uma imarcescibilidade etérea. Para além disso, observa-se uma reiteração das sensações de perturbação interior na paixão superlativa por Aquele a quem se ama acima de todas as coisas, responsável pelas necessidades de que sofre a Amada em Sua ausência, ou seja, a doença, a pena e a morte, segundo as três potências da alma na visão do doutor carmelita, isto é, o entendimento, sem o qual a Amada adocece por não ver a Deus, a vontade, cujo refrigério e regozijo é o próprio Deus, e a memória, recordação de um grande sentimento de dor semelhante à agonia da morte, “pois constata claramente essa carência da perfeita e certa posse de Deus, o qual na verdade é a própria vida da alma.” (São João da Cruz, 2002, p. 609).

Na segunda Canção é possível sentir uma verticalização na busca angustiada pelo Amado, quando a alma deseja “manifestar o segredo de seu coração àquele que ama.” (São João da Cruz, 2002, p. 606), num momento do itinerário espiritual em que o místico tenta escavar a profundidade das altitudes celestiais, pois somente com este profundo enraizamento na realidade telúrica criatural de seus desejos, afetos e gemidos de verdadeiro e puro amor, ela acredita na possibilidade de uma beatitude existencial ao conseguir alçar voos em esferas celestes para alcançar a suma alteza no Outeiro, isto é, o próprio Deus. O ímpeto de extravasar todo o amor semeado e irrevogavelmente enraizado no coração místico, sacrário da teofania de Deus, arrasta o Pai Espiritual do Carmelo Reformado a rastrear a invencível fugacidade do Verbo ao entoar a quarta Canção – “Ó bosques e espessuras, / Plantados pela mão de meu Amado! / Ó prado de verduras, / De flores esmaltado, / Dizei-me se por vós ele há passado!” –, expressão de uma experiência mística que chama a realidades interiores e imergem profundamente o místico num labirinto de luz e sombras dos mistérios divinos, verdadeiro “abismo infinito [que] não pode ser preenchido senão por [...] Deus mesmo” (Pascal, 2005, 148 (425), p. 60). Estes roteiros movediços que a Amada perfaz em busca do Verbo de Deus são itinerários espirituais que refletem e ao mesmo tempo conduzem a Deus, o qual, segundo Pascal,

[...] faz sentir à alma que ele é o seu único bem; que todo o seu repouso está nele, que ela só terá alegria em amá-lo; e que a faz ao mesmo tempo abominar os obstáculos que a retêm e a impedem de amar a Deus com todas as suas forças. [...] Esse Deus fá-la sentir que ele tem esse fundo de amor-próprio que a perde, e que só ele a pode curar. (Pascal, 2005, 460 (544), p. 192)

Considerações finais

João da Cruz e Blaise Pascal representam capítulos de genial e magnífica busca do ser humano pelo *mysterium*, itinerários espirituais que não só comungam dos limites de expressão linguística do intelecto humano, como também reverberam semelhantes sensações de sofrimento interior e perturbação íntima da alma. Conscientes de que o místico é um frágil receptáculo a comportar as profundezas preciosas de Deus, o filósofo francês e o frade carmelita também tremeram como “[...] tremem todos os amigos de Deus conscientes de portarem riquezas divinas em vasos de barro.” (Berardino, 1992, p. 70). Além disso, por ser um buscador do mistério, o místico tenta transmutar o invisível em visível sem dele se apropriar, numa audácia existencial baseada na nitidez da contemplação mística através da miopia criatural do ser humano ao tentar previsibilizar o inusitado e alojar o inefável. Ao observar as sutilezas da Amada e suas percepções e experiências das magnitudes superlativas de um *Enigma Profundo* ao longo da via purgativa do *Cântico Espiritual*, é possível divisar a *Vítima do Cristianismo* e o *Doctor Mysticus* como verdadeiras ipseidades geminadas pela alma.

Blaise Pascal e João da Cruz se revelam como duas superlatividades espirituais que respaldam a experiência mística senão como “a experiência do amor que revolve as profundezas da humanidade pela presença e a sedução da alteridade” (Bingemer, 2006, p. 44), instantes em que o tempo “cede lugar aos esplendores da eternidade, e a alma, sobre as asas do coração, extasia-se nos limiares do Infinito” (Berardino, 1992, p. 80), em verdadeiros mergulhos de insólita *Dei perceptione*, plenamente saboreados também na aventura espiritual do oceano divino, pois navegar no mar da mística é inevitavelmente naufragar no seio de Deus.

