

Marcio Gimenes de Paula

**SUBJETIVIDADE E OBJETIVIDADE NO DEBATE ENTRE SOCRATISMO E
CRISTIANISMO EM KIERKEGAARD:
UMA ANÁLISE A PARTIR DO *POST-SCRIPTUM***

**Dissertação de Mestrado apresentada ao
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
da Universidade Estadual de Campinas
como requisito final para a obtenção do
grau de Mestre em Filosofia**

Orientador: Profº Drº Oswaldo Giacóia Júnior

Campinas

2002

UNICAMP
BIBLIOTECA

**UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE**

UNIDADE	42
Nº CHAMAD.	TUNICAMP
	P281s
V	
TOMBO BCI	48384
PROG.	16.837102
C	<input type="checkbox"/>
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	17/04/02
Nº CPD	

CM00166469-5

BIB ID 236649

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

P281s Paula, Marcio Gimenes de
Subjetividade e objetividade no debate entre socratismo e cristianismo em Kierkegaard : uma análise a partir do *Post-Scriptum* / Marcio Gimenes de Paula. - Campinas, SP : [s.n.], 2002.

**Orientador: Oswaldo Giacóia Júnior.
 Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

1. Kierkegaard, Soren, 1813-1855. 2. Sócrates. 3. Lessing, Gotthold Ephraim, 1729-1781. 4. Feuerbach, Ludwig, 1804-1872. 5. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. 6. Subjetividade. 7. Objetividade. 8. Cristianismo. 9. Filosofia e religião. 10. Ética. I. Giacóia Júnior, Oswaldo. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

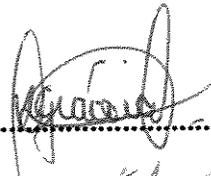
Marcio Gimenes de Paula

**SUBJETIVIDADE E OBJETIVIDADE NO DEBATE ENTRE SOCRATISMO E
CRISTIANISMO EM KIERKEGAARD:
UMA ANÁLISE A PARTIR DO *POST-SCRIPTUM***

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
da Universidade Estadual de Campinas
como requisito final para a obtenção do
grau de Mestre em Filosofia

Este exemplar corresponde à redação
final da dissertação defendida e
aprovada pela Comissão Julgadora em
12/03/2002

BANCA

Profº Drº Oswaldo Giacóia Júnior (IFCH-UNICAMP /orientador).....

Profº Drº Álvaro Luiz Montenegro Valls (UNISINOS).....

Profº Drº Ricardo Quadros Gouvêa (Mackenzie).....

Para Ana Regina,

**Que semeou alegria em minha vida e reina absolutamente nela.
Por sempre trazer flores ao nosso jardim e nele colher coloridas
esperanças.**

AGRADECIMENTOS

Ao Prof^o Dr^o Oswaldo Giacóia Júnior, docente do Departamento de Filosofia da UNICAMP, por sua leal e sincera orientação para esta pesquisa e pesquisador. Ao Prof^o Dr^o Álvaro Luiz Montenegro Valls, docente do Departamento de Filosofia da UNISINOS, por sua preciosa (e sempre carinhosa) ajuda e por sua participação na banca examinadora desta dissertação. Ao Rev^o Prof^o Dr^o Ricardo Quadros Gouvêa, docente do Departamento de Filosofia e Teologia da Universidade Presbiteriana Mackenzie, por sua grande colaboração e participação na banca examinadora desta dissertação. Ao Prof^o Dr^o Roberto Romano da Silva, docente do Departamento de Filosofia da UNICAMP, por sua participação no exame de qualificação desta dissertação e por sua suplência no exame final da mesma. Ao Renato Gimenes Fialho, meu querido primo, por sua ajuda na digitação e na parte informatizada deste trabalho. À FAPESP- Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo- pela bolsa concedida para esta pesquisa e pelo atendimento sempre eficiente.

“Aconteceu com a filosofia o mesmo que com um homem que está de óculos e apesar disto procura por eles, procura diante do nariz o que está em seu nariz, e por isso nunca o encontra”^{*}.

KIERKEGAARD

^{*}KIERKEGAARD, S.A. *O conceito de ironia*, tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls, 1ª edição, Editora Vozes. Petrópolis, 1990, p. 235.

Resumo

Em que consiste o pensamento objetivo? Qual é a base do pensamento subjetivo? Há uma cisão irrecuperável entre essas duas formas de pensar? Poderiam ambas ajudar-se mutuamente? A objetividade não foi, ao longo dos anos, confundida com *objetivismo*? Subjetividade não foi confundida com *subjetivismo*, arbitrariedade ou mera vontade individual?

Pensando nessas questões- e no conflito entre subjetividade e objetividade- desenvolvo nessa dissertação um estudo de tal temática baseando-me na obra de Kierkegaard (1813-1855). Para a realização de tal tarefa, analiso especialmente o *Post-Scriptum*, relacionando-o com algumas outras obras suas e pseudônimos do pensador dinamarquês. A relação entre subjetividade e objetividade em Kierkegaard se esclarece através da sua concepção das figuras de Sócrates e Cristo. O pensador grego e Cristo- a suma imagem do mistério- são tomados como exemplos de subjetividade, a despeito de suas diferenças.

Nessa pesquisa, três outros autores são de importância capital para Kierkegaard: Hegel, Lessing e Feuerbach. Hegel não figura apenas como oponente de Kierkegaard . Tal oposição kierkegaardiana foi tratada como uma estratégia no contexto geral de suas obras. O pensador dinamarquês também não defende uma subjetividade que pode ser confundida com qualquer espécie de subjetivismo, desprezando a objetividade.

A leitura kierkegaardiana da figura de Lessing é bastante relacionada ao fato desse pensador ter trabalhado exaustivamente o confronto entre fé e razão. O *Post-Scriptum* de Kierkegaard será muito influenciado por uma carta de Lessing intitulada *Sobre a demonstração em espírito e força*.

Feuerbach representa, no pensamento kierkegaardiano, uma espécie de *adversário declarado e aliado involuntário*. Este estudo mostra como Kierkegaard concorda com muitas das teses materialistas de Feuerbach acerca do cristianismo e afirma que este tem uma compreensão verdadeira do cristianismo, coisa que nem os pastores da cristandade luterana da Dinamarca, nem os filósofos sistemáticos conhecem. O *Post-Scriptum* também é fortemente influenciado por algumas das teses da *Essência do Cristianismo* de Feuerbach.

Com essas delimitações e especificidade- a dissertação se propõe a estudar o debate entre subjetividade e objetividade no pensamento de Kierkegaard, contribuindo para um debate importantíssimo da história do pensamento filosófico ocidental.

Palavras-chave: 1) Kierkegaard; 2) Subjetividade; 3) Objetividade; 4) Socratismo; 5) Cristianismo; 6) Lessing; 7) Feuerbach; 8) Hegel; 9) Filosofia da Religião; 10) Ética.

Abstract

What does objective thinking consist of? What is the foundation of subjective thinking? Is there an irreconcilable schism between these two ways of thinking? Could they complement each other? Wasn't objectivity for many years confused with objectivism? Wasn't subjectivity merely confused with arbitrary decisions or individual willingness; that is, the so-called subjectivism?

Based on the work of Kierkegaard's (1813-1855) this dissertation explores the subjectivity/objectivity conflict. In order to achieve this goal, Kierkegaard's *Post-Scriptum* is analyzed in connection with other works of the Danish thinker. The subjectivity/objectivity relationship becomes clear in Kierkegaard's work through his analysis of Socrates and Christ, whereby, in spite of their differences, the Greek thinker and Christ are shown as examples of subjectivity.

In this piece of research three other authors are of crucial importance for Kierkegaard: Hegel, Lessing and Feuerbach. Hegel is not only Kierkegaard's opponent. Such Kierkegaardian position should be better analyzed and seen as a strategic stance in general context of his work. The Danish thinker does not support a kind of subjectivity which could be confused with any kind of subjectivism either. He does not despise objectivity.

Kierkegaard's position with respect to Lessing is strongly related to the fact that the German thinker thoroughly explores the confrontation between faith and reason. Kierkegaard's *Post-Scriptum* will be greatly influenced by a letter of Lessing's entitled: *Demonstration spirit and strength*.

Feuerbach is, in Kierkegaardian's thinking, at the same time a kind of *declared adversary and involuntary allied*. This piece of research shows how the Kierkegaardian position agrees with many of Feuerbach's materialistic theses concerning Christianity and also agree with his true analysis of the Christianity. Kierkegaard considers these theses better than the position of the Danish Luther ministers and the systematic philosophers. The *Post-Scriptum* is also strongly influenced by some of Feuerbach's theses on the *Essence of Christianity*.

This dissertation studies- within carefully described constraints and levels of specificity- the debate between subjectivity and objectivity in Kierkegaard's thinking. It is hoped that this work will be a small contribution to the crucial debate in the history of western philosophical thinking.

Key words: 1) *Kierkegaard*; 2) *Subjectivity*; 3) *Objectivity*; 4) *Socratism*; 5) *Christianity*; 6) *Lessing*; 7) *Feuerbach*; 8) *Hegel*; 9) *Philosophy of Religion*; 10) *Ethics*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: A subjetividade kierkegaardiana entre o enigma socrático e o mistério cristão.....	17
1 - A RELAÇÃO ENTRE SUBJETIVIDADE E OBJETIVIDADE NO <i>POST-SCRIPTUM</i> DE KIERKEGAARD.....	19
1.1 - O contexto do <i>Post-Scriptum</i>	19
1.2 - Lendo o <i>Post-Scriptum</i> como o preâmbulo de uma confissão.....	24
1.3 - O pensador subjetivo.....	32
1.4 - A fé enquanto absurdo.....	44
1.5 - Os pseudônimos e a linguagem como devir: uma crítica à lógica hegeliana.....	48
1.6 - A síntese patética-dialética como reafirmação das <i>Migalhas Filosóficas</i>	57
2 - SUBJETIVIDADE E OBJETIVIDADE NO DIÁLOGO KIERKEGAARDIANO COM LESSING E FEUERBACH.....	69
2.1 - Algumas idéias de Lessing.....	69
2.1.1- A questão da razão e da revelação na história.....	72
2.1.2- O indivíduo e a morte.....	74
2.1.3- Análise da carta <i>Sobre a demonstração em espírito e força</i> de Lessing.....	75
2.2 - Algumas idéias de Feuerbach.....	83
2.2.1- A antropologia na <i>Essência do Cristianismo</i> de Feuerbach.....	93
2.2.2- A teologia na <i>Essência do Cristianismo</i> de Feuerbach.....	108
2.3 - Kierkegaard: leitor de Lessing e Feuerbach.....	115
2.3.1- Kierkegaard lendo Lessing.....	117
2.3.2- Kierkegaard lendo Feuerbach.....	119

2.3.3 - A relação entre Lessing e Feuerbach.....	124
3 -O SOCRATISMO COMO EXPRESSÃO DA SUBJETIVIDADE EM KIERKEGAARD	127
3.1 -Breve nota sobre o contexto de Sócrates e socratismo na obra kierkegaardiana	127
3.2 -O Sócrates de Hegel.....	128
3.3 -O Sócrates de Kierkegaard no <i>Conceito de Ironia</i>	137
3.4 -Um pouco de Sócrates e socratismo em Johannes Clímacus	144
3.5 -Um pouco de Sócrates e socratismo em Anti-Clímacus.....	148
4 -O CRISTIANISMO COMO EXPRESSÃO DA SUBJETIVIDADE EM KIERKEGAARD	153
4.1 -Breve nota sobre o contexto de Cristo e cristianismo na obra kierkegaardiana	153
4.2 -Um pouco do cristianismo no esteta A e no assessor Guilherme (ou B).....	154
4.3 -Um pouco do cristianismo em Johannes de Silentio	161
4.4 -Um pouco do cristianismo em Johannes Clímacus, Anti- Clímacus e nos Discursos Edificantes de 1843/1844	169
CONSIDERAÇÕES FINAIS: Quase uma síntese: Kierkegaard como pensador religioso	191
BIBLIOGRAFIA	199

Introdução: a subjetividade kierkegaardiana entre o enigma socrático e o mistério cristão

O objetivo deste trabalho é abordar o conflito entre objetividade e subjetividade no pensamento de Kierkegaard, relacionando-o com outros dois pólos: o pensamento socrático e o pensamento cristão. Com efeito, o pensamento do filósofo dinamarquês situa-se entre o enigma socrático e o mistério cristão. Assim sendo, seu pensamento adquire, em muitos momentos, contornos difíceis de captar e profundamente irônicos. Aliás, tal pensamento só poderia ser mesmo assim, uma vez que se situa entre a figura de Sócrates (a imagem clássica da ironia) e a figura de Cristo (a profunda imagem do mistério).

Entretanto, visto que tal relação percorre praticamente toda a obra kierkegaardiana e boa parte do pensamento ocidental, optei pela feitura de algumas delimitações para que uma melhor análise de tal temática pudesse ser efetivamente realizada.

O primeiro capítulo dessa dissertação intitula-se *A relação entre subjetividade e objetividade no Post-Scriptum de Kierkegaard*. O objetivo deste capítulo é fazer uma leitura detalhada dessa importante obra kierkegaardiana. Entretanto, dada a profundidade desse tema e a limitação do trabalho, faço um recorte: abordo-o especialmente através da questão do confronto entre o pensador objetivo e o subjetivo.

O segundo capítulo intitula-se *Subjetividade e objetividade no diálogo kierkegaardiano com Lessing e Feuerbach*. O objetivo desse capítulo é analisar a influência desses pensadores sobre Kierkegaard e também contrastar as posições de Kierkegaard com aquelas de tais pensadores. Para tanto, tento fazer uma leitura em profundidade da carta *Sobre a demonstração em espírito e força* de Lessing e da *Essência do Cristianismo* de Feuerbach.

O capítulo terceiro intitula-se *O socratismo como expressão da subjetividade em Kierkegaard*. O objetivo do capítulo é fazer uma análise mais detida do Sócrates de Hegel (basicamente através das *Lições sobre a história da filosofia*) e do Sócrates de Kierkegaard (*Conceito de Ironia*), abrindo espaço para comparação entre ambos os enfoques. A seguir, ainda no mesmo capítulo, analiso a presença do pensamento socrático em dois

pseudônimos kierkegaardianos: Johannes Clímacus (autor da biografia *Johannes Climacus*, *Migalhas Filosóficas* e *Post-Scriptum*) e Anti-Clímacus (autor da *Doença Mortal* e *Escola do Cristianismo*).

Por fim, o quarto (e último) capítulo intitula-se *O cristianismo como expressão da subjetividade em Kierkegaard*. Para tanto, analiso essa temática em outros pseudônimos de Kierkegaard: Esteta A (autor da primeira parte de *A Alternativa*), Assessor Guilherme ou B (autor da parte B da *Alternativa* e de parte dos *Estádios*), Johannes de Silentio (autor de *Temor e Tremor*), Johannes Clímacus (autor da biografia *Johannes Climacus*, das *Migalhas Filosóficas* e do *Post-Scriptum*). Acrescento também à interpretação do cristianismo por tais pseudônimos os *Discursos Edificantes de 1843/ 1844*.

Como *considerações finais* (*Quase uma síntese: Kierkegaard como pensador religioso*) examino o cristianismo subjetivo de Kierkegaard e seu fecundo diálogo com o ponto de vista socrático, especialmente através do *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*. Dada a complexidade de tal temática, ficam abertas excelentes pistas para um futuro trabalho- ainda mais aprofundado- sobre a questão do socratismo e do pensamento cristão em outras obras de Kierkegaard e em outros pseudônimos de sua estratégia autoral. Acrescento também nestas leituras, as observações e interpretações de diversos comentadores da obra kierkegaardiana¹.

¹ Não analisarei ou classificarei as obras kierkegaardianas tal como alguns analistas já fizeram, uma vez que existe excelente bibliografia a esse respeito (citada, por exemplo, na obra abaixo). GOUVEA, Ricardo Quadros. *Paixão pelo Paradoxo- uma introdução a Kierkegaard*, 1ª edição, Editora Novo Século, São Paulo, 2000. (especialmente o apêndice que *divide* os períodos da obra kierkegaardiana e analisa os pseudônimos)

1. A relação entre subjetividade e objetividade no *Post-Scriptum* de Kierkegaard

“Seria preciso considerar aqui a mais extraordinária obra de Kierkegaard, o *Post-Scriptum não-científico às ‘Migalhas Filosóficas’*. Aqui temos o desenvolvimento de toda uma rede de categorias: a eternidade e o instante, o indivíduo, o existente, a escolha, o único, a subjetividade, o estar diante de Deus, o absurdo. Não se trata mais da não-filosofia, mas da hiper-filosofia, até o extremo da caricatura e da derrisão. Contudo, é nesse nível, o das *categorias do existente*, que se põe o problema decisivo, que é o da lógica do discurso kierkegaardiano”.²

Paul Ricoeur

1.1 O contexto do *Post-Scriptum*

O *Post-Scriptum Não-Científico Conclusivo às Migalhas Filosóficas* (1846) é, conforme diz o próprio nome, uma continuidade da obra *Migalhas Filosóficas* (1843). Ambas elaboradas pelo autor pseudônimo Johannes Climacus.

Climacus representa o típico homem da cristandade e do tempo dos sistemas, mas ele não consegue ser como os outros, isto é, cristão e sistemático- ou, ao menos, aparentar ser assim. Sua crítica à cristandade- que é feita de forma *velada* nas *Migalhas Filosóficas*- será mais contundente e clara no *Post-Scriptum*. No final das *Migalhas Filosóficas*, seu autor prometia, ainda que displicentemente, uma continuidade daquela obra. O *Post-Scriptum* é, portanto, ao mesmo tempo, a prometida continuidade e uma abordagem mais histórica dos problemas já postos nas *Migalhas Filosóficas*³.

²RICOEUR, Paul. *Filosofar após Kierkegaard*, tradução de Marcelo Perrine e Nicolás Nyimi em *Leituras 2- A região dos filósofos*, 1ª edição, Edições Loyola, São Paulo, 1996, p. 36.

³O pseudônimo Johannes Climacus assina três obras do *corpus kierkegaardiano*: *Johannes Climacus ou De omnibus dubitandum est* (1842/43), *Migalhas Filosóficas* (1843), *Post-Scriptum às Migalhas Filosóficas* (1846). A primeira obra é uma espécie de biografia de Climacus, relata sua desilusão com o sistema e contém sua declaração de que não consegue ser cristão, ainda que viva num país dito cristão.

A obra *Johannes Climacus ou De omnibus dubitandum est* está em processo de tradução para o português. A mesma deverá ser brevemente editada pela Editora Martins Fontes e traduzida por Sílvia Saviano Sampaio, doutoranda na filosofia de Kierkegaard pela USP- Universidade de São Paulo e professora da PUC/SP- Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Mesmo sendo o *Post-Scriptum* de autoria de Clímacus, Kierkegaard coloca seu nome como editor da obra. Em outras palavras, confirma- ele mesmo- as teses defendidas por seu pseudônimo. A obra, além de ser mais clara e detalhada que as *Migalhas Filosóficas*, recebe, segundo Hong, “uma roupagem histórica” mais acurada⁴. Cabe notar que ela também foi escrita posteriormente não só as *Migalhas Filosóficas*, mas também depois do *Conceito de Angústia* (1844) e *Prefácios* (1844)⁵. O *Conceito de Angústia* (do pseudônimo Vigilius Haufniensis) será um estudo sobre o pecado original, sobre a angústia e a influência de tais coisas na vida do ser humano, sendo importante tanto para o estudo da teologia como da psicologia. Já a obra *Prefácios* é de cunho literário-filosófico, satirizando algumas figuras literárias, especialmente J.L. Heiberg⁶. Seu autor é um tal Nicolau Notabene que prometeu para sua esposa não se tornar um autor. Contudo, seu desejo de ser autor faz com ele escreva apenas prefácios não indispondo-se, dessa forma, com sua mulher. É uma obra extremamente satírica, irônica e bem-humorada contra os hegelianos e contra uma certa espécie de pedantismo intelectual.

Utilizarei a seguinte tradução das *Migalhas Filosóficas*:

KIERKEGAARD, *Migalhas Filosóficas*, tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Ernani Reichmann, notas de Álvaro Luiz Montenegro Valls, 1ª edição, Editora Vozes, Petrópolis, 1995.

⁴KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Concluding Unscientific Postscript to philosophical fragments II (volume de notas)*, tradução de Howard Hong e Edna Hong, 1ª edição, Princeton University Press, New Jersey, 1992. O primeiro volume da tradução do casal Hong é o próprio texto do *Post-Scriptum*. O segundo volume (de notas) possui várias referências cruzadas com os *Diários* do pensador dinamarquês, o que ajuda sobremaneira seu estudo.

⁵Para uma melhor classificação do *corpus kierkegaardiano* e explicação acerca dos pseudônimos do pensador dinamarquês, leia-se o texto introdutório citado abaixo. Especialmente os apêndice 1 (o *corpus kierkegaardiano*) e 2 (os heterônimos de Kierkegaard):

GOUVÊA, 2000.

André Clair possui um estudo bastante extenso e detalhado acerca dos pseudônimos kierkegaardianos e sua dialética.

CLAIR, André. *Pseudonymie et Paradoxe- la pensée dialectique de Kierkegaard*, J.Vrin, Paris, 1976.

O autor francês também apresenta as teses dessa obra, de uma forma mais suscinta, no capítulo III da seguinte obra:

CLAIR, André. *Kierkegaard, penser le singulier*, Cerf, Paris, 1993.

⁶O crítico de arte J.L. Heiberg (1790-1861) era um dos célebres defensores e divulgadores do sistema hegeliano na Dinamarca do tempo de Kierkegaard. Aliás, a própria leitura kierkegaardiana sobre o pensador alemão foi muito influenciada por Heiberg. Com efeito, o Hegel de Kierkegaard é bastante fragmentário e, por assim dizer, tendencioso. É importante notar que na Dinamarca dos tempos de Kierkegaard havia um bom número de intelectuais, artistas e pensadores.

KIRMMSE, Bruce H. *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, Indiana University Press, Bloomington, 1990.

Este mesmo autor também faz uma excelente análise de Kierkegaard pela perspectiva dos seus contemporâneos e familiares (depoimentos).

KIRMMSE, Bruce H. *Encounters with Kierkegaard*, Princeton University Press, New Jersey, 1996.

Conforme atesta Kierkegaard no *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*⁷, no *Post-Scriptum* será a última vez que ele utilizará um pseudônimo. A partir de então a responsabilidade do pseudônimo será assumida por ele mesmo. Não é mais necessário o disfarce, pois será assumida a posição de *escritor religioso*⁸.

O próprio nome integral da obra, *Post-Scriptum Definitivo e Não-Científico às Migalhas Filosóficas- uma recapitulação mímica, patética e dialética e uma contribuição existencial (Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler. Mimisk-pathetisk-dialektisk Sammenskrift, Existentielt Indloeg, em dinamarquês)*, é de uma extrema ironia. Trata-se de um escrito posterior que não culmina na ciência, ao contrário, é não-científico. Todavia é, ao mesmo tempo (e paradoxalmente), definitivo ou conclusivo. Com efeito, para seu autor, parece ser possível tirar definições ou conclusões sem ser necessariamente conduzido pela ciência ou por *sistemas*. Segundo Kierkegaard, é preciso que se exista realmente para que se possa conhecer algo. Ele não acredita nas afirmações sistemáticas e científicas que *abstraem* as coisas e deixam de lado o ser humano existente. Contudo, deve-se ter cautela na análise do pensamento de Kierkegaard, pois, segundo Vergote, não há nele um abandono do sistema e desprezo pela filosofia:

“Aquele sobre quem repetimos, com tanta complacência, que até já se tornou um lugar comum, que é adversário de todo ‘sistema’ e que recusa ser posto em parágrafos, não estaria dando assim a entender que o seu pensamento não deixa de ser, de uma certa maneira, ‘sistemático’? Isso não é completamente impossível. Nós o reconheceríamos com mais boa vontade se aceitássemos recordar que aquele que remete assim constantemente à estrutura de sua obra sabia igualmente bem distinguir entre a aparência sistemática e a coerência real de um pensamento. Admirando que Descartes tenha escrito seu sistema em latim para passar em seguida a outra coisa que escrevia em francês, concluía que nem estamos obrigados a escrever um sistema, contanto que, - à maneira de Aristóteles, que ele admirava, - ao escrever mostremos uma coerência que talvez não tenham em seus pensamentos aqueles que se apoiam num sistema em seus escritos. De sorte que, se devêssemos falar de um ‘sistema’ de

⁷Há uma boa tradução portuguesa do *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*, ainda que confessadamente traduzida da edição francesa de P.H. Tisseau e Else-Marie Jacquet-Tisseau: KIERKEGAARD, S.A. *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*, tradução de João Gama, 1ª edição, Edições 70, Lisboa, 1986.

⁸Aliás, segundo Heidegger, o único *escritor religioso* à altura do seu tempo. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo-02 volumes*, tradução de Marcia de Sá Cavalcanti, Editora Vozes, Petrópolis, 1988/89.

Kierkegaard, não deveríamos fazê-lo senão com prudência, como daquela ‘coisa oculta’ que faz, segundo o autor de *Temor e Tremor*, todo o interesse de uma obra moderna, como da forma invisível que dá ao conteúdo seu teor e sua postura, ou como da estrutura profunda que governa secretamente a produção superficial”.⁹

Outro ponto importante é que o *definitivo ou conclusivo* (do *Post-Scriptum*) evoca a um certo *fim* das atividades de Kierkegaard como autor. Todavia, tal fato nunca ocorreu totalmente. Por exemplo, na luta contra o jornal *O Corsário* ele escreverá usando o pseudônimo Frater Taciturnus. Já o *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor* (1851), *Discursos Cristãos* (1848) e *Obras de Amor* (1847) serão obras totalmente assinadas pelo próprio Kierkegaard. Além do pseudônimo da luta com *O Corsário* (Frater Taciturnus), aparece um outro: Inter et Inter. Este será um pseudônimo que antecede a ida de Kierkegaard às polêmicas com os jornais. O próprio *Corsário* criticará ferrenhamente o *Post-Scriptum*. Contudo, em linhas gerais, depois do *Post-Scriptum*, Kierkegaard firma claramente sua posição como autor religioso, ainda que em algumas ocasiões acabe por fazer uso dos pseudônimos¹⁰. Deve-se também notar que o uso de pseudônimos não invalida o ponto de vista religioso do autor. Afinal, há no *corpus kierkegaardiano*, o pseudônimo Anti-Clímacus, autor de *Doença Mortal* (1849) e *Exercício do Cristianismo* (1850)¹¹. Anti-Clímacus é um cristão por excelência, oposto a Clímacus. O próprio Kierkegaard observa nos *Diários* que ele próprio é alguém acima de Clímacus, mas abaixo

⁹VERGOTE, Henri-Bernard, *Ler Kierkegaard, filósofo da cristicidade*, tradução de Álvaro Valls e Lúcia Sarmiento da Silva, 1ª edição, Editora Unisinos, São Leopoldo, 2001, p. 10 (texto digitado, mas ainda em fase de publicação).

¹⁰Não se deve, entretanto, desprezar a produção de Kierkegaard anterior ao *Post-Scriptum*, uma vez que naquela época ele ainda não era um autor religioso e era pseudônimo. O autor dinamarquês deve ser visto em sua totalidade e também em sua ironia. Vergote criticará, de um modo bastante mordaz, Nelly Viallaneix, por julgar que ela faz tal distinção equivocadamente. O próprio Kierkegaard, sob o pseudônimo de Anti-Clímacus, observa logo no início de *A Doença mortal*, que teme que sua obra seja demasiado edificante e deixe, por isso, de ser científica; em contrapartida, seja demasiada científica e, por isso, deixe de ser edificante. Com efeito, tal *jogo* é uma extrema ironia com a filosofia sistemática de seu tempo que separava essas esferas de um modo tão drástico. Afinal, para Hegel, a filosofia não possuía nenhum papel edificante.

VERGOTE, 2001 (especialmente o capítulo V- “A filosofia teocêntrica”)

Aliás, tal crítica de Vergote será ainda mais aprofundada em:

VERGOTE, Henri-Bernard, *Sens et Répétition-tomo II*, Cerf/ Orante, Paris, 1982. (Especialmente todo o capítulo II)

NELLY, Viallaneix. *Kierkegaard- el único ante Dios*, Editorial Herder, Barcelona, 1977.

¹¹Optei pelo título *Exercício do Cristianismo*, uma vez que a palavra dinamarquesa *indøvelse* significa não somente aprendizado (ou escola), mas também o exercício de aprender. Tal palavra tem muita semelhança com o pensamento de Santo Inácio de Loyola, isto é, com os *exercícios espirituais*. O casal Hong opta pela tradução de *practice* que, no idioma inglês, também dá a idéia de exercício, prática, treinamento.

de Anti-Clímacus. Além disso, tal como nota Vergote, deve-se estar consciente de que há muito de ironia nos *Discursos Edificantes* e na própria *Kirkekamp* (luta contra a Igreja Dinamarquesa)¹².

Walter Lowrie observa que Johannes Clímacus, que inspirou o pseudônimo de Kierkegaard, teve uma existência real. Ele viveu em 600 da Era Cristã e foi monge no Mosteiro do Monte Sinai. Foi um autor místico, sua principal obra intitula-se *Scala Paradisi*. Trata-se de um texto de ascetismo místico, ou como diz o próprio nome, de *subida ao paraíso*¹³.

As *Migalhas Filosóficas*, por sua vez, discutem uma espécie de projeto chamado *projeto de ficção poética*, tentando entendê-lo (e explicá-lo) pela perspectiva da filosofia grega. É possível notar nessa obra traços do cristianismo - evidentemente de uma maneira oculta, implícita e não confessadamente cristã. Tal obra também denota uma severa crítica ao pedantismo intelectual do tempo de Kierkegaard. Reichmann faz, em sucintas palavras, a seguinte definição das *Migalhas Filosóficas*:

“Kierkegaard conclui as *Migalhas Filosóficas* com uma *Moral*, na qual resume os pontos principais do seu projeto: a fé como um novo órgão; a consciência do pecado como um novo pressuposto; o instante como uma nova decisão e o Deus no tempo como um novo mestre”.¹⁴

O *Post-Scriptum* e o *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor* possuem como ponto comum a *confissão* dos pseudônimos de Kierkegaard. A pergunta perseguida tanto nas *Migalhas Filosóficas* como no *Post-Scriptum* será: há um ponto de partida para a consciência eterna? Outro dado notável do *Post-Scriptum* é que nele as esferas da existência aparecem mais definidas e nítidas do que Kierkegaard havia feito anteriormente, notadamente na obra *Estádios no Caminho da Vida*.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity*, tradução de Howard e Edna Hong, Princeton University Press, New Jersey, 1991.

¹²VERGOTE, 2001. Especialmente o primeiro capítulo (“Ler Kierkegaard”)

¹³LOWRIE, Walter, *A short life of Kierkegaard*, 2ª edição, Princeton University Press, New Jersey, 1965.

¹⁴REICHMANN, Ermani, *O instante*, Editora da Universidade Federal do Paraná/EPU, Curitiba/ São Paulo, 1981, p. 78.

Clair também faz um bom resumo das *Migalhas Filosóficas*.
CLAIR, 1976. (Notadamente no capítulo VI)

Entretanto, deve-se analisar o *Post-Scriptum* com extrema cautela e saber que essa obra (assim como as demais) precisa sempre ser vista no conjunto maior do *corpus kierkegaardiano*. Afinal, um erro comum na interpretação do pensamento do autor dinamarquês foi tomar a sério somente esta obra e praticamente relegar a um segundo plano todo o restante. Aliás, o próprio conceito do que significava tomar *a sério* um autor deve ser (re) visto cuidadosamente no pensamento do autor dinamarquês, uma vez que se trata de um escritor irônico e no qual a ironia é parte de sua estratégia comunicativa. As interpretações do pensamento de Kierkegaard que mais se destacaram no século XX foram as de Jean-Paul Sartre, Martin Heidegger, Adorno e Jaspers (entre alguns outros)¹⁵. Contudo, sem entrar no mérito de suas análises e mesmo sabendo da importância das mesmas, muitas vezes suas análises se limitaram a uma obra de Kierkegaard ou, no máximo, atingiram algumas obras a mais. Julgo, tal como Vergote, que Kierkegaard precisa ser visto na totalidade de sua produção.¹⁶

1.2 Lendo o *Post-Scriptum*¹⁷ como o preâmbulo de uma confissão

Primeiramente, antes de começar minha brevíssima (e limitada) leitura sobre uma obra tão extensa e profunda como esta, cabe esclarecer que meu principal objetivo em tal leitura é não perder jamais de vista o conflito entre subjetividade e objetividade, tendo como *pano de fundo* a figura de Sócrates e a crítica kierkegaardiana à cristandade. Feitas essas necessárias delimitações, passarei agora a um exame do texto.

A tese central do *Post-Scriptum* é que a subjetividade e a interioridade são a verdade. Por isso, a obra é considerada *idealista* (no seu sentido alemão) e recebe forte influência da herança romântica¹⁸. Segundo Kierkegaard, o cristianismo deve ser visto

¹⁵Um bom exemplo disso foi um colóquio realizado pelo Unesco (Paris, 21 a 23 de Abril de 1964), por ocasião da comemoração dos 150 anos do nascimento de Kierkegaard. Tal evento reuniu diversos filósofos (de posicionamento, inclusive, antagônicos) e foi compilado em livro: VÁRIOS AUTORES. *Kierkegaard vivant*, Gallimard, Paris, 1966.

¹⁶VERGOTE, 2001. Especialmente o capítulo I (“Ler Kierkegaard”).

¹⁷Utilizarei o *Post-Scriptum* na tradução francesa de P.H. Tisseau e Else-Marie Jacquet-Tisseau.

¹⁸É evidente que Kierkegaard recebeu forte influência romântica. Entretanto, jamais pode-se julgá-lo como um romântico. Aliás, ele tecia severas críticas ao romantismo. O próprio *Conceito de Ironia* faz isso (especialmente em sua segunda parte). Contudo, por absoluta especificidade desse trabalho, não abordarei aqui nada referente ao romantismo e seus principais expoentes. Ao contrário dos românticos que, segundo

dentro do tempo e objetividade e subjetividade se completam. Tais teses isoladamente não ajudarão muito nesse estudo. Por isso, é necessário estudá-las situando-as dentro do *todo* da obra e dentro do próprio pensamento integral desse autor.

Logo no prefácio da obra, aparece a seguinte citação do diálogo *Hípias Maior* de Platão:

“Mas, Sócrates, que pensas de nossa discussão? Como disse há pouco, são aparas e migalhas de argumentos reduzidos a pedacinhos.” (Hípias Maior- 304a)¹⁹

Note-se o quanto é significativa essa citação e o quanto ela é reveladora. Em outras palavras, ela confere o tom irônico e crítico do *Post-Scriptum* à filosofia hegeliana, confirmando, ao mesmo tempo, a continuidade das *Migalhas Filosóficas*. Cabe também ressaltar que o autor, logo no início da parte introdutória, cita uma frase de Shakespeare²⁰ (também já citada nas *Migalhas Filosóficas*): “melhor enforcado do que mal casado”. Seria tal frase uma espécie de confissão do seu autor? Seria ela uma crítica mordaz (mais uma) com a filosofia hegeliana?²¹

A promessa displicente feita nas *Migalhas Filosóficas* é cumprida no *Post-Scriptum*. Aliás, o *Post-Scriptum* é uma grande obra não somente em seu sentido intelectual, mas também no seu número de páginas. Na edição francesa de P.H. Tisseau, por exemplo, a obra ocupa dois volumes. Nela encontra-se uma implacável crítica a Hegel dizendo que não

Vergote, julgavam Sócrates como uma espécie de antecipação de Cristo, Kierkegaard achava que a semelhança entre Sócrates e Cristo encontrava-se na sua *dissemelhança* (tese do *Conceito de Ironia*). Contudo, a ironia é uma aliada importante na estratégia de crítica à cristandade. VERGOTE, Henri-Bernard. *Sens et Répétition- tome I*, Cerf/ Orante, Paris, 1982. (Especialmente das páginas 152/166).

¹⁹ PLATÃO, 1980.

²⁰ É importante saber que Shakespeare é um autor fundamental em toda a obra kierkegaardiana. Suas peças e personagens são citadas em diversas obras do pensador dinamarquês, que era um- dentre muitos- dos seus admiradores. No volume 20 (volume de notas) da edição das obras completas de Kierkegaard em francês- edição de P.H. Tisseau e Else-Marie Jacquet-Tisseau- há um índice terminológico preparado por Malantschuk de pessoas e conceitos importantes para o pensamento de Kierkegaard. Dentre eles figura o nome do prestigiado dramaturgo inglês:

Há um teólogo dinamarquês atual, J. Sløk, que trabalhou tal relação em sua obra:

SLØK, J. *Shakespeare og Kierkegaard*, København, 1972 (col. Berlingske Leksicon Bibliotek).

Vergote foi um dos leitores desse teólogo, tendo inclusive escrito o prefácio de um texto seu traduzido para a coleção kierkegaardiana da L'Orante- e mais conhecido- na França:

SLØK, J. *Kierkegaard, penseur de l'humanisme*, tradução de Else-Marie Jacquet-Tisseau, notas e prefácio por Henri-Bernard Vergote, Editions L'Orante, Paris, 1995.

²¹ Gostaria de frisar, nesse ponto, que estou apenas levantando questões. Afinal, muitas leituras de Kierkegaard cometem muitos erros exatamente por reduzir seu pensamento apenas aos aspectos biográficos ou de cunho psicanalítico. Pretendo vê-lo na sua integralidade, ainda que com meus limites.

é costume desse autor escrever textos longos (o que não é “bem verdade”, conforme se pode observar). É certo que Hegel também escreveu *textos grossos* (sobre os quais Kierkegaard gostava de ironizar). Contudo, sua crítica não fica apenas presa ao tamanho físico de uma obra. Segundo ele, o grande erro de Hegel é que o autor alemão se esquece, ao escrever, de que é uma pessoa real e age como se não tivesse existência. Em outros termos, abre mão de sua condição de pessoa existente²². Clair, entretanto, discute *subjetividade como não-verdade*. Note-se que tal discussão é bastante kierkegaardiana, na linha de leitura de Lessing (e se encontra no *Post-Scriptum*, tal como a *subjetividade é a verdade*). Em outras palavras, a subjetividade não é algo privativo e que pode ser separado da verdade. A subjetividade deve ser entendida no contexto de uma filosofia da diferença. Segundo Clair, não há medida entre o homem e a verdade pura. A verdade é algo que está sempre além, algo que se busca. A verdade é mais um saber do que uma consciência plena.

²² A relação de Kierkegaard e Hegel é uma das coisas mais complexas no pensamento do autor dinamarquês. É certo que Kierkegaard era um severo crítico da filosofia hegeliana. Entretanto, não se pode entender de forma adequada sua proposta filosófica se não se souber que seu pensamento é, em muitas ocasiões, profundamente relacionado ao pensamento de Hegel. James Collins aborda esse aspecto em sua obra. Vergote chega até mesmo a defender uma certa *sistematização* no pensamento de Kierkegaard, uma vez que o mesmo possuía uma estratégia e pseudônimos (devendo ser lida, sua obra, numa certa *ordem*). Westphal aborda, em seu artigo, que em Kierkegaard não há uma irracionalidade ou recusa fortuita do sistema. Aliás, sua própria idéia de subjetividade equivalia a interioridade e jamais significou arbitrariedade. No idioma dinamarquês, *inderlighed* (interioridade) significava *paixão, ardor, algo que é feito com profundo ânimo e vigor*. Não se pode entender interioridade em Kierkegaard como algo *fechado*. Jamais se pode falar, a partir de Kierkegaard, de subjetivismo ou de verdade *para cada indivíduo*. Ao falar de subjetividade o pensador de Copenhague está pensando-a como uma verdade apropriada no interior do indivíduo. Com efeito, é uma relação de *amor-ódio* que necessitaria de uma ampla e específica pesquisa para melhor elucidação da mesma. Paul Ricoeur aborda-a da seguinte maneira: “Agora estamos prontos para um último confronto no qual se reflete, para nós, o conflito, dramático, existencial, que opõe totalmente Kierkegaard a Hegel. Esse último confronto nos conduz a nosso ponto de partida. Partimos de uma oposição simples e ingênua entre Kierkegaard e Hegel. Essa oposição não pode ser contestada.

