

História e Teologia nos Escritos Pascalianos de Franklin Leopoldo e Silva

Luís César Guimarães Oliva

USP

RESUMO

Nos anos 90, Franklin Leopoldo e Silva escreveu vários artigos sobre a questão da história do ponto de vista pascaliano. Este artigo pretende retomar esses textos, mostrando como eles apresentam uma visão complexa e estruturada sobre o tema. Refletindo sobre as discussões teológicas pascalianas, Leopoldo e Silva nos mostra como o filósofo francês abre caminho para uma concepção renovada de historicidade

PALAVRAS-CHAVE

Pascal; Franklin Leopoldo e Silva; história; historicidade; transcendência.

ABSTRACT

In the 1990s, Franklin Leopoldo e Silva wrote several articles on the question of history from the Pascalian point of view. This article intends to resume these texts, showing how they present a complex and structured view on the subject. Reflecting on Pascal's theological discussions, Leopoldo e Silva shows us how the French philosopher paves the way for a renewed conception of historicity.

KEY WORDS

Pascal; Franklin Leopoldo e Silva; history; historicity; transcendence.

No decorrer dos nos 90, Franklin Leopoldo e Silva dedicou-se longamente à filosofia da história, tomando como baliza improvável o pensamento de Blaise Pascal. Tive a oportunidade de acompanhar de perto esse processo, visto que no mesmo período me dediquei, sob sua orientação, ao estudo do mesmo tema, indiretamente no mestrado, que tratava da noção de graça, e depois diretamente no doutorado, que hoje vejo apenas com um estudo derivado das preocupações de meu orientador, ainda que eivado de minhas próprias limitações e idiossincrasias. Na época, a cada semestre mais ou menos, eu recebia do Franklin, por vezes talvez como primeiro leitor, seus ensaios sobre o tema, os quais nem sei se foram todos publicados. Re- vendo essa pilha de xerox amarelados, constatei que eles constituem um conjunto coerente e profundo de reflexões sobre a história à luz de Pascal, reflexões realizadas por um filósofo que não teve medo nem preconceito de debruçar-se filosoficamente sobre um material em grande parte teológico, mesmo sob os olhares desconfiados de seus amigos e colegas de departamento, abertamente anticlericais. Nos anos 2000, Franklin passou a seguir outros caminhos, estudando notadamente as relações entre Sartre e a literatura, mas espero que um dia ele ainda possa voltar aos xerox amarelados para concluir um novo livro, que aliás considero praticamente pronto, sobre o tema que apresentarei na sequência.

• • •

É de Châtelet que Franklin parte para iniciar sua discussão sobre história e historicidade, a qual terá em Agostinho, e sobretudo em Pascal, seu núcleo filosófico. Na abertura de *O nascimento da história*, Châtelet descreve o que significa, para o homem, ser histórico:

Ele sabe – ao menos na prática – que seus gestos, suas decisões, suas palavras são os elementos de uma totalidade dinâmica irreversível e significativa, que cada momento de sua existência resulta de seu passado e desenha seu futuro, que o “curso do tempo” não é o simples quadro vazio de sua presença, mas o lugar imposto em que se joga dramaticamente seu ser (Châtelet, 1962, p. 7).

Esta historicidade descrita por Châtelet custa a brotar no solo grego, onde a concepção cíclica do tempo impunha limites à ideia de que os fatos regulares e continuamente repetidos no ciclo cósmico pudessem adquirir o estatuto singular de eventos. Isto só se torna possível quando o tempo ganha um sentido humano. Como diz Franklin,

quando rompemos o ciclo do retorno regular do mesmo ao nos darmos conta do caráter unidirecional do tempo, tomamos consciência do estatuto singular do evento. [...] Somente enquanto moral e histórico o evento pode ser inaugural e singular. É esta significação interna à temporalidade humana que ins-

titui a historicidade e abre para o homem a multiplicidade indefinida dos possíveis. A natureza é regida pelos ciclos da repetição porque os eventos naturais não são singulares (Leopoldo e Silva, 1993, p. 153).