Referências

- AQUINO, Felipe Rinaldo Queiroz de. *Na Escola dos Santos Doutores*. 5. ed. Lorena: Editora Cléofas, 2003.
- BERARDINO, Pedro Paulo di. *São João da Cruz, doutor do “Tudo e Nada”*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. A mística cristã em reciprocidade e diálogo: a mística católica e o desafio inter-religioso. In: TEIXEIRA, Faustino (org). *No limiar do mistério: mística e religião*. São Paulo: Paulinas, 2004, pp. 35-73.
- DE CERTEAU, Michel. *La fable mystique*. Paris: Gallimard, 1982, vol. 1. (XVIe-XVIIe siècle).
- MAGNARD, Pierre. *Vocabulário de Pascal*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- PASCAL, Blaise. *Do Espírito Geométrico; Pensamentos*. 2. ed. São Paulo: Editora Escala, 2006.
- _____. *Pensamentos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores, vol. XVI).
- _____. *Pensamentos*. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- _____. *Pensamentos*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- PÉRIER, Gilberte. A Vida de Pascal. In: PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, pp. 13-37.
- PHILLIPS, Henry. Pascal's reading and the inheritance of Montaigne and Descartes. In: *The Cambridge Companion to Pascal*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 20-39.
- ROGERS, Ben. Pascal's life and times. In: *The Cambridge Companion to Pascal*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 4-19.
- ROHDEN, Huberto. Pascal e a humanidade – O seu livro *Pensées*. In: PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Martin Claret, 2003, Introdução, pp. 11-18.
- _____. Pascal: O homem que apelou da razão para o coração e de Roma para Deus. In: PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Martin Claret, 2003, pp. 493-506.
- RUIZ, Federico. *Místico e mestre São João da Cruz*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- SÃO JOÃO DA CRUZ. Cântico Espiritual. In: *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, pp. 573-821.
- _____. Epistolário. In: *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, pp. 931-992.
- _____. Esquemas Gráfico-Literários: “Monte de Perfeição”. In: *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, pp. 83-90.
- _____. *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. Fé e Razão na *Apologia da Religião Cristã* de Pascal. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Série 3, v. 11, n. 1, p. 29-44, jan.-jun. 2001.

TEIXEIRA, Faustino (org). *Nas teias de delicadeza: itinerários místicos*. São Paulo: Paulinas, 2006.

_____. *No limiar do mistério: mística e religião*. São Paulo: Paulinas, 2004.

TEIXEIRA, Faustino. Nos rastros do Amado: o *Cântico Espiritual* de João da Cruz. In: _____. *Nas teias de delicadeza: itinerários místicos*. São Paulo: Paulinas, 2006, pp. 57-101.

TERESA DE JESUS. *Obras completas*. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola; Edições Carmelitanas, 2008.

¹ O objetivo deste item não é explorar ao máximo os aspectos biográficos de Blaise Pascal e João da Cruz, em busca de uma irrefutabilidade exaustiva da descrição de suas vidas, mas, pelo contrário, é tentar identificar a maneira pela qual a mística acontece em suas existências, e de que modo ela se caracteriza e é construída tanto pelos aspectos individuais e idiossincráticos, como por influência dos respectivos contextos histórico-religiosos mais abrangentes, quais sejam, a Espanha do século XVI e a França do século XVII.

² Em outra carta ao rei da Espanha, Teresa afirma que “[...] esse Frade, tão servo de Deus, está de tal modo fraco, do muito que tem padecido, que temo por sua vida” (Teresa de Jesus, 2008, Carta 212, p. 1351).

³ De fato, existem notícias de que João da Cruz buscava voluntariamente em sua vida de frade algum tipo de sofrimento da carne como uma suposta purgação da alma através da prática de um hábito ascético muito frequente no cristianismo: “Ao aplicar-lhes os unguentos prescritos pelos médicos, frei Martinho descobre um cilício em torno de seu corpo, já com as pontas espetadas na carne. O santo consente em tirá-lo, mas exige o segredo. Frei Martinho se preocupa por ver sair muito sangue.” (Berardino, 1992, p. 188).