Não se trata de atenuá-la, mas de *pensá-la* como uma oposição *significante*. Essa oposição faz parte da compreensão de Kierkegaard. Ela significa que Kierkegaard, *decididamente não pode ser compreendido sem Hegel*. O fato de ser impensável sem Hegel não é apenas um traço biográfico, um encontro fortuito, mas uma estrutura constitutiva do pensamento kierkegaardiano. Compreender corretamente essa situação paradoxal é a condição última de uma nova *leitura* de Kierkegaard.” (RICOEUR, 1996, p. 39)

COLLINS, James. *El pensamiento de Kierkegaard*, 1ª edição, Fondo de Cultura Económica, México, 1958. (Especialmente o capítulo IV “Ataque al hegelianismo”)

VERGOTE, 2001. (Especialmente o capítulo VII “Retorno de Kierkegaard/ Retorno a Kierkegaard”)

WESTPHAL, Merold. *Kierkegaard and Hegel* em *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, editada por Alastair Hannay e Gordon D. Marino, 1ª edição, Cambridge University Press, Londres, 1998.

A polêmica tese que a *subjetividade é a verdade* tem inspirado alguns autores a enxergarem em Kierkegaard uma espécie de precursor do pós-modernismo. Tal perspectiva é até defensável, apenas não se deve confundir o pensamento do autor dinamarquês, como já foi dito, com o subjetivismo.

EVANS, Stephen C. *Realism and antirealism in Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript* em *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, ed. Alastair Hannay e Gordon D. Marino, 1998.

Collette também abordará tal temática.

Ela é um movimento rumo ao conhecer, inclusive ao auto-conhecimento, além de ser uma conversação do espírito consigo mesmo. A verdade representa um esforço, o homem deve representar um ser apaixonado. Por seu esforço, o homem pode tornar-se da mesma natureza da verdade, desde que ela seja entendida como busca apaixonada²³.

O *Post-Scriptum* tratará, dentre outras coisas, da questão histórica do cristianismo. De acordo com a crítica mordaz de Clímacus, não é preciso ser douto para entender a proposta do cristianismo. A dialética e a ciência em nada serão auxiliadas pelo *Post-Scriptum*, assim como também não contribuirão para melhor elucidação do cristianismo. Kierkegaard/Clímacus é profundamente crítico de um sistema que nunca chega ao seu fim e nunca é entendido. Parece ridícula, aos seus olhos, a idéia de fé dada pelo sistema. Ele levantará no *Post-Scriptum* as seguintes questões: pode haver um ponto de partida histórico para uma consciência eterna? Tal ponto interessa mais do que o ponto de vista histórico? Pode-se basear a felicidade eterna em um conhecimento histórico?

Segundo ele, a questão da história no cristianismo deve sempre levar em conta os indivíduos. Diferentemente do que ocorreu nas *Migalhas Filosóficas*, no *Post-Scriptum* o autor pseudônimo Clímacus se confessa como alguém simpático ao cristianismo. Friso, entretanto, que não se trata de uma afirmação categórica ou confissão clara de fé. Segundo Kierkegaard, ele (o autor pseudônimo) está tentando se tornar um cristão, está em *devoir*. A principal diferença entre o problema objetivo e o problema subjetivo é que o primeiro busca a verdade do cristianismo, já o segundo questiona a adesão do indivíduo ao cristianismo. Por isso, a obra também é dividida em duas partes, sendo a primeira uma continuação das *Migalhas Filosóficas* e a segunda parte um novo ensaio, que segue na direção das *Migalhas Filosóficas*²⁴.

A primeira parte tratará do problema objetivo da verdade do cristianismo. Objetivamente falando, o cristianismo é algo *posto*, isto é, sua verdade é dada. Todavia,

COLETTE, Jacques. *Kierkegaard et la non-philosophie*, Gallimard, Paris, 1994. (Notadamente o capítulo III)

²³ CLAIR, André. *Kierkegaard- existence et éthique*, PUF, Paris, 1997. (Notadamente das páginas 57/62)

²⁴ Há no duas religiosidades no *Post-Scriptum*: A e B. A primeira caracteriza-se por estar ligada à especulação, iniciando o processo de uma dialética da interiorização. Já a segunda fala sobre a religiosidade paradoxal. Merold chega até mesmo a falar sobre uma religiosidade C que, segundo ele, estaria presente no *Exercício do Cristianismo*, *Julgai vós mesmos e Obras do Amor*.

André Clair também aborda essas duas religiosidades no pensador dinamarquês. CLAIR, 1976. (especialmente das páginas 290/298)

existe algo mais no cristianismo do que uma faceta meramente objetiva. Para a fé é impossível a concepção de algo dado exteriormente, isto é, vindo de fora. Objetivamente o cristianismo é uma verdade histórica e filosófica. A verdade histórica é fruto do confronto de diversas informações. Já a verdade filosófica leva à verdade eterna da doutrina dada historicamente, reconhecendo-a como válida. Aquele que é objetivo ou especulante não pode conhecer ou reconhecer uma verdade subjetiva, antes terá de conviver com a dúvida (o que não implica que o subjetivo ou aquele que tenha fé seja desprovido de dúvidas). Ou o objetivo/especulante se convence pela fé acerca da verdade do cristianismo e reporta-se a ela, e, desse modo, tal fé poderá ser o seu interesse infinito ou todo o restante será apenas uma tentação. Aquele que se encontra somente na contemplação objetiva não se interessa mais infinitamente pela decisão de tal questão, essa seria a atitude típica daquele que contempla objetivamente. Por isso, segundo Kierkegaard, o problema não é objetivo. O cerne do problema reside na decisão. Com efeito, sua resolução passa pelo subjetivo.

Todavia, se o cristianismo for apenas *documento histórico* deve-se saber tudo sobre a doutrina cristã. Entretanto, ir para a história não ajudará na busca da felicidade eterna, visto que ela não é apenas verdade histórica. A concepção kierkegaardiana acredita que voltar-se para sua interioridade pode fornecer melhores respostas do que uma busca histórica. Deve-se analisar as Escrituras Sagradas para observar a questão do cristianismo. Busca-se na análise das Escrituras Sagradas ter o máximo de certeza sobre ela, tal como procede o erudito. Agir assim seria uma *diferença essencial de natureza*. Se as Escrituras se constituem na regra para que se afirme quem é (ou não) cristão, deve-se percebê-la de um ponto de vista histórico e crítico. A teologia erudita, segundo Kierkegaard, aprecia essas coisas, isto é, o cânon e os livros inspirados. O que são tais coisas senão garantias dogmáticas? A crítica bíblica, que bebe nas fontes da objetividade, acaba por atacar o cristianismo por causa da questão histórica. A objetividade leva um tipo de cristianismo que só poderia ser seguido pelos doutores. A filologia sacra coloca-se na condição de ciência e a teologia faz-se cega diante disso, ou seja, é feita uma equivalência entre sabedoria e fé. Entretanto, o pensador dinamarquês, severo crítico desse tipo de objetividade e da idéia de

processo *histórico mundial*²⁵, reage observando que o cristianismo jamais pode ser equivalente a história:

“O cristianismo é espírito, o espírito é interioridade. A interioridade é subjetividade, a subjetividade é essencialmente paixão e, no seu máximo, paixão que sente um interesse pessoal infinito por sua felicidade eterna.”²⁶

Ao abordar a questão da Igreja, o pensador dinamarquês anuncia que não vai atacar a dialética, tal como faz a Igreja Católica Romana, que assim procede para defender a presença invisível do Papa. Segundo Kierkegaard, o protestantismo, após *renunciar* a Bíblia, tem procurado apoio na estrutura eclesiástica. E também há no protestantismo aqueles que defendem a Bíblia *plenamente*. Kierkegaard os chamará de *fanáticos da letra*, seres sem paixão, espíritos cômicos e *quixotescos*. Nessa perspectiva, a Bíblia fica como uma espécie de objeto de aproximação para uma paixão infinita, o que é cômico. De igual maneira também é cômica a recusa da Bíblia para poder ir aos serviços religiosos da igreja, tal como faz, no entender do pensador dinamarquês, a maioria dos seus compatriotas.

Conforme pude atestar nas *Migalhas Filosóficas*, dois autores serão de fundamental importância para a construção do projeto kierkegaardiano: Leibniz e Lessing. A rigor pelo menos dois outros autores também serão importantes: Spinoza e Feuerbach (um dos seus principais interlocutores)²⁷. Limite-me, porém, nesse primeiro momento, a Lessing e Leibniz. Lessing levanta um questionamento importante sobre a verdade do cristianismo. Segundo Lessing, existem verdades de fato e verdades de razão, estando o cristianismo colocado nas verdades de fato. Aliás, tal distinção de verdades, já havia sido realizada por Leibniz²⁸. Para o ponto de vista objetivo, a Bíblia acaba por decidir o que é ou não cristão, tornando-se a igreja uma espécie de *refúgio da objetividade*. Contudo, para Kierkegaard, se

²⁵ É importante notar que todas as vezes que Kierkegaard utiliza a expressão *histórico-mundial* ele está fazendo uma forte crítica ao sistema hegeliano, que foi quem cunhou e usou com frequência tal concepção.

²⁶ KIERKEGAARD, S. A. *Post-Scriptum Définitif et Non Scientifique aux Miettes Philosophiques- tomo I/ vol. 10/11- Oeuvres Complètes de S. Kierkegaard*, tradução de P.H.Tisseau e Else-Marie Jacquet-Tisseau, Éditions de L'Orante, Paris, 1977, p. 30.

²⁷ A relação do pensamento kierkegaardiano com Lessing e Feuerbach será estudada no capítulo segundo desta dissertação.

²⁸ LEIBNIZ, G.W. *Monadologia (Coleção “Os Pensadores”-vol. Leibniz/Newton)*, tradução de Marilena de Souza Chauí, 1ª edição, Abril Cultural, São Paulo, 1972.

Leia-se com especial atenção o parágrafo 33 (página 66) da referida obra: “Também há duas espécies de verdades: as de Razão e as de Fato. As verdades de Razão são necessárias, e o seu oposto, impossível; as de Fato, contingentes, e o seu oposto, possível. Quando uma verdade é necessária pode encontrar-se-lhe a razão por meio da Análise, decompondo-a em idéias e verdades mais simples, até alcançar as primitivas.”

a verdade é espiritual, deve-se valorizar o interior e não a mediação, que é quem prova objetivamente.

A primeira dificuldade da dialética no que tange à Bíblia é que essa a enxerga como uma peça. O Novo Testamento, por exemplo, é histórico e é levado à objetividade pelos teólogos. Aliás, o próprio Kierkegaard (Climacus), já havia abordado esse singular aspecto nas *Migalhas Filosóficas*, especialmente nos capítulos IV e V, intitulados *a situação do discípulo contemporâneo* e *a geração posterior* (respectivamente).

Se as coisas forem entendidas apenas objetivamente como pode o Novo Testamento falar do presente? Note-se que tal dificuldade já havia surgido nas *Migalhas Filosóficas*. Para Kierkegaard, o passado não explica o presente e, menos ainda, o futuro. Historicamente, dentro desse modelo, a igreja acaba por se tornar sinônimo de cristão. Contudo, ser cristão é muito mais do que ser contemporâneo do seu mestre. É impossível, para a concepção kierkegaardiana, demonstrar pela história ou pela dialética no que constitui efetivamente a igreja.

A Igreja não precisa explicar tudo historicamente ao se reportar à Bíblia. Afinal, a Igreja afirma sua crença na iluminação pelo Espírito Santo. Iluminação que não é fornecida nem pela dialética e nem pelo ponto de vista objetivo. Se a história bastasse, o Espírito Santo seria inútil. Por isso, Kierkegaard entende o cristianismo como espírito, subjetividade e interioridade. O sacramento do batismo, por exemplo, é histórico ou uma decisão? Se o batismo for histórico, a dialética não passa de superstição, ou seja, mera ritualística. Ele não deseja dar respostas apenas está, num primeiro momento, levantando os problemas:

“Sem uma opinião preconcebida, nada mais faço do que expor o problema de maneira experimental.”²⁹

O paradoxo do cristianismo é que, para aquele que crê, vale mais um dia do que um século. Vale o momento da decisão, ou seja, do instante (*Ojeblik*, em dinamarquês) que não é mera ocasião (como ocorria no socrático)³⁰. Sua prova não é dada pela objetividade.

²⁹ KIERKEGAARD- *tomo I*, 1977, p. 43.

³⁰ Reichmann examina, de um modo muito profundo, o instante kierkegaardiano (e em outros filósofos também), dando especial atenção ao texto das *Migalhas Filosóficas*. REICHMANN, 1981.

O mesmo também ocorre com o francês Colette. COLETTE, 1994. (Notadamente o capítulo VII)

A idéia da objetividade leva à consideração especulativa que, por sua vez, enxerga o cristianismo como fenômeno histórico. Em outras palavras, para tal concepção, a verdade do cristianismo está ligada ao pensar e só possível chegar até esse pela via especulativa. O cristianismo se torna, portanto, pensamento eterno. A ironia disso tudo é que a consideração especulativa é aquela que diz não ter nenhum pressuposto³¹. A filosofia existencial teve a *pretensão* de confessar seus pressupostos:

“A filosofia existencial denuncia a impossibilidade de começar sem pressupostos e de construir tudo a partir de nada”.³²

Já a especulação afirma, a partir do nada, que nada lhe é dado e que não é mediada; no entanto, ela toma o próprio cristianismo como dado. Ao dizer que todos são cristãos, ela se torna por demais generosa, retirando a dificuldade do que significa ser cristão.

O cristianismo parece ter se tornado, segundo o pensador de Copenhague, uma imposição estatal. A união do Estado com a religião conduz a uma pressão social inegável. Ser cristão parece apenas uma questão geográfica, isto é, se o indivíduo nasce num país dito cristão ele só pode, de igual modo, ser cristão. O mesmo ocorreria se ele tivesse nascido num país muçulmano. Para Kierkegaard, tal imposição é inaceitável, pois tira a decisão do indivíduo, transferindo a mesma ao Estado e à geografia.

³¹ É importante notar que Clímacus, já nas *Migalhas Filosóficas*, confessava claramente que trabalharia a partir de um pressuposto: “No começo da minha prova eu já pressuponho a idealidade, e pressuponho que terei sucesso em levá-la até o fim; mas o que é isso senão pressupor que o deus existe e que é confiando nele que começo”.

KIERKEGAARD, 1995, p. 68.

No entender de Álvaro Valls, tal tese kierkegaardiana está profundamente ligada ao assim chamado *argumento ontológico* de Santo Anselmo (*ratio Anselmi*). Valls observa ainda que para o teólogo Karl Barth (que era exímio conhecedor de Kierkegaard) o objetivo do argumento de Santo Anselmo não estava em provar a existência de Deus, mas no entender.

VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. *Entre Sócrates e Cristo- ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*. 1ª edição, Edipucrs, Porto Alegre, 2000. (artigo 13- Santo Anselmo de Copenhague)

Aliás, tal obra de Barth, foi recentemente traduzida para o português:

BARTH, Karl. *Fé em busca de compreensão (Fides quaerens intellectum)*, Editora Novo Século, São Paulo, 2000.

Obviamente, por uma delimitação de estudo, não abordarei aqui este argumento. Entretanto, maiores informações podem ser obtidas na obra de Martines, que faz uma análise do argumento de Santo Anselmo e da interpretação barthiana dele.

MARTINES, Paulo Ricardo. *O “argumento único” do Proslogion*, 1ª edição, Edipucrs, Porto Alegre, 1997.

³² CLAIR, 1997, p. 09.

1.3 O pensador subjetivo

Outra pergunta que Kierkegaard colocará é se a especulação possui existência, isto é, existe uma pessoa que especula? Ele também objetará como a filosofia hegeliana explica a questão da *igreja invisível*³³. Afinal, não se pode explicar esse ponto apenas pelo contexto histórico. No seu entender, o cristianismo é subjetividade e interioridade. Não é possível compreendê-lo objetivamente e no interior do indivíduo não pode haver neutralidade. A especulação não é capaz de alcançar a felicidade eterna, ela não traz a felicidade eterna a ninguém; pensar assim seria, segundo Kierkegaard, cômico. Contudo, ele não desmerece a especulação. Ele observa a especulação em sua relação com os deuses gregos e na filosofia de Aristóteles³⁴. Contudo, no cristianismo, o erro da especulação é buscar a felicidade dentro do tempo. A especulação pode, nesse sentido, mistificar uma procura real do indivíduo. Deve-se observar que há em Kierkegaard uma oposição entre *especulação* e *dialética*. O próprio pensador denominava-se *dialético*, entretanto jamais denominou-se *especulativo*, *filosófico* ou *teológico*. Além disso, há no *Post-Scriptum* todo um capítulo dedicado ao *dialético*. Com efeito, esses são claros sinais para aqueles que estão dispostos a ler atentamente a obra do pensador dinamarquês.

Em sua busca pela subjetividade/interioridade e pelo indivíduo ou *singular*- como faz Clair³⁵ - (*den Enkelte*, em dinamarquês), Kierkegaard baseia-se no apoio de um importante romântico alemão: Lessing. Após agradecê-lo por ter feito tão bem a ele pessoalmente (através da leitura de suas obras), ele vai (uma vez mais) demonstrar uma ironia mordaz com Hegel e seu sistema. O pensador dinamarquês falará “*sobre um pobre pensador quimérico, habitando um quartinho num grande edifício aparentemente imerso em pensamentos penosos*”. Tal pensador fica tão imerso nos seus pensamentos que o autor dinamarquês o compara a uma aranha tecendo seus próprios fios. Aquele que assim

³³*Igreja invisível* é um termo teológico que se refere àquela igreja que não está mais só restrita ao imanente, isto é, no plano da visibilidade física. Tal igreja seria composta por todos os fiéis, inclusive os já mortos. Tal termo geralmente é usado na filosofia de Kierkegaard para opor-se ao termo *igreja estatal/cristandade*.

³⁴Aliás, Vergote observa que Kierkegaard prezava muito a figura e a filosofia de Aristóteles.

VERGOTE- *tomo I*, 1982. (Especialmente das páginas 276/292).

³⁵CLAIR, 1993.

especula parece estar isento de todas as coisas. Logo, deve-se fazer uma festa se tal homem um dia se encontrar consigo mesmo.

Kierkegaard sente-se especialmente entusiasmado³⁶ com a obra de Lessing, considerando-a além de qualquer história mundial ou sistema. Sua admiração não se restringe ao Lessing poeta, esteta, sábio ou mitólogo. Ele aprecia Lessing por julgá-lo religioso, subjetivo e, principalmente, por que esse não se deixa levar por idéias sistemáticas e de história mundial. Há em Lessing uma redescoberta pessoal do religioso. Em sua obra a subjetividade aparece fora da objetividade, caminha para a subjetividade de cunho religioso. Lessing é um artista e religioso, alguém que produz artisticamente o religioso. Lessing não é alguém sério ou pesado³⁷, mas leve (diferentemente do que ocorre com o sistema hegeliano). Para Kierkegaard, Sócrates também era subjetivo, *não-sério* e leve. Lessing faz parte dessa escola da subjetividade, se é que a subjetividade é capaz de criar uma escola. Ele também admira -por esse motivo- Jacobi, visto (e desprezado) tradicionalmente como *irracionalista*³⁸.

Contudo, Kierkegaard não aceita Lessing de um modo dogmático. Para ele, Lessing é um escritor agradável, no qual não se deve crer mecanicamente. Ao analisar as teses de Lessing, ele dirá que o pensamento objetivo é indiferente ao olhar do sujeito pensante e sua existência. O pensamento subjetivo, por sua vez, se preocupa e une pensar e existir. Sua reflexão é de uma outra espécie, isto é, é da interioridade. Já a reflexão do pensador objetivo se ocupa de fatos sem humanidade e alheios ao indivíduo. Na proposta subjetiva há um *vir a ser homem*, enquanto no ponto de vista objetivo falta humanidade. Há, no pensador subjetivo, uma dupla reflexão da interioridade. Com efeito, ocorre uma somatória entre pensar e existir.

³⁶O uso da palavra *entusiasmo* não é algo fortuito na obra de Kierkegaard. O pensador dinamarquês, na qualidade de bom conhecedor do idioma grego, sabia que o uso de tal palavra significava dizer que alguém possuía dentro de si a existência de um ânimo divino.

³⁷Note-se que os temas da *seriedade* e da *leveza* são constantes em toda a obra kierkegaardiana. São termos que também aparecem com frequência na obra de Nietzsche, formando um ponto comum entre esses dois pensadores.

³⁸O filósofo alemão F.H. Jacobi (1743-1819) é tradicionalmente conhecido como representante do irracionalismo e crítico do pensamento de Espinosa e de Leibniz. Kierkegaard, mesmo não sendo *irracionalista*, admira suas reflexões por julgá-lo mais honesto intelectualmente do que os sistemáticos. Colette não usa o título de *irracionalista* para Jacobi, mas fala em *não-filosofia*. Termo, aliás, aplicado a vários outros pensadores do século XX. Segundo ele, o próprio Jacobi reconhece que faz *não-filosofia*. COLETTE, 1994. (Notadamente das pp. 192/199)

A diferença entre pensamento objetivo e subjetivo se exprime também na forma da comunicação. O pensador subjetivo deve estar atento ao fato de que a forma deve ser feita com arte e habilidade, não para exprimir a dupla reflexão; senão seria apenas uma contradição, a mesma deve estar na interioridade. Existe uma comunicação imediata entre os homens. Outrossim, o pensador subjetivo é livre, porém, não se comunica desse modo; para ele, pensar e existir estão no mesmo plano e, além disso, ele exercita sua interioridade. Espírito subjetivo, interioridade e religioso são coisas que caminham juntas. A comunicação direta é uma afronta ao ser subjetivo, mas exprimir isso diretamente pode ser uma nova contradição. Se o pensador subjetivo usa da comunicação direta, ele é indiferente ao ser e não usa a dupla reflexão. Já o pensador objetivo não é atento a si próprio, não se comunica consigo mesmo. Como é possível então, segundo Kierkegaard, tais pessoas designarem-se objetivas? Não seria uma contradição? Há um duplo movimento, ou seja, só o que existe pode se pensar enquanto tal. Será a partir dessa reflexão que ele afirmará que a interioridade/subjetividade é a verdade. O objetivo pode ser parte da verdade, jamais o seu todo. Sócrates, por exemplo, era o mestre da subjetividade e ele precisa, no entender do pensador dinamarquês, ajudar a iluminar um tempo tão objetivo como o seu³⁹.

Na visão kierkegaardiana, o pensador subjetivo, ao fazer a analogia da existência à verdade, traz mais coisas negativas do que positivas. Há nisso algo de cômico e passional. O pensador subjetivo está continuamente no devir, no esforço. O homem existente se afirma no devir, devendo a essência corresponder a forma da sua existência. É bem verdade, observa Kierkegaard, que Hegel tornou conhecida a dialética do devir. Para Hegel, o negativo é algo marginal e sua função é, no devir, tornar-se positivo. No positivo reside a certeza sensível, o saber histórico e o resultado especulativo. Para Kierkegaard, esse positivo é a não-verdade. Afinal, a certeza sensível é uma zombaria; o saber histórico é uma ilusão dos sentidos e o resultado especulativo é uma fantasmagoria. O positivo hegeliano não é capaz de exprimir o estado do sujeito conhecedor da existência, antes conduz a um

³⁹ A dialética da comunicação do pensador de Copenhague é algo bastante intenso em toda a sua obra. Deve-se entender por comunicação indireta o uso que o pensador faz de pseudônimos no decorrer de toda sua obra. Já a comunicação direta é toda obra assinada diretamente pelo pensador (após o *Post-Scriptum* de 1846, mas há exceções pseudonímicas). Os estudos sobre Kierkegaard tendem a chamá-las como obras do primeiro período (pseudonímicas) e do segundo período (obras assinadas). Entretanto, dada a ironia do próprio Kierkegaard, a própria tese *Conceito de Ironia* é atribuída ao *Magister Kierkegaard*, ou seja, mais um dos pseudônimos de sua estratégia.

sujeito objetivo fictício e deixa-se enganar a si mesmo por um tal sujeito, assim permanecendo.

Quando o sujeito é existente, a especulação se torna ilusória. Não adianta o saber histórico possuir informações sobre o mundo, mas nada saber sobre si próprio. Nada daquilo que é histórico pode vir a ser absolutamente certo, só o que existe possui tal condição. O resultado especulativo é uma ilusão, uma vez que o sujeito abstrai a sua própria existência. O negativo é mais presente ao existente, o positivo sofre um engano. O negativo se afirma na existência, ele é a negatividade do sujeito que existe. Além disso, ele é fundado sobre a síntese do sujeito, que é um espírito infinito existente. Já o que é eterno não *vem a ser* e nem pode tomar nenhuma forma. A posição objetiva, através dos seus muitos enunciados, oculta o sujeito e lhe retira a existência. O sujeito existente é eterno, mas enquanto existe é temporal. Kierkegaard julga as certezas positivas como suspeitas. O instante, por exemplo, aparece como positivo e o infinito é ligado ao subjetivo e negativo. Por isso, na sua visão, a idéia de *história mundial* é um projeto impossível.

Para a posição objetiva, por exemplo, Sócrates não passa de um preguiçoso que só olha para si mesmo. Tal objetividade jamais entenderia e nem resistiria à sua ironia. A abordagem socrática do infinito é sempre feita em tom jocoso, fazendo uso do *mal-entendido*. Sócrates encontra a idéia do incerto (o *não sei*). Em outras palavras, ele não desenvolve a dialética da idéia, mas a idéia da dialética⁴⁰. O pensador subjetivo, tal como Sócrates, possui o infinito em sua alma. Ele o possui sempre, visto que sua forma não cessa de ser negativa. O negativo é o homem que sempre aprende mais do que ensina, isto é, o que se esforça. Aos que se esforçam não há estabilidade possível e nem interesses de acordo com os ditames do sistema. Assim ocorreu com Sócrates que não foi professor e foi mais negativo do que positivo. Ocorre no pensamento de Sócrates uma dupla reflexão entre cômico e trágico e entre relativo e imediato. A expressão cômica da adoração é mais do que patética. A base do cômico e do trágico é a contradição entre infinito e finito, entre eterno e

⁴⁰Tal tese, de Sócrates como pensador negativo, já apareceu no *Conceito de Ironia* de Kierkegaard. KIERKEGAARD, S.A. *O Conceito de Ironia*, tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls, 1ª edição, Editora Vozes, Petrópolis, 1991.

devir⁴¹. Um *pathos* sem mal-entendido não é propriamente um *pathos*. Kierkegaard admira Lessing pois este, segundo seu entender, faz bem essa junção entre trágico e cômico. O cômico barato é bastante diferente do cômico bom, que se liga ao infinito da vida de um homem e à sua interioridade.

Na visão kierkegaardiana, Lessing é, ele próprio, um espírito subjetivo que deixa que cada qual fique livre para segui-lo ou não. O pensador alemão jamais foi um criador de discípulos ou escolas⁴². Segundo Lessing, verdades históricas fortuitas jamais podem se constituir em provas para verdades de razão eterna. A busca pela felicidade eterna se constrói sobre uma nova verdade histórica, ou seja, ela é um salto. A idéia do salto, tão cara à filosofia de Kierkegaard, é originalmente de Lessing (que, a rigor, retirou-a de Leibniz) e todo o projeto de Kierkegaard/Clímacus nas *Migalhas Filosóficas*, por exemplo, depende disso. Não só depende, mas for levado a cabo cairá, invariavelmente, nesse. Também em *Temor e Tremor* (do autor pseudônimo Johannes de Silentio) pode-se observar tal ocorrência⁴³.

Nas *Migalhas Filosóficas* já surgia a seguinte indagação: pode-se construir uma felicidade eterna baseada em conhecimentos históricos? Ou ainda: pode o ponto de vista histórico levar a humanidade à felicidade eterna?

Surge no vocabulário das *Migalhas Filosóficas* duas palavras de suma importância para tal estudo: decisão e ocasião. No sentido comum, a decisão pode ser um golpe de boa ou má sorte, já a ocasião é algo fortuito. Entretanto, o cômico da história é que, por vezes, a ocasião decide. A busca pela felicidade eterna é para cada indivíduo, ela é uma proposição na imanência e, nesse sentido, vale mais que a história⁴⁴.

⁴¹Kierkegaard trabalha sua crítica a Hegel, voltando-a aqui sobre a figura de Sócrates. No seu modo de entender, o pensador alemão não foi capaz de captar a ironia do filósofo ateniense e, nas suas *Lições sobre a história da filosofia*, isso é patente.

⁴²Tal como Kierkegaard, que abominava escolas ou discípulos seguidores de um homem.

⁴³Tal ocorrência é extremamente visível em *Temor e Tremor* na figura do patriarca Abraão.

Entretanto, *salto* não significava na filosofia kierkegaardiana *irracionalidade*, *desespero* ou *abismo*. Sua importância está na decisão do indivíduo e não em onde se chegará saltando. Jamais ele significará o fim da razão ou sua recusa, antes aponta para seus limites.

⁴⁴É importante perceber que a despeito de todas as observações do personagem Clímacus acerca da história. Evans crê que é possível provar, através do pseudônimo Clímacus, uma ligação de tal pensamento com o cristianismo histórico.

EVANS, C. Stephen. *Kierkegaard's Fragments and Postscript: The Religious Philosophy of Johannes Clímacus*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1983.

A palavra *ocasião* é típica do vocabulário socrático, já o cristianismo pede decisão. A mesma deve ser radical, isto é, para um bem ou para um mal eterno. Se a decisão é algo que deve ocorrer no tempo, o que deve fazer a inteligência humana? No cristianismo, tempo e história servem para enaltecer o eterno (paradoxo), ainda que todo pensamento resida na imanência. Kierkegaard cita Lessing em *Sobre a prova do espírito em demonstração e força* (*Über den Beweis des Geistes und der Kraft*)⁴⁵ e questiona, através desse texto, se a questão histórica ajuda numa decisão rumo à felicidade eterna ou não. Segundo ele, os milagres e profetas bíblicos devem ser vistos pela perspectiva do indivíduo e não pela história. Para fundamentar tal tese, cita Lessing (que por sua vez citou Leibniz, na *Monadologia*, parágrafo 36):

“Das verdades históricas contingentes jamais podem resultar a prova da verdades racionais necessárias”.⁴⁶

Segundo Lessing, o que ocorre não é uma mudança de gênero, como pensava Aristóteles. O que passa a existir é o *salto*. É isso que faz a igualdade entre contemporâneo e posterior, o *salto* é interior, é decisão. A idéia de *salto* em Lessing também evoca a beleza dos gregos e das suas tragédias.

Outro pensador admirado por Kierkegaard, como já observei, é Jacobi Segundo o pensador dinamarquês, tanto Jacobi como Lessing são ironistas. Contudo, Jacobi vê em Lessing um certo espinosismo⁴⁷ - o que é bem verdade- e o critica por isso. O *salto* solitário de Lessing e não objetivo é visto por Jacobi como panteísmo. É importante observar que Clímacus confessa ter lido *Temor e Tremor* (de Johannes de Silentio) antes de ter lido a obra de Lessing. A idéia do *salto* para o cristianismo é realizada sem intuição intelectual-contrariamente ao que pensava Schelling⁴⁸- e sem as implicações do sistema hegeliano. *Salto*, nesse sentido, relaciona-se a uma crítica dos limites da razão. Não existe mediação em Lessing, nele o homem jamais se transforma em especulante. Lessing faz uma crítica ao sistema através da história das duas mãos de Deus: na mão esquerda residiria a única

⁴⁵Tal carta encontra-se na seguinte coletânea:

LESSING, Gotthold Ephraim. *Escritos filosóficos y teológicos*, tradução e notas de Agustín Andreu, 2ª edição Anthropos Editorial, Barcelona, 1990.

⁴⁶LESSING, 1990, p. 482.

⁴⁷O filósofo judeu-holandês Baruch de Espinosa (1632-1677) é influência bastante presente em toda a obra kierkegaardiana. Ao preparar as *Migalhas Filosóficas*, Kierkegaard havia lido bastante a obra de Espinosa.

⁴⁸Kierkegaard acompanhou as aulas do filósofo alemão Schelling (1775-1854) em Berlim .

verdade e na direita toda a verdade. Lessing afirma que se tivesse que optar não teria dúvida em escolher a mão esquerda. O sistema tem sempre uma dupla linguagem, falando na terceira pessoa e de coisas privadas. Em Lessing existe um esforço para se chegar até a verdade, ao passo que o sistema já se julga a plena verdade. O sistema traz a lógica, porém, não consegue sistematizar a existência.

Para o pensador de Copenhague, a lógica hegeliana é uma confusão dentro do próprio sistema da lógica. É certo que ela enxerga o movimento- o que é um passo adiante da lógica de Aristóteles- porém, ela é indiferente à existência humana. Aliás, a diferença entre lógica e matemática é constituída disso. Nesse sentido, a lógica hegeliana acaba indo para uma certa matematização. O sistema começa como imediato, criticando tal abstração, Kierkegaard dirá que a lógica hegeliana é uma *quimera*. Na visão kierkegaardiana, a pessoa (indivíduo) é tudo e a abstração nada é, assim sendo, a lógica hegeliana baseia-se, segundo seu entender, no *nada*.

O sistema, na concepção do pensador dinamarquês, não pode ser dado (como julga a lógica). Dessas indagações surge uma pergunta, já posta nas *Migalhas Filosóficas*: “o passado é mais necessário que o futuro”? Kierkegaard dirá, de modo irônico, que não compreende o sistema e que, para ele, deve existir o homem e não a especulação. Ele faz um elogio à ética, vendo nessa um melhor desenvolvimento da lógica. Dirá, também ironicamente, que o sistema é panteísta (aborda tudo). A idéia do sistema é fazer uma unidade entre pensar e ser; já a idéia da existência é uma separação entre ser e pensar:

“Nós admiraríamos um dançarino capaz de saltar muito alto; mas ainda que fosse capaz de saltar mais alto que qualquer outro dançarino, se aparentasse voar, seria alvo de zombaria. Saltos são atos de seres essencialmente terrestres, que respeitam as leis da gravidade, assim, o salto é algo momentâneo. Mas voar é tornar-se livre das condições terrestres, algo que é exclusivamente reservado às criaturas aladas...”⁴⁹

Do ponto de vista objetivo se fala da coisa, subjetivamente se fala do sujeito e da subjetividade. O problema é que a decisão equivale à subjetividade. A aceitação de algo pela objetividade equivale, para Kierkegaard, a paganismo, isto é, falta de reflexão. A verdade num e para um indivíduo, isto é, a apropriação da verdade na interioridade (no

⁴⁹KIERKEGAARD- *tomo I*, 1977, p. 118.

cristianismo), vale mais do que a história mundial. Ser subjetivo é um esforço e não uma banalidade. Enquanto a ciência leva à objetividade, o cristianismo conduz à subjetividade, sendo a vida humana a potencialização de uma paixão. A piedade reside na subjetividade e não na objetividade e em instituições. Por esse motivo Kierkegaard criticará os pastores do seu tempo, visto que eles são defensores ardorosos da instituição religiosa.

A tendência objetiva faz das pessoas espectadoras da situação e éticas. Contudo, só pode fazer discípulos quem é, de fato, discípulo. Essa é a diferença entre os servidores de um rei terreno e um cristão: o último precisa ser sincero. A ética é vista como um tribunal quando, de fato, o juízo deve caber a Deus. A ética é o ponto mais alto na relação entre os homens, mas não é capaz de abranger todas as coisas. No processo da dialética da história mundial, a ética passa a residir nessa, deslocando-se do âmbito do indivíduo. Ela é a reafirmação do indivíduo que, segundo a *história mundial*, *não é nada*. Por isso, a história mundial é, para Kierkegaard, um conceito arbitrário hegeliano e menor do que a idéia de salto (subjetividade/interioridade). A história mundial se constitui num engano para a própria ciência e torna-se uma espécie de *passatempo* diante da ética. A crítica kierkegaardiana ao sistema, afirmará que esse não enxerga a história mundial em concreto, mas abstratamente, acaba por ocorrer um confronto entre história mundial especulativa e a história dos indivíduos. Se a história mundial é, de fato, a história do gênero humano, ela deve envolver a ética. Aquele que contempla a história, apenas a vê por uma perspectiva metafísica, percebendo especulativamente a imanência de causa e efeito e suas consequências posteriores. Contudo seu *telos* não é ético, mas metafísico.

A diferença entre a história mundial e a ética é que a ética possui a capacidade de resgatar o indivíduo diante de Deus. Além disso, ela inquieta a história mundial, cuja contemplação se encontra na imanência. Segundo Kierkegaard, quanto mais um homem se desenvolve eticamente, menos ele se preocupa com a história mundial, ou seja, ocorre exatamente o contrário do que comumente se pensa. A ética e a história mundial diferem especialmente nisso. Para ele, a ética seria uma espécie de pequeno teatro e a história mundial seria um grande teatro. Contudo, um grande espírito não se encontra num grande teatro, mas sim participando de um pequeno teatro. O caminho da subjetividade é, segundo a visão kierkegaardiana, tão grande que não cessa, por irônico que possa parecer, nem mesmo quando a vida termina. Há uma dificuldade especial para uma consciência não-

subjetiva que é explicar a história mundial como um processo abstrato e independente. Contudo, o que é a história mundial senão uma legião de indivíduos criados por Deus? Nesta perspectiva, é necessário que o indivíduo torne-se subjetivo para que se entenda como existente, sendo esse o mais alto dever na visão kierkegaardiana.

O pensador dinamarquês estabelece a seguinte ordem: ética-subjetividade- história mundial. Na sua concepção o próprio homem objetivo se sente bem em sua interioridade. De um modo irônico e mordaz, ele lança a seguinte pergunta: “o que para o sábio é difícil compreender não é justamente o mais simples”? Segundo ele, o simples compreende diretamente, já o sábio problematiza o simples. O sábio, descobrindo-se no não-saber, entra em crise com a idéia da história mundial. Kierkegaard reafirmará o ponto de vista socrático de que sábio é o que não sabe e não o que sabe coisas grandiosas em detrimento daqueles que sabem o essencial. A ética não é somente um saber, mas um agir que se reporta ao saber. Por isso é que ele confessa que “Sócrates é seu consolo”. Sócrates foi levado, pela ética, a descobrir-se com disposição para o mal; seu caminho é mais longo que o da história mundial, visto que não é um atalho. Seu caminho não começa quando se descobre, mas quando age. Nessa perspectiva, a oração é mais séria para Kierkegaard do que a história mundial, uma vez que a história mundial se distrai com o que não é prioritário.

O importante, segundo o pensador de Copenhague, é o *vir-a-ser* subjetivo que o sistema não pode oferecer. O sistema acaba por refletir sobre a morte e se esquece da essência real. Ele não vê a morte como um processo que vem da própria existência. Ela é o que há de mais subjetivo e atinge a todos. Hegel fala da imortalidade em seus escritos, mas não no sistema. A explicação de todas as coisas pode significar a sua morte. Para Kierkegaard, por exemplo, uma poesia explicada é uma poesia morta. Por isso, ou o sistema coloca a questão da imortalidade- e com isso se reconhece finito- ou se acha um ícone. É preciso que os homens aprendam, segundo Kierkegaard, a agradecer a Deus por toda a existência e não apenas por aquilo que eles julgam ser bom. Ter uma opinião, tal como os antigos sofistas, e estar estável é, na concepção kierkegaardiana, um engano. Poderá o sistema confessar-se como a subjetividade, isto é, declarar que nada sabe?