Diferentemente de Châtelet, porém, Franklin não pretende explorar o aparecimento destas tensões no pensamento grego, mas sim a maneira como elas se apresentam no contexto cristão, onde já prevalece uma temporalidade linear.

Por outro lado, é justo perguntar se esta nova concepção da temporalidade que permite a historicidade não é mera projeção antropomórfica, ou seja, uma ilusão de linearidade. O ganho desta mudança é claro: com ela, alarga-se a compreensão racional da existência, na medida em que a compreensão do passado ilumina as determinações do presente. Porém o fundamento ontológico desta operação ainda parece frágil, pelo menos enquanto não entendemos a novidade do cristianismo, que vai além do caráter criatural do tempo e dá uma nova dimensão para a historicidade. Como diz Franklin,

o que o cristianismo traz de novidade é, mais do que a consideração da singularidade dos eventos, a consideração da singularidade do Evento: o evento crístico dá a conhecer um fato temporal que não é causado temporalmente e esta diferença passa a ser entendida como sinal do desequilíbrio fundamental entre tempo e eternidade. Tal desequilíbrio permite reintegrar todos os eventos históricos num conjunto mais amplo a partir do qual se possa revelar o sentido da história, dado a partir da consideração de um único evento que tira seu caráter central do fato de que nele o absoluto se faz história, rompendo a regularidade imanente da facticidade cósmica inclusive no que respeita à articulação causal: o momento histórico em que o fato acontece não é determinante do fato, uma vez que o caráter histórico do evento não anula a radicalidade da transcendência que o explica e justifica (Leopoldo e Silva, s.d.I, p. 5).

Em outras palavras, quando o próprio *Logos* se faz história, vemos que a fonte do histórico está no núcleo da história, sem que com isto se rompa a transcendência absoluta da eternidade em relação à história. Este paradoxo da transcendência imanente, que é próprio do cristianismo em geral mas ganhará cores particularmente vivas em Pascal, é o que dá o sentido da história, por sua vez inseparável da ambivalência da temporalidade cristã. De um lado, a sucessão é a ordem das consequências do pecado original. De outro, graças à presença do *Logos* na história, a sucessão também pode ser o caminho da salvação eterna da alma. É deste ponto de vista, aliás, que Agostinho refuta a concepção cíclica do tempo: mais do que falsa, ela é ímpia, visto ser incompatível com a concepção do curso histórico como história da salvação.

Este quadro não torna menos complexa a relação entre eternidade e tempo histórico. No pensamento de Agostinho, ela passa pela particular concepção da temporalidade do bispo de Hipona. Como explica Franklin,

o que Santo Agostinho constata é que o passado e o futuro não são, num sentido 'objetivo', porque dependem do presente da memória (passado) e do presente da espera (futuro). Mas isto não nos leva a dizer que o presente *seja*, no modo permanente de ser, pois o presente é *tendência para não ser* (Ibid., p. 14).

Portanto, sequer o presente tem uma consistência ontológica própria. O que o sustenta são os atos espirituais da atenção (ao próprio presente), da lembrança do passado e da expectativa do futuro, que os presentificam. Entretanto, será a transcendência da alma suficiente para articular unitariamente as três dimensões pelas quais a existência se esvai? Sim, mas apenas na medida em que Deus lhes dá esta unidade, e aí deixa-se ver a presença do mestre interior que Agostinho já anunciava no *De Magistro*. Tal compreensão do tempo tem consequências para a história:

A compreensão do tempo serve ao propósito de instituição histórica da conversão. E isto porque tal instituição pode ser considerada em três tempos: o passado que institui a promessa de salvação; o presente que institui o evento salvífico; e o futuro que institui a esperança da salvação. A memória dos sinais nas figuras históricas do passado; a atenção que é a conversão do momento presente em índice da eternidade; e a expectativa do futuro que é a esperança da efetivação pela graça. Desta maneira os atos de articulação temporal se inserem no itinerário de peregrinação e a eternidade se presentifica no tempo da história. É portanto a medida do tempo pelo espírito que permite relacionar temporalidade e eternidade, através da sustentação divina do próprio tempo da peregrinação. O uso do tempo consiste então nesta vivência sobrenaturalizada da duração, o que se dá por meio de uma reinterpretação das três dimensões (Ibid., p. 15).