⁴ Sobre a gênese da composição do *Cântico Espiritual*, bem como das questões acerca da relação entre a estilística da poesia mística e os comentários teológicos em prosa das Explicações, ver Teixeira, 2006, pp. 57-101.

⁵ Uma carta de 1584 parece confirmar o fato, quando, ao mencionar o comentário sobre o *Cântico Espiritual* e a *Chama Viva de Amor*, desculpa-se da demora em atendê-la, afirmando que “Devem ser comentadas com o mesmo espírito com que foram compostas; cumpre, pois, esperar que Deus o conceda novamente.” (São João da Cruz, 2002, Cartas [14] – [15], p. 942).

⁶ “Etienne was probably a good modern-minded Catholic, who, somewhat in the tradition of Montaigne, combined a devotion to the Bible and the ancient fathers with a strong allergy to speculative theology, especially the scholastic variant.” (Rogers, 2003, p. 10).

⁷ “[...] meu pai [...] inspirara [Pascal] desde criança dando-lhe por máxima que tudo o que é objeto da fé não o pode ser da razão e nem a esta submetido” (Périer, 1973, p. 17).

⁸ Este ímpeto por um esgotamento dos meios eficientes de um exame minucioso e irrefutável das possibilidades epistemológicas humanas reflete-se nos objetivos almejados, num primeiro momento, em sua obra *Do espírito geométrico*: “Esse verdadeiro método, que formaria as demonstrações no mais elevado grau de excelência, se for possível chegar a isso, consistiria em duas coisas principais: a primeira, não empregar nenhum termo do qual não se tenha de antemão explicado claramente o sentido; a segunda, não adiantar jamais qualquer proposição de que não tenha sido demonstrada por verdades já conhecidas; ou seja, numa palavra, definir todos os termos e provar todas as proposições.” (Pascal, 2006, pp. 17-18, grifo meu).

⁹ “The Augustinians of Port-Royal defined themselves as much against the optimistic views of the Jesuits as they did against the opposite extreme of the Protestants, and in accordance with what they took to be the teachings of St Augustine, emphasised man’s corruption and feebleness and his need to find salvation in a self-abnegating love of God” (Rogers, 2003, p. 9).

¹⁰ Assim se expressa Gilberte acerca deste momento na vida de Pascal: “[...] quando não tinha ainda vinte e quatro anos, tendo-lhe a Providência divina dado a oportunidade de ler escritos devotos, Deus o iluminou de tal maneira com essa leitura que ele compreendeu perfeitamente que

a religião cristã nos obriga a viver tão-somente para Deus e a não ter outro objetivo senão Deus.” (Périer, 1973, p. 17). Existem fortes indícios de que João da Cruz era lido e conhecido em Port-Royal na época de Pascal: “[...] A inspiração mística também será encontrada em Teresa d’Ávila e em João da Cruz, que, por intermédio do Carmelo, serão conhecidos em Port-Royal.” (Magnard, 2013, p. 45).

¹¹ Pascal teria praticado um hábito ascético cristão em moldes semelhantes a João da Cruz, como registrou sua irmã: “[...] Mas o espírito de mortificação, que é o próprio espírito de caridade que tudo acomoda, veio em seu auxílio inspirando-lhe colocar sobre a carne um cilício cheio de pontas [...]. Assim fez e, quando alguma vaidade o invadia ou se sentia tomado pelo prazer da conversação, dava em si próprio cotoveladas para redobrar a violência das picadas e com isso recordar-se de seu dever. [...] Mas tudo era tão secreto que nada sabíamos, e só o descobrimos depois de sua morte por alguém de grande virtude, que ele amava e a quem fora obrigado a dizê-lo por motivos particulares.” (Périer, 1973, p. 21).

¹² Em outro fragmento, Pascal assim se expressa com relação à busca por um ascetismo de dimensões superlativas: “Quando se quer perseguir as virtudes até os pontos extremos de parte a parte, apresentam-se vícios que entre elas se insinuam insensivelmente em seus caminhos insensíveis do lado do pequeno infinito e apresentam-se vícios em multidão do lado do grande infinito, de maneira que se fica perdido nesses vícios e não se veem mais as virtudes – Cai-se na armadilha da própria perfeição.” (Pascal, 2005, 783 (357), p. 310).