Ao analisar a subjetividade como verdade, Kierkegaard fará menção a dois tipos de verdade: a concepção empírica de verdade, que julga que verdade é adequação entre o

pensamento e o ser; e a concepção idealista de verdade, que julga que verdade é a adequação do ser ao pensar. Em ambos os casos deve-se saber claramente o que se entende por ser, devendo-se também saber se o espírito humano acaso conhece, visto que o espírito humano não se favorece na indeterminação. Em outras palavras, essas são as dúvidas do ser que está no mundo.

Pelo ponto de vista empírico, a verdade é transformada num desejo. Nesse caso, o objeto não se encerra no espírito que conhece, mas está em devir. Não há uma verdade absoluta, mas uma aproximação retroativa (verdade retroativa). A outra perspectiva para a verdade seria se ela ocorresse em virtude de uma decisão não-imanente, isto é, através da fé. Tal verdade seria, no entender kierkegaardiano, ligada ao *pobre existente*.

Na visão do pensador da Dinamarca, o problema se encontra no fato de que pensar e ser são vistos abstratamente. Sua proposta é que se enfatize mais a integralidade do ser e menos a abstração. A própria abstração faz abstração contradizendo-se, uma vez que dizia trazer as coisas para o concreto. Em outras palavras, ela comete, segundo seu entender, uma tautologia. Kierkegaard defende uma unidade entre ser e pensar. Segundo ele, a verdade sempre implica numa reduplicação entre abstrato e concreto; deve haver uma unidade entre ser e pensar, devendo ser essa a pergunta e não a resposta. Para ele, a verdade se encontra no meio entre ser e pensamento, isto é, ela está em devir. Ele lança a idéia de *espírito existente*, ou seja, só um espírito particular pode colocar essa questão; ela não caberia a alguém que fosse abstrato.

Ironicamente, ele dirá que essa frieza e falta de entusiasmo é típica de *um certo filósofo alemão*. Na concepção de tal filósofo não há reduplicação da verdade na objetividade; nela verdade equivale a objeto (e por isso é objetiva). Já na concepção subjetiva, defendida por ele, verdade equivale a sujeito e, por isso, subjetividade liga-se à interioridade. Essa concepção trabalhará o confronto entre o exterior e interior, mas, para ele, o sujeito (interior/subjetivo) deve na sua existência referir-se ao exterior, a saber, Deus.

Outra pergunta com a qual Kierkegaard se confronta ao analisar a filosofia especulativa é sobre a mediação⁵⁰. Para ele, a mediação faz do sujeito em devir a própria

⁵⁰ Não pretendo aqui elucidar plenamente o conceito de mediação em Kierkegaard. Entretanto, não me parece que ele esteja abandonando a mediação, antes parece criticar a maneira como a dialética hegeliana a concebe.

mediação. Como isso pode ocorrer? Se isso ocorre o que se deve fazer com as limitações humanas? Para ele, a verdade eterna sempre será uma reduplicação, será a busca de um homem existente que é sujeito e objeto ao mesmo tempo. Qual será, então, o caminho da verdade? Aos olhos da filosofia kierkegaardiana a saída só poderá ocorrer pelo caminho da existência. A objetividade não é, segundo essa concepção, capaz de realizar tal caminho visto que ela abandonou o sujeito e foi para a abstração (ciência/maiêutica).

Ao argumentar sobre a defesa da objetividade, Kierkegaard citará *Hamlet* de Shakesperare, na famosa frase do *ser ou não ser, eis a questão*. Nessa perspectiva, a decisão eterna não reside na abstração, mas na subjetividade, ainda que o objetivo se julgue mais seguro que o subjetivo. Se a interioridade pode ser vista como uma loucura, sua ausência também pode ser indicador de tal enfermidade. Ele indagará se somente aquele que se entende pode ser considerado válido. O autor dinamarquês chega, inclusive, a citar Dom Quixote como modelo de loucura subjetiva ou de paixão interior extremada (idéia fixa)⁵¹. Contudo, para o pensador dinamarquês, há uma loucura bastante pior: a loucura da objetividade. Tal loucura é recitante, copiadora, cômica (pois se pretende séria) e totalmente apática, isto é, sem paixão (*a-pathos*). Em suma, essa seria a loucura da filosofia sistemática e especulativa. A vantagem da loucura subjetiva é que ela possui um elemento cômico como o trágico, já a loucura objetiva é somente cômica.

A subjetividade é a verdade, visto que é uma interiorização da verdade. Ela é uma eterna busca pela verdade, ao passo que a objetividade julga poder possuí-la, o que é uma quimera e uma fantasia. Afinal, se o homem descobrisse a verdade por si só, ela se acabaria. Na visão kierkegaardiana, o indivíduo deve refletir exatamente essa dialética, isto é, ele é uma síntese de finito e infinito. No instante da paixão o finito acaba por ser tocado pelo infinito. O *eu* existente reflete essa síntese, enquanto o *eu-eu* (egoísta) não possui síntese alguma. Essa é a diferença que Kierkegaard faz entre existir e ser egoísta. Para ele, conhecimento real se reporta à existência, esse seria o conhecimento essencial. Já o

Afinal, o ponto de vista religioso ou teológico (cristão) também serve-se da mediação, mas compreende-a de um modo diferente, ou seja, através da figura do Cristo.

⁵¹ A figura de Dom Quixote também é bastante importante no pensamento de Kierkegaard. A mesma também aparece no índice terminológico da edição francesa das obras do pensador de Copenhague de P.H. TISSEAU e Else-Marie JACQUET-TISSEAU.

MALANTSCHUK, Gregor. *Index Terminologique- Oeuvres Complètes de S. Kierkegaard- vol. 20*, tradução de Else-Marie JACQUET-TISSEAU, Éditions de L'Orante 1986.

conhecimento ético-religioso reporta-se ao conhecimento essencial, e ao fato do sujeito que conhece, de fato, existir.

Um ponto fundamental no pensamento kierkegaardiano é que a abstração tem um desprezo pelo devir, isto é, sempre que existe a idéia de um processo, de *um vir-a-ser*. Nesse sentido, Kierkegaard questiona a própria idéia de mediação da filosofia sistemática. Para o indivíduo que busca a verdade não é possível alcançá-la por si mesmo. Logo, a subjetividade é a verdade por causa da existência, não por causa da verdade científica. Por isso, para ele, o que vale é a paixão infinita. Note-se que essa constatação influi bastante na maneira sistemática do saber teológico (objetivo) e na maneira que o pensador de Copenhague lança para um novo refletir teológico:

“Quando um homem que vive no seio do cristianismo vai ao templo de Deus, do verdadeiro Deus, possuindo ele a verdadeira concepção de Deus, e lhe faz uma prece, mas não num espírito verdadeiro; e um outro que vive numa terra de pagãos ora com toda a paixão do infinito, mesmo que seus olhos repousem sobre a imagem de um ídolo: onde existirá mais verdade? Um ora a Deus em verdade, ainda que adore um ídolo; o outro ora para o verdadeiro Deus, mas não no espírito da verdade e, verdadeiramente, ele adora um ídolo.”⁵²

No entender de Kierkegaard, a filosofia sistemática e especulativa ainda não compreendeu Sócrates e, por isso, comete tantos erros. O pensador ateniense trabalhava com a incerteza e era um pensador de paixão infinita. O famoso *tudo que sei é que nada sei* socrático:

“A ignorância de Sócrates era igualmente uma maneira constante de exprimir com toda a paixão da interioridade que a verdade eterna se relaciona com um ser existente e, assim, deve ser um paradoxo para ele, durante toda sua vida. E, no entanto, encontra-se talvez na ignorância socrática mais verdade do que em toda verdade objetiva de todo o sistema, que flerta com as exigências da sua época e se deixa dirigir pelos docentes.”⁵³

O objetivo trabalha sobre aquilo que é dito, o subjetivo sobre como a coisa é dita. O subjetivo, por ser afetado pela paixão do infinito, conduz à verdade. Contudo, ele precisa de uma decisão, de um ato de coragem de um ser que está em devir. Em outras palavras, há um esforço para se tornar subjetivo. Seguindo tal trilha, o subjetivo nada mais seria do que

⁵²KIERKEGAARD, 1977- *tomo I*, p.187

⁵³KIERKEGAARD, 1977 -*tomo I*, p.188

a incerteza objetiva, que parte rumo à verdade; nascendo algo desse choque e antítese, isto é, a fé:

“Mas a definição dada de verdade é uma transcrição da fé. Sem risco não há fé. A fé é justamente a contradição entre a paixão infinita da interioridade e a incerteza objetiva. Se posso conceber a Deus objetivamente, então eu não creio; se quero conservar a fé, devo ter sempre presente no espírito que mantenho a incerteza objetiva, que me encontro na incerteza objetiva ‘sobre uma profundidade de setenta mil pés de água’ e que, não obstante, eu creio.”⁵⁴

Para a visão kierkegaardiana é inexplicável a filosofia especulativa pensar num sistema quando sequer compreendeu Sócrates. Como poderá, então, compreender sua posteridade? Para ele, Sócrates é o mais alto ponto da filosofia no paganismo, abrindo, através de sua subjetividade, espaço para a idéia de interioridade que será desenvolvida no cristianismo posterior. Vistas essas coisas, a filosofia sistemática é, sem dúvida, um declínio na história do pensamento. O paradoxo é, portanto, a relação entre a verdade eterna e o sujeito.

1.4 A fé enquanto absurdo

Assim como no paganismo Sócrates se declara ignorante, Kierkegaard defende que a fé cristã deve basear-se no absurdo⁵⁵. Segundo o pensador dinamarquês, esse seria o ponto mais profundo da fé. A diferença é que, para Sócrates, a verdade eterna é reminiscência e, por isso, não é paradoxo. Contudo, o pensador ateniense fala da existência,

⁵⁴KIERKEGAARD, 1977 -*tomo I*, p. 190

⁵⁵Observe-se, contudo, que Kierkegaard não está defendendo alguma espécie de concepção irracionalista. Seu intuito é notar que a razão, tal como a concebem os sistemáticos, não é capaz de dar conta de todas essas coisas. Ele usa a expressão *absurdo* no seu sentido pleno, ou seja, algo que não pode ser explicado logicamente. Sua frase pode ser entendida, com os devidos cuidados, na esteira da frase de Tertuliano (se é que ela é mesmo de autoria dele), um dos pais da Igreja: “creio visto que é absurdo” (*credo quia absurdum est*). Afinal, o que pode ser explicado não precisa de nenhuma crença. Paul Tillich faz a seguinte observação a esse respeito: “Na verdade (Tertuliano), disse o seguinte: ‘O Filho de Deus morreu: devemos crê-lo porque é absurdo. Foi sepultado e ressuscitou; o fato é incontestável porque é impossível’. Esse paradoxo resultava de dois fatores: em primeiro lugar, expressava a realidade surpreendente e inesperada do aparecimento de Deus nas condições da existência; em segundo lugar, era a expressão retórica dessa idéia do modo como os oradores romanos utilizavam a língua latina. Não era para ser concebida literalmente. O paradoxo, porém, servia para indicar a realidade incrível do aparecimento de Cristo. Era natural que se acrescentasse a essa fórmula a expressão, *credo quia absurdum est*, muito embora Tertuliano nunca a tivesse escrito. Não se pode esperar que escrevesse com tamanha clareza, dada a sua maneira de fazer teologia, uma vez que como estóico, acreditava no poder determinante do Logos.”(p.100)

diferindo de Platão, que será especulativo. A proposta kierkegaardiana parece, nesse ponto, tentar operar uma certa reforma da filosofia socrática e adaptá-la aos seus objetivos. Falando de uma forma socrática, a verdade eterna pode ser encontrada pela reminiscência (lembrança)⁵⁶. Sócrates tem, porém, o mérito de ser um sujeito existente, o que não ocorre no sistema. Embora, para Kierkegaard, um sujeito existente seja aquele que realiza a síntese entre finito e infinito e é afetado pela paixão.

O pensador de Copenhague chamará a *não-verdade* de pecado (como já havia feito nas *Migalhas Filosóficas*). Para ele, o homem não nasce pecador, mas no pecado, isto seria, no seu entender, o pecado original. Tal conceito é bastante explorado no *Conceito de Angústia*. Da soma de verdade eterna essencial e existência resultaria, na visão kierkegaardiana, o paradoxo. Na visão hegeliana, a verdade está sempre atrás, devendo os homens buscá-la através da história (daí a analogia que Kierkegaard faz do modelo teórico de Platão/Hegel na história da filosofia). Já na filosofia de Kierkegaard, a busca da verdade é sempre feita com passos a frente, a verdade está a frente, sendo eterna, mas manifestando-se no tempo. Por isso, o indivíduo não pode se apossar da verdade.

Nesse sentido, o paradoxo seria, portanto, um choque entre a interioridade do existente e a ignorância objetiva. Para Kierkegaard, embora a filosofia socrática (na sua vertente platônica) tenha levado ao objetivo, Sócrates, ele mesmo, era interior. A diferença entre a resignação socrática e a fé é que a primeira baseia-se na ignorância e a segunda no absurdo, conforme descreve ele nas *Migalhas Filosóficas*. O absurdo seria uma manifestação da verdade no tempo, operando o contato do existente com o paradoxo.

Segundo Kierkegaard, a fé promove um escândalo⁵⁷ numa época de tantas certezas (época objetiva, especulativa, sistemática). Esse escândalo advém do absurdo da própria fé.

TILLICH, Paul. *História do Pensamento Cristão*, tradução de Jaci Maraschin, 1ª edição, Aste, São Paulo, 1988.

⁵⁶Esta é a tese do diálogo platônico *Mênon*.

PLATÃO. *Diálogos vol. I/II (Apologia de Sócrates, Crítão, Menão, Hípias Menor e outros)*, tradução de Carlos Alberto Nunes, Editora da Universidade Federal do Pará, Belém, 1980.

⁵⁷Note-se que Kierkegaard usa correntemente a palavra *escândalo*. Ele sabia muito bem, como bom conhecedor da herança bíblica que era, que a mesma significava algo que não era lógico para os gregos e, portanto, não digno de confiança; e que, para os hebreus, significava uma ruptura na lei mosaica. As Sagradas Escrituras também possuem um texto revelador nesse aspecto: “Os judeus pedem sinais, e os gregos andam em busca de sabedoria; nós, porém, anunciamos Cristo crucificado, que para os judeus é escândalo, para os gentios é loucura. (1 Co. 01:22-23- tradução da Bíblia de Jerusalém)

Essa fé não é algo para a massa, mas para o indivíduo⁵⁸. Clair enfatizará a questão do indivíduo na obra kierkegaardiana:

“Na obra de Kierkegaard, o tema do Indivíduo não é somente um elemento acessório ou marginal ou ainda derivado. Ele é o elemento central a partir do qual todas as questões e todas as obras obtém sua significação. O próprio Kierkegaard foi muito explícito sobre esse ponto”⁵⁹.

Uma fé intelectual, segundo Kierkegaard, é uma comédia. E o que é pior: confunde o pseudo-cristianismo com a verdade eterna. Tal coisa seria uma desfiguração, por isso a especulação é uma tentação. Ele trabalhará detidamente sobre esse ponto nas *Migalhas Filosóficas* (capítulo sobre a diferença entre discípulo de 1ª e 2ª mão). É interessante se pensar aqui no significado da palavra *testemunha*. No grego, *martiria* significa testemunho. Dessa palavra é derivada a palavra *martírio*, isto é, aquele que sofre por seu Deus até o fim.

O pensador dinamarquês deseja que se observe Deus a partir da existência humana e não da abstração. Na filosofia kierkegaardiana o paradoxo é vital e não se pode suprimi-lo, como faz o sistema. Segundo seu entender, o cristianismo é mistério e por isso não se pode falar de um *academicismo cristão*. Daí sua severa crítica contra a fé objetiva, que ele julgava a banalização do cristianismo:

“A fé objetiva é como se o cristianismo fosse então anunciado como um pequeno sistema, não tão bom, é certo, como aquele de Hegel. É como se Cristo- e não é minha culpa se o digo- como se Cristo tivesse sido professor e como se os apóstolos tivessem formado uma pequena academia científica. Verdadeiramente, se outrora era difícil tornar-se cristão, acredito agora que se torna mais difícil a cada ano que passa, porque no presente tornou-se tão fácil que a única ambição que move alguma concorrência é a de tornar-se especulativo. Não obstante, o especulativo, de todos os homens, é talvez o mais afastado do cristianismo e é talvez preferível ser um homem que o cristianismo escandalize e que continua apesar de tudo a ter uma relação com ele, que um especulativo que o compreende. Não obstante, ainda há esperança na medida em que existe uma igualdade entre um cristão de hoje e um dos

⁵⁸KIERKEGAARD, 1986. (especialmente o apêndice intitulado *O indivíduo*)

⁵⁹CLAIR, 1976, p. 320.

A citação de Kierkegaard que esclarece, segundo Clair, tal posicionamento do autor dinamarquês encontra-se nos seus *Diários*: “Para mim, não pessoalmente, mais como pensador, esta questão do singular é a mais decisiva”. (XIII 643). Extraí minha citação do pensador de Copenhague do prefácio da seguinte obra de Clair: CLAIR, 1993.

primeiros tempos, e, por isso, ser cristão passou a ser novamente uma loucura. Nos primeiros tempos, um cristão era um louco aos olhos do mundo. Para os pagãos e para os judeus era uma loucura que se quisesse tornar-se cristão. Em nossos dias, somos cristãos, sem a menor cerimônia. Mas se alguém deseja ser um cristão com uma paixão infinita, é julgado um louco, como sempre é loucura aplicar-se com paixão infinita para se tornar aquilo que já se é, como se um homem quisesse sacrificar toda a sua fortuna por uma pedra preciosa- que já era de sua propriedade. Outrora um cristão era um louco aos olhos do mundo. Hoje, todo mundo é cristão, ele é igualmente um louco- aos olhos dos cristãos.”⁶⁰

Se Deus se manifesta no tempo (paradoxo), o homem deve tomar uma decisão. E, é exatamente nisso, que reside o escândalo. É preciso que se tenha decisão na interioridade para se chegar à verdade. O paradoxo explicado não é mais paradoxo, por isso Kierkegaard prefere Feuerbach e os materialistas ateus, esses pelos menos sabiam o que recusam, diferentemente dos especulativos⁶¹. O paradoxo se transforma em retórica para a especulação, que usa da arrogância socrática (para combater os cristãos apaixonados) e não usa da existência (parte boa, segundo Kierkegaard) de Sócrates. Tal especulação retira o discípulo do caminho e lhe fornece o erro:

“Saber de cor uma confissão de fé é paganismo, porque o cristianismo é interioridade.”⁶²

A questão da remissão dos pecados seria, por exemplo, para o ponto de vista socrático, um paradoxo. A verdade deve remeter-se a um ser existente. A remissão é uma decisão eterna operada no tempo, com o efeito retroativo de abolir o passado. Nesse sentido, o pecado só pode ser visto pela perspectiva da subjetividade. A especulação jamais poderia anunciar tal paradoxo. A remissão dos pecados tem sua razão na fé, já a especulação, segundo Kierkegaard, pode descambar para o panteísmo; visto que não se refere a Deus, a fé, ao subjetivo. Essa seria a diferença entre o sábio e o cristão⁶³.

⁶⁰KIERKEGAARD, 1977 -*tomo I*, pp 200/201.

⁶¹Kierkegaard considerava Feuerbach um autor escandalizado e leu muito sua obra *A Essência do Cristianismo* no período da redação das *Migalhas Filosóficas*. Segundo seu entender, ele sabia o que rejeitava. Já a maioria dos pastores da cristandade sequer sabia no que acreditava. Vergote dedicará toda uma parte do seu trabalho abordando a relação do pensamento dos pseudônimos Climacus e Anti-Climacus com Feuerbach.

VERGOTE- *tomo II*, 1982. (Especialmente a primeira parte do capítulo IV)

⁶²KIERKEGAARD, 1977- *tomo I*, p. 208.

⁶³KIERKEGAARD, 1986. (notamente o texto *Sobre a diferença entre um gênio e um apóstolo*, 1847)

André Clair abordará esse texto kierkegaardiano em sintonia com sua perspectiva acerca da singularidade.

O cristianismo é paradoxo, culmina na paixão e é crítico da especulação. O mal-entendido entre cristianismo e especulação só pode ser entendido sob a perspectiva da subjetividade/interioridade.

1.5 Os pseudônimos e a linguagem como devir: uma crítica à lógica hegeliana

Outro ponto importante, que deve ser ressaltado no *Post-Scriptum*, é quando Kierkegaard analisa sua obra e seus pseudônimos. O primeiro pseudônimo que ele abordará será o de Victor Eremita, autor de *Enter-Eller (Ou ou A Alternativa)* de 1843. O sujeito existente, Søren Aabye Kierkegaard, se manifesta visto que se sente incomodado a se manifestar sobre seus pseudônimos⁶⁴. Ele se considera como uma testemunha (no sentido trágico-cômico). Segundo seu entender, a obra *Enten-Eller* permite o desenvolvimento da relação entre o estético e o ético numa individualidade existente; além de se constituir numa luta contra a especulação e numa defesa da subjetividade e interioridade como verdade. O *Diapsalmata* (que faz parte do *Enten-Eller*) se constitui no espinho da existência e na dor do poeta. Kierkegaard também abordará, sob esse aspecto, os *Dois Discursos Edificantes* de 1843.

Uma obra importante de Kierkegaard será *Temor e Tremor* de 1843. Essa obra é de autoria do pseudônimo Johannes de Silentio, personagem singular e que revelará toda uma discussão acerca do silêncio humano diante do paradoxo da fé (daí seu advindo seu provocativo nome). Em *Temor e Tremor* a ética é uma tentação e o personagem Abraão precisa dar uma resposta de fé diante de tantos impasses. Tal obra possui forte conotação trágica.

Ao abordar a obra *A Repetição* do pseudônimo Constantin Constantinus, Kierkegaard observa tratar-se de um texto crítico do excesso de especulação e da falta de existência. O pensador dinamarquês o considera um livro excêntrico.

A obra *O conceito de angústia* seria uma simples análise psicológica sobre o problema dogmático do pecado original. Seu autor é Vigilius Haufniensis e data de 1844.

CLAIR, 1993. (Notadamente das pp.190/195)

⁶⁴No final do *Post-Scriptum*, Climacus observa que seu livro tem não somente uma conclusão, mas também uma revogação, ou seja, que ele deve ser revogado para ser entendido. Climacus não está dizendo com isso que tudo que fez era uma grande brincadeira. A tal revogação parece-me que deve ser entendida enquanto a revogação de uma obra estética e no sentido de apontar para uma opção existencial cristã.

Por fim, surge, em 1844, a obra *Migalhas Filosóficas* do autor pseudônimo Johannes Climacus (a qual já me referi). Já o *Post-Scriptum* (1846) tentará dar uma roupagem histórica aos problemas já postos pelas *Migalhas Filosóficas*. No entanto, entre as *Migalhas Filosóficas* e o *Post-Scriptum*, surge a obra *Estádios no Caminho da Vida*, obra que ganhou notoriedade por causa de um dos seus textos: *Diário do Sedutor*.

Após esse trabalho, surge ainda o texto *Culpado ou Inocente* (que está integrado nos *Estádios do Caminho da Vida*- tradução de P.H.Tisseau, já citada), que é uma espécie de narrativa de sofrimentos. Nele Kierkegaard chega até a citar o texto de Goethe (*Os sofrimentos do jovem Werther*).

Os Estádios no Caminho da Vida apresentam a famosa divisão kierkegaardiana dos três estádios: estético, ético e religioso. Para Kierkegaard, o humor deve preceder a fé e o sistema. Entretanto, o mesmo possui algo de perversidade na medida em que tenta enquadrar todos em suas estreitas definições. Enfim, toda a obra de Kierkegaard é uma grande preparação para o estádio religioso:

“Mas, como já tinha dito, eu não tenho nada a fazer com o conteúdo da obra. Minha tese era que a subjetividade, a interioridade é a verdade. Ela foi, para mim, capital na resolução dos problemas do cristianismo e foi nesse sentido que procurei seguir uma tendência, encontrada nos livros pseudonímicos que, até o último, abstiveram-se honestamente de ensinar e em particular devo tomar em consideração o último porque ele apareceu após minhas ‘Migalhas’, lembra os precedentes recriando-os livremente e, através do humor, como zona-limite, define o estádio religioso.”⁶⁵

Na concepção de Kierkegaard, a linguagem da abstração não se preocupa com o existente. Além disso, ela opera abstração do concreto, do devir e do temporal. Na visão do pensador dinamarquês, a abstração é uma distração do mundo. O sistema especulativo, segundo ele, de tanta abstração que faz, não consegue sintetizar nada; por isso ele é, nesse sentido, enganação. Hegel é especialmente criticado por ele por causa de sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*⁶⁶.

⁶⁵KIERKEGAARD -tomo I, 1977, p.279.

⁶⁶Cabe notar que, embora Kierkegaard fosse extremamente severo com a filosofia hegeliana, ele critica especialmente a *Introdução à História da Filosofia* e *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. É preciso que se tenha cuidado ao estender tais críticas para o restante da obra hegeliana.

A existência é ligada a um interesse infinito. O homem deve ser uma síntese de finito e infinito. Contudo, a abstração não é capaz de entender isso. Kierkegaard dirá, por exemplo, que na Grécia Antiga o pensador tinha existência de fato. Para ele, um pensador sem paixão é algo cômico. Um pensador sem *pathos*, humor e ironia, não passa de um típico medíocre, visto que ele não se confronta com o paradoxo.

A lógica é limitada à linguagem da abstração. Pensar abstratamente é, segundo a concepção kierkegaardiana, fugir da dificuldade da existência e perder-se enquanto sujeito. Existir não é, nesse sentido, algo banal. Na Grécia Antiga havia tipos apaixonados. No cristianismo havia um homem buscando o seu Deus, que também era um tipo apaixonado. Muitos dos primeiros filósofos, em consequência de um radical pensamento puro, suicidaram-se. Segundo seu modo de entender, eles eram, ao menos, apaixonados. Para ele, pensar abstratamente é suprimir a existência essencialmente.

A especulação retirou do existente a idéia de movimento, prejudicando-o. Afinal, sem ele, como se pode falar em devir? Aristóteles⁶⁷ alcançou, segundo ele, tal coisa. Já a filosofia moderna a perdeu e, além disso, é arrogante, diferenciando-se da paixão da filosofia antiga. A ética deve ser a voz de alerta contra tal arbitrariedade:

“De tudo o que se diz sabedoria o ser humano tem o direito de exigir sua contrapartida ética”⁶⁸

A lógica hegeliana deve ser atacada no seu ponto mais vulnerável, a saber, a ética. Até mesmo um simples rapaz, por irônico que pareça, pode criticá-lo no sentido ético, desde que o mesmo seja existente (ainda que não o possa provar-se como tal pela lógica):

HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*, tradução de Paulo Meneses com colaboração de Padre José Machado, Edições Loyola, São Paulo, 1995.

HEGEL, G.W.F. *Introdução à História da Filosofia*, tradução de Euclidy Carneiro da Silva, Hemus, São Paulo, 1976.

⁶⁷É significativo perceber, segundo Collins, a importância que Aristóteles possui no pensamento kierkegaardiano. Também deve-se frisar que sua abordagem sobre Aristóteles no *Post-Scriptum* estava profundamente influenciada pela obra do pensador e helenista Trendelenburg, a quem Kierkegaard admirava profundamente e lamentava (nos seus *Diários*) não ter podido participar de suas aulas em Berlim (na mesma temporada em que assistiu as aulas de Schelling). Trendelenburg foi um grande especialista em Platão e em Aristóteles, tendo tido diversas polêmicas com o próprio Hegel. Se Aristóteles é usado até os dias de hoje, de certa maneira, como uma *introdução* a Hegel, Kierkegaard desejou estudar melhor esse Aristóteles e buscar as causas de tal concepção.

COLLINS, 1958, pp.122-126.

⁶⁸KIERKEGAARD, 1977 -*tomo II*, p.09.

“Mas um hegeliano pode dizer no confessionário, com a mais alta solenidade: ‘Não sei se sou um homem, mas compreendi o sistema.’ Prefiro, entretanto, dizer: ‘Sei que sou um homem e sei que não compreendi o Sistema’.”⁶⁹

O movimento é de suma importância para a existência. O pensador de Copenhague chega a falar da existência de um duplo movimento: a repetição⁷⁰. O pensamento puro é, na visão de Kierkegaard, afastamento do mundo real e, por isso, fantasia. A concepção de real, segundo Hegel, é de unidade entre ser e pensar. Contudo, na visão de Kierkegaard, isso é hipotético. A oposição entre lógica e existência é um dos pontos fundamentais para se entender a crítica de Kierkegaard à filosofia hegeliana. Para ele, a lógica é algo mais fácil, visto que abstrai a existência. Em outros termos, a lógica é sempre uma possibilidade.

O autor dinamarquês também criticará a ideia de um saber das coisas sensíveis, dizendo que esse é um falso saber. Sua concepção segue na linha de Descartes, criticando as falsas impressões. Aliás, Kierkegaard defenderá a ideia do *eu* (do indivíduo) tendo por base o *cogito ergo sum* cartesiano. Para ele, Sócrates também é um tipo a se destacar no que se refere a esse aspecto.

Chama a atenção no texto do *Post-Scriptum*, mais especificamente no cap. III (*a subjetividade real, o ético, o pensador subjetivo*), a maneira como Kierkegaard escreve. São escritos que possuem forma de aforismos, compondo um todo, mas sendo interdependentes. Nesse capítulo, ele dirá que a poesia é superior à história na concepção aristotélica. Afinal, a história não diz para que veio e nem como veio. Já a poesia, revela-se plenamente. Sua possibilidade é superior à história, é a afirmação do *ergo sum* de Descartes.

Para Kierkegaard, sua época ignorava a ética e, sendo assim, acaba por existir uma confusão entre poesia e especulação na busca do real. Para ele, o que acabava sendo priorizado era uma ética da contemplação histórico-mundial e não da existência:

“O isolamento pessoal do eremita que o eleva sobre todo mundo, é bem preferível à distração cômica do pensador histórico-mundial que esquece a si próprio”⁷¹

⁶⁹KIERKEGAARD, 1977- *tomo II*, p.10.

⁷⁰Não pretendo abordar aqui o conceito de repetição em Kierkegaard. Tal conceito aparece no duplo movimento da fé em *Temor e Tremor* (do pseudônimo Johannes de Silentio). Há, inclusive, uma obra intitulada *A Repetição* (de autoria do pseudônimo Constantin Constantinus).

⁷¹KIERKEGAARD, 1977- *tomo II*, p.19

Ele defende a ética do homem e não do universal, ao defender a idéia de um indivíduo oriundo de Deus. Essa ética ou realidade seria mais do que mera possibilidade.

Ainda analisando o *cogito* cartesiano, ele observará que não pode esquecer que é pensamento. Todavia, o pensamento só se legitima se estiver ligado a existência de um ser real (a um *eu*). Pensar sobre o pensamento alheio comporta possibilidade, mas pensar sobre si próprio contém realidade. A suspensão do pensamento ocorre por causa da incerteza da objetividade. Na visão kierkegaardiana, coisas reais são aquelas que eu compreendo a partir de mim (reapropriação).

A especulação, que se acha tão capaz de julgar o mundo, parece ser pouco capaz de julgar a si mesma, esquecendo do que diz o texto do Evangelho (*não julgueis a fim de não serdes julgados- Mt. 7, 1*) e da própria crítica kantiana (de uma razão que se auto-examina).

Somente pode ser verdadeiro, no entender de Kierkegaard, algo que expressa um particular. A diferença entre ironia e hipocrisia reside exatamente nisso: a primeira é referente ao interior, ao passo que a segunda refere-se ao exterior. A realidade só pode ser questionada a partir de si mesma. O interesse infinito é que diferenciará o crente do especulativo. Será por isso que, para o crente genuíno, a pergunta sobre a existência de Deus é vã e inútil. O que importa não é saber se há um Deus, mas saber se há um homem.

A realidade não é exterior ao ser, mas a realidade deve ser a interioridade que possui um interesse infinito pela existência, algo que o indivíduo tem por ele mesmo. Um pensador não pode ser compreendido se for visto de forma indiferente. Para o pensador de Copenhague, o cristianismo deve ser a fé num outro (na realidade desse outro) com paixão infinita e não tal como um conjunto de formulações doutrinárias e dogmáticas. É preciso que se aborde melhor a realidade ética do indivíduo, pois como a filosofia pode desembocar numa forma final, num sistema, se sequer ultrapassou o debate acerca da questão ética? Kierkegaard pergunta, de modo mordaz, se Hegel estaria disposto a dialogar como fazia Sócrates. O suposto pensamento puro do sistema parece ter a condição de *coisa em si* da filosofia kantiana. Aliás, Kierkegaard fará uma crítica a Kant no que se refere a *Crítica da*

*Razão Pura*⁷²: como o pensamento puro pode se questionar se ele é abstrato? Como se pode pensar o existente sem que se pense a existência?⁷³

Ele indaga se, para a lógica hegeliana, pensamento e ser são uma só e mesma coisa. Existe, de fato, pensamento sem pressuposto? Se o homem consegue ser bom por pensar o bem, isso é diferente da idéia platônica de participação, uma vez que o próprio homem não é a idéia. Por isso, ele volta a criticar o pensamento hegeliano que, segundo ele, abandona a existência. Se o pensamento fornece a realidade e o sentido da realidade e não uma realidade pensada no sentido de possibilidade. Se, para estudar a existência, é preciso abstrair-se dela, incorre-se numa contradição. Para Kierkegaard, Deus não é pensador: é criador. O homem pensa e existe e, o que existe separa o pensamento do ser, ou seja, cria uma certa distância. Note-se que, no pensamento abstrato, não há sujeito pensante, mas a idéia de um pensamento puro. A existência parece algo estranho ao pensamento abstrato. Já o pensamento concreto possuiu um ser que pensa e existe ao mesmo tempo sendo, por isso, mais integral.

Kierkegaard ironiza a lógica hegeliana dizendo que a mesma tem autor e local de produção, sendo tal fato uma contradição para um pensamento que se julga puro. Sócrates exercita a filosofia e a dialética e nem por isso deixa de ser uma pessoa existente. Ao contrário, sua filosofia vivia de tais embates. Novamente ele ironizará Hegel dizendo que, se o pensamento fosse supremo Deus seria chamado de *pensamento supremo* e não de *Ser Supremo*. A especulação, em seus descaminhos, pode acabar por cair num certo ceticismo, isto é, refletir sobre si mesma e retornar vazia e sem sujeito.

Na sua visão, o grande êngodo ético de Hegel é achar que o que ele pensa é real. Algo só pode adquirir realidade se sai do interior de um indivíduo existente e torna-se um ser real. Existem dois perigos nessa temática: 01) se se der supremacia ao pensar, pode-se cair no gnosticismo; 02) se se transforma a realidade ética do sujeito em bem supremo, cai-se no acosmismo. O ideal é ir, portanto, da realidade à identidade. Em outros termos, deve-se privilegiar a idéia aristotélica de movimento. No abstrato, as coisas são o que são; já na subjetividade há movimento.

⁷²KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura (Coleção "Os Pensadores"- vol. Kant)*, tradução de Valério Rohden, 1ª edição, Abril Cultural, São Paulo, 1974.

A especulação e o sistema parece que conseguem ver o homem como uma síntese de corpo, alma e espírito. O saber científico parece dividir o homem, não compreendendo-o integralmente e priorizando apenas o pensamento. Existe, no pensamento kierkegaardiano, uma grande diferença entre nascer e ser cristão. Para enfatizar esse argumento, ele utiliza o princípio aristotélico da não-contradição, isto é, algo não pode ser e não ser ao mesmo tempo. A fé é o imediato, já o pensamento cria mediações e tenta, por isso, suprimi-las. A solução dessa aporia é juntar pensar e existir. Afinal, é isso que diferencia o ser humano das demais criaturas. Além, é claro, da sua capacidade poética e de imaginação.

Geralmente, o pensador subjetivo é rejeitado pelo dito pensamento puro. Só se pensa subjetivamente se se possui imaginação, sentimento, dialética, vida interior e paixão. A dialética hegeliana da história mundial passa por cima dos indivíduos e não possui paixão pela existência, o que é fundamental. No entanto, o pensador subjetivo sabe que não é um homem de ciência, mas um ser existente e existir é, para ele, uma arte.

Pensar a si mesmo é o maior empreendimento que um ser humano pode realizar, tal como o *conhece-te a ti mesmo* de Sócrates. O pensador subjetivo dá concretude ao abstrato, já o pensador abstrato faz abstração daquilo que é concreto. Talvez a linguagem do pensador subjetivo até tenha algo de abstrato, pois fala de si e não do universal. Contudo, é uma linguagem que não se esconde.

O grande desafio do cristão é pensar-se. A tentação é a abstração da existência. Num tempo onde é muito árduo ser, onde é mais fácil tornar-se massa do que indivíduo. A forma do pensador subjetivo, a forma de sua mensagem é seu próprio estilo.

Já nas *Migalhas Filosóficas*, Kierkegaard havia colocado a seguinte questão: como uma felicidade eterna pode ser edificada sobre um conhecimento histórico? Ao retornar a essa indagação no *Post-Scriptum*, ele o faz para se orientar, para fazer uma espécie de esboço. O ponto de partida das *Migalhas Filosóficas* é primeiramente o paganismo e a explicação do seu uso na estratégia do pensador dinamarquês⁷⁴. Note-se que tal obra não é acadêmica, mas experimental. A idéia do seu autor é partir do paganismo para tentar

⁷³ A relação entre Kierkegaard e Kant também necessita de maior exame e bons estudos tem sido realizados acerca dessa temática. Entretanto, não pretendo (e não poderia) examiná-la aqui.

⁷⁴ Apenas para esclarecimento, Kierkegaard usa nas *Migalhas Filosóficas* a expressão *o deus* (Guden, em dinamarquês). Tal expressão é totalmente helênica.

descobrir, através disso, algo diferente ou ir além disso. A especulação moderna, no entender do pensador de Copenhague, deseja superar tudo e fundar um sistema. Contudo, ela ainda não conseguiu entender o principal: o indivíduo, a subjetividade, a interioridade.

Kierkegaard opta por um texto que parta do paganismo para, com clareza, mostrar seu *projeto de ficção poética* e o erro da especulação, que não compreende a verdade interior do indivíduo. É por isso que as *Migalhas Filosóficas* não é um livro confessadamente cristão, mas um projeto de ficção poética que parte do paganismo e sequer seu autor- o pseudonímico Climacus- é, nesse momento, um autor cristão⁷⁵.

A especulação é uma tentativa racional de compreender o cristianismo. Para Kierkegaard, a questão da felicidade eterna é mais patética (*pathos*) do que lógica ou dialética. Na visão dele, os grandes problemas da filosofia devem ser o homem e sua existência, suas paixões e seus sentimentos. Ele se questionará profundamente sobre o que é (ou não) o cristianismo, afirmando que a especulação tem adulterado o cristianismo autêntico. Tal confissão tem feito o cristianismo regredir ao paganismo, confundindo-se o cristianismo com usos e costumes, como no caso do batismo infantil⁷⁶.

Ao fazer a distinção entre igreja visível e invisível, Kierkegaard afirmará que quando o cristianismo entrou no mundo a dificuldade era o devir cristão. Já nos dias atuais (no seu tempo) a dificuldade é outra: é achar-se um cristão autêntico e valorizar o interior

⁷⁵Aliás, conforme já observei, o modelo de cristão para Kierkegaard será Anti-Climacus, autor de *A Doença Mortal* (1849) e *Exercício de Cristianismo* (1850).