Desse modo, a interioridade agostiniana pode transfigurar a miséria histórica ao possibilitar que ela seja vivida como invocação da eternidade.

Seguindo Agostinho, Pascal indicará as consequências hermenêuticas desta nova relação com o tempo histórico. Como explica Franklin:

Compreender a história para além da exterioridade do fato consiste primeiramente em visar corretamente o sentido do fato histórico fundamental, que é o advento do mediador. No interior desse fato histórico está a presença da divindade, pois a vinda de Cristo é manifestação privilegiada da transcendência. A partir daí, ordena-se toda a história, já que Cristo, no seu ser histórico e divino, é o centro da história. Mas desde já se pode ver, então, que o sentido da história é dado pelo não-histórico, já que não há medida comum entre as

duas dimensões que convivem no Cristo: mesmo nele, a humanidade é incomensurável com a divindade. Esta figuração finita do infinito é a chave para a decifração de todos os eventos (Leopoldo e Silva, 1993, p. 156).

Em outras palavras, a exterioridade dos fatos só pode nos dar uma falsa clareza, capaz de contentar uma razão de matriz cartesiana, mas oculta a verdadeira clareza, que está no sentido interior dos eventos. É por isso que a verdadeira interpretação dos eventos não se dá por meio da razão, que despreza como ideia confusa aquilo que se oculta. Tal ocultamento não é provisório, donde ser ingenuidade acreditar que a espiritualidade do Novo Testamento seja o desocultamento de Deus, que então se mostraria livre das figuras do Antigo Testamento. Muito ao contrário, a humanidade/divindade de Cristo é um mistério que funda a crença e a compreensão da salvação: “O caráter oculto de Deus não corresponde apenas ao momento da história de Israel, mas a essencial presença do mistério no cristianismo mostra que o ocultamento da divindade é essencial à relação homem/Deus” (Leopoldo e Silva, s.d.2, p.2). Por isso, a interioridade dos eventos, ou seja, sua significação transcendente, só se oferece a uma faculdade que sinta o ocultamento. É a esta faculdade que Pascal chamará de *coração*. Porém aqui começa a se delinear melhor a diferença entre Pascal e Agostinho. Se o coração permite ao homem ver os fatos como figuras do sentido transcendente, nem por isso reencontra-se no coração a presença do mestre interior que dava sustentação à temporalidade agostiniana. O coração sente mais o ocultamento do que aquilo que se oculta. Portanto, fundamentalmente, o que o coração nos dá é o sentimento da ausência. Com explica Franklin:

O *homo capax Dei* é um tema agostiniano amplamente disseminado na filosofia do século XVII. Mas enquanto em Descartes a capacidade de Deus é a capacidade de pensar a ideia de infinito, variação cartesiana do argumento suareziano segundo o qual o homem pensa Deus através da forma da infinitude, Pascal conserva a concepção agostiniana no seu princípio (Deus sensível ao coração) mas não na sua integralidade, isto é, o coração sente a ausência de Deus e não a sua presença no íntimo da alma (Leopoldo e Silva, 1997, p. 465).

Ainda que necessário para fazer do percurso individual de salvação uma parte da história da salvação (centrada em Cristo), este sentimento de ausência não é vivenciado pelo homem de modo agradável, ou mesmo indiferente:

Esta participação do indivíduo na história da salvação preserva a liberdade de acolher a graça do Cristo, mas ela é fator de angústia se a consideramos sob a perspectiva da infinita diferença entre o discernimento de que é capaz a nossa finitude e a onisciência e onipotência divinas (Leopoldo e Silva, 1998, p. 193).