¹³ “Que eu não leia Pascal, mas o *ame*, como a mais instrutiva vítima do cristianismo, lentamente assassinado, primeiro corporalmente, depois psicologicamente, toda a lógica desta mais horrível forma de crueldade desumana” (Nietzsche, 2008, II, § 3, p. 39, grifo do autor). Há quem se refira a Pascal como um “mestre da ansiedade”. (Morel, J. *Littérature française: de Montaigne à Corneille*. Paris: Arthaud, 1986, p. 382 apud Phillips, 2003, p. 30).

¹⁴ Estes textos foram, num primeiro momento, anotados em folhas de papel dispersas contendo reflexões, opiniões, ideias e pensamentos sobre diversos temas e assuntos teológicos, morais, epistemológicos, políticos, linguísticos, místicos, dentre outros. A famosa edição póstuma de 1670 foi a segunda, posterior a de 1669, de pequena tiragem e restrita em seu conteúdo. As edições subsequentes divergiam entre si com relação à organização e quantidade destes papéis, com eventuais adições de alguns inéditos. As edições de Léon Brunschvicq (1897) e Louis Lafuma (1951), embora organizadas de maneiras diferentes, comportam praticamente o mesmo conteúdo, tornando-se duas das edições mais reconhecidas, utilizadas e traduzidas.

¹⁵ Em outro de seus *Pensamentos*, Pascal ainda ressalta que “[...] O coração tem sua ordem, o espírito tem a sua que procede por princípio e demonstração. O coração tem outra. Não se prova que se deve ser amado expondo por ordem as causas do amor; isso seria ridículo.” (Pascal, 2005, 298 (283), p. 122).

¹⁶ Optou-se aqui pelo uso do vocábulo *sutileza* ao invés de *finesse* (no original francês) e *finura* (presente na principal tradução portuguesa aqui utilizada) pelo fato dos sentidos e funções que sua polissemia comporta na língua portuguesa se aproximarem mais dos sentidos e funções que ela desempenha na filosofia de Pascal, qual seja, de designar, em sentido objetivo e subjetivo, a aptidão dos sentidos ou do entendimento para discernir coisas de extrema delicadeza, quase imperceptíveis, portanto sutis. Paralelamente, a sutileza mental caracteriza uma aptidão para discernir as diferenças ou as relações que o comum dos mortais não discerne [podendo ser, por vezes, fugaz a um projeto epistemológico fundado na razão humana assistida]. A ênfase está colocada na distinção das nuances no ato de uma percepção perspicaz de toda realidade sensível que nos envolve ou determina. (Magnard, 2013, pp. 29-30).

¹⁷ Para Franklin Leopoldo e Silva, “[...] esse limite da explicação aponta, do próprio interior da racionalidade, para uma dimensão que a razão, ainda que não podendo abarcar, deve aceitar como real. Porque se o racional se revela fictício, no próprio jogo de suas possibilidades, então é legítimo supor que a compreensão do real se situaria numa dimensão além dessas possibilidades racionais. De modo que, embora a razão não possa ir além de si mesma, ela pode ao menos reconhecer esse limite, e de alguma maneira ‘compreender’ que é racional submeter-se aquilo que ela não pode dominar pelos seus próprios meios.” (Pascal, 2005, pp. X-XI).

¹⁸ Num de seus *Pensamentos*, Pascal escreverá: “Figura traz em si ausência e presença, prazer e desprazer.” (Pascal, 2005, 265 (677), p. 105).

¹⁹ Ao refletir sobre a espiritualidade de Pascal baseando-se nestes limites de expressão do intelecto que se transmutam, por vezes, em sensações de perturbação interior, Huberto Rohden afirma que “o intelecto analítico que busca a clareza e a nitidez constrói seu itinerário através de silogismos

exaustivos e complicados, uma marcha de movimentos descontínuos com passos sucessivos numa longa cadeia de elos concatenados, sem os quais o raciocínio lógico não pode prosseguir, chegando a um ‘ponto morto’, a um emudecimento das faculdades intelectivas, um abismo que não consegue transpor. Os movimentos intuitivos do coração seguem um *continuum*, transpondo precipícios sem a necessidade de pontes silogísticas.” (Rohden, 2003, p. 499).

²⁰ A este respeito, existe um pensamento tão lacônico quanto profundo de Pascal: “Coração. Instinto. Princípios.” (Pascal, 2005, 155 (281), p. 68).

Recebido em 12/05/2015, revisado em 16/06/2015, aceito para publicação em 17/07/2015.