⁷⁶Kierkegaard era contrário ao batismo infantil. Segundo seu entender, o batismo deveria ser ministrado para aqueles que estão aptos para assumirem tal ato e, para ele, as crianças não seriam capazes disso. Luteranos e calvinistas aceitam normalmente o batismo infantil, não sendo o mesmo aceito pelos reformadores radicais (anabatistas e menonitas). Luteranos, calvinistas (e também católicos) aceitam o batismo infantil por julgá-lo como algo que é feito pelos pais na esperança de que seus filhos optem futuramente por sua fé, tal como faziam os antigos hebreus na cerimônia da circuncisão. Já os anabatistas (e suas ramificações) tendem a enfatizar o batismo como ato da vontade e de responsabilidade pessoal do indivíduo. Entretanto, a crítica do mesmo por Kierkegaard deve ser entendida no contexto de sua luta contra a cristandade (*Kirkekamp*). No século XX, mesmo teólogos reformados como Karl Barth e Oscar Cullmann também se posicionaram contrariamente a ministração de tal sacramento às crianças, exatamente por julgarem, tal como Kierkegaard, que o cristianismo oficial banalizou o sacramento (especialmente dentro do contexto europeu). Uma bibliografia importante tem sido traduzida recentemente em português. Abordam tais obra, de um modo especial, questões teológico-filosóficas e sacramentais.

CULLMANN, Oscar. *Das origens do evangelho à formação da teologia cristã*, tradução de Daniel Costa, 1ª edição, Editora Novo Século, São Paulo, 2000.

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*, tradução de João Paixão Netto, 1ª edição, Edições Loyola, São Paulo, 1998.

PENZO, Giorgio e GIBELLINI, Rosino. *Deus na filosofia do século XX*, tradução de Roberto Leal Ferreira, 1ª edição, Edições Loyola, São Paulo, 2000.

em detrimento do exterior. Aquilo que era difícil parece, no cristianismo, ter se tornado banal. Tanto no protestantismo como no catolicismo parece estar imperando a verdade objetiva. Note-se, tal como observa Vergote⁷⁷, que Kierkegaard criticará profundamente essa aliança entre o sistema hegeliano e o cristianismo de sua época. É nesse sentido, que se pode entender suas observações sobre o teocentrismo e sua defesa da *cristicidade*. Aliás, nesse singular aspecto, parece haver uma certa ressonância entre o que diz Kierkegaard e o pensamento de Nietzsche, que observava a existência de um só cristão (o próprio Cristo) e sua morte na cruz⁷⁸. O próprio Nietzsche (e depois Adorno e ainda Feuerbach, de modo não *confesso*) falaram de um conceito de *cristicidade*. Vergote afirma:

“No entanto poderia ser bastante instrutivo observar com que obstinação um certo pensamento sempre buscou e ainda hoje busca minimizar, até escamotear, o fato de que, em boa parte da sua obra, Soren Kierkegaard dá a entender que o cristianismo bem poderia ser apenas, em suma, o conjunto dos contra-sensos que foram feitos sobre o evento crístico que se teria tomado em vão”.⁷⁹

É nesse espírito que ele fará severas críticas ao batismo de crianças, ao considerar tal atitude como volta ao paganismo. Aliás, é com o intuito de corrigir os desvios do pensamento especulativo que seu trabalho parte, como já observei, do próprio paganismo. E também é por isso que Sócrates é adotado como tema e estratégia. Segundo Kierkegaard, o que acabou por se chamar cristianismo, tornou-se apenas uma busca histórica coletiva. Seu interesse é buscar a história do indivíduo no tempo (decisão) e não no sentido histórico da especulação. Para melhor criticar o sistema hegeliano, ele parte do paganismo para provar o erro do sistema, sua falsa superação do cristianismo e a impossibilidade de mediação. Somente será possível entrar plenamente no cristianismo pela perspectiva existencial, pois cristianismo não é erudição. O cristianismo vive na dialética entre subjetividade e objetividade. Pode-se saber sobre cristianismo sem ser integrado existencialmente a ele.

⁷⁷VERGOTE, 2001. Especialmente os capítulos VI e IX (“Kierkegaard e a filosofia teocêntrica” e “Kierkegaard, filósofo da cristicidade”, respectivamente).

⁷⁸A relação entre Nietzsche e Kierkegaard tem tido bons estudos, parecendo-me extremamente instigante. Suas respectivas críticas acerca do número, da ideologia dos *rebanhos*, suas leituras sobre Sócrates e a filosofia grega, ainda quando opostas, são profundamente fecundas. Entre os acadêmicos brasileiros, o falecido professor Ernani Reichmann (UFPR- Universidade Federal do Paraná) era um dos mais competentes nessa área. A observação nietzschiana que mencionei encontra-se em:

NIETZSCHE, F. *O anticristo- ensaio de uma crítica do cristianismo*, tradução e notas de Pedro Delfim Pinto dos Santos, 7ª edição, Guimarães Editores, Lisboa, 1988.

⁷⁹VERGOTE, 2001, p. 65.

Contudo, não se pode vivê-lo sem isso. É preciso de mais existência e menos erudição pedante.

No entender kierkegaardiano, cristianismo especulativo equivale a paganismo. Note-se a analogia disso com a concepção platônica de erro: erro é ignorância. Com efeito, o cristianismo especulativo seria a tentativa pagã de abolir um erro original. Entretanto, na concepção kierkegaardiana (e cristã) deve-se, antes de mais nada, reconhecer um *erro* ou *pecado original*. Por esses motivos, segundo ele, não há mediação possível. Cristianismo é fé, salto, milagre, absurdo, não é racionalidade. Em outros termos, cristianismo é opção existencial e não doutrina.

1.6 A síntese patética-dialética como reafirmação das *Migalhas Filosóficas*

Para Kierkegaard, o objetivo das *Migalhas Filosóficas* foi somente levantar um problema (que será melhor investigado no *Post-Scriptum*). Aliás, o próprio nome *Migalhas* faz parte da estratégia irônica do seu autor na época de ouro dos trabalhos sistemático. Seu intuito é questionar a supremacia do exterior sobre o interior, tal como ele fará futuramente no *Post-Scriptum*, através da crítica ao batismo infantil. Essa obra trata (ainda que *ocultamente*), sem dúvida, da decisão que é ser cristão e pode, segundo seu autor, ser vista em analogia com o fragmento (já citado) do Diálogo *Hípias Maior* de Platão. A felicidade humana deve ocorrer no tempo (decisão) e não na história coletiva. O devir do cristão ocorre em virtude do absurdo. Por isso, o problema levantado pelas *Migalhas Filosóficas* deve ser resolvido pela perspectiva patética e dialética. A primazia deve ser dada ao patético, a dialética entrará em cena para ajudar na resolução de um problema interiormente existente. Nesse sentido, a dialética kierkegaardiana é totalmente diferente da dialética comum do século XIX. Entretanto, a solução kierkegaardiana não consiste num desprezo da dialética, mas numa reapropriação dessa e numa observação de que a mesma é feita sob limite.

Segundo Kierkegaard, a felicidade eterna não se manifesta por intermédio de palavras, mas por uma transformação na existência do existente. Em outras palavras, seria um *pathos existencial*, indo da idéia para a existência. Contudo, há também um *pathos*

estético, que se manifesta na palavra, indo da forma para a idéia. O indivíduo, quando ainda não foi transformado pelo *telos* absoluto, encontra-se na posição patética-estética. Ao ocorrer tal transformação, passa à posição patética-existencial.

A felicidade eterna relaciona-se no existente com a existência, sendo a idealidade da realidade. A questão do amor estético é, por sua vez, sempre relacionada com grandes poetas; constituindo sempre num ato de louvor. O *pathos* poético é composto essencialmente de imaginação. Já o *pathos* religioso deve conseguir ultrapassar as fronteiras da ética. Para Kierkegaard, um poeta religioso é algo complicado, uma vez que o poeta é por demais ligado à estética. Se o religioso encaminhar-se para a estética ele se tornará um mero *teatro*, apenas repetindo frases sem sentido e fugindo da sua missão. No entender de Kierkegaard, a ética e a história mundial são menores que o religioso; tal religioso deve ser compreendido pela perspectiva do *pathos* supremo que é o existir. Com efeito, o religioso deve possuir paixão existencial. Essas seriam, em linhas bastante gerais, a diferença entre *pathos* ético, estético e religioso.

O patético não se deixa aprender pelos eruditos. Nele a paixão pela existência, síntese do finito e infinito, faz sentido. O bem supremo é a felicidade eterna. Por isso os momentos de finitude devem sempre referir-se a ela. A felicidade eterna deve reportar-se ao que existe essencialmente, não aos discursos vazios. Kierkegaard criticará os conceitos de felicidade eterna do seu tempo, julgando-os por demais vagos. A diferença entre o Reino do céu e da terra não se reduz a uma questão meramente geográfica. Aliás, será por isso que não se pode observar as coisas pela perspectiva estético-dialética.

A felicidade eterna foi dividida igualmente entre os homens e ninguém consegue alcançá-la através da lógica. Esteticamente falando, a felicidade eterna é uma representação miserável. O ser existente deve se reportar pateticamente à felicidade eterna e sua existência deve exprimir essa felicidade. O máximo de sua felicidade não reside nele mesmo, mas num *inteiramente outro*⁸⁰. Para alcançar tal felicidade eterna, esse ser deve renunciar ao mundo. Note-se, entretanto, que tal renúncia não implica em *perda* de algo, mas em reapropriação. Tal como ocorreu com o patriarca Abraão (em *Temor e Tremor*),

⁸⁰Note-se o quanto o filósofo judeu Martin Buber é, nesse ponto, dependente da filosofia kierkegaardiana. Aliás, Buber é um leitor confesso de Kierkegaard e Feuerbach.

isto é, ele não perdeu Isaque, antes reapropriou-se diferentemente dele e tornou-se pai da nação israelita. Em outras palavras, há sempre na fé e na renúncia ao mundo, um duplo movimento⁸¹. O infinito equivale ao absoluto, e a felicidade eterna é infinita sendo, portanto, absoluta. O patético é pragmático, fala sobre a transformação da existência. Certamente o homem pode (ou não) ir à felicidade eterna. Kierkegaard fará uma severa crítica contra os *homens sérios* que querem a felicidade, desde que a tenham com certa estabilidade.

Outra forte crítica dele será contra os defensores da mediação. Para ele, o que importa é a resignação. Mediação com falta de resignação é, na concepção kierkegaardiana, mero embuste. O indivíduo deve reportar-se não a si mesmo, mas ao *telos* absoluto que o afetou. O pensador dinamarquês julga a mediação uma quimera, tal como Descartes considerava os sentidos em suas *Meditações*⁸². No seu entender, a soma de pensamento e existência não podem ser mediadas; o ser é mais do que a mediação. O ser existente é sempre uma crise para a mediação. O *telos* absoluto sempre possui, antes da felicidade eterna, a resignação e o instante. O indivíduo resignado vai para o *telos* absoluto no instante da decisão e não na mediação.

Ao analisar, dentro da questão do patético, o movimento monástico, Kierkegaard fará a observação de que o mesmo, apesar de alguns erros, foi um movimento ligado ao patético, não tendo sido devidamente compreendido pelo protestantismo e pelo século XIX. O pensador dinamarquês criticará, de modo enfático, os pastores que buscam sabedoria e desejam alcançar o *telos* de Deus dentro do seu próprio tempo. Tal concepção é paganismo, ou seja, por conhecer-se a si mesmo, o homem passa a achar que é possível conhecer a Deus, tal como achava a antiga filosofia grega. O erro do paganismo foi o de não querer dar um salto de fé; já o erro da Idade Média foi ousar tanto sobre isso e equivocar-se, o erro da filosofia moderna é acreditar na mediação.

BUBER, Martin. *Eu e Tu*, tradução e notas de Newton Aquiles Von Zuben, 2ª edição, Editora Moraes, São Paulo, 1977.

⁸¹Ricardo Quadros Gouvea, autor de uma introdução a Kierkegaard (já citada), possui uma tese sobre *Temor e Tremor* onde é abordado pormenorizadamente esse aspecto (e outros) dessa obra. Sua tese está em processo de publicação e deverá intitular-se *Tocaia da Fé Absurda*.

⁸²DESCARTES, *Meditações de Filosofia Primeira*, tradução de Fausto Castilho, IFCH/UNICAMP, Campinas, 2000.

É instigante notar que o monasticismo medieval parece estar alicerçado sobre o interior. Contudo, seu *telos* reside na exterioridade, ou seja, naquilo que ele mostra aos outros (vestes, hábitos morais, conduta e etc). Dada a diferença absoluta entre o homem e Deus, qualquer tipo de mediação é impossível. A decisão da paixão é, por isso, a mais alta decisão. Nesse sentido, Kierkegaard fará a equivalência de religião e ilusão⁸³ (no sentido não-racional).

A tarefa do *pathos* existencial transformado é reportar-se absolutamente ao telos e relativamente às coisas relativas. A maior dificuldade nesse processo se dá quando o *pathos* existencial foi transformado em *pathos* estético. O indivíduo real no imediato acaba por reconhecer e ir ao *telos* absoluto discretamente. Tal tarefa é individual: ser absoluto para o absoluto e relativo para as coisas relativas. Uma expressão do *pathos* existencial é o sofrimento, devendo a ação religiosa também ser reconhecida por ele. Contudo, tal sofrimento deve ser interior e não exterior. Obviamente esse sofrimento não é compreensível nem pela dialética e nem pela estética. Ele inclui uma transformação do ser e uma série de dificuldades com o mundo exterior.

No imediato- que é rejeitado por Kierkegaard- não há contradição, mas heroísmo e bondade. Todavia, na interioridade (vivida pelo indivíduo ético e religioso), o sofrimento é essencial. Um discurso religioso que falseia o sofrer não passa de um embuste. O falso pregador prefere à estética à religião e oculta a interioridade. O mesmo sofrimento que é terrível para o poeta, é selo comprobatório da missão do religioso. Infelizmente, segundo Kierkegaard, os pastores estão mais para poetas do que para religiosos. O sofrimento é parte do caminho para a felicidade eterna. Observar a existência a partir do sofrimento é algo fortuito, mesmo que dure, tal duração não é sua própria essência. Se a oratória religiosa dos pastores fala do sofrimento por um só e determinado instante, falseia e contrária a própria fé. Não há vida religiosa sem sofrimento. Afinal, é o sofrimento que confere autenticidade à vida religiosa e lhe dá existência.

⁸³Note-se aqui a semelhança da tese kierkegaardiana com o pensamento de Feuerbach.

FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*, tradução de José da Silva Brandão, 2ª edição, Papirus Editora, Campinas, 1997.

Também é nesse sentido que deve-se compreender as críticas feitas por teólogos como Karl Barth e Dietrich Bonhoeffer ao conceito *religião*. Eles optavam, na verdade, pelo abandono de tal conceito em benefício da fé. Tal coisa não me parece fortuita. Afinal, tal como já observei, Barth tinha um excelente conhecimento da obra kierkegaardiana, ainda que em seus escritos da maturidade tenha-a criticado.

Todavia, o religioso é vizinho do humor e do sofrer. O espírito do humor não é, muitas vezes, compreendido na existência. O humor chega perto do religioso, mas sua diferença para o religioso é que ele se volta sobre si. Primeiramente existe a ironia, depois o humor e, por fim, o religioso. O sofrimento tem uma razão de ser que é a felicidade eterna. O martírio dos apóstolos foi de vital importância para a história da fé e por seu significado interior e subjetivo (paixão). O interior do sofrimento se exercita em meio à provas e tentações. Tal sofrer é bastante diferente do sermão banal do pastor e da filosofia hegeliana e seus estudos sobre a Pérsia e a China⁸⁴.

O homem existente é aquele que tem capacidade de decidir, de ser diante de Deus. A dialética não consegue abarcar todos os indivíduos. O humor é importante por ser o incógnita do religioso, aquilo que não se pode saber e nem se demonstrar. Existem, segundo Kierkegaard, três esferas na existência: estética, ética e religiosa. Correspondem a elas três zonas-limites: ironia (entre a estética e a ética) e humor (entre ético e religioso). O ironista pode ser ou não ético, o imediato é ético e não faz o movimento rumo ao infinito. A ironia é, de fato, uma contradição entre a vida finita e a ética infinita. O homem ético usa da ironia como incógnita (tal como fazia Sócrates). Aliás, segundo Kierkegaard, em Sócrates a ironia é análoga a fé. Ela é interior e é uma determinação da existência, não sendo apenas um modo de proceder. É uma cultura do espírito, vindo logo após o imediato. Primeiro surge a ironia, na sua consequência seguem a ética, o humor, o religioso.

O cômico também é necessário. Afinal, é através dele que o ético consegue suportar a finitude. O cavaleiro da interioridade oculta⁸⁵ deve aliar o humor e o religioso, segundo Kierkegaard. Aliás, esse parece ser o seu ideal. A certeza da fé é sempre manifesta através da incerteza, do combate entre interior e exterior. Entretanto, o religioso não é interiormente humorista. Afinal, o humorista não possui uma preocupação absoluta com Deus. O humor é sempre a linguagem do oculto, não desejando ser superior aos outros. O religioso também possui uma certa comicidade interior (e também um pouco de trágico). Seu inimigo é, na visão kierkegaardiana, a especulação e não o cômico. Kierkegaard vê na seriedade do sistema uma espécie de loucura.

GIBELLINI, 1998, pp.106/110.

⁸⁴A referência a esses dois países possuem uma ironia mordaz contra Hegel, uma vez que eles são bastante citados nas obras de história da filosofia do pensador alemão.

⁸⁵É este o título que recebe Abraão em *Temor e Tremor*.

Após percorrer a questão do *telos* absoluto e do sofrimento como condição de existir, Kierkegaard abordará a questão da falta diante da consciência eterna. Visto que o ser humano faz um esforço para existir como indivíduo, o que parece um recuo é, de fato, um avanço. A consciência da falta só é revelada ao ser humano pela felicidade eterna. A falta é sempre do indivíduo diante da felicidade eterna e não da coletividade. A consciência da falta e a decisão podem levar o indivíduo para a felicidade eterna. Contudo, é preciso se abrir para a felicidade eterna, uma vez que não se consegue observar a falta no âmbito da interioridade, mesmo que essa seja importante no processo do ser existente. O reconhecimento da falta implica em escândalo e em sofrimento. A consciência do pecado é sempre paradoxal, de difícil explicação. As coisas parecem ter uma certa ordem: Deus no tempo (instante), decisão, consciência eterna, ida para a felicidade eterna. A consciência do erro só pode ser entendida se for vista sob a perspectiva da felicidade eterna.

A decisão do indivíduo é o ponto central dessas coisas. Nela se manifesta o conflito entre exterior e interior. Os pecados são redimidos em virtude do absurdo. Em outras palavras, o cristianismo se revela como paradoxo.

Para o pensador dinamarquês, a Idade Média era, ao menos, mais apaixonada do que a filosofia moderna. Além disso, possuía mais interioridade e humor. A ironia parece sempre ser algo mais *cruel*, por isso o humor é quem precede o religioso. Já Sócrates prefere a ironia. Como se pode então unir, numa espécie de acordo, o patético e o dialético? A pergunta que nosso autor irá formular será a seguinte: como a ciência tratará tal problema? Note-se, entretanto, que ele deixa essa preocupação para a ciência. Afinal, sua perspectiva é o religioso e o existencial e não a ciência. Todavia, sua perspectiva patética é ampla e não se confina aos limites do cristianismo, mas a tudo que for afetado pela paixão. Nesse sentido, seu pensamento é paradoxal.

Para a visão kierkegaardiana, o homem descobre, na dialética, a necessidade do *pathos* e acaba tendo que reconstruir (ou desconstruir) seu movimento de retorno, de retorno ao absurdo. No entender do pensador dinamarquês não há fé sem absurdo. Por isso é algo tolo uma religião de massa. O patético acaba por levar esse indivíduo a uma dialética da interioridade e essa será o objeto de estudo de Kierkegaard. O indivíduo primeiro se resigna, depois sofre e adquire total consciência de sua falta. Note-se que Sócrates só

cumpriu o primeiro passo: o da resignação. Na concepção kierkegaardiana não é difícil entender racionalmente o cristianismo, difícil é vivenciá-lo.

Ao abordar a questão do dialético, Kierkegaard reafirmará muitas de suas teses já defendidas nas *Migalhas Filosóficas*. Segundo ele, sua principal dificuldade será manter a dialética qualitativa do paradoxo e rechaçar toda ilusão do sentido. O paradoxo não é somente absoluto, mas absurdo e incompreensível. A paixão mantém a dialética da incompreensão, também impedindo o entendimento de discursos supersticiosos e torna-se incompreensível em relação a tudo que era para ser compreendido. Por isso, o inverso da paixão é, para ele, algo risível. Seu desejo é compreender o devir e não seu contrário qualitativo. Logo, percebe-se que Kierkegaard abordará a dialética do devir.

O paradoxo religioso não deseja explicar nada. Tal atitude poderia ser tomada como irônica, entretanto não é. Afinal, o religioso repousa num totalmente outro e no absurdo; já a ironia encerra-se em si mesmo egoisticamente. É exatamente isso que diferencia a resignação irônica de Sócrates da perspectiva religiosa. Ainda assim, há uma certa luz irônica quando Kierkegaard aborda a dialética qualitativa das esferas. Seu mérito é transformar algo incompreensível em essencialmente compreensível. O detalhe é que o mérito não é do autor dinamarquês, mas de algo totalmente outro e incompreensível. Esse é o mal-entendido da cristandade: querer compreender o absurdo.

Por caminhos especulativos, torna-se impossível compreender o paradoxo no tempo. A dialética qualitativa parece não compreender isso. Nada pode ser mais incompreensível aos olhos da fé do que as coisas *certas* da especulação. É uma grande comédia não enxergar tal coisa. Um pastor que deseja explicar tudo racionalmente não passa de um cômico. Por isso, para ele, o cristianismo é existência e paixão, não doutrina. A suposta explicação da abstração não passa de um mal-entendido.

A fé se afirmará sempre lutando contra a razão do sistema, apostando no devir e na regeneração do indivíduo. Em outros termos, acreditando que há algo maior ao qual a própria razão está subordinada.

Kierkegaard rechaçará sempre as idéias totalizantes do sistema. Se antes, na Idade Média, um frade era respeitado por seus hábitos e manifestações exteriores; hoje os religiosos são respeitados por estarem ligados a um sistema que também se justifica

exteriormente. Ambas as posições não levam em conta a interioridade/subjetividade da fé e o paradoxo absurdo de Deus no tempo. Fé e razão travarão sempre um duelo no indivíduo apaixonado (atingido pelo *pathos*).

Note-se que o homem pode ser inteligente e crer. Contudo, sua crença será sempre contra a razão. Observe-se, porém, que esse absurdo não é equivalente à ironia socrática. Tal ironia é análoga à fé. Contudo, não é igual. Ela vem de outra matriz, vem do paradoxo no tempo. Por isso é que, até os dias de hoje, as acusações sofridas por Sócrates e o testemunho e martírio dos primeiros cristãos possuem certa analogia.

A razão é vista por Kierkegaard sempre em relação à fé. A ética se constitui sempre num problema para o homem religioso exatamente por causa da fé. Todavia, pela perspectiva da ética não há sofrimento, não há martírio. Em outros termos, se está fixado no campo da imanência pura e não se faz testemunho de um outro absurdo. A ética basta-se a si mesma.

O paradoxo no tempo é inexplicável, ele somente acentua a existência. A diferenciação entre *aqui embaixo* e *lá em cima* é fundamental para a afirmação existencial do cristianismo. O erro da especulação consiste em querer eliminar tal diferença. Nesse sentido, o religioso é mais especulativo que a própria especulação, pois leva em conta o existente e não suprime tal diferenciação, que aborda o totalmente outro da fé. Cristianismo é, para o pensador dinamarquês, existência. Não é possível fazer abstração disso. Existir é, na perspectiva cristã, ultrapassar o tempo em sentido cronológico. Kierkegaard compreende por religioso algo que é interiormente existente.

A dialética deve ser, antes de mais nada, interior. Uma dialética interior preocupada com o exterior leva à estética, uma dialética auto-centrada leva à ética, já uma dialética reflexiva interiormente e que pede seu aniquilamento é religiosa.

O eterno é muito mais do que o histórico, constituindo-se na sua base. A dialética da interiorização transforma o indivíduo na busca do eterno. A especulação erra ao não captar a transformação do ser que vai em busca da felicidade eterna e ao apostar numa *aproximação*. A pergunta principal do *Post-Scriptum*, que retoma as *Migalhas Filosóficas*, é se é possível uma consciência histórica alcançar a felicidade eterna? Kierkegaard afirmará que tal coisa não é possível e reafirma, desse modo, sua tese do paradoxo (Deus no tempo),

o instante (decisão humana), superioridade da subjetividade sobre a objetividade pelo patético. Para se discutir história, geralmente pensa-se numa perspectiva especulativa de continuidade e progresso. Contudo, para ele, o que existe é a regeneração de cada indivíduo. Logo, a história é, nesse sentido, algo impossível para a perspectiva kierkegaardiana. Também por isso o mundo é criado e não é evolutivo. Em outras palavras, é o milagre do absurdo. A crise da história residirá sempre no duelo entre subjetividade e objetividade.

A coisa mais histórica para o cristianismo é o milagre de Deus no tempo. Obviamente isso não pode ser considerado histórico aos olhos da objetividade. Só a fé no absurdo pode explicar tal concepção: a história de cada indivíduo superando o conceito de história universal. Se os homens criassem tudo, também criariam Deus e assim sendo Feuerbach estaria, segundo Kierkegaard, correto. Prevaleceria, desse modo, a mitologia e a descrença no absurdo.

A transformação faz a história do indivíduo rumo à felicidade eterna. Kierkegaard, defende nesse ponto, o humor na vivência do religioso e rechaça a doutrina da predestinação⁸⁶. A consciência do pecado que o indivíduo recebe no devir é dada por Deus, sendo a própria verdade e a condição para compreender-se (e reconhecer-se) pecador. Com efeito, não é uma doutrina para pensadores. Trata-se novamente da fé no absurdo.

A paixão da fé é o escândalo na vida do que crê. Segundo Kierkegaard, ela é o *temor e tremor* do crente. A fé sempre envolve o escândalo e a dor de ser incompreendido aos olhos do mundo que não pode entender a fé, visto que essa não é meramente racional.

O autor do *Post-Scriptum* observará que sua obra não serve para aumentar o número de cristãos e que, ele mesmo, não sabe se pode-se chamar isso de cristão. Desejar ir mais

⁸⁶A doutrina da predestinação foi objeto de muitas controvérsias na história do pensamento cristão. Um dos seus principais defensores na Antiguidade cristã foi Santo Agostinho. Tal doutrina tornou-se também bastante forte no pensamento do reformador João Calvino e, principalmente, no dos seus seguidores. Aliás, há em Kierkegaard um esquema claramente agostiniano, isto é, criação-queda-redenção. O pensador de Copenhague leu muito a obra do bispo de Hipona e, quando era ainda um jovem estudante, optou por suas teses em detrimento das teses de Pelágio, por julgar que esse último não possuía capacidade sintética (o que nos mostra seu apreço pela filosofia). Entretanto, ele tecerá, no futuro, severas críticas a Santo Agostinho por julgá-lo excessivamente racionalizante e por ter sido um dos culpados, no seu entender, por esse *casamento* entre fé e razão. Bons estudos tem sido realizados nessa promissora área das pesquisas kierkegaardianas. GOUVEA, Ricardo Quadros. *Kierkegaard lendo Agostinho: introdução a um diálogo filosófico-teológico em Fides Reformata n° 4/2- Julho/Dezembro*, Centro de Pós-Graduação em Teologia Andrew Jumper-Mackenzie, São Paulo, 1999.

longe é, no seu entender, paganismo; ou, pelo menos, não é cristianismo. A dificuldade com a qual o livro se depara não é somente a de ser cristão, mas também a dificuldade de um cristianismo vivido em massa. Nesse sentido, seu desafio é conseguir abordar a dissolução do indivíduo na Idade Moderna e falar da necessidade de que os homens sejam cristãos fora da massa. Certamente, ao recuperar sua individualidade e sua ligação com o cristianismo, o homem terá dificuldades com seu meio social massificado.

Segundo o pensador dinamarquês, o cristianismo puro e simples é trocado, nos dias atuais, pela figura do *bom velhinho*. Tal inversão da figura de Deus ameniza e serve como sedativo para o escândalo da proposta evangélica. O cristianismo deve ser uma proposta existencial para toda a vida e não somente algo para a hora da morte. Ele aborda também a questão do cristianismo para as crianças, jovens e adultos. No seu entender, para se assumir autenticamente o cristianismo deve-se possuir maturidade para tal. O cristianismo estudado com rigor na infância leva sempre à uma vida melancólica e coloca na vida do indivíduo preocupações que fogem da esfera infantil⁸⁷. Entretanto, para Kierkegaard, o cristianismo só pode ser plenamente assumido na idade adulta e na maturidade. Afinal, se o cristianismo é, no seu entender, opção existencial não poderia ser diferente. Aliás, as próprias Sagradas Escrituras dizem que Deus se revelou em Jesus Cristo na *plenitude dos tempos*⁸⁸ para a humanidade. Segundo seu entender, isso demonstra, uma vez mais, sua tese: primeiro vem a criação, depois a preparação com Israel (e também com o paganismo e sua filosofia) e, somente depois, a encarnação de Deus na *plenitude dos tempos*. Note-se, a partir desses dados, a tamanha virulência que havia, portanto, em dizer, tal como fazia Kierkegaard, que a filosofia sistemática e a cristandade estavam voltando ao paganismo.

O cristianismo mitológico (e depois melancólico) da infância certamente possui suas referências bíblicas. O próprio Cristo, segundo relatos evangélicos, abre seu Reino Celestial à participação dos infantis⁸⁹. Contudo, as crianças são sempre ensinadas na esperança. Em outros termos, elas seriam potencialmente cristãs; ainda não sendo, de fato, cristãs. O

⁸⁷ Segundo notas biográficas do próprio Kierkegaard tais fatos ocorreram com ele em sua infância.

⁸⁸ Gálatas 04:04-05: "Quando, porém, chegou a plenitude do tempo, enviou Deus o seu Filho, nascido de uma mulher, nascido sob a Lei, para remir os que estavam sob a Lei, a fim de que recebêssemos a adoção filial". (tradução da Bíblia de Jerusalém)

⁸⁹ Marcos 09:36-37: "Depois tomou uma criança, colocou-a no meio deles e, pegando-a nos braços, disse-lhes: 'Aquele que receber uma dessas crianças por causa do meu nome, a mim recebe; e aquele que me recebe, não é a mim que recebe, mas sim aquele que me enviou' ". (tradução da Bíblia de Jerusalém)

cristianismo infantil também sempre conduz para o humor, tal como a figura do *bom velhinho*. Tal cristianismo não é capaz de contemplar o cristianismo que é escândalo para os judeus e loucura para os gregos. Além disso, a infância não pode ser, como já foi dito, fase de opção para o cristianismo. Contudo, o sofrimento que existe no caminho do tornar-se cristão é o meio para tal, mas não é o *telos* da mensagem cristã. O autor dinamarquês criticará fortemente o costume do batismo infantil e a leitura ortodoxa das Sagradas Escrituras que tentam, no seu entender, amenizar o cristianismo e dar harmonia para o que é escândalo. O conflito da inteligência é estar sempre em luta contra a fé.

Objetivamente julga-se o cristianismo como doutrina e aprendizado. Dentro de tal perspectiva, toda a humanidade é cristã. Todavia, isso não passa de uma ilusão estética e inversão do autêntico cristianismo. A falta de paixão, de subjetividade e de coragem para lançar-se ao absurdo faz de todos os homens pagãos, ainda que possam ser, como diz ironicamente Kierkegaard, *pagãos batizados*.

O cristianismo é subjetividade, é paradoxo, é uma paixão absurda e escandalosa. Num tempo em que todos se julgam cristãos, talvez tenha, de fato, pouco significado ser cristão. Feuerbach criticará os cristãos por achar que esses projetam Deus à sua imagem e semelhança (e não o contrário, como diz a religião cristã). Obviamente Kierkegaard não concorda plenamente com tal posição. Entretanto, admira sua crítica e partilha de sua crítica ao cristianismo oficial que é projeção e não opção existencial. No entender kierkegaardiano, os homens projetam Deus durante todo o tempo, tal como já dizia o reformador João Calvino⁹⁰. O que resta é ter consciência de que por mais imagens que se faça do divino, não há captação da (e na) sua totalidade. Um pouco de ironia, tal como

⁹⁰“*Ingenium hominis idolorum perpetua fabrica*”. (a inteligência do homem é uma fábrica permanente de ídolos). Retirei tal citação da coluna *Pensamentos* da seguinte revista:

Reformanda n° 02/ ano II/ Agosto de 1990, produção dos Seminários da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, Londrina.

Maiores referências sobre os ídolos no pensamento de Calvino podem ser obtidas em sua *obra magna*. É necessário, entretanto, frisar que Kierkegaard teve contato com a obra de Calvino já tarde (segundo seus *Diários*) e não nutria muita simpatia por sua severidade doutrinária. A despeito de algumas críticas, o luterano Kierkegaard parecia ser mais simpático ao reformador alemão. Seus *Diários* apontam leituras de sermões de Lutero e alguns elogios tal como dizer que ele era a melhor coisa que apareceu depois do Novo Testamento, porém, o pensador de Copenhague achava Lutero muito pouco dialético.

CALVINO, Juan. *Institución de la religion cristiana*, traduzida e publicada por Cipriano de Valera em 1597, reeditada por Luis de Usos y Río em 1858, nova edição revisada em 1967, tradução de Eusebio Goicoechea, Nueva Creación/ Grand Rapids, Buenos Aires, Michigann, 1988.

Observe-se especialmente as referências ídolo/íдолatria na página 1246 (do índice)

fazia o antigo Sócrates, é capaz de colocar em xeque todas essas concepções da cristandade. Por isso é que ele será o modelo do pensador dinamarquês e também parte de sua estratégia para a crítica da cristandade. A cristandade tem dado atenção ao que é desnecessário e se esquecido do essencial.

Todavia, é interessante perceber, que Clímacus (pseudônimo de Kierkegaard nas *Migalhas Filosóficas* e no *Post-Scriptum*) não se confessa ainda como cristão. Ele é um humorista que sabe das dificuldades de tornar-se cristão e, por isso, não se julga capaz de alcançá-lo. Clímacus nasceu num tempo ironicamente propício: o tempo da especulação e do teocentrismo. Sua humilde pretensão é, talvez, tornar-se, um cristão. Ele tem consciência de que seu livro é algo tolo e supérfluo no atual debate científico e não possui uma opinião, visto que não tem nenhuma segurança nesse mundo. Note-se, aliás, que Sócrates também não possuía uma opinião. Clímacus não possui editor para a sua obra e faz críticas à democracia e à ditadura do número. Trata-se apenas de um homem existente e, é claro, não *tão bom* quanto os professores de filosofia e os pastores do seu tempo.

Kierkegaard confessa, nas últimas linhas do *Post-Scriptum*, suas obras e seus pseudônimos. Ele afirma que as obras pertencem aos pseudônimos e que cabe a cada um deles sua intenção. Algumas vezes, sua própria mensagem aparece através deles (em outros pseudônimos não ocorre tal fato). Contudo, o pensador dinamarquês começa, a partir do *Post-Scriptum*, a assumir a responsabilidade por eles. Com o *Post-Scriptum*, o autor religioso Kierkegaard começa sua libertação. Chega ao fim o disfarce, o autor religioso se assume enquanto tal. Tal obra se constitui numa espécie de intermédiana entre as obras do primeiro percurso e do segundo percurso kierkegaardiano e deve ser entendida enquanto tal, isto é, com sua ambigüidade para *mais ou menos*.

2. Subjetividade e objetividade no diálogo kierkegaardiano com Lessing e Feuerbach

2.1 Algumas idéias de Lessing

“A velhinha italiana que, em sua piedosa simplicidade, consagra uma vela a San Gennaro em favor do neto que partiu para a guerra, pode estar mais próxima da verdade do que os papas e bispos que, imunes à idolatria, abençoam as armas contra as quais San Gennaro é impotente. Mas, para a simplicidade, a própria religião torna-se um sucedâneo da religião. Desde os primeiros dias, o cristianismo teve esse pressentimento, mas só os cristãos paradoxais, os anti-oficiais, de Pascal a Barth passando por Lessing e Kierkegaard, fizeram dele a pedra angular de sua filosofia”⁹¹.

Adorno e Horkheimer

“O milagre não é dar vida ao corpo extinto,
 Ou luz ao cego, ou eloquência ao mudo...
 Nem mudar água pura em vinho tinto...
 Milagre é acreditar em nisto tudo!”⁹²

Mário Quintana

Gotthold Epharaim Lessing, filho de um pároco luterano, nasceu em 1729 e morreu em 1781. Conforme observa o filósofo e teólogo Paul Tillich⁹³, Lessing possuía uma formação privilegiada. O pensador alemão, desde a mais tenra idade, aprendeu literatura antiga, teologia, filosofia e estudou teatro.

Sua produção intelectual situa-se na fronteira do século XVII com o século XVIII, aparece claramente em seus textos (e polêmicas) confrontos claros e abertos da filosofia,

⁹¹ ADORNO, T. W. e HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*, tradução de Guido de Almeida, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1985, p. 167.

⁹² QUINTANA, Mário. *Antologia poética*, Editora LPM, Porto Alegre, 2001, p. 36.

teologia e ciência. Cabe também notar que sua produção intelectual ocorre num período de forte influência pietista⁹⁴. Outra forte influência recebida por Lessing foi a do pensador Leibniz (1646-1716), que é quem vai fazer a célebre distinção entre verdades de fato e verdades de razão. Tal distinção será claramente assumida por Lessing e utilizada em seus escritos, notadamente na carta sobre *A demonstração em espírito e força* (*Über den Beweis des Geistes und der Kraft*).

Lessing, por ser exatamente um pensador de *fronteira*, não se adapta a diversas coisas estabelecidas. Ele não se torna pastor protestante, não se torna um sistemático moderno, não se torna um iluminista anti-religioso. Mesmo sendo fortemente influenciado por Leibniz, possui uma leitura própria diante desse pensador, ou seja, dá a Leibniz sua própria interpretação. Por esses motivos, sente-se livre para criticar os teólogos ortodoxos, heterodoxos e também os filósofos do seu tempo. Agustín Andreu, tradutor espanhol da obra de Lessing, chega até mesmo a colocá-lo como um dos pilares do que ele intitula *iluminismo alemão*⁹⁵.

O pensador francês Dennis Diderot (1713-1784) também foi lido e admirado por Lessing. O que prova que Lessing era um pensador com poucos preconceitos para com o pensamento francês iluminista. Entretanto, sua defesa da fé cristã e posicionamento claramente cristão causaram espanto aos pensadores de cunho iluminista e, geralmente, ateus. Ele também enfatiza, no decorrer de sua obra, a busca da verdade a partir dos pensadores gregos. Para ele, a revelação de Deus já está presente nos primórdios da filosofia e é a partir daí que se deve construir qualquer teologia e filosofia. Aliás, tal idéia faz com que filosofia e teologia não sejam realidades separadas e distintas.

⁹³TILLICH, Paul. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*, tradução de Jaci Maraschin, 1ª edição, ASTE, São Paulo, 1986.

⁹⁴O movimento pietista foi bastante forte na Igreja Luterana alemã. Pensadores como Schleiermacher e mesmo Kierkegaard, na Dinamarca, foram influenciados por tal movimento. O objetivo de tal movimento era, com diz seu próprio nome, buscar uma vida de piedade e devoção. Nota-se em tal movimento uma clara reação à escolástica protestante, que se notabilizou por produzir catecismos e confissões de fé de cunho sistemático. Um dos autores clássicos do pietismo alemão é Philip Jacob Spener, cuja obra já foi traduzida em português:

SPENER, Philip Jacob. *Pia Desideria*, tradução de Prócoro Velasques Filho, 1ª edição, Imprensa Metodista/Ciência da Religião, São Bernardo do Campo, 1986.

⁹⁵Estarei utilizando a tradução espanhola de Andreu e seus comentários:
LESSING, 1990.