Nossa insuficiência diante da infinita distância de Deus é fonte de uma angústia profunda, até porque esta mesma insuficiência não pode ser pensada separadamente da culpabilidade que nos veio do pecado. Tal angústia, porém, não deve ser vista de maneira exclusivamente negativa. Na medida em que a mediação de Cristo se deu por meio da solidão e da agonia, a participação na salvação é inseparável da angústia. Nas palavras de Franklin,

a miséria só pode relacionar-se com o absoluto através do perdão, mediante o qual Deus torna a voltar sua face para o homem pecador. Não há conhecimento, não há contemplação de Deus que não seja mediada pelo tremor da angústia inerente à consciência do pecado. Somente através da angústia posso reordenar a existência aos desígnios de Deus (Leopoldo e Silva, 2002, p. 49).

É também este o sentido da “Prece para o bom uso das doenças” de Pascal. Enquanto a saúde alimenta nossa obsessão pela exterioridade, as doenças, afetando nossa exterioridade, são uma oportunidade para nos voltarmos para o interior, despertando a sensibilidade do coração para aquilo que está oculto. Ora, este percurso, se é que a graça divina no-lo concede, não poderá ser prazeroso. Como diz Franklin:

A exterioridade impede que a alma sinta a sua própria miséria. Isto nos indica que a interioridade, para Pascal, conquanto seja a dimensão do encontro com Deus, não é motivo de júbilo e exaltação, mas primeiramente de angústia. Com efeito, o compromisso com a exterioridade mascara a verdadeira condição da alma decaída. O percurso interior é portanto o contato com a miséria, e a história da miséria só pode ser sentida nesta dimensão (Leopoldo e Silva, 1997, p. 459).

Em outras palavras, o corpo abatido de Cristo, a angústia, a solidão e a cruz não passaram. Ao contrário, são sinais permanentes pelos quais nosso tempo se encontra com a eternidade divina. O sofrimento humano é um modo de manter o olhar voltado para a cruz e compartilhar a dor de Cristo. Eis por que, nas palavras de Franklin, a história interior é pautada pela “condição crucificante”.

A onipresença de Cristo na história individual corresponde à centralidade de Cristo na história como um todo, cujo caráter sagrado vem justamente desta presença constante de Cristo. Por isso, diferentemente do tempo da natureza, que não incide sobre os fatos de maneira transformadora, o tempo histórico é dotado de verdadeiro sentido: “o tempo da história não se separa da própria história, de modo que o ritmo dos eventos, suas diferenças e transformações não podem deixar de incidir sobre o ser do homem enquanto ser histórico” (*Ibid.*, p. 466). Tal historicidade, porém, não produz uma multiplicidade de sentidos, mas um único, visto que, para retomar o título de um dos ensaios ora examinados, a unidade da fé faz a unidade da história. Todas as idades do mundo apontaram para a vinda de Cristo, a

começar pelos santos e profetas do Antigo Testamento, largamente discutidos por Pascal e também por Franklin. Por isso, em certo sentido, ‘a história é imóvel’. A expressão de Jean Mesnard é sugestiva, não no sentido de que a história não tenha transformações, mas de que seu movimento eventual não altera a verdade intemporal da fé. Porém Franklin vai ainda mais longe, dizendo que a história terminou:

A revelação, conservada na história de um povo, confundida com a história de um povo, tornou-se, com a vinda de Cristo, a realização universal da salvação e, neste sentido, a história da salvação (ou seja, a história) termina com Cristo. Tudo que ocorreu ao povo judeu estava determinado pelo destino histórico da guarda da revelação. O evento histórico mais importante, no interior da história da salvação, é obviamente o evento salvífico. Cristo é assim o evento principal, o evento central e o evento terminal. O povo que o Messias formou “por seu espírito” não possui propriamente história. O tempo da peregrinação, que serve ao cumprimento da promessa da graça e à efetivação da graça individual pelo merecimento, não é um tempo histórico ‘forte’, porque, do ponto de vista do destino oferecido à humanidade, nada de decisivo pode mais ocorrer (Leopoldo e Silva, s.d.3, p. 11).