Ele também é profundamente simpático aos deístas⁹⁶ e à filosofia de Espinosa (1632-1677). Aliás, Jacobi conta que Lessing lhe confessou, em seu leito de morte, seu espinosismo. Se tal testemunho é correto (ou não) não é possível averiguar. Todavia, deixando de lado a questão de testemunhos pessoais, seus escritos são ricos na demonstração de tal influência. Seus primeiros trabalhos são claramente interpretações espinosanas de Leibniz. Aparecerá no pensamento de Lessing, uma espécie de *síntese moderna* de Descartes, Leibniz e Espinosa. Para ele, Descartes representa uma superação do platonismo e do aristotelismo. Nesse mesmo sentido é que se deve estudar a diferença entre Cristo e os problemas históricos do cristianismo. A filosofia de Espinosa, segundo Lessing, seria uma síntese entre o misticismo antigo e o cristianismo.

Em sua peça *Natã, o sábio*⁹⁷, Lessing mostra um encontro das três religiões monoteístas da humanidade- judaísmo, cristianismo e islamismo. Nesse peça, o judeu tem um papel preponderante. Tal fato é revelador: ele acredita numa raiz comum dessas três religiões e acrescenta a elas outro ponto importante: a filosofia grega. Por isso, ele será profundamente crítico de espíritos apologéticos ou inquisidores. A idéia de missão cristã entre os arábes, por exemplo, lhe é profundamente desagradável e incorreta. Afinal, as divisões e separações entre os próprios cristãos desautorizam qualquer tentativa missionária.

Em sua concepção, Descartes é de singular importância no pensamento de Espinosa, visto que, por causa das *dúvidas*, Espinosa questionou e *abandonou* o judaísmo. Em outros termos, ele começou a entender a revelação num sentido mais amplo (tal como Lessing) e separou revelação da religião de lei revelada. Lessing é, no entanto, amigo e interlocutor de Jacobi (1743-1819). Tal filósofo era profundamente crítico do deísmo, da filosofia de Espinosa e do iluminismo. A Igreja (tanto protestante como católica) começa a notar na filosofia de Lessing perigo para os seus dogmas assim como ocorria no misticismo de Jacob Boehme⁹⁸ (1575-1624). Aliás, aos olhos das instituições religiosas, Boehme era tido como

⁹⁶ O deísmo é uma doutrina que rejeita toda espécie de revelação divina, rejeitando também qualquer autoridade eclesiástica. Entretanto, ele aceita a existência de Deus, porém, o mesmo é destituído de atributos morais e intelectuais, podendo esse Deus ter influído ou não na criação do Universo.

⁹⁷ LESSING, G.E. *Natã o sábio- poema dramático*, tradução de Agustín Andreu, Madrid, 1982.

⁹⁸ Jacob Boehme foi um sapateiro, místico e autor de algumas obras de teogonia e cosmogonia. Entre seus admiradores e leitores encontramos Hegel, Fichte, Schelling, Leibniz, Schopenhauer, Goethe, Novalis, Herman Hesse e muitos outros. Parece-me importantíssimo que a filosofia redescubra a herança dos místicos

um perigo para os espíritos menos letrados, assim como Espinosa era perigoso para os espíritos mais cultivados.

A defesa lessinguiana de Espinosa contra Jacobi consistirá em dizer que Espinosa não é um perigo para a fé genuína. A idéia espinosana de que Deus é um ser único e perfeitíssimo é uma excelente idéia para Lessing. Querer racionalizá-lo é, de alguma forma, tentar tornar-se tal como Ele. Por isso é que Lessing tentará reapropriar Leibniz para a filosofia de Espinosa e ficará atento ao perigo do deísmo de querer racionalizar Deus. Por isso, para ele, Cristo não é necessariamente Deus. Tal posição será bastante difícil de se compatibilizar com a Dogmática Cristã, assim como sua doutrina da criação, que não crê (tal como a Dogmática) que o mundo foi criado a partir do nada.

2.1.1 A questão da razão e da revelação na história

A história é, segundo Lessing, muito importante. Afinal, nela é que se dará o trabalho e o desenvolvimento que levarão os homens à revelação e à razão. Primeiramente a razão surge em forma religiosa e poética⁹⁹. A separação que é feita entre religião natural, religião positiva e religião revelada não parece ser relevante para ele. Tal tentativa e a idéia sistemática de teologia eram, no seu entender, algo incorreto.

Ele acredita numa anterioridade da revelação e em sua permanente atualização. Segundo sua concepção, se a religião é vista, aos olhos da razão, como *irracional* a razão, por sua vez, é vista, aos olhos da religião, também como algo *irracional*. Com efeito, existiriam modalidades de razão. Deus estaria presente não só na revelação, mas na

como Boehme e outros. Aliás, Heidegger chegou a redigir uma obra sobre os místicos e sua herança. A obra de Boehme infelizmente ainda não é bem conhecida em nossa pátria, mas, ainda assim, já teve três traduções em nosso idioma:

BOEHME, Jacob. *A aurora nascente*, Paulus, São Paulo, 1998.

BOEHME, Jacob. *A revelação do grande mistério divino*, tradução e notas de Américo Sommerman, 2ª edição, Polar Editorial, São Paulo, 1998.

BOEHME, Jacob. *A sabedoria divina*, Attar, São Paulo, 1994.

HEIDEGGER, Martin. *Estudios sobre mística medieval*, tradução de Jacobo Munõz, 2ª edição, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

⁹⁹Tal tese parece-me absolutamente concorde com a tese aristotélica do livro *A da Metafísica*, que afirmava que o mito, por ser uma espécie de explicação do mundo, já possui filosofia.

filosofia. Note-se que a proposta de Lessing não é nem um pessimismo e nem um entusiasmo acerca da razão. Sua proposta vai no sentido de uma reformulação da razão.

O pensador alemão ressalta a intencionalidade das Sagradas Escrituras e observa que o estudo de tais questões deve levar sempre em conta o uso dos gêneros literários que ocorre nela. A história da filosofia revelaria uma espécie de *pedagogia divina*. Lessing é profundamente influenciado por essa concepção de Clemente de Alexandria¹⁰⁰ e por sua leitura de outros escritores patrísticos. Aliás, tal leitura era incomum em sua época e sofria de muitos preconceitos nos meios intelectuais, assim como ocorria com os livros dos iluministas em ambientes cristãos. A concepção protestante de *Sola Scriptura*¹⁰¹ acaba por criar um cristianismo sem magistério, mas dado a um certo legalismo. Em outras palavras, não se leva em conta (tal como fazia Lessing) a diversidade das Sagradas Escrituras, mas passa-se a falar de uma *inspiração verbal* delas, tal como fará a escolástica protestante¹⁰².

As Sagradas Escrituras podem (e devem), segundo Lessing, ajudar a razão. Tal idéia está embebida de influências espinosanas, tendo um certo otimismo e crença no *progresso*. Contudo, embora priorize um estudo sério das Escrituras, o romântico alemão apontará alguns problemas na exegese do seu tempo e será nessa perspectiva que devemos tentar compreender o seu conceito de *verdade interior*. Em outros termos, por mais que a exegese estude um texto ela não será capaz de *traduzi-lo* inteiramente, uma vez que trata-se de um texto também religioso e espiritual. Os dogmas estabelecidos pelo cristianismo partem de uma certa leitura das Escrituras. Contudo, também refletem disputas conciliares e influências filosóficas. Logo, deve-se fazer uma distinção clara entre a religião cristã e a religião de Cristo:

ARISTÓTELES, *Metafísica III*, tradução de V.García Yebra, edição trilingue (grego, latim, espanhol), Gredos, Madrid, 1970.

¹⁰⁰Tito Flávio Clemente nasceu provavelmente em Atenas, por volta de 150. Convertido ao cristianismo, viajou pela Itália, Síria, Palestina e fixou-se em Alexandria, onde foi aluno do famoso Panteno, a quem sucedeu como professor a partir de 200. Julgava que a filosofia grega era tão imprescindível para os cristãos como a lei havia sido para os antigos hebreus. Destacam-se dentre as suas obras: *Exortações aos gregos*, *O Pedagogo* e *As Tapeçarias*. Para maiores informações:

FOLCH GOMES, Cirilo (OSB), *Antologia dos Santos Padres*, 2ª edição, Edições Paulinas, São Paulo, 1985.

¹⁰¹Os três princípios da reforma de Lutero foram: *Sola Fide* (somente a fé), *Sola Gratia* (somente a graça), *Sola Scriptura* (somente a Escritura).

¹⁰²A Escolástica protestante foi um movimento posterior à Reforma que tinha por objetivo fixar os dogmas e crenças das igrejas oriundas da Reforma. Tal movimento ficou conhecido pelo seu rigor e excesso de sistematização.

“Aquele, a religião de Cristo, é a religião que Cristo teve e praticou como homem ele mesmo, o que todo homem pode ter em comum com ele, o que se há de querer ter em comum com todo homem quanto mais elevado e amável seja o caráter que se tenha de Cristo enquanto mero homem.”¹⁰³

A religião cristã é, portanto, posterior a Cristo e sobrevive de diversas influências do judaísmo, da filosofia grega e recebe até mesmo a influência de outras religiões pagãs. Já a religião de Cristo está fortemente firmada no judaísmo. O cristianismo foi, nos seus primórdios, considerado como uma seita do judaísmo e é bom que a humanidade nunca se esqueça que Cristo era judeu.

Na concepção do pensador alemão, a divindade de Cristo não é originária das Sagradas Escrituras, mas da fé. As Sagradas Escrituras são uma confirmação da fé e jamais pode-se inverter tal relação. Por isso, crer na revelação, é muito mais forte do que somente ler as Escrituras:

“A religião é verdadeira não pelo fato de a terem ensinado os evangelistas e apóstolos, mas estes a ensinaram por ser ela verdadeira.”¹⁰⁴

2.1.2 O indivíduo e a morte

Para Lessing, o ser humano deve estar sempre buscando superar a morte e desejando se aperfeiçoar. Tal limitação atual demonstra a limitação da própria humanidade. O fim da idéia de *revelação limitada* a um livro- mesmo que fosse as Sagradas Escrituras- ampliaria o horizonte dos seres humanos e a fragmentação seria boa, por espelhar as diversidades que formam um todo maior.

Segundo ele, Cristo seria esse mestre da imortalidade, aquele que desafia sempre os homens à vida, à superação, ao aperfeiçoamento. O Novo Testamento seria uma espécie de livro fundador dessa crença. Entretanto, sua leitura e estudo isoladamente não podem auxiliar em nada:

¹⁰³ LESSING, 1990, p. 617 (A religião de Cristo/ pp. 617-618)

¹⁰⁴ Este é o título do fragmento 09 da Axiomata. Tal texto era uma resposta ordenada e sistemática ao Pastor Goetze. Tal sacerdote teve diversas polêmicas com Lessing acerca da religião revelada.

“O cristianismo existia antes do que escreveram os evangelistas e apóstolos. Transcorreu um certo tempo antes do que escreveram esses primeiros e um período considerável de tempo antes de se constituir todo o cânon.”¹⁰⁵

O ser humano sempre teve medo da morte e por isso deixou, muitas vezes, que uma outra vida (imaginária) destruísse essa. Com a intensificação da culpa, é necessário que aumente a liberdade e se compreenda, de uma nova maneira, a imortalidade. Para o pensador alemão, imortalidade é viver a partir do momento atual e não somente uma vida *pós-túmulo*.

A distância entre os indivíduos tem provocado uma espécie de *nova morte* e das opções erradas da humanidade, resulta o suicídio dos seres humanos como espécie. Por isso, é preciso, segundo Lessing, que se mude a mente humana para que se possa colher melhores frutos. Em outras palavras, o evangelho do *logos* pleno seria a superação de todas essas situações.

2.1.3 Análise da carta *Sobre a demonstração em espírito e força* de Lessing¹⁰⁶

O título da carta de Lessing, remete-nos à contestação feita por Johann Daniel Schumann¹⁰⁷ (1714-1787) a uma outra carta sua intitulada *Papéis de um anônimo referentes à revelação*.

Lessing se revela, nessa carta que ora examinamos, especialmente decepcionado com as objeções de Schumann. O leitor de Lessing analisará e criticará especialmente o segundo fragmento da carta (“a impossibilidade de uma revelação única na qual podem crer todos os homens de modo fundamentado”). Schumann defende que a única revelação que pode ser provada por todos é a revelação judaico-cristã, visto que essa vem na seqüência de milagres e profecias¹⁰⁸.

LESSING, 1990, p. 525 (pp. 509-540)

¹⁰⁵Este é título do fragmento 06 da *Axiomata*.

LESSING, 1990, p. 517 (pp.509-540)

¹⁰⁶Utilizo, em minha análise, a tradução espanhola de Agustín Andreu, já mencionada anteriormente.

¹⁰⁷Johann Daniel Schumann foi diretor do Liceu de Hannover.

¹⁰⁸A carta *Papéis de um anônimo referentes a revelação* data de 1777 e se encontra em: LESSING, 1990, p.451-479.

Usando do texto de Orígenes¹⁰⁹ (*Contra Celso*¹¹⁰), ele reconhecerá que seus argumentos não são persuasivos. Contudo, tal como o apóstolo, sua demonstração consiste *na força do Espírito*¹¹¹. Todavia, para o exegeta José Comblin essa perícopie bíblica (Efésios 06:10-20) deve ser vista com cautela:

“De fato, nesta perícopie o autor recorre a um linguajar militar. É verdade que as imagens militares são familiares aos filósofos daquele tempo e à literatura helenística. No entanto, há algo mais do que literatura. A linguagem militar reaparece quando se quer pôr uma sociedade ou instituição em situação de luta, de tensão ou antagonismo, ou alertá-la sobre os possíveis ou reais inimigos. Não é por pura literatura que esta última parte da epístola usa um linguajar militar. A tonalidade é de antagonismo e de luta. O autor pretende mobilizar os cristãos contra tal penetração do paganismo ou do que ele interpreta como tal.”¹¹²

Schumann observa também que por causa dessa ausência de especulação os primeiros cristãos foram chamados de *bárbaros* por Celso. Portanto, segundo ele, é preciso que se supere esse helenismo para que se chegue ao pleno cristianismo. Logo, a demonstração mais divina, segundo o antigo apóstolo, partirá do *espírito e da força* e não da dialética grega. O espírito seria a luz para aquilo que se lê, a força seria a prova material daquilo que se leu (profecias e milagres). Lessing será extremamente severo contra as observações de Schumann, deixando claramente expressa sua posição:

“Pois essa prova em espírito e força não tem agora nem espírito nem força, reduzindo-se a categoria de testemunho humano sobre o espírito e força.”¹¹³

¹⁰⁹ Orígenes nasceu em Alexandria e viveu aproximadamente de 184 até 254. Tornou-se conhecido por sua habilidade filosófica e retórica, além de sua famosa *interpretação alegórica das Escrituras*. Dentre seus escritos, destaca-se *Contra Celso*, uma obra apologética e de defesa da fé cristã diante do paganismo. Suas teses foram condenadas pela Igreja após sua morte, pois julgava-se que as mesmas eram por demais platônicas.

ORÍGENES, *Contra Celso*, tradução e notas de Ruiz Bueno, coleção BAC (Biblioteca de autores cristianos), Madrid, 1967.

¹¹⁰ Celso foi um filósofo pagão de formação platônica que viveu aproximadamente de 168 até 211, isto é, na época do imperador romano Marco Aurélio. Seu livro *A palavra verdadeira*, que era um tratado contra os cristãos, desqualifica os mesmos dizendo que se tratava de uma gente inculta, mitológica e que eram pessoas perigosas à unidade do estado de Roma. Orígenes escreveu a sua obra *Contra Celso* refutando essas teses.

CELSE, *El discurso de la verdad contra los cristianos*, tradução e notas de Serafín Bodelon, Alianza Editorial, Madrid, 1988.

¹¹¹ São muitas as referências que São Paulo faz a isso. Destaca-se, dentre elas o texto de Efésios 06:10: “Finalmente, fortalecei-vos no Senhor e na força do seu poder.” (tradução da Bíblia de Jerusalém). Tal versículo faz parte de um perícopie maior e de caráter notadamente militar.

¹¹² COMBLIN, José. *Epístola aos Efésios*, 1ª edição, Editora Vozes/ Sinodal / Imp. Metodista, Petrópolis / S.Leopoldo / S.Bernardo, 1987.

¹¹³ LESSING, 1990, p.481. (pp. 480-487/ Sobre a demonstração em espírito e força)

Antes de se observar a resposta (propriamente dita) de Lessing a essas refutações faz-se necessário notar que ele reafirmará a tradição ao dizer que o milagre é a prova de uma verdade religiosa.

Ao iniciar sua carta, logo na epígrafe, Lessing cita a seguinte colocação de Orígenes no *Contra Celso*: “pelos extraordinários milagres, cuja realidade pode demonstrar-se de muitas maneiras e, muito especialmente, pelo rastro que tem deixado naqueles que vivem segundo a vontade do Verbo”. Note-se o quanto tal citação é reveladora. Afinal, a contestação de Schumann também fez uso do *Contra Celso* de Orígenes. Lessing tentará responder ao seu interlocutor, mostrando-lhe uma nova maneira de se ler a tradição cristã e a revelação. É extremamente instigante perceber que, para ele, as palavras *muitas maneiras* e *rastro* serão palavras especialmente trabalhadas em sua análise desse pequeno trecho de Orígenes.

Se para o interlocutor de Lessing, a única revelação é a judaico-cristã e suas provas se dão especialmente por milagres e profecias. Deve-se observar melhor o que se entende comumente por *milagres* e *profecias*. Afinal, segundo o pensador alemão, não basta citar esses termos como argumentos convincentes para os teólogos e *ao gosto* das pessoas mais simples, antes é preciso elucidá-los.

No Antigo Testamento¹¹⁴, por exemplo, o conceito de milagre é bastante diferente do que comumente costuma-se compreender. Afinal, não há nas páginas vétero-testamentárias uma idéia ou um conceito de natureza. Na perspectiva do Antigo Testamento, o homem é a prioridade e o tema principal. É certo que o milagre desperta terror, admiração e tremor. Entretanto, o mesmo não é sobrenatural, mas inesperado. Assim sendo, o milagre consiste na revelação da presença de Deus, não importando o tamanho do fato ou da demonstração. A pergunta não é se o milagre é possível ou não, mas qual a intencionalidade de Deus ao realizá-lo. Em outros termos, o milagre se destina ao âmbito da fé e somente pode-se enxergá-lo desse modo. O milagre possui ainda o aspecto de companhia para aquele que crê e se encontra em horas difíceis.

¹¹⁴ALLMEN, J. J. Allmen. *Vocabulário Bíblico*, tradução de Jaci Maraschin, 2ª edição, Aste, São Paulo, 1972.

Já no Novo Testamento¹¹⁵, existem três termos acerca desse tema: *milagre*, *senal* e *prodígio*. *Milagre* seria um ato de poder é, nesse sentido, toda intervenção divina deve ser assim considerada. Tal conceito é mais amplo do que apenas um *determinado ato*. Por *senal* entende-se aquela coisa que antecipa e proclama Jesus Cristo. Já por *prodígios* entende-se como algo que vai contra as leis da natureza. Note-se ainda que a teologia paulina usa mais o termo *milagre*¹¹⁶. Os evangelhos sinóticos, por sua vez, quase não usam o termo *milagre*. Já nas *falas ou ditos* de Jesus aparecem raramente o termo *senal*, mas sim o termo *milagres*; somente no Evangelho de João é que o texto fala de *sinais*. No texto de Atos dos Apóstolos, *sinais e prodígios* aparecem conjuntamente. Independentemente da forma como esses termos apareçam, eles sempre estão relacionados com a fé. No Novo Testamento, o milagre parece *anti-natural*, visto que os seres humanos estão separados de Deus e em estado de pecado.

O conceito de *profecia* significa, no âmbito do Antigo Testamento, uma espera da vinda de Deus e um *olhar para o futuro* ou espera do Reino de Deus. Entretanto, os profetas são diferentes dos apocalípcistas. Os primeiros são pregadores de um determinado tempo e contexto. Os segundos somente abordam coisas relacionadas ao *final dos tempos*:

“A profecia não é, pois, simples predição, é proclamação das intenções de Deus em relação ao seu povo e ao mundo, é mensagem pronunciada diante de qualquer pessoa, tanto quanto antes de tal ou qual acontecimento. A profecia pressupõe um certo auditório, dirige-se a um público particular, responde a uma determinada situação. Ela nada tem de vago ou abstrato; implica tempo e lugar bem definidos. É pregação dirigida a um momento determinado da história de Israel e é preciso conhecer tal momento para compreendê-la. Não é mensagem de conteúdo geral, válida em todas as circunstâncias; varia com o destino do povo de Deus e sua diversidade já assombrava os contemporâneos de Isaías, o qual lhes lembrava a existência de um tempo para cada coisa: para lavrar, para semear, para anunciar a salvação, tanto como para predizer o julgamento.”¹¹⁷

Portanto, a profecia no Antigo Testamento ocorria dentro da história, com uma missão e como uma *correção* dos rumos que Deus havia traçado para seu povo. No Novo

¹¹⁵ ALLMEN, 1972.

¹¹⁶ Note-se ainda que a citação em *espírito e força*- que dá o título a carta de Lessing- é retirada do texto bíblico de Efésios 06:10. Portanto, um texto paulino por excelência.

¹¹⁷ ALLMEN, 1972, pp. 338/339.

Testamento, o cumprimento pleno das profecias se dá na pessoa de Jesus Cristo e no âmbito da Igreja. Nesse sentido, Jesus é mais do que profeta, é a Palavra de Deus encarnada. Já nas primeiras comunidades cristãs primitivas, a profecia possuía clara relação com o culto e a inspiração do Espírito Santo.

Após tal citação, Lessing fará um elogio aos *buscadores da verdade*- aqueles que vão atrás dela até onde é possível- e demonstrará conhecimentos clássicos ao citar Erisicton, personagem de Ovídio na *Metamorfose*. O pensador alemão cita também as Sagradas Escrituras e confessa-se faminto de convicções e não de erudição. Em outros termos, ele começa a mostrar ao seu opositor a importância de trabalhar conjuntamente a filosofia clássica e a tradição bíblica (judaico-cristã).

Segundo Lessing, uma coisa são as profecias cumpridas que eu pude presenciar e outra coisa são as profecias cumpridas que possuem somente a história por testemunha. Uma coisa são os milagres que eu vejo e outra coisa os milagres que se comprovam pela história. Qual é a objeção, pergunta ele, que se teria em relação a tais coisas?

Dirá o pensador alemão que se tivesse vivido no tempo de Cristo e observado seus milagres não duvidaria de nenhum deles, pois as profecias cumpriram-se em Cristo:

“Uma coisa são as profecias e milagres, cujo cumprimento pessoal se vive, e outra coisa são as profecias cumpridas somente historicamente e que outras pessoas dizem ter assistido ao seu cumprimento.”¹¹⁸

E ainda:

“Uma coisa são os milagres que eu vejo com meus próprios olhos e tenho ocasião de comprovar por mim próprio, e outra coisa são os milagres ocorridos historicamente e que outras pessoas dizem ter visto e comprovado.”¹¹⁹

Com efeito, se ele tivesse visto, essa seria a sua *prova em espírito e força* de que falava o apóstolo. No entender de Lessing, a religião é, conforme pensa Orígenes, essa prova. Por isso ela é mais autêntica do que a filosofia grega, isto é, ela manifesta-se em sinais e milagres.

¹¹⁸LESSING, 1990, p. 480. (pp. 480-487/ Sobre a demonstração em espírito e força)

¹¹⁹LESSING, 1990, p. 480. (pp. 480-487/ Sobre a demonstração em espírito e força)

Todavia, Lessing reconhece- e espera isso também do seu interlocutor- que está no século XVII e *sem milagres*. Logo, ele indagará como é possível adaptar para o seu tempo esse crer em *espírito e força*. Segundo seu entender, não existe mais tal coisa como ocorria nos tempos bíblicos. O que existe agora é apenas o testemunho humano sobre isso. A notícia de milagres e profecias não são, em si, milagres e profecias:

“Pois as notícias de profecias cumpridas não são profecias cumpridas, pois as notícias de milagres não são milagres. As profecias que se cumprem diante dos meus olhos, os milagres que sucedem ante os meus olhos influem diretamente. Mas as notícias de profecias e milagres cumpridos não de influir mediante algo que lhes dê toda a força.”¹²⁰

Por isso, para ele, não é muito correto atribuir a Orígenes a doutrina de que em Cristo há uma confirmação da *força* e confirmação da história pelos milagres narrados nos Evangelhos e pelos que ocorreriam no seu tempo. Se tal coisa ocorresse como seria possível crer, visto que já se ultrapassou aquele período histórico?

Se tivesse eu vivido nos tempos de Cristo, certamente não duvidaria de que as profecias se cumpriram na sua pessoa e que elas me chamaram a atenção sobre ele. Se eu o tivesse visto fazendo milagres certamente saberia que eram verdadeiros milagres; e concluiria tratar-se um homem excepcional, milagroso, uma confiança tal ligaria minha consciência a sua e eu creria em tudo quanto não estivesse contraditório por experiências indubitáveis.”¹²¹

A crítica de Lessing torna-se, nesse ponto, extremamente contundente para com Schumann. Em outras palavras, não é que Orígenes não tenha dito isso (a frase da epígrafe da carta), mas foi Schumann quem a *recortou* e tirou-a do seu contexto:

“Mas eu, que não estou no caso de Orígenes, pois vivo no século XVIII, quando já não se dão milagres; se ainda sou levado a crer em virtude da prova em espírito e força em algo que posso crer de forma mais adequada ao meu tempo, por que o faço?”¹²²

E ainda:

“Não é totalmente acertado citar Orígenes ali onde se diz ‘que se chama prova na força pelos admiráveis milagres que sucedem em confirmação a doutrina de Cristo’, se se oculta dos leitores o que segue na continuação do texto de Orígenes. Pois os leitores também

¹²⁰ LESSING, 1990, p. 481 (pp. 480-487/ Sobre a demonstração em espírito e força)

¹²¹ LESSING, 1990, pp. 480/481. (pp.480-487/ Sobre a demonstração em espírito e força)

¹²² LESSING, 1990, p. 481. (pp. 480-487/ Sobre a demonstração em espírito e força)

sacarão Orígenes e advertirão assombrados que Orígenes prova a verdade dos milagres acontecidos quando da fundação do cristianismo [de muitos outros modos] e valendo-se do relato dos Evangelhos, mas principalmente e especialmente dos milagres que aconteciam, contudo, em seus dias.”¹²³

Lessing questionará ainda se o que eu leio nos historiadores é igual a minha experiência:

“O que leio em historiadores fidedignos é para mim, sem exceção alguma, tão certo como os objetos da minha experiência?”¹²⁴

Segundo ele, milagres são verdades históricas indemonstráveis, mas deve-se crer neles com a mesma firmeza com a qual se crê nas verdades de razão (demonstráveis). Uma verdade histórica não se demonstra e nem deixa nada que se possa demonstrar. Os milagres de Cristo são aceitos por Lessing. Contudo, sua aceitação não ocorre por uma via racional, mas pela fé:

“Eu não nego em absoluto que em Cristo se cumpriram as profecias; não nego em absoluto que Cristo não operou milagres; o que nego é que esses milagres, desde que sua verdade deixou absolutamente de provar-se por milagres acessíveis na atualidade, desde que não são mais do que notícias sobre milagres (por objetáveis ou não-objetáveis que sejam tais notícias), possam obrigar-me e tenham autoridade para obrigar-me a prestar a mínima fé a outras doutrinas de Cristo. Estas doutrinas eu as aceito por outros motivos.”¹²⁵

Ou ainda:

“Se nada tenho a opor historicamente ao ato de que o mesmo Cristo tenha ressuscitado da morte; terei de aceitar por isso como verdadeiro que esse mesmo Cristo ressuscitado é o filho de Deus?”¹²⁶

Em suma, novamente fica evidente no pensamento de Lessing, o conflito entre verdades históricas e verdades de razão. Sempre é preciso um certo exame de consciência para a crença numa verdade histórica. Afinal, como é possível crer contra a razão?

¹²³LESSING, 1990, p. 481. (pp. 480-487/ Sobre a demonstração em espírito e força)

¹²⁴LESSING, 1990, p. 482. (pp. 480-487/ Sobre a demonstração em espírito e força)

¹²⁵LESSING, 1990, p. 482. (pp. 480-487/ Sobre a demonstração em espírito e força)

¹²⁶LESSING, 1990, p. 483. (pp. 480-487/ Sobre a demonstração em espírito e força)

No entender do pensador alemão, Cristo pode até ser visto historicamente. Contudo, acreditar nele é bastante diferente de observá-lo. Para que tal coisa ocorra é preciso um salto, isto é, é preciso que se passe a uma outra esfera conceitual:

“Mas saltar dessa verdade histórica para uma classe de verdades totalmente distintas e exigir de mim que forme, segundo aquela, todos os meus conceitos metafísicos e morais; exigir de mim que eu modifique todas as minhas idéias fundamentais sobre a essência da divindade segundo aquela, porque não posso opor nenhum testemunho crível diante da ressurreição de Cristo; se isso não é uma μεταβασις εις άλλο γενος(passo a outra esfera conceitual), não sei o que entenderá Aristóteles por isso”¹²⁷.

Com efeito, há um grande *fosso* que a razão, tal como se dá a conhecer tradicionalmente, precisa superar:

“Esse é o repugnante grande fosso contra o qual não posso, por mais que queira, saltar.”¹²⁸

Lessing dirá claramente que não nega tais dados, entretanto não é capaz de explicá-los racionalmente. Segundo ele, a função dos milagres foi, muitas vezes, chamar a atenção da *massa das pessoas*:

“Que é pois o que me obriga? Nada mais do que essas mesmas doutrinas, que eram novas por demais há mil e oitocentos anos, tão estranha a todo o repertório das verdades então conhecidas, tão incompatíveis, que requerem nada menos que milagres e profecias para chamar a atenção da massa sobre elas.”¹²⁹

O uso dos milagres e profecias pelos doutrinadores deve ter como objetivo chamar a atenção da *massa*, mas sempre no intuito de anunciar a fé cristã e sem induzi-las a uma leitura literalista das Sagradas Escrituras:

“Chamar a atenção da massa sobre algo, quer dizer ajudar a sã inteligência dos homens a seguir o rastro.”¹³⁰

Contudo, se os frutos são bons não importa a maneira de acesso até eles. Quer por milagres ou por razão, o que importa é alcançá-los. Deve-se tomar ainda precauções para

¹²⁷ LESSING, 1990, p. 483. (pp. 480-487/ Sobre a demonstração em espírito e força)

¹²⁸ LESSING, 1990, pp. 483/484. (pp. 480-487/ Sobre a demonstração em espírito e força)

¹²⁹ LESSING, 1990, p. 484. (pp. 480-487/ Sobre a demonstração em espírito e força)

¹³⁰ LESSING, 1990, p. 484. (pp. 480-487/ Sobre a demonstração em espírito e força)

que nenhum desses dois tipos de verdades (históricas ou de razão) queira se absolutizar criando, dessa forma, monstros. A proposta de Lessing é uma reunião de razões, tendo por antídoto, a paixão. Sem apegos infantis aos textos bíblicos e sem vê-los apenas enquanto *letra morta*.

“Que me importa se a lenda é verdadeira ou falsa? Os frutos são bons.”¹³¹

2.2 Algumas idéias de Feuerbach

“Neste mundo de tantos espantos,
Cheio das mágicas de Deus,
O que existe mais sobrenatural
São os ateus...”

*Mário Quintana*¹³²

“O ateísmo é ilimitadamente prosaico, e seu objetivo, afinal de contas, é nada mais do que uma humanidade desiludida. A fé em um Deus providencial e justo é a última grande ilusão da humanidade. Que acontecerá quando também ela se perder? Terá se tornado mais culta, mais rica, mais feliz?... Não creio!”

*Hjerrild (personagem do romance Niels Lyhne de J.P. Jacobsen)*¹³³

O texto *A Essência do Cristianismo*¹³⁴ de Feuerbach data de 1841. Em tal obra, o autor utiliza o método histórico-filosófico de análise. O pensador alemão mostra-se um apaixonado pela religião. Afinal, nem mesmo Kant teve coragem de abordar o problema da

¹³¹ LESSING, 1990, p. 484.

¹³² Poema *Espantos*, extraído do livro:

QUINTANA, Mário. *Bau de Espantos*, Editora Globo, Porto Alegre/ Rio de Janeiro, 1986.

¹³³ JACOBSEN, J.P. *Niels Lyhne*, 1ª edição, tradução de Pedro Octávio Carneiro da Cunha, Júlia Marchetti Polinesio e José Paulo Paes, Cosac & Naify Edições, São Paulo, 2000, p. 171.

¹³⁴ FEUERBACH, Ludwig, 1997.

religião com tamanha ousadia. No prefácio da segunda edição da *Crítica da Razão Pura*¹³⁵, Kant se retrata de suas observações acerca da religião. Feuerbach não procede assim e, além de manter suas críticas à religião, aprofunda-as. Tais fatos, contribuíram para que ele tivesse uma vida bastante difícil, cheia de perseguições e sem quase nenhum reconhecimento acadêmico¹³⁶. Em sua obra *Preleções sobre a essência da religião* de 1851, ele confessa que a religião e a teologia são o principal objetivo dos seus estudos e pesquisas:

“Não obstante esta distinção das minhas obras, têm todas elas, rigorosamente falando, uma única meta, um intento, um pensamento, um tema. Este tema é exatamente a religião e a teologia e tudo o que com isso se relacione. Eu pertenço à classe de homens que prefere uma especialidade frutífera a uma versatilidade ou um pseudo-enciclopédismo infrutífero que para nada serve; pertenço à classe que durante toda a vida tem somente uma meta diante dos olhos e nesta tudo concentra, que aprende a estudar muito e muitas coisas e sempre, mas a ensinar e a escrever somente sobre uma coisa, na convicção de que somente essa unidade é a condição necessária para esgotar algo e introduzi-lo no mundo.”¹³⁷

Para Feuerbach, a religião não é uma quimera ou um nada; antes se constitui numa ilusão. O que importa, portanto, é saber como ocorre tal ilusão e qual é o seu código¹³⁸. O pensador alemão criticará severamente tanto a teologia tradicional como o empirismo. Afinal, a teologia tradicional diz acreditar em algo *concreto* e o empirismo alega descrever baseando-se também no *concreto*. Segundo ele, ambos estão equivocados em suas respectivas análises.

Dentro dessa concepção, a hermenêutica teológica seria uma alternativa enganosa do cristianismo e um engano mental. Num primeiro momento de sua vida, Feuerbach até

¹³⁵KANT, 1974.

¹³⁶Para maiores informações acerca da biografia de Feuerbach, recomendo o livro: SOUZA, Draiton Gonzaga de. *O ateísmo antropológico de Feuerbach*, 2ª edição, Edipucrs, Porto Alegre, 1994 (Especialmente o primeiro capítulo, sobre a vida do filósofo alemão).

¹³⁷FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre a essência da religião*, tradução de José da Silva Brandão, 1ª edição, Papirus Editora, Campinas, 1989, pp. 14/15.

É importante observar que tais *Preleções* foram dadas por Feuerbach na Universidade de Heidelberg, em 1851. Não se deve confundir tal obra com sua *Essência da Religião* de 1846, ainda que a influência desta e da *Essência do Cristianismo* sejam bastante visíveis nas *preleções*.

¹³⁸Note-se, especialmente nesse ponto, o quanto as teses do pensador alemão antecipam as teses de Freud, que mais tarde serão explicitadas em *O futuro de uma ilusão*. Aliás, Freud era um leitor de Feuerbach.

aceitou a crítica dos empiristas. Num segundo momento, porém, diferiu deles por trabalhar com o conceito de *idéias* que eram, no seu entender, manifestações da natureza. Nessa perspectiva, imaginação e religião são próprias da essência humana e mesmo sendo elas verdades indiretas, os sonhos não deixam de expressar uma certa realidade. Na religião, o simbólico refere-se a Deus; já no empirismo, o simbólico refere-se ao homem. Feuerbach deseja subverter esse ordem, isto é, fazer com que o simbólico refira-se ao homem.

Sua proposta será feita baseando-se no método histórico-filosófico, que levanta mais perguntas do que responde à possíveis indagações. Feuerbach enfatiza a diferença entre a brutalidade animal e a religião. O bruto não teria consciência, enquanto a religião evocaria uma certa consciência. O bruto seria, por assim dizer, irreligioso. Contudo, para Feuerbach, religião seria igual a antropologia, isto é, não há um Deus que constrói os homens à sua imagem e semelhança, antes são os homens que engendram os seus deuses à sua própria imagem e semelhança¹³⁹:

“O cristianismo moderno não pode apresentar mais nenhum testemunho a não ser *testimonia paupertatis*. O que ele ainda possui não possui de si, vive de esmolas dos séculos passados. Fosse o cristianismo moderno um objeto digno da crítica filosófica, poderia então o autor poupar o esforço da meditação e do estudo que lhe custou seu trabalho. Na verdade o que será demonstrado neste livro de modo por assim dizer *a priori*, i.é., que o segredo da teologia é a antropologia, já foi comprovado e confirmado há muito tempo e *a posteriori* pela história da teologia. ‘A história do dogma’ ou, generalizando, da teologia em geral, é a ‘crítica do dogma’, da teologia em geral. A teologia já de há muito transformou-se em antropologia. Assim realizou a história, fez um objeto da consciência o que é em si- aqui é o método de Hegel inteiramente correto e historicamente fundado- era a essência da teologia”¹⁴⁰.

FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão (Coleção “Os Pensadores”- vol. Freud)*, 2ª edição, tradução de José Otávio de Aguiar Abreu e revisão técnica de Walderedo Ismael de Olivera, Abril Cultural, São Paulo, 1978.

¹³⁹Eis aí a famosa tese da projeção de Feuerbach. Tal tese não é a rigor nova, pois ela já aparece em fragmentos do pré-socrático Xenofânes e também não se esgota no pensador alemão. Ele terá continuidade especialmente no pensamento dos chamados *mestres da suspeita*, ou seja, Marx, Freud e Nietzsche. Cito dois fragmentos que evidenciam a posição de Xenofânes: “Mas se mãos tivessem os bois, os cavalos e os leões e pudessem com as mãos desenhar e criar obras como os homens, os cavalos semelhantes aos cavalos, os bois semelhantes aos bois, desenhariam as formas dos deuses e os corpos fariam tais quais eles próprios têm”. Ou ainda: “os egípcios dizem que os deuses tem nariz chato e são negros, os trácios, que eles tem olhos verdes e cabelos ruivos”.

XENOFÂNES DE COLOFÃO. *Fragmentos (Coleção “Os Pensadores”- vol. Pré-Socráticos)*, tradução de Anna Lia de Almeida Prado, 1ª edição, Abril Cultural, São Paulo, 1973.

¹⁴⁰FEUERBACH, 1997, p. 20.

Em outras palavras, pode-se dizer que a concepção de Feuerbach é socrática, uma vez que no homem reside a própria verdade e, ao estudar os deuses, ele está se auto-estudando e buscando a si próprio. Aliás, o próprio pensador reconhece tal coisa ao dizer que “O *gnôthi sautón* (conheça a ti mesmo) socrático, que é o verdadeiro epigrama e tema deste livro...”¹⁴¹.

Feuerbach afirmará, no prefácio à primeira edição da *Essência do Cristianismo* que seu texto não é um projeto inacabado, mas algo que está muito bem delineado. Sua proposta é criticar tanto a filosofia da religião como a filosofia especulativa. Para ele, a religião possui sua própria lógica e ninguém é capaz de crer em algo que seja anti-lógico. Por isso, para o crente, o milagre é sempre algo natural. Essa é, segundo os crentes, a diferença entre razão natural e iluminação. Por isso, segundo a lógica da crença, a fé específica é capaz de ultrapassar a razão universal. Para a religião, imagem equivale a essência. Feuerbach pensa, tal como fará Freud alguns anos depois, que a religião é patologia psíquica. Ela não é nem pragmatologia mística como pensa a mística cristã, nem ontologia como deseja a filosofia especulativa religiosa:

“Neste livro não se tornam as imagens da religião nem pensamentos- pelo menos no sentido da filosofia especulativa da religião- nem realidades, mas são consideradas como imagens- i.é., a teologia não é tratada nem como uma pragmatologia mística, como o é pela mitologia cristã; nem como ontologia, como o é pela filosofia especulativa da religião, mas como patologia psíquica”¹⁴²

O pensador alemão tentará compreender o fenômeno do cristianismo em sua origem. Para ele, o cristianismo atual está podre. Ele tentará descobrir qual foi a mistura de elementos que alterou o cristianismo do seu início aos dias atuais. Segundo ele, Hegel teve o mérito de, em sua filosofia, já delinear a crítica que a teologia é antropologia. Entretanto, sua filosofia não foi capaz (ou não teve coragem) de buscar plenamente esse *fantasma*. É preciso, portanto, fazer uma terapia de sua busca.

No prefácio da segunda edição da *Essência do Cristianismo*, Feuerbach é contundente ao dizer que já esperava críticas imbecis por ter atacado o cristianismo nas

¹⁴¹FEUERBACH, 1997, p. 21

¹⁴²FEUERBACH, 1997, p. 19.

suas bases, isto é, o cristianismo primitivo¹⁴³. Além da severa crítica ao cristianismo primitivo, ele atacou também a filosofia especulativa e os políticos. Segundo ele, nos dias atuais, verdade equivale a imoralidade e a limite da ciência. Para ele, a filosofia hegeliana e seu estudo sobre os sentidos humanos é, no fundo, um ateísmo disfarçado. Sua proposta é tratar gêneros e não indivíduos. Conforme seu pensar, religião é sonho e ilusão, mas significa algo. Em suma, ela é algo. Feuerbach aplicará seu método histórico-filosófico para estudar os sacramentos e milagres e criticará profundamente a visão de *intuição intelectual* de Schelling¹⁴⁴.

A introdução da *Essência do Cristianismo* possui dois capítulos. O primeiro trata da *essência do homem em geral*, já o segundo trata da *essência da religião em geral*. No primeiro capítulo, Feuerbach começa pela análise da popular afirmação de que o homem possui religião e o animal não a possui. A explicação comumente dada para tal fato é que o homem possui consciência, ao passo que o animal não a possui. O que Feuerbach tentará explicar em sua análise não é a consciência no sentido popular, mas sim a consciência no sentido rigoroso, seu gênero e sua quiddidade. A palavra *saber* é oriunda desse tipo de consciência e tal saber, por sua vez, conduz (ou pode conduzir) à ciência. Portanto, ciência seria a consciência dos gêneros. A vida, em seu sentido geral, lida com os indivíduos; já a ciência lida com gêneros. Nesse sentido, o homem possui uma vida dupla, a constante relação entre *Eu e Tu*¹⁴⁵; no animal, a vida interior é igual a vida exterior.

¹⁴³É importante perceber que o cristianismo primitivo parece estar sempre presente no ideal do que significava ser, de fato, cristão. A maioria dos movimentos de renovação ocorridos no âmbito eclesiástico, advogam um retorno ao cristianismo primitivo. Por isso, ao atacar o cristianismo primitivo, Feuerbach está atacando as estruturas do próprio cristianismo.

¹⁴⁴Não tratarei aqui de relacionar ou demonstrar a polêmica entre as teses de Feuerbach e as de Schelling, uma vez que tal assunto é bastante complexo e exigiria um pesquisa específica.

SHELLING, F.W.J.V. *Obras escolhidas*, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, Abril Cultural, São Paulo, 1984. (especialmente a obra “Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana”).

Também Kierkegaard foi aluno de Schelling em Berlim e, após momentos de entusiasmo com sua doutrina, se desiluiu dos seus ensinamentos. A tradução norte-americana do *Conceito de Ironia* do casal Hong contém, inclusive, as notas de Kierkegaard sobre as aulas de Schelling.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The concept of irony/ Schelling Lecture Notes*, tradução de Edna e Howard Hong, Princeton University Press, New Jersey, 1989.

O comentarista italiano Spera aborda esse período da vida de Kierkegaard no capítulo II (*Kierkegaard e Schelling*) de sua obra.

SPERA, S. *Il giovane Kierkegaard*, Cedam, Padova, 1977.

¹⁴⁵Alíás, não é fortuito que a obra de um outro leitor de Feuerbach, o filósofo judeu Martin Buber, tenha esse título.

BUBER, 1977.

Para Feuerbach, a essência do homem não é somente o fundamento, mas o objeto da religião. A religião seria uma consciência do infinito vista pela perspectiva da finitude humana. Seria a visão limitada que possui esse ser finito e sua consciência sobre tal coisa. Entretanto, segundo Feuerbach, consciência limitada é algo referente aos animais. O homem possui consciência plena, infinita e sempre referente ao universal. Na concepção do pensador alemão, a essência do homem é composta de razão, vontade e coração. A força do pensamento é a luz do conhecimento, a força da vontade é a energia do caráter e a força do coração é o amor. A finalidade desses três componentes da essência humana é o livre-arbítrio:

“Verdadeiro, perfeito, divino é o que existe em função de si mesmo.”¹⁴⁶

Essa é, no entender de Feuerbach, a verdadeira *trindade*. O pensador alemão também levantará a seguinte pergunta: diante da fúria dos sentimentos, o homem os possui ou é possuído por eles? O fato do homem ser objeto da religião já revela um pouco do que ele é, o que ele persegue. Esse seu olhar para o céu é, no seu íntimo, um olhar para si; é uma forma velada de mostrar o conflito entre ação e contemplação. Nessa perspectiva, o *ser supremo* está presente na própria essência humana. Tendo em vista que, para o ser humano, finito equivale a nulidade, os sentimentos parecem adquirir mais força na essência do homem. Ao afirmar sua consciência de si, o homem repara um erro da sua finitude humana, isto é, começa a observar sua finitude sem perspectivas místicas ou metafísicas. Feuerbach observará, por exemplo, que para uma lagarta suas folhas são seu universo e limite, não precisando elas irem além disso. Para o pensador alemão, a medida de um ser é a sua inteligência¹⁴⁷. Por isso é que toda religião se legitima afirmando tanto a subjetividade como os sentimentos. O homem limitado e falível mirar-se-ia num Deus como sentimento puro, ilimitado e infinito. E, será exatamente aí, que ele tecerá sua crítica à religião e discordará frontalmente de Schleiermacher (1768-1834), que defende o *sentimento de dependência* do homem em relação a Deus:

“O sentimento de dependência é o único nome e conceito universalmente certo para a designação e explicação do fundamento psicológico e subjetivo da religião. Na realidade,

¹⁴⁶FEUERBACH, 1997, p. 45

¹⁴⁷Note-se a clara conexão de tal posicionamento com o Diálogo platônico *Protágoras*: PLATÃO. *Protágoras (Diálogos)*, tradução de Carlos Alberto Nunes, 1ª edição, Edições Melhoramentos, São Paulo, 1970.

entretanto, não existe nenhum sentimento de dependência como tal mas sempre sentimentos determinados e especiais, como, por exemplo, (para tomar exemplos à religião natural) o sentimento da fome, do mal-estar, o medo da morte, a tristeza em tempo escuro, a alegria no bom tempo, a dor em consequência do esforço inútil e de esperanças fracassadas diante de acontecimentos naturais desastrosos, casos em que o homem se sente dependente; mas a função baseada na natureza do pensar e do falar é exatamente derivar os fenômenos especiais da religião de tais nomes e conceitos gerais.”¹⁴⁸

No segundo capítulo da introdução, intitulado *essência da religião em geral*, Feuerbach observará que a mesma relação que o homem possui com os objetos sensoriais, ele reproduzirá no seu trato com os objetos religiosos. Contudo, sua relação com eles é diferente, isto é, é uma relação de intimidade. O objeto do homem, Deus, seria sua própria essência objetivada. Por isso, segundo ele, conhecer Deus é se auto-conhecer, tal como julgava Sócrates:

“Deus é a intimidade revelada, o pronunciamento do Eu do homem; a religião é uma revelação solene das preciosidades ocultas do homem, a confissão dos seus mais íntimos pensamentos, a manifestação pública dos seus segredos de amor.”¹⁴⁹

Todavia, essa consciência não é, no entender de Feuerbach, consciência de si e é exatamente desse erro que nasce a religião. Por isso, a religião precede a filosofia tanto na história universal como na história dos indivíduos¹⁵⁰. A ilusão da religião consiste em

¹⁴⁸FEUERBACH, Ludwig , 1989, p. 35.

Schleiermacher é um dos pensadores que carece de maiores estudos no Brasil. Ele é tido como um grande filósofo e teólogo da Alemanha do seu tempo e do movimento romântico, tendo, inclusive, traduzido, boa parte dos diálogos de Platão. Uma de suas obras mais famosas, *A Fé Cristã*, não foi traduzida até hoje em português. Foram recentemente traduzidas no Brasil duas de suas obras. Em *Sobre a religião*, a tese do sentimento de dependência é, uma vez mais, afirmada.

SCHLEIERMACHER, F.D.E. *Hermenêutica*, tradução e notas de Celso Reni Braidá, 1ª edição, Editora Vozes, Petrópolis, 1999.

SCHLEIERMACHER, F.D.E. *Sobre a religião*, tradução de Daniel Costa, 1ª edição, Editora Novo Século, São Paulo, 2000.

¹⁴⁹FEUERBACH, 1997, p.56.

¹⁵⁰A própria biografia de Feuerbach parece ilustrar bem essa passagem. Afinal, ele, no início dos seus estudos começou estudando teologia, mas logo após, desiludido com a teologia, partiu para a filosofia. Numa carta de 1825 endereçada ao seu irmão, ele assim se expressa: “ Querido irmão! Eu teria infinitamente muito para te escrever. Mas falta-me tempo e vontade para tal. Apenas isto: eu troquei a Teologia pela Filosofia. *Fora da filosofia não há salvação.*”

SOUZA, 1994, p. 21. *Apud*.

Também num pequeno trecho das *Preleções* tal posição parece bastante evidente e convicta: “As roupas que um dia o cuidado de meus pais colocou sobre o meu corpo já apodreceram há muito; por que então deixarei meu espírito embrulhado em panos que meu corpo já abandonou.”

FEUERBACH, 1989, p. 88.

eliminar a oposição (e o contraste) entre o humano e o divino. As qualidades divinas (ou atributos) passam a ser iguais as qualidades humanas. Conforme observa Feuerbach, os modernos negam os atributos divinos e sua cognoscibilidade e, por isso, de modo inegável, negam o próprio Deus¹⁵¹.

Dois outros erros, segundo Feuerbach, são a concepção de Deus como humano e a concepção subjetivista de Deus. A distinção cética entre aquilo que é em si e aquilo que é para mim é, no entender dele, irreligião. Aliás, no ceticismo não há nenhuma chance de sobrevivência para a religião. Ao conceber seu Deus como humano, o homem remonta as antigas afirmações de Xenófanes. Em outras palavras, o *ser em si* de Deus seria o *ser em si* do homem. Feuerbach defenderá que o antropomorfismo já é descrença, pois os atributos de Deus serão aqueles que se julgar bons e convenientes. A verdade da existência de um deus depende de se acreditar (ou não) nos seus predicados. Os cristãos, por exemplo, creem nos predicados do deus cristão. Verdade equivale aqui a real, em oposição ao sonho e imaginação. Na realidade, o homem seria a medida das coisas (tal como no *Protágoras* de Platão). Nesse sentido, os próprios templos, por exemplo, seriam homenagem à arquitetura e não aos deuses. Já Zeus, exemplo máximo da divindade grega, seria um deus diferente de outros deuses por possuir as qualidades (e vícios) dos seus adoradores. Daí surgiria a idéia de mundo futuro, isto é, no além as qualidades dos deuses e dos homens se encontrariam e seriam equivalentes:

“A identidade do sujeito e do predicado mostra-se da maneira mais clara no desenvolvimento da religião que é idêntico ao desenvolvimento da cultura humana. Enquanto cabe ao homem somente o predicado de um mero homem da natureza é também o seu Deus um mero Deus natural. Quando o homem se encerra em casas encerra também os seus deuses em templos. O templo é apenas a manifestação do valor que o homem atribui a belas construções. Os templos para homenagem à religião são na verdade templos para homenagem à arquitetura. Com a ascensão do homem do estado de rudeza e selvageria para a cultura, com o discernimento do que convém ao homem e do que não convém, surge simultaneamente o discernimento do que convém a Deus e o que não convém. Deus é o conceito da majestade, a mais alta distinção; o sentimento religioso é o mais alto sentimento de conveniência. Só os artistas peritos posteriores da Grécia colocaram nas estátuas de deuses os conceitos como dignidade, magnanimidade, tranqüilidade imperturbável e serenidade. Mas por que eram

¹⁵¹Tal posicionamento do pensador alemão coloca Descartes e Kant como *negadores de Deus*.

para eles atributos, predicados divinos? Porque eles em si mesmos eram tidos como divindades. Por que excluíram todas as emoções torpes e baixas? Exatamente porque viam nelas algo inconveniente, indigno e não-humano e, portanto, não-divino. Os deuses homéricos comem e bebem- isto significa: comer e beber é um prazer divino. Força física é uma qualidade dos deuses homéricos: Zeus é o mais forte dos deuses. Por quê? Porque a força física é em si e por si algo tido por grandioso, divino. A virtude do guerreiro era para os antigos germanos a mais alta; por isso era também o seu maior deus o deus da guerra: Odina guerra era ‘a lei primeira ou mais antiga lei’. Não a qualidade da divindade, mas a divindade da qualidade é a primeira e verdadeira essência divina. Assim, tudo o que a teologia e a filosofia consideram até agora como Deus, absoluto, essencial, não é Deus; mas tudo que não consideram como Deus é exatamente Deus, i. é., a qualidade, a determinação, a realidade em geral. Um ateu legítimo, i. é., um ateu no sentido vulgar é então aquele para o qual os predicados da essência divina, como, p. ex., o amor, a sabedoria, a justiça, nada significam, mas não aquele para o qual o sujeito desses predicados nada significa. E, de forma nenhuma é a negação do sujeito também necessariamente a negação dos predicados em si. Os predicados têm um significado próprio, autônomo; impõem-se ao homem o reconhecimento deles através do seu conteúdo; demonstram-se a ele por si mesmos e imediatamente como verdadeiros; confirmam, testemunham a si mesmos. Bondade, justiça, sabedoria não são então quimeras pelo fato da existência de Deus ser uma quimera, nem verdades pelo fato desta ser uma verdade. O conceito de Deus é dependente do conceito de justiça, de bondade, de sabedoria- um Deus que não é bom, não é justo, não é sábio, não é Deus, mas vice-versa. Uma qualidade não é divina pelo fato de Deus a possuir, mas Deus a possui porque ela é divina em si e por si, porque sem ela Deus seria um ser imperfeito. A justiça, a sabedoria, qualquer qualidade em geral que faz a divindade de Deus é conhecida e determinada por si mesma, mas Deus é conhecido pela determinação, pela qualidade. Somente no caso de eu pensar Deus e a justiça como a mesma coisa, Deus imediatamente como a realidade da idéia da justiça ou de alguma outra qualidade, só então determino Deus por si mesmo. Mas quando Deus é o sujeito, o determinado, mas a qualidade ou o predicado é o determinante, então merece em verdade o predicado, não o sujeito, a dignidade do ser primeiro, o lugar da divindade”.¹⁵²

Feuerbach ainda observa que, segundo Espinosa, o pensamento seria atributo de uma substância, expressando algo indivisível, completo e infinito. Cabe frisar que Espinosa cita somente *pensamento* e *extensão*. Já o homem se relaciona com Deus exercendo sua

¹⁵² FEUERBACH. 1997. pp. 62/64.

essência humana. O homem equivaleria ao negativo e o deus equivaleria ao positivo, um subiria e o outro desceria. O pensador alemão explicará, a partir disso, a abstinência sexual dos monges e os rituais do Antigo Testamento, isto é, o homem doa o que tem por principal (vigor) ao seu deus. Os monges se abstém do melhor prazer: o do sexo. Os judeus sacrificam os mais belos e preciosos animais ao seu deus. Com efeito, eles afirmam em Deus o que negam em si mesmos. O deus da religião é sempre um egoísta, auto-satisfazendo a si mesmo. O sagrado seria, portanto, uma espécie de espelho do ser humano falível. Esse seria, no entender de Feuerbach, o erro tanto do pelagianismo como do agostinianismo¹⁵³:

“A diferença entre agostianismo e pelagianismo é exatamente que aquele expressa à maneira da religião o que este expressa à maneira do racionalismo. Ambos dizem a mesma coisa, ambos atribuem o bem ao homem- mas o pelagianismo de modo direto, racional e moral; o agostinianismo de modo indireto, místico, isto é, religioso. Porque o que é atribuído ao Deus do homem é em verdade atribuído ao próprio homem; o que o homem diz de Deus diz ele em verdade de si mesmo. O agostinianismo só seria uma verdade, e de fato oposta ao pelagianismo, se o homem tivesse o demônio por Deus e, consciente de que ele é o demônio, se o adorasse e festejasse como o seu ente-supremo. Mas enquanto o homem adora um ser bom como Deus, contempla ele em Deus a sua própria essência boa.”¹⁵⁴

Portanto, a pseudo-humilhação do homem religioso é, na verdade, sua glorificação egoísta e reprimida. Nesse sentido, a própria discussão do que é religião pode se alterar muito rápida e bruscamente. Feuerbach é profético em sua análise:

“Assim mudam-se as coisas. O que ontem ainda era religião não é mais hoje e o que hoje é tido por ateísmo será amanhã tido por religião.”¹⁵⁵

Além de seus prefácios (para a terceira edição) e de sua introdução (subdividida, conforme foi observado, em dois capítulos), *A Essência do Cristianismo* é dividida em duas partes. A primeira intitula-se *a essência verdadeira, isto é, antropológica da religião* e a segunda intitula-se *a essência falsa, isto é, teológica da religião*. A primeira parte vai do

¹⁵³ Como dizem os próprios nomes pelagianismo deriva da doutrina de Pelágio e agostinianismo da doutrina de Santo Agostinho. Sem entrar em maiores observações, a oposição entre as duas doutrinas consistia basicamente que no pelagianismo o homem podia optar por sua salvação. Já para a doutrina de Santo Agostinho o homem estava de tal forma decaído que ele só poderia ser salvo por um ato totalmente gracioso e voluntário de Deus.

¹⁵⁴ FEUERBACH, 1997, p. 70.

capítulo III ao XIX. Já a segunda parte vai do capítulo XX ao XXVIII, havendo também o acréscimo de um apêndice explicativo.

2.2.1 A antropologia na *Essência do Cristianismo* de Feuerbach

Segundo Feuerbach, a religião é a cisão do homem consigo mesmo. Deus seria algo totalmente positivo e o homem seria algo totalmente negativo. Em outras palavras, se o homem é pecador, Deus é santidade; valendo o mesmo raciocínio sempre e desenvolvido de forma lógica. Nesse sentido, a religião seria uma busca que tem por objetivo sanar tal dificuldade. Todavia, ela só serviria para provar- uma vez mais- a cisão do homem consigo mesmo. Para ele, se a essência divina fosse, de fato, diferente do homem não ocorreria tal cisão. Só existe cisão entre dois seres de igual essência que, ao se separarem, podem novamente se reunir. Esta essência inata que o homem sente na cisão o faz aproximar-se do que se convencionou chamar *religião*. Na concepção dele, essa é a essência da própria inteligência, ou seja, é a *perfeição* da razão:

“Esta essência nada mais é do que a inteligência, a razão ou o entendimento. Deus pensado como o extremo do homem, como o não humano, i.é., um ser não humano e pessoal, é a essência objetivada da inteligência. A essência divina pura, perfeita e imaculada é a auto-consciência da inteligência, a consciência que a inteligência ou a razão têm na sua própria perfeição”¹⁵⁶

Dentro de tal concepção, a razão mostra sua superioridade sobre os sentimentos do coração, ou melhor, essa cisão é ligada à inteligência e não aos sentimentos, tal como julga o ponto de vista religioso. Com efeito, a razão polemiza com os sentimentos do coração e a objetividade polemiza com a subjetividade. Para Feuerbach, se assim se pensar concluir-se- a que Deus é equivalente à razão, sem espaço para os sentimentos. Deus seria o Ser Supremo, a essência pura, a inteligência pura. A razão é o ser supremo original. Os homens vão, na maioria das vezes, do sensorial ao pensamento. Todavia, não se pode esquecer que o homem também é dotado da faculdade da imaginação. Contudo, a razão é, para si, o critério

¹⁵⁵FEUERBACH, 1997, p. 73.

¹⁵⁶FEUERBACH, 1997, pp. 77/78.

de toda a realidade. Se Deus é a suma razão, ele mesmo atua segundo os seus preceitos ¹⁵⁷. Conforme observa Feuerbach, mesmo no período da maior *ilusão da fé*, leia-se Idade Média, isso foi afirmado. O homem passa, a partir de sua razão, a acreditar num Deus racional. Se Deus é autônomo e independente, tudo o que não é autônomo e é dependente não possui razão. Aliás, ele citará, nesse singular aspecto, a contribuição de Kant para tal discussão. Diferentemente dos sentimentos e da subjetividade, a razão é objetiva e serve sempre para qualquer situação, em qualquer lugar. Nessa perspectiva, Deus é um Ser Supremo, essencial, existente, infinito e necessário:

“A razão é o cerne de todas as realidades, pois o que são todas as coisas grandiosas do mundo sem a luz, e o que é a luz exterior sem a luz interior? A razão é o ser mais indispensável- a necessidade mais profunda e mais essencial. Somente a razão é a consciência do ser, o ser consciente de si mesmo; somente na razão se revela a finalidade, o sentido do ser. A razão é o ser objetivo como uma finalidade em si mesma- a finalidade das coisas. O que é objeto para si mesmo é o ser supremo, último, o que se apodera de si mesmo é plenipotente.”¹⁵⁸

No entender do pensador alemão, o grande erro da religião é seu antropomorfismo, isto é, querer dar forma e características humanas a Deus. Segundo ele, Deus sem antropomorfismo seria um mero ponto matemático. Nesse sentido, as relações humanas surgem como vitais para o estabelecimento da religião, são elas que legitimam sua fundamentação. Feuerbach considera como limites da religião o ceticismo, o panteísmo e o materialismo. Em outras palavras, nesses não é mais possível a existência de qualquer religião.

Tal inversão humana prova, na concepção de Feuerbach, que a essência de Deus é a mesma essência do homem. Por isso, aliás, é que o homem se satisfaz nesse tipo de relação. A diferença é que a razão busca sempre o universal e, por isso, pode pesquisar as mínimas e pontuais coisas com esse sentimento. Já a religião cristã, a despeito de sua pretensão de universalidade, é profundamente egoísta e preocupa-se apenas consigo mesma e sua

¹⁵⁷É importante notar que tal posicionamento do pensador alemão concorda com o pensamento do medieval Pedro Abelardo, que acreditava que até mesmo Deus atuava segundo a razão.

BOEHNER, Philotheus e GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã*, tradução e notas de Raimundo Vier O.F.M, 1ª edição, Editora Vozes, Petrópolis, 1970.

Especialmente o livro II, capítulo VI.

¹⁵⁸FEUERBACH, 1997, p. 85.

salvação pessoal. Deus surge, dentro desse contexto, como a *personificação do bem*, o que lhe dá a condição de juiz de toda a humanidade. A perfeição moral torna-se uma meta dos cristãos. Aparece em Deus, o conflito entre a lei e o amor. A misericórdia divina só consegue ser explicada através da humanidade de Deus, o único capaz de suspender um juízo legal por um ato de misericórdia¹⁵⁹.

Entretanto, para Feuerbach, essa consciência do homem diante do amor de Deus é algo complexo. A compaixão e a encarnação de Deus em um homem não é algo tão fácil de se entender ou de se explicar. Ele questionará se, de fato, Deus se rebaixa ou se é o homem quem se eleva. Em outros termos, o pensador alemão questiona se não ocorre uma espécie de *soberba oculta* por parte do homem. Na identidade da trindade cristã subsistem, conforme atesta o próprio nome, três pessoas: Pai, Filho e Espírito Santo. No entanto, será a segunda pessoa (Filho) que se tornará encarnada e, nesse sentido, adquire, em perspectivas dimensionais, o grau de importância da primeira pessoa (Pai). Tal coisa, seu entender, é totalmente inexplicável; pois a primeira pessoa seria metafísica e a segunda não. Na sua concepção, o amor de Deus em Cristo seria algo *obscuro*, isto é, o Filho não possuiria essência. O pensador alemão questionará se, de fato, o amor desse Deus é divino ou humano, pois nele aparecem grandes porções de egoísmo e divisionismo. A proposta de Feuerbach será, portanto, ao mesmo tempo forte e irônica; isto é, deve-se renunciar a Deus em favor do amor. Essa seria, no seu entender, a única maneira da humanidade não ser subjugada pelo fanatismo.

É certo, porém, que mesmo nas religiões pagãs houve manifestações da humanidade de Deus. Contudo, tanto na mitologia grega como em outras mitologias, esses deuses eram diferentes, em sua humanidade, do Deus dos cristãos. O cristão acredita que esse Deus-homem é quem ouve suas preces e assiste suas misérias. Com efeito, o cristianismo crê num Deus sensível aos problemas humanos. Surge, entretanto, um problema: Deus predeterminou a vida dos homens ou pode alterar as predeterminações em favor das preces que lhe são dirigidas?

¹⁵⁹Note-se que o próprio conceito de um Deus da Lei do Antigo Testamento e de um Deus misericordioso do Novo Testamento será algo extremamente complexo na própria história da igreja cristã. O herege gnóstico Marcião, por exemplo, aceita plenamente o Deus do Novo Testamento. Entretanto, não conseguia compatibilizá-lo com o Deus do Antigo Testamento. No seu entender, não podia se tratar do mesmo Deus.

“O sentimento religioso projeta tudo em Deus, como foi dito, exceto o que ele próprio repudia. Os cristãos não atribuíram ao seu Deus nenhum sentimento que fosse contrário aos seus conceitos morais, mas os sentimentos e afeições relativas ao amor, à misericórdia eles atribuíam a ele sem hesitar e deviam atribuir. E o amor que o sentimento religioso atribui a Deus é o próprio amor não só idealizado, imaginado, mas um amor real e verdadeiro. Deus é amado e por sua vez ama; no amor divino apenas se objetiva, se afirma o amor humano. Em Deus o amor apenas se aprofunda em si mesmo como na sua própria verdade.”¹⁶⁰

No paganismo, em suas várias encarnações, não há essa essência humano-divina. Os deuses vivem momentos divinos ou vivem momentos humanos. Essa é a diferença básica desse crença para o cristianismo. Para Feuerbach, ao amar um Deus humano o homem ama, na verdade, a si próprio. Tal idéia de amor universal do cristianismo é, de fato, egoísta; pois consiste numa *fábula*.

Sempre que se aborda o mistério do Deus sofredor no cristianismo, a qualidade de Cristo é a paixão. Tal paixão opera, segundo o cristianismo, a própria humanidade de Deus. Feuerbach não concebe tal coisa como divina, uma vez que toda essa estrutura é sustentada pelo sofrimento. A primeira pessoa da trindade, Deus-Pai, seria a suma perfeição; já a segunda pessoa, o Filho, seria o cerne da miséria humana. Ao contrário dos filósofos pagãos que celebravam a autonomia e o livre pensar, os cristãos sacralizam o sofrimento e mais ainda: colocam-no em Deus. A primeira pessoa da trindade seria um ato puro na filosofia abstrata, a segunda pessoa seria puro sofrer, puro coração e sentimento. O sofrimento de Cristo seria o sofrimento do inocente. A essência do próprio cristianismo viria do coração. Cristo seria o deus do coração, isto é, ele provém do próprio coração humano.

Feuerbach criticará severamente o cristianismo que acaba se afirmando pela imitação, ou seja, se Deus sofre inocentemente pelos outros cabe ao ser humano seguir o seu exemplo¹⁶¹. Em Sócrates e nos estóicos observa-se que a morte parece algo normal,

WALKER, Williston. *História da Igreja Cristã – 02 volumes*, tradução de D. Glênio Vergara dos Santos e N. Duval da Silva, 4ª edição, Aste/Juerp, São Paulo/ Rio de Janeiro, 1983.

¹⁶⁰FEUERBACH, 1997, p. 98

¹⁶¹Tal posição é bastante contundente na teologia paulina e no escrito *Imitação de Cristo* de Thomas Kempis. “*Sede meus imitadores, como eu o sou de Cristo*” (1 Coríntios 11:01- tradução ecumênica da Bíblia/TEB-Paulinas/Loyola).

KEMPIS, Thomas. *Imitação de Cristo*, tradução de I. Roquette e prefácio de Feliciano Castelo Branco, Tecnoprint, Rio de Janeiro, 1968.

natural e menos doloroso¹⁶². Já no cristianismo, a morte parece ser sempre algo terrível e cheio de dores. O sofrimento parece se constituir no principal mandamento do cristianismo. A diferença entre o culto pagão e o culto cristão é que no cristianismo existe redenção. Todavia, ainda assim, existe sofrimento. Parece se afirmar a tese de que o sofrimento no cristianismo é de origem divina. Para Feuerbach, tais sofrimentos são apenas a projeção dos sentimentos do homem em Deus. O religioso passa a se achar o único detentor de metas e objetivos. Aos seus olhos todos os demais são subjetivos. Todavia, tal como observa o pensador alemão, há também meta no sentido da razão. Logo, seu ateísmo possui metas, isto é, metas num sentido de razão materialista.

Segundo Feuerbach, o homem sentimental e passional deseja ter um Deus sentimental que tenha, por sua vez, razão e vontade. A idéia de totalidade conduz o homem até a idéia trinitária. Ao *dividir* o seu Deus, o homem o torna mais racional e, portanto, mais aceitável. Pode-se observar a trindade não pela perspectiva teológica da parábola, mas como um *em si* dotado de espírito, razão, memória, vontade e amor. Ao pensar e amar, Deus estaria pensando e amando a si mesmo. O ser de Deus é estabelecido na medida em que ele é consciente de si próprio. Conhecer-se é, para o homem, seu significado absoluto. Nem Deus e nem o homem existem sem consciência. Por isso, seguindo essa perspectiva, consciência divina equivale a consciência da consciência, ou seja, consciência absoluta. A religião seria, com efeito, a consciência do *eu* do homem em relação ao *tu* divino.

A interioridade da religião cristã consiste em sua abstração do mundo. O ser religioso afasta-se do mundo visto que o próprio Deus é afastado do mundo, representando um *não-ser do mundo*. Esse Deus apartado do mundo é simpático aos olhos do ser humano negador do mundo, pois ambos parecem ter igual essência e a capacidade de abstrair de tudo, existindo somente por si mesmos. Deus é afirmado por sua auto-suficiência, já o homem necessita de momentos de solidão e de convívio social. Se fosse possível

¹⁶² Um exemplo claro disso é a tranquilidade de Sócrates, segundo Platão, na hora de sua morte. Já para o teólogo protestante Oscar Cullmann há uma diferença gritante entre a morte tranqüila de Sócrates e a morte de Cristo (e seu significado para os cristãos):

“Os inimigos do cristianismo que já antigamente colocavam de relevo o contraste entre a morte de Sócrates e a de Jesus, atinaram de maneira mais certa do que muitos comentadores cristãos. Não há nada da serenidade de Sócrates que sai ao encontro da morte. Jesus implora a Deus que lhe evite ter que passar pela morte”.

CULLMANN, 2000.

exemplificar a trindade notar-se-ia que a primeira pessoa (Deus-Pai) é a figura típica da auto-suficiência; a segunda pessoa (Deus-Filho) seria a figura do convívio e do amor; já a terceira pessoa (Espírito Santo) seria um *elo* entre o Pai e o Filho. Para Feuerbach, o Espírito Santo é totalmente dispensável nesse processo. Afinal, essa unidade já foi realizada em Deus e no Filho.

Entretanto, o lado subjetivo do Espírito Santo, manifesta bem essa natureza da religião. Feuerbach observa, de modo contundente, que duas pessoas bastam para uma relação de amor e diálogo. O Deus-Filho é o limite e representa a humanização do próprio Deus. O amor de Deus aos homens é manifesto pelo Filho (espécie de relação *familiar*) e *indiretamente* aos homens. O Filho é gerado do próprio Pai. Conforme atesta o pensador alemão, os cristãos antigos eram profundamente conscientes e admiradores de sua herança trinitária, coisa que o cristianismo inexpressivo de sua época perdeu. Em troca de política e de favores, o cristianismo mundanizou-se e perdeu sua ligação com o mistério.

Outro dado importante de se observar é a questão do feminino na trindade. Afinal, Maria é a mãe do Filho sem ter tido relações sexuais para concebê-lo. Afinal, o sexo era visto como algo cheio de impudícia. Maria acaba por se tornar, segundo ele, uma figura *discriminada* na trindade. Todavia, sua importância é muito grande, visto que é ela quem forma o Filho e lhe dá afeição feminina. A partir daí o próprio amor divino se torna mais feminino. Se adorar o Filho de Deus não consiste em idolatria, a adoração de sua mãe também não pode ser encarada dessa maneira. A figura de Deus-Pai é a figura da sobriedade, isto é, daquele que é contido e não externaliza sentimentos; já a figura da mãe é a figura da emoção, da mulher que chora. Segundo Feuerbach, o amor (em Deus e em geral) é constituído de uma natureza feminina. Ao abandonar a figura de Maria (mãe), o protestantismo cindiu ainda mais a trindade e perdeu a sua riqueza. O catolicismo, que foi quem melhor a conservou, tem em seu imaginário a figura da mulher celestial, enquanto o protestantismo fica restrito a mulher terrena¹⁶³. No entanto, segundo ele, é certo que a idéia

PLATÃO. *Defesa de Sócrates (Coleção "Os Pensadores"- vol. Sócrates)*, tradução de Jaime Bruna, 1ª edição, Abril Cultural, São Paulo, 1972.

¹⁶³Olhando por tal perspectiva, não parece fortuito, portanto, a proibição do casamento aos sacerdotes católicos e a liberação do mesmo aos pastores protestantes. É óbvio que existem outros fatores para tal impedimento ou liberação. Contudo, o sacerdote católico tem no imaginário a mulher idealizada e, portanto, inatingível. Já o protestantismo cultiva a idéia da mulher terrena e, portanto, ao seu alcance.

da trindade nasce das privações humanas. Por isso, ela perde seu valor prático e teórico se for examinada claramente, isto é, se for observada psiquicamente.

Todavia, mesmo no próprio cristianismo, a ênfase da trindade parece recair sobre a segunda pessoa, ou seja, sobre a figura de Cristo¹⁶⁴. As disputas teológicas conciliares antigas para estabelecer se Cristo era autêntico ou semelhante ao Pai foram intensas e importantes para o desenvolvimento da teologia e do pensamento¹⁶⁵. As relações entre a figura de Cristo e a figura do Pai são importantes visto que abordam a divindade da segunda pessoa. Para Feuerbach, Cristo pode ser visto como uma espécie de *intermediário* junto a Deus-Pai, tal como as figuras dos santos. Cristo seria, no entender do pensador alemão, uma essência objetiva da fantasia. A figura do Filho seria uma imagem (*imago dei*, isto é, imagem de Deus), idolatria e desvio *mascarado* da religião. Afinal, a questão das imagens sempre foi extremamente polêmica no contexto dos concílios eclesiásticos. Ele observará que se Deus possui uma imagem sua na figura de Jesus Cristo, o que me impede de possuir uma imagem? Contudo, Jesus Cristo é mais do que uma imagem de Deus. Ele é a palavra de Deus. Para ele, a palavra está profundamente ligado à retórica e poesia. Aliás, por tal motivo, os animais não possuem fala. Jesus Cristo é a palavra de Deus capaz de modificar *mundos*. É uma palavra imaginativa, opera milagres, expulsa demônios. Para Feuerbach, a palavra é o equivalente de liberdade. Nela o ser humano é capaz de se expressar. Já a mudez é a servidão, ou seja, a incapacidade (ou impossibilidade) de se expressar.

A segunda pessoa da trindade é ligada ao Deus que é criador do universo. Em outras palavras, é um Deus que se revela aos homens em forma humana. Todavia, o universo é algo diverso de Deus, ou seja, não é ele próprio, Deus, o universo. A criação diversa surge de uma diferença de Deus em Deus. Há em Deus, uma distinção entre geração e criação. Deus gera Deus (no caso, gera a segunda pessoa da trindade) e cria o universo; porém, a geração antecede a criação, visto que a segunda pessoa da trindade também é Deus e já estava presente no momento da criação. Para Feuerbach, Deus (primeira pessoa) é consciente, porém, a segunda pessoa da trindade, não passa de um simulacro do original.

¹⁶⁴Note-se aqui a importância do nome *Cristo*, que no grego bíblico significa *Messias*, na medida em que os seguidores da trindade passam a ser conhecidos por cristãos, ou seja, aqueles que seguiam a Cristo.

¹⁶⁵A discussão era se Cristo era *homoiósios* ou *homoioúsios*, isto é, a primeira palavra significava (no idioma grego) *idêntico*, já a segunda equivalia a *semelhante*.

Aliás, é por isso que a segunda pessoa da trindade é também humana e não somente divina. Os outros homens e meu convívio junto a eles é de fundamental importância para meu entendimento do universo. Individualmente, os homens são limitados, mas coletivamente são ilimitados. Segundo Feuerbach, tais indagações levam a concluir que o *homem é o deus do universo*. Ainda hoje, os teólogos cristãos não conseguiram, no dizer de Feuerbach, explicar a tese judaico-cristã de uma criação a partir do nada. A subjetividade absoluta é um princípio cristão e, segundo ele, a experiência de Deus é uma abstração do universo.

O pensador alemão criticará severamente as fantasias cosmo-teogônicas de Jacob Boehme e sua moderna atualização na filosofia de Schelling. Para ele, tais considerações são absolutamente inadequadas para o estudo da natureza de Deus. Uma indagação recorrente é que se Deus é puro espírito, como se pode explicar (a partir dele) a existência das trevas? Somente se se estabelecer em Deus as trevas eternas. Caso contrário, como seria possível explicar que do puro pode surgir o impuro? A doutrina materialista de Feuerbach jamais poderia concordar com tal oposição entre inteligência e natureza. Quando os cristãos afirmam que Deus é luz, estão confessando, de modo disfarçado e astuto, a tese materialista. Em outras palavras, estão admitindo que é preciso a existência de algo iluminador na natureza. Será exatamente nesse sentido que o pensador alemão observará que a teologia se constitui numa patologia, isto é, numa doença.

É importante perceber que na obra de Feuerbach ele sempre fará referências a pensadores como Leibniz, Espinosa, Jacobi, Schelling e Jacob Boehme. Suas críticas são bastante severas para com Schelling, Leibniz e mesmo com Espinosa. Contudo, ainda que discorde frontalmente, suas críticas a Jacobi e a Boehme são mais condescendentes, uma vez que esses não possuem pretensões filosóficas. O certo é que Feuerbach faz uma crítica à idéia de natureza concebida pelo cristianismo pois essa é, no seu entender, repressão dos instintos sexuais. Para ele, a natureza de Deus não é plena, pois lhe falta o impulso sexual. A suposta humanidade da segunda pessoa da trindade é uma humanidade cindida, pois é uma *meia humanidade*.

A criação do universo- a partir do nada- é ato da vontade divina, isto é, ligada com a palavra e o pensamento. A própria idéia de criação é profundamente ligada ao princípio da subjetividade; ou seja, em Deus o universo encontra o seu princípio e o seu final. Ele é

quem rege e comanda a história do universo. Segundo Feuerbach, a arbitrariedade da criação é testemunho do princípio da subjetividade e da onipotência divina. Afinal, a própria idéia de criação pode ser vista como um milagre. A providência natural opera segundo critérios da natureza e nos momentos necessários, já a providência religiosa parece operar segundo critérios totalmente arbitrários. Feuerbach observará que os cristãos também são, ainda que não o confessem, panteístas. Afinal, todos eles também se acham templos, moradas e *pedaços* de Deus.