Tal afirmação coloca para Franklin uma pergunta inevitável, considerando que o término da história parece pôr em xeque a própria historicidade inaugurada pelo cristianismo e motivadora da pesquisa que nosso filósofo empreendeu em boa parte dos anos 90. Em suma, é possível falar de história em Pascal? Será que voltamos para trás do tempo cíclico dos antigos gregos e simplesmente eliminamos a possibilidade de que surja algo de novo sob o sol? Como diz Franklin,

desde Adão, os protagonistas dessa história são todos *formas futuras* do Cristo. Ora, se em todos e em cada um está figurada a presença do Cristo, como se pode falar em algo como movimento histórico? Abraão e Jacó ‘viram’ o Cristo tanto quanto o último dos profetas. Não há gênese, nem percurso progressivo. O tempo propício à salvação não é o resultado causal de uma sequência histórico-temporal (*Ibid.*, p. 12).

Neste sentido, não há uma gênese histórica da salvação, visto que o perdão divino se dá fora do tempo humano, como uma decisão divina que incide sobre a natureza corrompida. Ainda que o pecado tenha ocorrido em certo momento do tempo criado, a relação salvífica se dá intemporalmente entre Deus e o homem, sem que o devir atue significativamente sobre esta relação: a diferença entre as personagens históricas importa menos do que a identidade daquilo que elas figuram.

Para solucionar o dilema, ou melhor, para redefinir os seus termos, Franklin retorna a Agostinho, seguindo a sugestão de Pierre Magnard (cf. 1975, p. 194 e ss.). Como vimos, a apreensão do tempo em Agostinho se dá pela distensão da alma, em

uma experiência de retenção e antecipação. Do ponto de vista da salvação individual, diz Magnard:

O fluxo da existência não é, por isso, suprimido, mas passa a ser concebido apenas em referência a um momento de conversão, incessantemente reassumido, ponto que acreditaríamos móvel, mas que na realidade é o centro do movimento pelo qual o passado desliza para o futuro (*Ibid.*, p. 195).

Por isso os momentos da existência, referidos a uma mesma origem, tornam-se figurativos uns dos outros. Para usar as palavras de Magnard, “o tempo não é mais do que o teatro de uma repetição criadora” (*Ibid.*, p. 196). Assim, a passagem de um momento a outro, de um figurante a outro, não depende do movimento de sucessão, embora se realize por esse movimento. Para Franklin, este encontro entre temporalidade e intemporalidade exige “uma substancial mudança nos critérios de compreensão do que seja o *histórico*” (Leopoldo e Silva, s.d.3, p. 15).

Pode-se falar em um jogo de horizontalidade histórica e verticalidade da transcendência. Deus está presente em todos os momentos da história, pela aliança que institui o percurso histórico do povo de Deus e pelas múltiplas e sucessivas figurações do mesmo figurado, mas também transcende a história, enquanto criador e enquanto ausência que nos angustia. Até quando este mesmo Deus se faz história na encarnação, esta presença guarda um tal ocultamento que a distância infinita não é suprimida, donde o jogo horizontalidade/verticalidade permanecer. É só por uma visão retrospectiva que a sucessão das diversas figuras constitui uma história e nos sugere uma gênese da salvação que de fato não existe. Como explica Franklin:

Não havendo “gênese da salvação”, não se pode interpretar a história narrada no Antigo Testamento como progressão causal na direção do evento redentor. A história não é vetorial nem causal, embora tenha uma finalidade. Esta finalidade está posta, no entanto, não em função do tempo histórico, mas de acordo com o desígnio intemporal de Deus. O projeto salvífico não é, ele mesmo, histórico, embora se valha da história para realizar-se (*Ibid.*, p. 16).

Sendo assim, será que ainda vale a pena falar de história e de histórico em um sentido relevante, que não se reduza à mera repetição? Sim, contanto que se leve em conta que esta repetição é criadora. Entenda-se: à sucessão exterior das figuras sobrepe-se um tempo interior, escandido segundo expectativa e fé, o qual revigora ontologicamente a sucessão desde que esta seja entendida como sucessão de interioridades. Esta compreensão do histórico transfigura o jogo entre horizontalidade das figuras e verticalidade da transcendência ao fazer da sucessão de interioridades uma representação, na escala temporal, da eternidade que inspira cada uma delas. Se bem entendo, o que Franklin propõe é uma eternização do temporal, a partir dos

pontos de transcendência que cada interioridade constitui na medida em que se integra à história da salvação. Isto faz com que os momentos da sucessão ganhem o vigor do novo, mesmo sem ter um vínculo de determinação causal uns com os outros e sendo, fundamentalmente, recriações do mesmo. Mais do que mera repetição, é repetição criadora, e por isso, ainda que sob novos critérios, o histórico pode ser reinstituído na medida em que o eterno se temporaliza nas interioridades, produzindo o paradoxo de uma sucessão não cronológica. Dessa maneira, Franklin encontra um sentido renovado para a aparente dispersão da história e para a historicidade das vidas humanas.