Cabe observar que a doutrina da criação a partir do nada é, segundo ele, o fundamento da religião judaica. Todavia, seu fundamento não é a subjetividade, mas o egoísmo. Em tal concepção, a natureza se torna uma espécie de *matéria-prima* e escraviza o homem. No paganismo, não ocorria a pergunta pelo Criador ou pela causa do universo, mas a contemplação do mesmo, sua primeira concepção teórica do mundo é estética. Se o paganismo afirma-se na contemplação da criação, o judaísmo afirma-se na ação e no poder criador da palavra divina.

No seu entender, o monoteísmo judaico é intolerante (todo monoteísmo é intolerante) e anti-natural, pois faz arbitrariamente uso de artifícios como os milagres. Com efeito, há uma enorme diferença entre a visão grega contemplativa e a concepção judaica que é, no entender do pensador alemão, utilitarista. O politeísmo é, por definição, mais plural e tolerante. Logo, toda ciência só pode provir de uma religião politeísta (vide o caso da ciência grega). O egoísmo hebreu reflete-se no querer compulsivo de Deus que atua como uma espécie de *imperativo categórico*. O judaísmo possui, no seu entender, uma concepção rasa de idolatria e contemplação, fazendo uma enorme confusão entre essas duas coisas. Por isso é que somente o egoísmo hebreu defenderia uma criação a partir do nada:

“Os judeus conservaram-se em sua peculiaridade até hoje. Seu Deus, seu princípio é o princípio prático do mundo- o egoísmo, e em verdade o egoísmo em forma de religião. O egoísmo é o Deus que não decepciona os seus servos. O egoísmo é essencialmente monoteístico, porque ele só tem uma coisa por meta: a si mesmo. O egoísmo recolhe, concentra o homem sobre si mesmo; ele lhe fornece um princípio de vida sólido, denso, mas limita-o teoricamente, porque é indiferente a tudo que não se relacione imediatamente com o próprio bem-estar. Por isso a ciência só surge do politeísmo, assim como a arte, porque o politeísmo é a sensibilidade aberta, sem preconceito, para tudo o que é belo e bom indistintamente, a sensibilidade para o

mundo, para o universo. Os gregos olhavam em torno de si no amplo mundo para ampliarem a sua perspectiva; os judeus rezam até hoje com a face voltada para Jerusalém. Em síntese, o egoísmo monoteísta roubou aos israelitas o impulso e o sentido teórico livre. Salomão certamente superou ‘todos os filhos do oriente’ em inteligência e sabedoria e falava (tratava, *agebat*) até mesmo ‘de árvores do cedro do Líbano até o hissopo que cresce na parede’, também de ‘gado, pássaros, bichos e peixes’. Mas Salomão não servia a Jeová com todo o coração; Salomão apreciava os deuses estrangeiros e as mulheres; Salomão tinha o senso e o gosto politeísta. O senso politeísta, repito, é a base da ciência e da arte”¹⁶⁶

Para Feuerbach, uma tal idéia de criação é anti-filosófica e anti-especulativa. Ele reafirma, nesse ponto, sua tese da religião como projeção:

“Primeiramente o homem cria Deus, sem querer e saber, conforme a sua imagem e só depois este Deus cria o homem, sabendo e querendo, conforme a sua imagem. Isto é confirmado antes de tudo pelo desenvolvimento da religião israelita.”¹⁶⁷

Segundo ele, Israel define bem a consciência religiosa, mas ainda é algo que fica confinado aos limites de um estado ou nação. Uma vez retirada tal limitação, temos o cristianismo (de cunho mais universalista, embora de raiz judaica). Para ele, o judaísmo seria uma espécie de cristianismo *terreno*, já o cristianismo seria uma espécie de *espiritualização do judaísmo*. O cristianismo é, de certa forma, o judaísmo purificado da questão nacional. Contudo, há também um novo componente, ou seja, ele é, de certa maneira, uma religião nova.

No Antigo Testamento, Israel era o mediador das relações entre o homem e Deus. Iahweh (o deus hebraico) seria essa auto-consciência objetivada. Se não fosse pela questão nacional, um israelita seria semelhante a qualquer outro homem. O que ocorre é que Israel projeta a sua identidade nacional em Deus e o cristianismo projeta sua essência humana em Deus. Os milagres, tanto no Antigo Testamento como Novo Testamento, visam sempre o homem individual e não a nação. O cristianismo parte da felicidade terrena do judaísmo para a felicidade celestial, ou seja, ele *refina* o egoísmo judaico. Ele parte da lei (que é política) para o amor (que é a-político), afirmando a afetividade, o milagre, a fantasia. Na perspectiva do pensador alemão, Deus seria a idealização humana de alguém que pode

¹⁶⁶ FEUERBACH, 1997, pp. 155/156.

¹⁶⁷ FEUERBACH, 1997, p. 158.

ouvir os lamentos humanos, ou seja, seria uma objetivação. Afinal, a natureza não faz eco às dores humanas. Nesse sentido, a oração não seria mais do que um *ouvir* dos desejos do coração humano, presente nas relações entre o *eu* (humano) e o *tu* (supostamente divino) que, no fundo, possui fortes conotações psicológicas. Aliás, é por isso que parece, aos olhos dos cristãos, que a oração comunitária é mais *forte*, ou seja, os sentimentos de cada ser humano parecem depender sempre dos sentimentos da coletividade. Essa é, para Feuerbach, uma das grandes ilusões da religião, isto é, ela *vende* a idéia de que o homem depende de Deus quando, na verdade, ele está (na oração) contemplando apenas a sua afetividade e o seu coração e, dizendo em outras palavras, percebendo-se divino.

Quando no cristianismo aborda-se o mistério da fé, aborda-se inevitavelmente o mistério do milagre. Em outros termos, a idéia da fé no poder da oração equivale a fé no poder do milagre. Fé no milagre é a essência da fé em geral. Segundo Feuerbach, a fé sempre pressupõe um conflito entre subjetividade e razão. Nesse sentido, fé e milagre são inseparáveis. O milagre seria a objetivação, isto é, uma demonstração ou manifestação palpável da fé. Já a fé seria subjetiva nela mesma. Na concepção do autor alemão, a fé é subjetiva e, por isso, não há princípio de dúvida. Afinal, a subjetividade não vê o diverso, enxergando-se somente a si mesma. Por isso, para Feuerbach, fé equivale a crer na divindade humana.

A subjetividade da fé é de tal proporção que o que quer que o homem deseje, parece que Deus assim será. A fé contempla apenas Deus, não percebe nem o mundo e nem a natureza. Com efeito, fé é subjetividade ilimitada. Uma crença bastante relacionada com a tal subjetividade ilimitada cristã é a idéia de *fim do mundo*. Em outras palavras, o mundo (natureza) deve desaparecer, uma vez que não corresponde à afetividade do coração humano, uma vez que não possui os princípios da afetividade: fé, amor e esperança. O milagre pode ser entendido, nessa concepção, como cumprimento das vontades humanas, em oposição aos ditames da natureza. O milagre é sempre imperativo e imediato, ou seja, ordena-se e ele acontece. Ele também está profundamente ligado com o poder da imaginação humana, além disso representa uma ruptura da ordem natural do mundo. Feuerbach observa que os milagres antigos (descritos nas Sagradas Escrituras) pareciam ser melhores que os dos dias hodiernos. Afinal, aqueles não precisam ser tão subjetivistas e possuíam um sentido mais universal, ou seja, sua fantasia não era *prejudicial*, visto que sua

causa era mais justa. A posição materialista e atéia de Feuerbach jamais poderia aceitar qualquer concepção de fé, uma vez que tal concepção seria sempre um ultrapassar da física. Entretanto, ainda que a seu modo, tal como Lessing, ele reconhece que tal passagem exige uma espécie de *salto*:

“Para se ultrapassar a natureza, isto é, para se chegar a um Deus, deve-ser dar um salto. Esse salto é o milagre.”¹⁶⁸

Ao abordar a questão da ressurreição e do nascimento sobrenatural de Jesus Cristo, a explicação também é fornecida pela afetividade. O desejo de imortalidade humana se transfere para o âmbito do *pós-vida* (obviamente uma *pós-vida* com Cristo). Ele seria o modelo e a garantia da ressurreição dos homens. Tal ato (a ressurreição) seria uma certeza de fé que a razão não pode me fornecer. No paganismo isso tudo é muito vago e, por vezes, ambíguo. Já no cristianismo, tal negação (da ressurreição/imortalidade) equivale a ateísmo. O paganismo possui uma grande dificuldade de compreender o dogma da ressurreição da carne (corpo).

Já para compreender o nascimento sobrenatural de Cristo deve-se notar que a mente subjetiva não é dada aos processos naturais. Logo, Jesus Cristo é concebido sobrenaturalmente. Há um imenso conflito nesse ponto, ou seja, Maria é virgem, mas é mãe. Para Feuerbach, isso só comprova sua tese de que a religião é pura afetividade e coração¹⁶⁹, representando, ao mesmo tempo, desprezo no que concerne aos processos naturais e a natureza em si. Ademais, a Bíblia é profundamente ambígua no que tange ao casamento e ao celibato. O Filho de Deus surge como *puro* a fim de limpar os *impuros*. Cabe ressaltar, nessa parte, algumas diferenças entre a perspectiva cristã católica e a perspectiva cristã protestante. A moral católica é mais mística, defende a idéia de virgem imaculada e coloca forte ênfase sobre a dor e o sofrimento. Já a moral protestante é racionalista, aborda mais a humanidade de Jesus Cristo em relação a outros homens e possui uma forte contradição entre fé e vida, tornando-se essa, segundo Feuerbach, a condição da liberdade humana. A ênfase na virgindade imaculada de Maria foi tão intensa

¹⁶⁸FEUERBACH, 1989, p. 201.

¹⁶⁹O catolicismo possui diversos dogmas relacionados com o sagrado coração de Maria e, mesmo os protestantes, possuem tal ligação. Um exemplo disso no meio protestante é o símbolo do coração de Lutero e o brasão do coração de Calvino.

que, segundo o pensador alemão, São Bernardo chegou a afirmar categoricamente que *essa nasceu pura*.

A fim de melhor se entender a questão do Deus pessoal do cristianismo, é necessário que ele seja compreendido como sendo essencialmente afetividade. O ser humano que crê nesse Deus demonstra ser passional, isto é, é um outro que o salva, que o ama, que o pensa, etc. O seu amor próprio parece se perder diante do amor desse Deus. Segundo Feuerbach, o *eu* do cristão é onírico, é sonho. O Redentor cristão é, portanto, aquele que junta e realiza o desejo e a realidade. Ele *encurta* a necessidade humana de pensar ou ter que lidar com a natureza, tal como faziam os milagres. Passa existir um conflito entre a lei e o Redentor, representando o primeiro a letra e o segundo, o espírito. Segundo Feuerbach, os pagãos possuem uma lei não escrita; os judeus possuem uma lei escrita e os cristãos possuem um exemplo vivo (que é a figura de Jesus Cristo).

A própria questão da humanidade e divindade de Deus representa essa íntima conexão com o milagre, ou seja, o nome de Deus passa a ter uma força psicológica. Jesus Cristo torna-se a própria palavra de Deus, o *logos* personificado e possui, em sua própria essência, a afetividade. Para ele, Cristo transmite a idéia de um Deus mais próximo, ao passo que o Deus (Pai, especialmente o do Antigo Testamento) transmite mais a idéia de um legislador distante e mais insensível. Deus seria a essência e Cristo seria a manifestação da própria essência. Esse Deus, diferente de outras concepções, teria somente uma encarnação representando, através da figura de Cristo, um Deus subjetivo, pessoal e com uma personalidade una para satisfazer a afetividade. O próprio sacrifício de Cristo demonstra tal tese, isto é, seu sangue jorra na cruz (demonstração do sentimento, coração e afetividade). O Espírito Santo representa o lado impessoal desse Deus, o lado mais intelectual. Já Cristo seria a união da afetividade e fantasia, sem separação (como ocorria em outras religiões).

Cristo seria a onipotência da subjetividade, uma espécie de alegria do coração, ressurreição do corpo. Em outros termos, seria totalmente diferente do paganismo. O cristianismo é subjetivo e alheio ao mundo, já o paganismo é contemplativo do mundo. O particular é algo vital na construção do pensamento cristão, enquanto o universal é vital ao pensamento pagão. Feuerbach atacará severamente o cristianismo por observar que nele a

vida particular supera o universal. Nesse tipo de pensamento, Deus é particular e genérico ao mesmo tempo, ou seja, Ele não é e é amor concomitantemente (o que contraria a lógica).

A filosofia pagã coloca a inteligência no universal, aborda o ser humano enquanto gênero e observa as questões da imortalidade, de modo ambíguo, por essa perspectiva. A filosofia cristã, por sua vez, coloca a inteligência no indivíduo e enfatiza, a partir dele, o conceito de imortalidade. Cristo é visto tanto como indivíduo como enquanto o *fim da história*. Para Feuerbach, tal junção entre gênero e particular consiste num absurdo, numa impossibilidade lógica (tal como os milagres, que são anti-naturais). Ele observa que algumas doutrinas parecem incoerentes no cristianismo. Por exemplo, se todos pecaram com o pecado de Adão, qual é o motivo do cristianismo retirar a ênfase do gênero para o indivíduo? O amor é questão de gênero, isto é, de homens e mulheres. Qual é então o motivo do cristão parecer assexuado?

Segundo Feuerbach, verdade é tudo aquilo que concorda com o gênero e falsidade é, conseqüentemente, tudo aquilo que discorda do gênero. Para ele, o equívoco do cristianismo está no fato dele ver todos os homens como indivíduos, apagando sua diferença entre gêneros e indivíduos. Se o pecado original atingiu a todos, qual o motivo da ênfase no *meu pecado* e no *meu mediador*? Na sua concepção é preciso que se recupere a perspectiva dos seres humanos enquanto gênero para que se possa reestabelecer a relação *eu/ tu* e para que se possa redescobrir a amizade enquanto virtude dada pela própria natureza. Afinal, a amizade é feita na incompletude das relações *eu-tu* dentro da natureza.

Se o cristianismo parece ter exterminado, através de sua prática, a questão do gênero, ele parece fazer, ao mesmo tempo, uma simbiose entre gênero e indivíduo. Por levar sua subjetividade a tal grau, o cristão parece dispensar totalmente o outro (seu semelhante). Mirando-se em Deus, que é auto-suficiente, atinge seu ápice no movimento monástico. O ideal da *vida eterna* implica em recusar essa *vida terrena* (e seus prazeres). Logo, o louvor da morte é uma consequência de tal pensamento, uma vez que a morte é o elo que conecta os seres humanos com a eternidade. Para Feuerbach, a negação dessa vida não é um ato moral, uma vez que seu objetivo é fruir, no futuro, uma vida melhor. Ele dirá que o cristianismo primitivo possui, apesar de tudo, uma visão mais moral que o cristianismo do seu tempo que é, no seu entender, corrompido.

Seguindo por essa linha de raciocínio, o matrimônio é, no seu entender, apenas uma espécie de *pecado tolerado* para evitar a promiscuidade (assim como acontece no Antigo Testamento). O princípio do celibato aparece fortemente no Novo Testamento¹⁷⁰. Existe claramente no comportamento do homem casado, uma disposição de agradar sua esposa. Já o homem solteiro, dedica-se exclusivamente a Deus. Segundo Feuerbach, o cristão por ser subjetivo e apartado do mundo natural, dispensa totalmente a cultura e o amor. O fato do amor e do casamento estarem excluídos do céu é revelador: indica que ele está essencialmente excluído do próprio cristianismo, ainda que isso não seja claro.

A vida celibatária e ascética é o caminho direto para a vida celestial imortal. No cristianismo, o fato de não se ter claramente divisões sexuais (masculino/feminino) e não se ter relações carnis com o mundo, equivale à subjetividade absoluta. Com efeito, a vida celestial representa o fim da espécie humana. O ser humano possui, em verdade, sexo e determinação moral. Feuerbach observa que não é possível ser humano e, ao mesmo tempo, afirmar sua essência na morte, que significa exatamente o fim da existência humana. No pensamento estóico, a questão da imortalidade é ambígua; já no cristianismo, ela é afirmada categórica e enfaticamente. A imortalidade pessoal é consequência de se crer num Deus pessoal e a concepção de união com Deus é uma idéia do próprio desejo humano de perfeição. Por isso, a idéia do céu é a realização de todos os desejos mortais dos homens.

Note-se, entretanto, que a idéia de *céu* e de *Deus imortal* é bastante peculiar, dependendo de cada povo. A idéia de vida futura e compensatória é diferente em cada perspectiva religiosa. Para Feuerbach, o cristianismo julga essa vida como pior, pois essa vida é sensível. Por isso, para o cristianismo, é melhor crer no além. Credo nele, o cristianismo crê verdadeiramente na fantasia e na afetividade. Logo, o homem é, na perspectiva do pensador alemão, o início-meio-fim da religião. Com efeito, religião equivale a antropologia.

¹⁷⁰ Nas figuras de Paulo e Jesus, por exemplo.

2.2.2 A teologia na *Essência do Cristianismo* de Feuerbach

Para Feuerbach, o estágio essencial da religião é o prático, isto é, o subjetivo. A meta da religião é o bem, a salvação, a felicidade. Portanto ao relacionar-se com Deus, o homem se relaciona com sua salvação. Note-se, entretanto, que a ênfase cristã na salvação é infinitamente maior do que a ênfase dada por outras religiões ao mesmo tema. Nesse sentido, o cristianismo é uma doutrina da salvação e não uma *doutrina de Deus*. A salvação seria uma espécie de bem não-terreno. Segundo ele, os cristãos *mais verdadeiros e profundos* afirmam que a felicidade terrena separa o homem de Deus; já o sofrimento acaba por reaproximá-lo de Deus. No seu entender isso se constituiria numa espécie de superstição.

A infelicidade seria um fator vital na constituição do crente, isto é, ela ao oprimir o homem, torna-o *carente* de Deus. Já a felicidade seria pouco propícia para a fé religiosa, pois ao expandir o homem, ela acaba tornando dispensável o auxílio de Deus. Para que se possa entender melhor as relações entre maldição/condenação e bênção/felicidade cabe notar que a crença é o apelo do coração e não da razão. Tal apelo parece não deixar lugar para dúvidas ou questionamentos, tal apelo suprime a liberdade humana e, para tal concepção, duvidar de Deus é o maior dentre todos os delitos. O estágio da religião é, no entender de Feuerbach, o estágio subjetivo- uma espécie de estágio *inculto*. Em tal estágio, o homem acredita que o bem na natureza é proveniente de Deus e que o mal advém do Diabo. A graça parece que ora o visita e ora o abandona. Por isso, segundo o pensador alemão, a afetividade é a companhia dos cristãos.

Feuerbach criticará severamente a idéia de *acaso* metafísico de Schelling. A idéia de Schelling sobre mistério no arbítrio divino é, aos olhos dele, uma mistificação do acaso e um absurdo. Tal idéia seria uma boa desculpa para explicar tudo e nada explicar verdadeiramente. A teologia é, para o pensador alemão, o símbolo maior da mística. Para a concepção teológica, o demônio é um mal essencial e Deus, um bem essencial. No primeiro, residiria o negativo, no segundo, o positivo. Tais considerações conduzem a pensar que para a crença em Deus é imprescindível a figura do demônio, ou seja, não se

pode negar o demônio sem que se negue a Deus. Caso contrário, Deus ficaria diferente do ideário cristão.

Por esses motivos, as causas intermediárias constituem um não pequeno problema para a teologia. Para Feuerbach, a idéia de Deus equivale a um homem sem mediações. Ao se ressaltar a importância da natureza e da sensibilidade, reforça-se o ideário anti-Deus. Em outros termos, parece haver uma clara oposição entre a natureza e Deus. Para a teologia, a primeira representa o supérfluo e a segunda representa o essencial. O pensador alemão observa que o homem racional e limitado sofre um choque com esse mundo pré-estabelecido anteriormente, ou seja, ele busca a origem mecânica das coisas. Feuerbach critica severamente o mecanicismo que *usa* a imagem de Deus para suas explicações. Para ele, a resposta sobre se o mundo é eterno ou foi criado é essencial para que se possa entender as conseqüências posteriores de tal raciocínio.

Acreditar em milagres passados é, segundo Feuerbach, não crer mais neles. Esse é o tipo de explicação que o mecanicismo fornece para os milagres. A religião, no seu entender, nada explica e, por isso, é a *mãe da noite* e, além disso, ela também não aceita a determinação da natureza. Antes ela opta por explicações simplistas como *mistério* ou *milagre*, *livre-arbítrio*. Todas essas explicações são, no entender do pensador alemão, teológicas, irracionais e anti-naturais. Elas se constituem numa espécie de *falsa facilidade*.

A oração é, nesse sentido, um ato essencial da religião; possuindo elementos de coação e soberania de Deus. Já o milagre seria uma satisfação egoísta do sofredor. O gênero humano e Deus se confundem. A religião é, portanto, no seu entender, uma projeção das carências humanas e é profundamente ignorante da arte e das ciências em geral. Feuerbach considera a contemplação humana impura, visto que é contemplação de si mesmo.

Se conforme pensava o autor alemão, religião equivale a relação que o homem possui com sua própria essência, então ela não passa de equívoco e contradição. Sua inverdade reside no fato dela julgar que se relaciona com outro e supremo ser, não notando que relaciona-se consigo mesmo. A divisão da religião primitiva entre homem e Deus é ingênua, mas não é tão maléfica como a teologia. Afinal, a teologia será a sistematização

dessa diferença, além de dividir essa unidade (homem/Deus) na própria consciência humana.

Observe-se que na origem da religião não há diferença essencial entre o homem e Deus. Tanto no judaísmo como no cristianismo primitivos, Deus tem as mesmas paixões e características humanas, ou seja, ele é diverso na existência e igual na essência interior. Contudo, tanto no judaísmo posterior como no cristianismo estabelecido ocorrerão mudanças. Portanto, a existência do qual fala a teologia é, na verdade, afastamento do homem. Feuerbach critica, nesse aspecto, a própria *prova ontológica da essência divina*¹⁷¹. Afinal, segundo tal concepção, Deus não possuiria ser, isto é, seria somente algo a ser pensado, sem existência real. Entretanto, ser é o princípio supremo de qualquer ser. Como é possível então algo ser um *ser supremo* e não possuir existência real? Tal prova enfatiza a exteriorização do interior divino e sua separação com o homem. Deus seria um ser em si, para si e para nós, o que, segundo Feuerbach, equivale a uma certa sensorialidade. Ele questionará se Deus só existe por que eu penso nele ou se ele é sensorial e *esta aí*, independente da minha vontade. Por isso, ele criticará severamente as tentativas de idealização de Deus e as frágeis concepções que apontam Deus como não-sensorial, mas se contradizem. Tal contradição leva, segundo ele, ao ateísmo.

Segundo Feuerbach, em Kant, por exemplo, não se pode, a partir do conceito *Deus*, deduzir sua existência. Na filosofia kantiana, objetos de razão e objetos dos sentidos estão separados. Para ele, a existência empírica real de Deus só pode ocorrer pelos sentidos, caso contrário seria mera fantasia ou ilusão. A argumentação de que Deus ultrapassa os limites da razão é, no seu entender, muito inconsistente. Afinal, ora Deus é idealizado demais e ora tenta-se mostrá-lo empiricamente (ainda que não confessadamente). Ao se esbarrar em tais questões pode-se, segundo ele, perfeitamente se pensar em ateísmo. A própria questão moral é colocada de um modo muito limitado, dando a entender que somente poderia agir, segundo os princípios da moral e da ética, os homens religiosos. Feuerbach criticará tal

¹⁷¹ Prova de autoria de Santo Anselmo.

ANSELMO. *Monólogo/ Proslógio (Os Pensadores- vol Santo Anselmo/Pedro Abelardo)*, tradução e notas de Angelo Ricci, 1ª edição, Abril Cultural, São Paulo, 1973.

Strefling observa que "São quatro as provas apresentadas por Santo Anselmo. As três primeiras estão no *Monologium* e a famosa prova ontológica está no *Proslogion*" (p.35).

STREFLING, Sérgio Ricardo. *O argumento ontológico de Santo Anselmo*, 2ª edição, Edipucrs, Porto Alegre, 1997.

posição e observará que é perfeitamente possível uma ética racional sem pressupostos de cunho religioso¹⁷². A virtude é algo muito maior do que a crença em algum Deus e a existência de uma religião pressupõe a fantasia, caso contrário, segundo Feuerbach, pode-se desembocar no *ateísmo velado*, isto é, passa-se da crença em Deus para a crença no mundo (e seus efeitos).

O conceito de existência divina é associado ao conceito de revelação, sendo esse, na perspectiva de Feuerbach, contraditório. A revelação seria o testemunho documental da existência de Deus. As provas subjetivas da existência de Deus seriam as especulações racionais e sua prova objetiva seria a revelação. Tal revelação seria a palavra de Deus dirigida ao homem. Em outros termos, a revelação iria contra a idéia de um Deus subjetivo, de um *Deus pessoal*. Crer na revelação é confirmar, de modo objetivo, a crença no Deus do coração e da afetividade.

Ele observa ainda que os fatos religiosos tornam-se, posteriormente, dogmas. Eles são aquilo de que não se pode duvidar, por isso, segundo o pensador materialista, a filosofia alemã é ingênua em não atentar para tal coisa¹⁷³.

Através das Sagradas Escrituras o homem dá oficialmente o nome de Deus aos seus desejos mais íntimos. Afinal, tal Deus se revela na língua do homem sendo, portanto, o Deus do homem e da razão humana. Logo, se o mistério da teologia é a antropologia, a revelação (como Palavra de Deus) é, na verdade, palavra dos homens sobre si mesmos. Feuerbach observa que a crença na revelação é infantil e somente é realizada por *sujeitos incultos* que acreditam piamente numa lei que lhes é exterior. Tal concepção contraria a razão. Aliás, é comum revelação e ética não combinarem. A idéia de que a Bíblia possui inspiração divina faz com que toda ela se torne *boa e confiável*. Tal visão é limitada e, segundo Feuerbach, por demais restrita e totalmente incompreensiva para as contradições

Por especificidade desta pesquisa, não trabalharei aqui esta temática.

¹⁷²É muito instigante perceber aqui, em conexão com o que diz Feuerbach, a indagação do famoso personagem de Dostoiévski que afirmava que “se Deus não existe, tudo é permitido”. Recentemente, um diálogo entre o Cardeal Martini e o pensador Umberto Eco, tratando exatamente dessa pergunta- se é possível (ou não) a busca de uma ética sem pressupostos religiosos- foi publicado em português.

ECO, Umberto e MARTINI, Carlo Maria. *Em que crêem os que não crêem?* tradução de Eliana Aguiar, 2ª tiragem, Editora Record, Rio de Janeiro, 2000.

¹⁷³A crítica de Feuerbach aqui destina-se diretamente as filosofias de Leibniz, Lessing e Schelling.

existentes nas próprias Escrituras. Ele dirá, até com estilo retórico, que tal coisa não passa de *tapeação* e engano.

A sofistica do cristianismo consiste em falar da essência de Deus como algo *sobre-humano* quando ele é na verdade humano. Feuerbach aponta como principal contradição o fato do cristianismo ser humano e, ao mesmo tempo, renegar tal coisa. Para a razão não pode haver coisas incompreensíveis¹⁷⁴. Para ele, tudo deve ser compreensível, até mesmo Deus. Aliás, para ele, Deus é totalmente compreensível visto que ele nada mais é do que a fantasia objetivada.

A idéia de Deus como ser infinito lhe fornece os atributos de eterno, onisciente, onipresente e onipotente. Tais atributos são manifestados fisicamente no tempo e no espaço sendo, portanto, relacionados aos sentidos. Logo, Deus, segundo Feuerbach, representa o desejo da alma dos homens. A religião não precisa de cultura, visto que ela se auto-explica. Com efeito, ela é para si uma explicação do mundo (ainda que incompleta). Ele observa que essa é a diferença entre os hebreus e os gregos, ou seja, se em Deus (no caso hebreu) reside toda ciência, basta que eu creia nele e lhe entregue toda a tutela da minha vida. A cultura seria uma espécie de *céu terreno*, enquanto a religião seria um *céu celestial*. Para um hebreu, se tudo provém de Deus, não é preciso ciência¹⁷⁵. Aliás, o próprio Deus faz o homem, ou seja, o *fabrica* a partir do nada, isto é, o cria.

O pensador alemão ataca violentamente (e até retoricamente) um Deus que é *meio* sobrenatural, homem, deus, razão e amor. Segundo ele, tal Deus é a perfeita equivalência do nada. Para Feuerbach, a idéia de semelhança entre Deus e o homem é um mero êngodo. Afinal, nem Deus é plenamente humano e nem o homem possui atributos divinos. Tal coisa não passa de uma ilusão de ótica, tal qual é ilusória a imaginária distinção entre pai e filho na questão trinitária.

A personalidade de Deus, através da segunda pessoa da trindade, é a personalidade do homem. O próprio Hegel reconhece, segundo Feuerbach, que os seres humanos pensam Deus e que Ele próprio se pensa. Note-se que Deus atua exclusivamente para os homens,

¹⁷⁴ Note-se que o projeto de Feuerbach é claramente iluminista e esclarecedor. Nesse sentido, sua obra parece ter uma grande conexão com o texto de Kant *Resposta à pergunta: Que é esclarecimento?* KANT, Immanuel. *Textos seletos*, tradução de Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes, introdução de Emmanuel Carneiro Leão, Editora Vozes, Petrópolis, 1974.

desprezando o restante da natureza. Por isso, o místico e teólogo Boehme coloca os sentimentos fora do homem e erra, pois sua base é um engano. Hegel dirá que o homem possui auto-consciência de Deus o que, segundo Feuerbach, é também um engano. O que o homem possui é consciência de si, reproduzindo-a na idéia de *Deus*.

A Trindade é uma cisão, isto é, demonstração das diferenças fundamentais da essência humana. Feuerbach afirma que a trindade é um misto de politeísmo/monoteísmo, fantasia/razão, imaginação/realidade. A fantasia equivale a trindade, a razão equivale a unidade das pessoas. A própria idéia de três pessoas e uma essência transmite a idéia de um plural que é singular. Tal formação, ainda que possua indícios, não é politeísta e nem tão pouco racional. As três pessoas da trindade são, aos olhos da razão, apenas fantasmas. Ele dirá, com boa dose de retórica, que a trindade é uma espécie de fúria do politeísmo contra o monoteísmo.

Outro ponto contraditório do cristianismo reside, para ele, nos sacramentos¹⁷⁶. O batismo seria um sacramento de fé e a eucaristia um sacramento do amor. Os elementos físicos dos sacramentos parecem adquirir propriedades sobre-naturais, ou seja, a água parece tornar-se mais do que água e o pão e vinho parecem se tornar mais do que trigo e uva. Os elementos possuem uma lógica e uma simbologia específica. Para Feuerbach, o batismo é um milagre em si. Ele também enumera dois tipos de milagres: para quem crê e para quem não crê. No primeiro trata-se de confirmação de uma fé existente; no segundo trata-se de uma demonstração de soberania e força. Com efeito, há um plano divino, a graça é onipotente.

Ocorre, entretanto, um conflito entre experiência e fé. Não existe, aos olhos da fé, nenhuma experiência maior do que ela própria. Por isso, Feuerbach, tal como Kierkegaard, será um severo crítico do batismo infantil. Ele também criticará a eucaristia *imaginária* praticada pelos cristãos. Afinal, eles não podem *mastigar* o pão ou beber o vinho com prazer. Em suma, apesar dos sentidos (e seus prazeres) estarem presentes nos sacramentos

¹⁷⁵ Heidegger, inclusive, defendia que só se podia pensar em ciência e filosofia a partir dos gregos.

¹⁷⁶ É bom lembrar que Feuerbach possuía formação protestante e que, portanto, sua concepção acerca dos sacramentos abrange Batismo e Eucaristia e não os sete sacramentos habituais do catolicismo.

ele são profundamente reprimidos, o que é contraditório. Por isso, segundo Feuerbach, Zwinglio¹⁷⁷, ao romper a mística da Eucaristia, nada mais fez do que racionalizá-la.

Também está presente no cristianismo uma contradição entre fé e amor. Aliás, tal contradição já se nota no embate idealismo/materialismo e subjetivo/objetivo. A fé sempre remete os homens a um plano extra-terreno, já o amor é comunitário e mais terreno. O cristão enxerga-se como alguém especial em relação aos pagãos. Para Feuerbach, sua pretensa humildade não passa de um orgulho reprimido e às avessas. O pagão ao menos possuía um orgulho declarado. O cristão é passivo, o pagão é ativo. Antes que se defina a contradição entre fé e amor é preciso que se defina o próprio significado do cristianismo. De qual cristianismo se fala? Em quais dados ele se baseia?

A separação entre crentes e descrentes é bastante evidente nas próprias Escrituras e na história eclesiástica. O cristão só ama, no entender de Feuerbach, outro cristão, sendo profundamente intolerante com os hereges e os *inimigos* de Cristo. Segundo ele, a fé é partidária e oposta ao amor. Nessa circunstância, a fé bíblica não é moral, pois os cristãos dizem que Deus é amor, mas só o demonstram aos seus pares. O cristianismo só reconhece o amor fundado na fé. Os antigos pensadores tinham outra base para o amor: a razão.

Se a teologia é antropologia, a religião deve reconhecer, para Feuerbach, sua humanidade. A crítica dele à religião não é negativa, mas é uma crítica séria da religião. A religião é a sacralização da vida em geral (essência humana). A moral deveria internalizá-la no homem para que não seja necessário Deus determinar (o que não seria um agir moral). A reciprocidade, isto é, crer para receber, é severamente criticada pelo pensador alemão. Ou o homem se reconhece como natural e humano ou se torna *meio-homem*, isto é, religioso.

Note-se que a própria infinitude de Deus é baseada na essência infinita do homem. Deus é, na perspectiva da teologia, espírito não-corpóreo, isto é, um milagre. Ele é em si uma abjuração da própria natureza. O seu sofrimento é exemplo para o sofrer humano ou é o sofrer humano que é projetado nele? Feuerbach é, apesar de tudo, um crítico mordaz do

¹⁷⁷Ulrich Zwinglio (1482-1531), reformador protestante, ao contrário do catolicismo, que via na Eucaristia a presença material de Cristo e de Calvino, que pregava a presença real espiritual de Cristo nesse sacramento, acreditava que ele era meramente simbólico.

STROHL, Henri. *O Pensamento da Reforma*, tradução de Aharon Sapsezian, 1ª edição, Aste, São Paulo, 1963.

cristianismo que renega o sofrimento¹⁷⁸. O mistério da Trindade é o mistério do *eu* e *tu*. O desprezo pelo mundo é claramente manifesto na criação a partir do nada. A providência é a consciência dos homens e o que os difere dos animais. Ao negá-la ao homem, Deus afirma sua onipotência.

Convém observar, entretanto, que Feuerbach é um autor apaixonado por seu tema e, por vezes, retórico em suas argumentações. É evidente que tal coisa não diminui em nada suas reflexões e só lhe acrescenta méritos ainda maiores. Sua severa crítica à religião é tão forte e apaixonada que pode revelar certamente traços de uma ambiguidade, que não quero e sequer tenho instrumentos aqui para julgar. Talvez, ele tenha sido um dos primeiros pensadores a compreender que uma religião sem metafísica (se que isso é, de fato, possível) chama-se política. Sua busca pela ética e por um humanismo radical são bem exemplificados no final de suas *Preleções sobre a essência da religião*:

“Com estas palavras, meus senhores, concludo estas preleções e desejo apenas que o objetivo que me propus nestas preleções, numa das primeiras aulas, não tenha sido deixado de lado, ou seja, o objetivo de fazer de vós, de amigos de Deus amigo dos homens, de pensadores crentes e rezadores trabalhadores, de candidatos ao além estudantes do aquém, de cristãos (que, segundo sua própria confissão, são ‘meio animal, meio anjo’) homens completos.”¹⁷⁹

2.3 Kierkegaard: leitor de Lessing e Feuerbach

O pensador dinamarquês aprecia Lessing tanto do ponto de vista estético como do ponto de vista cristão propriamente dito. Em *A Alternativa*, de autoria de dois escritores pseudonímicos (o esteta A e o tipo ético do assessor Guilherme, representado por B) e editada por um terceiro pseudônimo (um tal Victor Eremita), será elogiada a obra *Laocoonte*¹⁸⁰. Para o a perspectiva kierkegaardiana, ela possui a virtude de abordar os limites da arte e da poesia. A arte realçaria o espaço, já a poesia realçaria o tempo. A primeira representaria as coisas na sua inércia, a segunda, a mobilidade das mesmas.

¹⁷⁸Tal como pensava Kierkegaard. Notadamente na obra *Exercício do Cristianismo*, assinada pelo pseudônimo Anti-Climacus

¹⁷⁹FEUERBACH, 1989, p. 237.

Um outro pseudônimo da estratégia kierkegaardiana, Johannes de Silentio (autor de *Temor e Tremor*), agradece Lessing por ajudá-lo, através das suas *Hamburgische Dramaturgie*, que enfatizam, com muita propriedade, o problema que é o uso do cristianismo como sujeito de obras poéticas. O que Kierkegaard mais aprecia no autor alemão é a maneira como esse aborda a dificuldade que o ser humano tem para passar ao estágio religioso. No pseudônimo Clímacus (autor da *De omnibus dubitandum est, Migalhas Filosóficas e Post-Scriptum*), por exemplo, a concepção de Lessing é fundamental para a oposição entre o instante da decisão e a questão da análise histórica do cristianismo. Clímacus é influenciado ainda pelo autor alemão em outros três pontos: 01) na comunicação indireta da verdade cristã (que é o que a estratégia kierkegaardiana usa); 02) no conflito entre verdades lógicas ou de razão e verdades contingentes ou de fato¹⁸¹ (na conclusão de que a razão não ajudará o homem na busca da felicidade eterna); 03) na ênfase no esforço humano para alcançar a verdade, ou seja, a luta entre a reapropriação da verdade pelo indivíduo e o conceito hegeliano de verdade.

Entretanto, mais adiante, Kierkegaard se tornará crítico de algumas idéias de Lessing, por exemplo, da sua idéia de sujeito (expressa em alguns textos). Para ele, Lessing demonstra pouca tradição em sua audácia e engenhosidade. Em outras palavras, não demonstra claramente seu conhecimento da tradição filosófica. Além disso, sua dialética deixa a desejar. É interessante notar que Kierkegaard também criticará, nos seus *Diários*, a idéia de esforço que Lessing emprestou ao pseudonímico Clímacus. Tal idéia poderia ser inadequada na medida em que enfatizaria por demais o esforço e se esqueceria do cerne, ou seja, o *saber a verdade* (ainda que de modo reapropriado).

Quanto a Feuerbach, Kierkegaard leu sua *Essência do Cristianismo* em 1844 e ficou vivamente interessado. Embora seu trabalho tenha origem na influência hegeliana, seus resultados são bastante diferentes. Em outras palavras, o materialismo de Feuerbach será bastante diferente da influência do idealismo hegeliano. Para o pensador materialista, a separação entre o homem e Deus não passa de uma ilusão da teologia, sendo tal coisa agravada por um *casamento* da teologia com a filosofia especulativa. Kierkegaard concorda

¹⁸⁰ LESSING, G.E. *Laocoon- ou sobre as fronteiras da pintura e da poesia*, tradução e notas de Márcio Seligmann-Silva, 1ª edição, Editora Iluminuras, São Paulo, 1998.

¹⁸¹ Rigorosamente falando, tal distinção foi feita anteriormente por Leibniz em sua *Monadologia*.

plenamente com as críticas que Feuerbach endereça à teologia e à especulação. Para ele, entretanto, o pensador alemão não critica o cristianismo, mas a cristandade. Feuerbach, tal como Sócrates, será uma importante figura na trama dos conceitos kierkegaardianos.

Para uma melhor elucidação de tais discussões tentarei analisar, de um modo mais detalhado (ainda que com certos limites), Kierkegaard lendo Lessing e lendo Feuerbach.