• • •

Antes de terminar, sinto-me obrigado a abrir um parêntese que tem mais relação comigo do que com esses ensaios do Franklin, embora meu trabalho de doutorado seja uma derivação deles. Na minha pesquisa (cf. Oliva, 2004), busquei dar um percurso mais delineado para esse processo de integração ontológica das interioridades no Corpo Místico e explorei a ideia de sacrifício. Talvez por um apego à cronologia, ainda que subvertida como a cronologia das partes de um sacrifício (consagração, oblação, consumação, etc.), dei grande relevo à *Carta sobre a Morte do Pai*, que desenvolve este aspecto sacrificial, visando dar os retoques finais ao quadro de uma Teologia da História pascaliana. Na época não me perguntei por que Franklin não seguiu também este caminho, preferindo explorar as relações figurativas e a trilha da angústia que liga o *Mistério de Jesus à Prece para pedir o bom uso das doenças*. Hoje, no entanto, revendo os xerox amarelados, acho que entendo por que o sacrifício não poderia ter esse mesmo papel no pensamento de Franklin. A etapa crucial e incontornável do sacrifício é o aniquilamento, no qual a vítima deixa de ser para ser em Cristo. Talvez não seja possível conciliar a noção de aniquilamento com a repetição criadora, elaborada por Franklin a partir de Magnard para dar consistência temporal às interioridades. A ideia de aniquilamento sacrificial tiraria a historicidade das vidas humanas que os escritos de Franklin tentaram arduamente recuperar.

Encaminhando-me para a conclusão, cito as palavras de Franklin que também encerraram, salvo engano meu, esse longo percurso de pesquisa:

O tempo histórico pode ser labiríntico, confuso e vertiginoso, se o considerarmos separadamente daquilo que ele figura. Neste caso o homem está à deriva. Mas se compreendermos a sucessão natural, no seu caráter repetitivo, como signo de unidade e eternidade, teremos como pelo menos conservar a esperança que nos preserva da dispersão. E a história, despojada de seu caráter eventual, poderá então ser entendida como o enlace das experiências crísticas

vividas na interioridade, que nos vincula àqueles que desde o fundo dos tempos, e através da adversidade, viveram como partes do corpo de Cristo (Leopoldo e Silva, s.d.3, p. 18).

Bibliografia

- Châtelet, F. (1962). *La Naissance de l'histoire*. Tome 1. Paris: Minuit.
- Leopoldo e Silva, F. (1993). Pascal: história e transcendência. In Stein, Ernildo; Boni, Luiz de (Orgs.). *Dialética e liberdade*. Petrópolis: Vozes.
- _____. (s.d.1). “Santo Agostinho: história e historicidade” (não publicado?).
- _____. (s.d.2). “Unidade da fé e unidade da história em Pascal” (não publicado?).
- _____. (s.d.3). “Profetismo e tempo histórico em Pascal” (não publicado?).
- _____. (1997) “A história e o mal”. *Síntese, Nova Fase* 24(79), pp. 453-468.
- _____. (1998). “História, Salvação e interioridade”. *Kriterion* 97, pp. 187-202.
- _____. (2002). “O mediador e a solidão”. *Revista Cult* 64, pp. 44-56.
- Magnard, P. (1975). *Nature et histoire dans l'apologétique de Pascal*. Paris: Belles Lettres.
- Oliva, L. C. G. (2004). *As Marcas do sacrifício. Um estudo sobre a possibilidade da História em Pascal*. São Paulo: Humanitas/Fapesp.