2.3.1 Kierkegaard lendo Lessing

O pensador dinamarquês admira profundamente Lessing na medida em que esse é, no seu entender, um pensador que não fica isolado no seu *castelo* e, por isso mesmo, é digno de elogios. Entretanto, Kierkegaard não está interessado em elogiar apenas o Lessing poeta, esteta e crítico de uma filosofia por demais racionalista e especulativa. Aliás, para ele, elogiar alguém que é um exemplo de subjetividade (tal como ele considerava Lessing) exageradamente, poderia acabar em uma objetividade não confessada. Sua leitura acerca do pensador alemão acaba por esbarrar na compreensão que Lessing possuía do cristianismo.

Lessing é uma figura enigmática e por vezes difícil de captar. Ele também trabalha alguns conceitos como que *fazendo um jogo* e há ainda a questão dos limites de sua dialética. Por todas essas coisas, Lessing deve ser sempre admirado, mas jamais seguido¹⁸². Ele é um pensador subjetivo e com uma dialética da comunicação própria, o que lhe faz recusar a especulação.

Ocorre no pensamento de Lessing uma dupla reflexão: pensar o geral e pensar a si mesmo. A forma da comunicação é uma das coisas que acentuam bastante a diferença entre o pensamento objetivo e o subjetivo. O pensamento objetivo possui uma grande dificuldade de pensar o geral, visto que só consegue pensar em si próprio. Note-se que a questão da comunicação não é apenas uma questão de estilo, mas uma questão de reapropriação pelo indivíduo de verdades antes apenas objetivas. Por isso é que Sócrates pode ser entendido como um mestre da comunicação existencial.

¹⁸² Note-se aqui o quanto a figura de Lessing é, nesse momento do pensamento kierkegaardiano, parecida com a figura de Sócrates.

Nessa perspectiva, o pensador está sempre caminhando do negativo para o positivo, tornando-se pensador existencial subjetivo, isto é, esforçando-se. Em tal posição, o pensador se encontra sempre em devir. No entender de Kierkegaard, Hegel e a filosofia sistemática não conseguiram compreender e captar a importância do pensamento negativo, pois sua excessiva objetividade os impediu de vislumbrar nele algo novo. Sua ênfase no saber histórico os impediu de perceber que nesse ocorre uma ilusão dos sentidos. A vantagem dos filósofos negativos é que esses, ao negarem tudo, caminham para algo positivo.

Para Lessing, verdades históricas contingentes não podem servir de prova para verdades eternas de razão. A passagem para a felicidade eterna é um salto no próprio saber histórico. Kierkegaard, ao comentar a carta de Lessing *Sobre a demonstração em espírito e força* (*Über den Beweis des Geistes und der Kraft*), observa que o ponto de vista do autor alemão por ser oponente ao saber histórico é importante para o alcance da felicidade eterna.

Segundo o pensador de Copenhague, a crença histórica sempre estará em conflito com a decisão eterna. Por isso é que para ele não terá nenhuma importância a distinção entre discípulo contemporâneo e posterior¹⁸³. Ele, inclusive, questionará se a contemporaneidade seria algo mais do que mera ocasião (o que seria somente socrático). Entretanto, a diferença entre o projeto kierkegaardiano nas *Migalhas Filosóficas* e a carta de Lessing é que a ênfase da obra do pensador dinamarquês não recairá sobre o discípulo contemporâneo, deixando de lado a historicidade. A crítica de Kierkegaard a Lessing é que, para ele, o autor alemão acaba reforçando a idéia de que o eterno precisa do histórico. Por isso, segundo seu entender, seria melhor que ele tivesse ficado somente com a idéia do salto¹⁸⁴.

Contudo, apesar das críticas, o pensador de Copenhague observa que Lessing é muito melhor leitor dos antigos gregos que os pensadores sistemáticos. Tendo sido um

¹⁸³ Note-se que essas serão as teses do pseudônimo Clímacus nas *Migalhas Filosóficas*.

¹⁸⁴ É importante perceber aqui que a idéia lessinguiana de trabalhar conjuntamente religião e historicidade o aproxima, ainda que com muitas divergências, da leitura de Feuerbach, severo crítico da teologia, mas alguém profundamente enraizado em concepções históricas e de gênero.

MARQUES, Viriato Soromenho. *Religião e historicidade em A Essência do Cristianismo- contributo para um diálogo entre Feuerbach e Lessing em Pensar Feuerbach- colóquio comemorativo dos 150_anos da publicação de A Essência do Cristianismo (1841-1991)*. Edições Colibri/ Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1993.

autor perspicaz o suficiente para ter amizade com Jacobi, ainda que tivesse muitas divergências com ele e esse fosse um tipo *desprezado* pelos filósofos sistemáticos.

Observe-se ainda o quanto Lessing é importante para a obra kierkegaardiana ao influenciar o pseudônimo Johannes de Silentio em *Temor e Tremor*. Note-se, porém, que não há em Kierkegaard um abandono da dialética. Aliás, ele é um severo crítico de Lessing exatamente quando julga que esse está perdendo a dialética ou deixando de a desenvolver.

Sua proposta é falar de uma especulação que não se ache pura e que tenha por trás de si um sujeito existente. É nesse sentido que se deve compreender também a importância que Kierkegaard conferia a Trendelenburg e seus trabalhos sobre os gregos, especialmente sobre Aristóteles. Aliás, o pensador de Estagira é uma referência bastante importante para o raciocínio lógico a partir da existência, pois a subjetividade é uma parte de um sistema maior. O erro da filosofia hegeliana e sistemática foi não ter conseguido vislumbrar isso e Lessing, em sua época, criticará a filosofia especulativa e racionalista exatamente por ela não conseguir captar tal coisa. Daí é possível ver, ainda que muito parcialmente, um pouco da admiração (ainda que crítica) de Kierkegaard por Lessing e recusa (ainda que *dependente*) de Hegel.

2.3.2 Kierkegaard lendo Feuerbach

Segundo o próprio *Diário* do pensador dinamarquês, ele possuía a segunda edição (1843) da obra *A Essência do Cristianismo* de Feuerbach. E não se trata aqui de apenas mais um autor (entre vários) existente na biblioteca do pensador de Copenhague. Afinal, a filosofia de Kierkegaard é repleta da influência de Feuerbach, autor por ele profundamente admirado e necessário. Um exemplo disso, são os dois tipos de religiosidade (*A*- mais estética e *B*- mais patética) que Kierkegaard relatará no *Post-Scriptum*. Tal distinção está repleta da influência do pensador alemão. A famosa tese de Feuerbach de que “a teologia se torna antropologia” aparece com extrema clareza no *Post-Scriptum*. O pensador dinamarquês se referirá indiretamente a Feuerbach com sendo “um zombador que ataca o

cristianismo, ao qual lemos com prazer e a quem temos que recorrer uma vez que nos encontramos em aporia”.¹⁸⁵

Vergote¹⁸⁶ situa a influência de Feuerbach sobre o pensamento kierkegaardiano como típico do que ele denominará de *segunda filosofia de Kierkegaard*. Tal filosofia revela um pensamento puramente dialético que nada formula, exceto de modo irônico. Esta filosofia também pode ser chamada de *segundo percurso* da obra kierkegaardiana. Aliás, para Vergote, tal fato também ocorre nos *Discursos Edificantes e Cristãos* do pensador de Copenhague. No seu entender, a própria construção kierkegaardiana do *redobro* é influenciada pela tese da projeção de Feuerbach (igualmente *redobro*). Tal filosofia também aparece na obra do pseudônimo Vigilius Haufniensis, autor do *Conceito de Angústia*. Vergote, em outro escrito seu, será enfático quanto ao uso kierkegaardiano do conceito de redobramento¹⁸⁷:

“Para Kierkegaard, manter o redobramento no seio da existência é evidentemente premunir o pensamento contra as ilusões especulativas que L. Feuerbach denuncia como a origem da ilusão teológica sustentada por aquilo que este denomina, na *Essência*, ‘a descrença crente dos tempos modernos’. Mas é igualmente fazer da existência em geral e da existência cristã em particular um devir difícil, até mesmo heróico”.¹⁸⁸

É extremamente instigante perceber que as teses de Feuerbach na *Essência do Cristianismo* são muito mais duras e severas com a filosofia especulativa e com a teologia do que com o cristianismo propriamente dito. A suposta objetividade idealista de tal tipo de filosofia não é capaz de juntar o pensamento aos fenômenos e, por isso mesmo, suas conclusões são apenas *abreviações*. É nesse sentido que se pode entender a crítica do pensador alemão à dupla ilusão: ilusão religiosa e ilusão especulativa. A ilusão especulativa é derivada da ilusão religiosa. Com efeito, Feuerbach se torna, por incrível que possa parecer, o *teólogo* das obras kierkegaardianas da segunda filosofia. Afinal, ele consegue alertar para a degeneração do cristianismo e para os limites que a filosofia especulativa não

¹⁸⁵KIERKEGAARD, *tomo II*, 1977, p. 291

¹⁸⁶VERGOTE, *tomo II*, Henri-Bernard, 1982. (especialmente o quarto capítulo)

¹⁸⁷O conceito de redobramento é bastante importante na obra de Kierkegaard. Não o trabalharei detalhadamente aqui por delimitação de tema e tempo hábil. Apenas refiro-me a ele, como não poderia deixar de ser.

¹⁸⁸VERGOTE, 2001, p. 42

é capaz de reconhecer. É nesse sentido que Feuerbach se torna um dos pilares também da construção da ética kierkegaardiana¹⁸⁹.

As objeções do pensador alemão, ajudam Kierkegaard no levantamento da seguinte questão: o cristianismo é resultado histórico ou especulativo? A proposta kierkegaardiana de um cristianismo patético e existencial (o tipo *B* do *Post-Scriptum*) coloca à prova essas duas concepções. Tal proposta trabalhará com a tradição, mas não será historicista. Também não ocorre um menosprezo da reflexão especulativa, mas uma afirmação dos limites do que é possível (e o que não é possível) para a especulação realizar, no que se refere a fé cristã. Note-se o quanto tais respostas serão dadas pelo pseudonímico Clímacus, com extremo bom humor, ao pensador alemão¹⁹⁰.

Tanto Clímacus como Feuerbach serão profundamente críticos e desconfiados dos especulativos que julgam falar objetivamente de Deus. Para a concepção kierkegaardiana, o verdadeiro princípio histórico começa com a fé¹⁹¹. Dessa forma, para Kierkegaard, Feuerbach e os especulativos precisam fazer um certo *reparo* para se aproximarem do evento da fé. É necessário que eles troquem o seu *registro*. Tal alteração lhes possibilitaria ir além da especulação. Note-se que, nesse aspecto, para Kierkegaard, Feuerbach e os especulativos esbarram nos mesmos limites. Observe-se, entretanto, que tanto para Kierkegaard como também para Feuerbach, o cristianismo poderia ser apenas, como bem sugere Vergote, “o conjunto de contra-sensos acerca do evento crístico”¹⁹².

¹⁸⁹É muito interessante perceber que a ética kierkegaardiana se construirá em torno do amor cristão. Note-se, contudo, que tal conceito é extremamente útil para a concepção religiosa do pensador de Copenhague. As *Obras do Amor* de Kierkegaard, texto onde este conceito é bastante claro, está sendo traduzida ao português pelo professor Álvaro Valls, devendo estar acessível, em muito breve, a todos os interessados. Também recentemente, uma dissertação de mestrado, orientada pelo professor Álvaro Valls, foi defendida por Inácio Pinzetta abordando o mesmo tema.

PINZETTA, Inácio. *Aspectos importantes do conceito de ética em Kierkegaard*, Porto Alegre, 2001 (texto digitado).

¹⁹⁰O projeto kierkegaardiano pode ser claramente observado nas *Migalhas Filosóficas*. Tal texto é uma clara resposta a Feuerbach, ao hegelianismo e uma ênfase na diferenciação entre o projeto socrático e o projeto cristão.

¹⁹¹Note-se que tal afirmação é profundamente influenciada pela concepção anselmiana. Aliás, nas *Migalhas Filosóficas*, tal influência é claramente percebida. Glenn possui um artigo que aborda, de modo profundo, tal questão.

GLENN JR, John D. *Kierkegaard and Anselm em International Kierkegaard Commentary: Philosophical Fragments and Johannes Climacus-vol. 07*, R. Perkins (org), Mercer University Press, Macon, 1994.

¹⁹²VERGOTE, Henri-Bernard, 2001 (especialmente o capítulo V- “Kierkegaard e a filosofia teocêntrica”).

Não é somente o personagem Clímacus quem simpatiza com Feuerbach, o que daria margem para desconfiarmos da real adesão do pensamento kierkegaardiano às críticas do pensador alemão ao cristianismo; mas também o personagem Anti-Clímacus (que é o cristão por excelência, segundo o próprio pensador dinamarquês) utiliza constantemente a crítica de Feuerbach para corrigir os desvios do cristianismo de seu tempo. As teses de Feuerbach e seu caráter polêmico são claramente assumidos por Kierkegaard em sua luta com a Igreja, notadamente nas polêmicas do *Instante*. Tal opção por Feuerbach não é fortuita, mas absolutamente estratégica. Ela ocorre logo após sua recusa a Hegel e Schelling, Nesse sentido, a luta final de Kierkegaard com a Igreja oficial e contra a filosofia sistemática adquire contornos de uma *luta por princípios cristãos* (ou *crísticos*, como diria Vergote) dentro da cristandade.

O elo comum entre Kierkegaard e Feuerbach é a luta contra a filosofia teocêntrica e a idéia de uma filosofia *absoluta* como a hegeliana. Tal luta situa Kierkegaard como um *filósofo da cristicidade* e Feuerbach é seu grande interlocutor nessa empreitada. É também muito importante perceber o quanto tais idéias kierkegaardianas são antecipadoras de uma crítica de cunho judaico-cristã e pós-moderna a um pensamento marxista posterior e ao assim chamado *discurso filosófico da modernidade* (como denomina Habermas, analisando-as não através da perspectiva kierkegaardiana, mas através da auto-crítica hegeliana e da perspectiva nietzschiana)¹⁹³. Adorno e Sartre não conseguiram enxergar em Kierkegaard a raiz de suas críticas à cristandade, antes reduziram-nas, de modo injusto, ao *subjetivismo*.¹⁹⁴

Segundo Feuerbach, o *salto* (tão ressaltado por Leibniz e Lessing e reconhecido por Kierkegaard) é algo mitológico. Aliás, tão mitológico como é, para seu pensamento, a figura de Cristo. Afinal, o que seria capaz- senão o mito- de transformar a figura de Jesus em Jesus Cristo? Em outras palavras, só o mito seria capaz de transformar alguém histórico em uma crença messiânica.

¹⁹³HABERMAS, Jürgen. *O Discurso filosófico da modernidade*, tradução de Ana Maria Bernardo, Dom Quixote, Lisboa, 1990.

Michael Weston é um autor que ilustra bem tal diálogo da filosofia kierkegaardiana com as filosofias de Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, Derrida e Levinas. Seu trabalho aborda tais relações e possíveis elos de ligação.

WESTON, Michael. *Kierkegaard and modern continental philosophy-na introduction*, Routledge, New York, 1994.

Contudo, a despeito dessa diferença, Kierkegaard vê em Feuerbach a genialidade de Sócrates. Com efeito, ele também está próximo daquele que representa o máximo nas relações éticas entre os seres humanos. Assim como Kierkegaard adota o pensador de Atenas como *ponto estratégico* a fim de criticar a cristandade e a especulação, de igual modo, adotará Feuerbach para continuar (e aprofundar) tal crítica. Afinal, o próprio Feuerbach deixa claro que seu projeto é *conhecer a si mesmo*, buscar a verdade não em um outro, mas a partir de si próprio.

Outro ponto importante é que no pensador alemão também ocorre a questão do *demoníaco*¹⁹⁵. Aquele que cumpre o que diz sua *voz interna*, atribuindo a isso um caráter quase de *envio religioso*. No entender de Kierkegaard, tal coisa é uma *consciência da ironia* e reflete uma escolha clara e definida. É somente dentro de tal perspectiva que se pode entender *o jogo kierkegaardiano* trabalhando temas como *pecado, instante, salto* e dando a eles a condição de conceitos. Dessa forma, a ironia da *segunda filosofia* começa com a dogmática e, ao mesmo tempo, encosta (propositalmente) na antropologia. Com isso, deve-se também notar o quanto tal filosofia é retórica (tal como ocorrerá nos *Discursos Edificantes e Cristãos*). Ao optar pelo *escândalo* do ateísmo do pensador alemão (que diga-se com justiça, não se denominava *ateu*), o irônico Kierkegaard mostra a vacuidade da especulação idealista e de seus filósofos e teólogos profissinais, tal como fazia Sócrates com os sofistas do seu tempo. Mostrando ainda que a religião é uma paixão profundamente ligada à poesia (tal como já havia observado Feuerbach e também Lessing). Tal religião é subjetiva, mas não apenas num sentido mais *limitado* ou *simplesmente irracional*. Tal peculiaridade faz parte da sua própria constituição e modo de ser, coisa que Feuerbach e Kierkegaard sabiam muito bem.

¹⁹⁴ADORNO, T.W. *Kierkegaard*, Monte Avila Editores, Caracas, 1971.

¹⁹⁵Este conceito é importantíssimo na obra de Kierkegaard, especialmente em sua análise sobre Sócrates. Ciente de sua importância, esclareço que estou apenas me referindo a ele, não aprofundando-o como seria o mais adequado- em sua pesquisa e inventário.

2.3.3 A relação entre Lessing e Feuerbach

É extremamente instigante perceber no pensamento de Feuerbach, especialmente em suas teses sobre *a necessidade de uma reforma da filosofia* de 1842¹⁹⁶, o quanto a figura de Sócrates- enquanto pensador negativo (ainda que, por vezes, ocultamente)- é importante:

“A filosofia hegeliana foi a síntese arbitrária de diversos sistemas existentes, de insuficiências- sem força positiva, porque sem negatividade absoluta. Só quem tem a coragem de ser absolutamente negativo tem a força de criar a novidade”.¹⁹⁷

Note-se também o quanto a aproximação Feuerbach e Kierkegaard depende da figura de Sócrates, enquanto representante de um certo tipo de filosofia e enquanto *estratégia*. O uso que Feuerbach faz de *amor* e *coração* como centros vitais de sua filosofia certamente o afastam de um materialismo tradicional, ainda que não o aproximem- de forma alguma- de um mero sentimentalismo ingênuo ou romântico. Contudo, não é fortuito seu uso enquanto *teólogo* da obra kierkegaardiana. O reconhecimento de Feuerbach de que o domínio da religião é a imaginação e a poesia tem sido reconhecido por muitos teólogos e pensadores posteriores a ele¹⁹⁸. Para o teólogo Karl Barth, por exemplo, Feuerbach tem o grande mérito de separar fé e religião. Barth, tal como os teólogos Emil Brunner e Dietrich Bonhoeffer, será um dos grandes enfatizadores da crítica à religião e recuperação da fé enquanto um conceito. É a partir de tal separação que se articula, num futuro não muito distante, uma teologia secularizada.¹⁹⁹ Aliás, somente ilustrativamente, a secularização da

¹⁹⁶ FEURBACH, Ludwig. *Princípios da filosofia do futuro e outros escritos*, tradução de Artur Morão, 1ª edição, Edições 70, Lisboa, 1988.

¹⁹⁷ FEUERBACH, Ludwig, 1988, p. 14

¹⁹⁸ É extremamente interessante observar, nesse aspecto, o que dizem Cassirer, Campbel e Rudolf Otto sobre a importância do mito e da religião no pensamento humano.

CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*, tradução de Carlos Felipe Moisés, 5ª reimpressão, Editora Palas Athena, São Paulo, 1993.

CASSIRER, Ernst. *Antropologia Filosófica*, tradução de Dr. Vicente Félix de Queiroz, 1ª edição, Editora Mestre Jou, São Paulo, 1972. (especialmente o capítulo VII- “Mito e Religião”)

OTTO, Rudolf. *O Sagrado*, tradução de Prócoro Velasques Filho, 1ª edição, Imprensa Metodista/ Ciências da Religião, S. Bernardo, 1985.

¹⁹⁹ Aliás, K. Barth- um dos grandes leitores de Kierkegaard- escreve um texto sobre Feuerbach seus limites e contribuições ao pensamento cristão. Tal texto data de 1927.

BARTH, Karl. *Ludwig Feuerbach*. Ed. Erich Thies, Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976. Cabe também observar que a obra de Brunner e Bonhoeffer já possuem algumas traduções em português. Embora, a *Dogmática* de Brunner ainda não tenha sido traduzida no Brasil.

BONHOEFFER, Dietrich. *Discipulado*, tradução de Ilson Kayser, Editora Sinodal, São Leopoldo, 1980.

fé cristã parece ter começado desde os tempos apostólicos. Jaeger defende, inclusive, que se não tivesse ocorrido um *casamento* da fé cristã com o pensamento grego nenhum dos dois teria continuado, tal como se conhece, em sua posteridade ocidental²⁰⁰.

Todavia, é preciso perceber que para um estudo profundo de Feuerbach é obrigatório um estudo acurado de Hegel e da leitura que Feuerbach fez de sua obra. Tal fato também ocorre, sem dúvida, com a relação Kierkegaard-Hegel²⁰¹. A obra de Feuerbach é, segundo Ernst Bloch, esclarecimento do seu início ao seu fim. Aliás, Bloch construirá todo seu argumento em favor de um *marxismo messiânico* e da linguagem, observando atentamente a obra de Feuerbach enquanto linguagem de uma possível libertação²⁰². Antes da análise de Bloch, Karl Marx também já havia vislumbrado, a partir de Feuerbach (e de sua crítica a ele), tal perspectiva nas famosas *Teses sobre Feuerbach*²⁰³.

Note-se, entretanto, que num primeiro (e apressado) exame, a relação Feuerbach e Lessing parece não existir. Afinal, Lessing não é citado em toda a *Essência do Cristianismo*. Tal concepção pode ser facilmente descartada se se observar que um ponto de convergência entre Lessing e Feuerbach é que este possuía uma idéia de que Cristo era uma

BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*, tradução de Helberto Michel, Editora Sinodal, São Leopoldo, 1988.

BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e submissão*, tradução de Ernesto J. Bernhoeft, Editora Paz e Terra/Sinodal, São Paulo/São Leopoldo, 1980.

BONHOEFFER, Dietrich. *Tentação*, tradução de Ernesto J. Bernhoeft, 2ª edição, Editora Sinodal, São Leopoldo, 1983.

BONHOEFFER, Dietrich. *Vida em comunhão*, tradução Ilson Kayser, 2ª edição, Editora Sinodal, São Leopoldo, 1986.

BRUNNER, Emil. *O Equívoco sobre a Igreja*, tradução de Paulo Arantes, 1ª edição, Editora Novo Século, São Paulo, 2000.

BRUNNER, Emil. *Nossa fé*, tradução de Helberto Michel, 3ª edição, Editora Sinodal, São Leopoldo, 1978.

BRUNNER, Emil. *Teologia da Crise*, tradução de Paulo Arantes, 1ª edição, Editora Novo Século, São Paulo, 2000.

²⁰⁰ Tal tese é claramente defendida em sua obra:

JAEGER, Werner. *Cristianismo Primitivo e Paidéia Grega*, tradução de Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 1991.

²⁰¹ Obviamente, por questão de tempo e especificidade, não me deterei na relação entre Hegel e Feuerbach.

²⁰² Tal tese é claramente explicitada na obra:

BLOCH, Ernst. *El ateísmo en el cristianismo- la religión del éxodo y del Reino*, tradução de José Antônio Gimbernt Ordeig, Taurus, Madrid, 1983.

Tal tese também aparece em:

CUNICO, Gerardo. *Ernst Bloch- messianismo ateu como meta-religião em Deus na filosofia do século XX*, PENZO, 2000.

Bloch também teve uma obra sua, que ganhou notoriedade, publicada em português:

BLOCH, Ernst. *Thomas Muntzer, teólogo da revolução*, tradução de V. Chacon e C. Aida Galeão, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1973.

²⁰³ Tais teses podem ser conferidas em:

espécie de pedagogo e de que a fé cristã era um certo aperfeiçoamento do judaísmo e de sua tradicional concepção de um Deus nacional. Apesar de severas críticas, e da rejeição da idéia do *pedagogo* (e de Deus), Feuerbach parece também demonstrar tal idéia- do aperfeiçoamento judaico- no decorrer de sua *Essência do Cristianismo*.

Contudo, não é somente Feuerbach que tem um projeto de esclarecimento. Lessing, do seu modo peculiar, também possui um. Prova disso é que não somente ele lê os iluministas franceses, mas esses também o leem. Diderot é um dos que estudam o pensamento de Lessing. Cassirer observa, nesse sentido, a forte relação de Lessing não somente com Espinosa e Leibniz, mas também com seu amigo Mendelssohn (1729-1786), forte defensor da religião natural e do projeto iluminista. Tal relação foi responsável por algumas críticas que Lessing recebeu de Jacobi, que se posicionava de modo contrário ao projeto iluminista (e também era seu amigo). Assim sendo, a relação Feuerbach-Lessing é muito mais do que uma simples citação. Antes se constitui num debate de idéias. Tal relação é bastante frutífera, precisando ser melhor explorada²⁰⁴.

MARX, K. *Teses sobre Feuerbach* (Col. "Os Pensadores"- vol. *Marx*), tradução de José Arthur Giannotti, 1ª edição. Abril Cultural, São Paulo, 1974.

²⁰⁴CASSIRER, Ernst. *Filosofia do Iluminismo*, tradução de Álvaro Cabral, 1ª edição, Editora da Unicamp, Campinas, 1992.

Tal aprofundamento da relação Feuerbach e Lessing é feito também no artigo de Marques, que já citei anteriormente. Além disso, a crítica de Feuerbach a Schelling pode ser vista, ainda que com algumas ressalvas, como uma crítica indireta a Lessing (pensador não estudado diretamente por ele).

3. O socratismo como expressão da subjetividade em Kierkegaard

“Pode-se, portanto, dizer de Sócrates que, assim como ele passou sua vida constantemente entre a caricatura e o ideal, assim também ele continua entre ambos após a morte”.²⁰⁵

Kierkegaard

3.1 Breve nota sobre o contexto de Sócrates e socratismo na obra kierkegaardiana²⁰⁶

Que Sócrates tenha sido admirado e louvado em todo o pensamento filosófico posterior é um fato incontestável do ponto de vista histórico. Que o pensador ateniense também foi, muitas vezes, comparado (por diversas semelhanças) com Cristo, também é tal coisa- algo sem maiores objeções e comprovado. Entretanto, a despeito de todas esses fatos históricos, a leitura kierkegaardiana de Sócrates possui uma singularidade.

No pensamento de Kierkegaard, Sócrates aparece primeiro como irônico, aquele que chega a idéia da dialética, mas não desenvolve a dialética da idéia e aquele cuja semelhança com Cristo está exatamente em sua dissemelhança. Tal Sócrates será um crítico das instituições e do próprio modo grego de pensar. Num segundo momento, sua imagem representará o típico homem pagão, e servirá como contraponto para melhor elucidar a proposta cristã do pensador dinamarquês. Contudo, ao mesmo tempo, ele será aquele que atingirá o máximo nas relações éticas (ou seja, nas relações com os homens), mas ainda não alcançou- e nem alcançará- a melhor relação, isto é, o assim chamado *estádio religioso*. Em outras palavras, o pensador ateniense também servirá para ilustrar, no pensamento kierkegaardiano, a célebre distinção entre os três estádios da existência humana: estético, ético e religioso²⁰⁷.

²⁰⁵KIERKEGAARD, S. A., 1991, p. 27.

²⁰⁶Usei, para a feitura deste tópico, a seguinte bibliografia:
MALANTSCHUCK, 1986.

²⁰⁷ Não é minha proposta abordá-los neste trabalho, até mesmo por achar que a discussão tradicional restrita aos estádios contribui pouco para apreender Kierkegaard de um modo mais amplo. Apenas cito-os de passagem, tendo como objetivo a formação de um conjunto maior de análise.

Não é fortuito, portanto, que Kierkegaard tenha sido chamado de *Sócrates da cristandade*. Afinal, também ele foi um irônico, crítico da especulação e das instituições religiosas estabelecidas do seu tempo. Aliás, tanto Sócrates como Kierkegaard parecem se situar em épocas de decadência cultural. Além disso, ambos enfatizam, em suas preocupações, o homem enquanto indivíduo, assim como as questões éticas e, por esse mesmo motivo, são críticos de um sistema especulativo e de instituições que olvidam o ser humano. Entretanto, para Kierkegaard, não é possível que o ser humano alcance a verdade por seus próprios esforços. Para ele, a verdade reside num *totalmente outro* e não no ser humano. Nesse sentido, Sócrates é importante por sua ironia e crítica do sistema; mas não compreende a relação com o *totalmente outro*, enquanto redescoberta (e afirmação) do próprio *eu*. Com efeito, Sócrates é no pensamento kierkegaardiano, o tema, a estratégia crítica (diante da cristandade e da especulação) e o exemplo para uma melhor explicação da diferença entre a concepção grega e a concepção cristã.

3.2 O Sócrates de Hegel

“Sócrates celebrizou-se como mestre de moral; em realidade é o descobridor da moral. Ele proclamou a supremacia do pensamento, o determinante. Os gregos tinham eticidade; mas Sócrates se propôs a lhes ensinar as virtudes, os deveres, etc, morais que tem o homem. O homem moral não é o que quer e faz a justiça; não é o homem inocente, mas sim o que tem consciência de sua ação.”²⁰⁸

Hegel

Em suas *Lições sobre a história da filosofia*²⁰⁹, Hegel enfatiza a figura de Sócrates como um *ressaltar da subjetividade*. Entretanto, não se trata de uma subjetividade fortuita ou arbitrária. O pensador de Atenas, embora subjetivo, está ligado a uma determinada época e a um contexto específico:

²⁰⁸HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofia de la historia universal*, tradução de José Gaos, prólogo de José Ortega y Gasset, 4ª reimpressão, Alianza Editorial, Madrid, 1989, p. 485.

²⁰⁹HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la historia de la filosofia-vol.II*, tradução de Wenceslao Roces, 4ª reimpressão, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

“Mas Sócrates não brota como um pomo da terra, mas encontra-se unido a sua época por um determinado nexos de continuidade: não é, pois, unicamente uma figura de extraordinária importância na história da filosofia antiga, também é, ademais, uma personalidade, que pertence a história universal.”²¹⁰

Sócrates seria um *momento crítico do espírito* retornando para si mesmo, constituindo-se em uma unidade negativa e individual. O fim do objetivo seria a condição necessária tanto para a dialética como para a sofística, ocorrendo, nesse sentido, o fato do *eu socrático* substituir a especulação e o estudo da natureza. O princípio socrático por excelência será o homem como propósito (tal como aparece no *Protágoras* de Platão) e a *subjetividade infinita*.

“O princípio socrático consiste, pois, em que o homem descubra, a partir de si mesmo, tanto o fim de seus atos como o fim último do universo, em que ele chegue através de si mesmo a verdade.”²¹¹

Entretanto, Hegel não dá crédito à posição subjetiva, mas sim ao pensamento objetivo:

“O pensamento verdadeiro pensa de tal modo que seu conteúdo não é subjetivo, mas sim objetivo.”²¹²

Ou ainda:

“Sócrates sabia que a ciência e a arte não brotam dos mistérios e que a sabedoria jamais ocorre no secreto. Antes, a verdadeira ciência está no campo aberto da consciência.”²¹³

Contudo, Hegel ressalta que, apesar de tudo, há em Sócrates um importante passo do objetivo em relação ao *eu*, isto é, no sentido de uma *reapropriação*. Em outras palavras, a subjetividade socrática possuiria uma particularidade de algo que é *em si para si*. Para o pensador ateniense, o bem (uma das idéias mais discutidas por ele) é algo extremamente prático:

²¹⁰HEGEL, 1985, p. 39.

²¹¹HEGEL, 1985, p. 41.

²¹²HEGEL, 1985, p. 41.

²¹³HEGEL, 1989, pp. 428/29.

“Por isso, as histórias antigas da filosofia destacam, como um dos méritos de Sócrates, o fato dele haver introduzido a ética como um novo conceito da história da filosofia, que até então, somente se ocupava de investigar a natureza.”²¹⁴

E ainda:

“Este recolhimento interior do homem, a reflexão, aparece na democracia grega com Sócrates; e com ele vem a moralidade, pela qual aquela democracia é destruída. A eticidade é em sua primeira forma costume, hábito.”²¹⁵

Segundo Hegel, a ênfase pré-socrática consistia no estudo da natureza. Já para Sócrates a ênfase era a ética, ao passo que Platão enfatizaria a dialética. Predomina em Sócrates a ética, um lado também subjetivo:

“Agora bem, como a ética, precisando seu conteúdo é, em parte, moralidade e, em parte, *ethos*; temos que a teoria socrática é, a rigor, uma teoria ética, visto que nele predomina o lado subjetivo, ao lado das intenções, dos critérios pessoais, ainda que se levante também nele esta determinação de postular partindo de si mesmo e ele bem seja, nela, o eterno, o que é em si e para si.”²¹⁶

Nesse sentido, a ética se distingue da moralidade. Os atenienses anteriores a Sócrates eram morais, mas não eram éticos. O *ethos* seria, no entender hegeliano, uma soma de comportamento racional e moralidade. Por isso, para a visão comum ateniense, Sócrates seria uma espécie de *filósofo popular*, com algumas características *místicas* e de menos rigor filosófico. Contudo, Hegel o via como alguém que, de certa forma, era aparentemente especulativo:

“... sentia uma grande paixão pela filosofia e um amor muito grande pela investigações científicas.”²¹⁷

Sócrates aparecia como alguém que tudo *suportava* nas batalhas de que participou enquanto cidadão de Atenas, alguém profundamente contido e introspectivo:

²¹⁴HEGEL, 1985, p. 42.

²¹⁵HEGEL, 1989, p. 456.

²¹⁶HEGEL, 1985, p. 42.

²¹⁷HEGEL, 1985, p. 44.

“Sua filosofia, como aquela que situa a essência na consciência como algo geral, não é, em realidade, uma verdadeira filosofia especulativa, mas sim uma ação individual; contudo; tinha como meta, evidentemente, chegar a instituí-la como uma ação de validade universal.”²¹⁸

Aparece em Sócrates o princípio individual, o auto-controle e moderação. Embora, o pensador ateniense também participe de festas comendo e dos jogos:

“Numa cena muito característica do *Banquete*, representa Platão a moderação socrática referente ao vinho; nela temos uma excelente ilustração do que Sócrates entendia por virtude.”²¹⁹

Para Hegel, o método socrático deveria ser dialético, uma vez que os diálogos platônicos (dos quais Sócrates é personagem principal) retratam tal realidade. O método socrático é prático, aparecendo em duas formas: ironia e maiêutica. Na primeira parte, são descritos os argumentos dos seus interlocutores nos diálogos. Já na segunda parte, mostra-se a vacuidade de tais argumentos. Com efeito, há no pensamento socrático uma junção entre ironia e a maiêutica. Sócrates, ao lançar a *descrença* nos fundamentos dos discursos dos seus interlocutores, faz com que o mesmos cheguem a um novo fundamento em si mesmo e por si mesmo. Tal atitude parece se constituir numa espécie de ignorância fingida:

“Mas, para obrigar os outros a expô-las, finge ignorá-las; dando-se ares de inocência, formula perguntas a seus interlocutores, como se quisesse aprender deles, quando realmente quer testá-los.”²²⁰

Tal *ignorância* é também conhecida como ironia, a tão famosa ironia de Sócrates:

“É esta a famosa ironia socrática, que não é senão um modo especial de comportar-se no trato de pessoa para pessoa, é por assim dizer, uma forma subjetiva da dialética unicamente, enquanto a dialética versa sempre sobre os fundamentos da própria coisa.”²²¹

Para Hegel, de fato, Sócrates nada sabia e sequer chega a fazer filosofia, uma vez que não consegue desenvolver um sistema. Afinal, para a perspectiva hegeliana, fazer filosofia é elaborar sistematicamente o pensamento:

²¹⁸HEGEL, 1985, p. 45.

²¹⁹HEGEL, 1985, p. 49.

²²⁰HEGEL, 1985, p. 52.

²²¹HEGEL, 1985, p. 52.

“Deste modo, Sócrates ensina para aqueles com quem dialoga a se darem conta de que nada sabem; mais ainda, o mesmo diz que não sabe nada de nada e que não se propõe, portanto, a ensinar nada. E pode-se afirmar, em verdade, que Sócrates não sabia nada, pois não chegou sequer a desenvolver sistematicamente uma filosofia. Tinha plena consciência disso e jamais se propôs como finalidade chegar a ter uma ciência.”²²²

Hegel vê tal ironia como algo que parece ser falso e, por outro lado, parece também ser verossímil:

“A ironia socrática encerra, pois um fator de verdade, enquanto tende a tornar concretas as representações puramente abstratas e a impulsionar seu desenvolvimento; pois o que se trata é, pura e simplesmente, fazer com que o conceito se revele à consciência.”²²³

O pensador alemão criticará severamente os pensadores românticos como Schlegel e Ast. Para Hegel, a *ressurreição* da ironia que eles tentam realizar ao dizer que a mesma é “uma suprema modalidade de comportamento do espírito, algo divino”²²⁴, não passa de um subjetivismo tomado por empréstimo de Fichte²²⁵. No entender hegeliano, tais românticos confundem ironia com hipocrisia:

“A ironia concreta de Sócrates é mais uma maneira ou um recurso de conversação, a qual se recorre para animá-la um pouco, e não uma risada escandalosa nem a hipocrisia de quem burla a idéia ou a toma inadequadamente. Sua ironia trágica é o reverso de suas reflexões subjetivas frente a moralidade existente: não a consciência própria do homem que se crê acima dela, mas sim o fim inocente, de quem se propõe chegar, através do pensamento, ao bem verdadeiro, a idéia geral.”²²⁶

Há em Sócrates, segundo Hegel, três importantes aspectos: a ironia, a maiêutica e a consciência de si:

“O fundamental em que Sócrates trata de penetrar com suas perguntas, para esclarecer ante a consciência o bom e o justo em sua forma geral, consiste no seguinte: partindo do que já existe em nossa consciência de um modo espontâneo, não se trata de

²²²HEGEL, 1985, p. 53.

²²³HEGEL, 1985, p. 54.

²²⁴HEGEL, 1985, p. 54.

²²⁵A crítica hegeliana aos românticos Schlegel, Solger e Tieck pode ser vista claramente na sua *Introdução à Estética*.

HEGEL, G.W.F. *Lições sobre a Estética- introdução (Cadernos de Tradução)*, tradução de Marco Aurélio Werle, Departamento de Filosofia da USP, São Paulo, 1997.

²²⁶HEGEL, 1985, pp. 55/56.

desenvolvê-lo por via puramente lógica, mediante deduções, provas ou consciência derivadas através de conceitos. O que tem de se analisar é esse algo concreto tal como se oferece para a consciência natural sem necessidade de recorrer ao pensamento, de tal modo que, eliminando o concreto, cobre a consciência o que nele existe de geral, como tal.”²²⁷

O Sócrates dos diálogos platônicos sempre se move, segundo Hegel, do particular para o geral e aparece também nele o *assombro* da consciência que se achava *ser e não era*. Tal resultado é parte do processo do devir, sendo formal e negativo. Já o afirmativo (positivo) que Sócrates desenvolve na consciência é o *bom*. Aliás, será exatamente na questão do bom que se manifestará claramente uma forte distinção entre Sócrates e os sofistas. Afinal, para Sócrates, o homem é o princípio de todas as coisas não apenas para fins particulares. Os sofistas, por sua vez, ao não fazerem tal análise, não conseguem alcançar o princípio do *bom*:

“A primeira determinação no tocante ao princípio socrático é a grande determinação, puramente formal, desde que a consciência extraia de si mesma o que é a verdade e a busque nela mesma. Este princípio da liberdade subjetiva existia na consciência do próprio Sócrates com tal força, que ele depreciava as demais ciências como conhecimentos vazios que não serviam de nada ao homem. Este, segundo ele, somente devia preocupar-se de uma coisa: saber qual é a sua natureza moral, para assim poder agir melhor; é uma concepção unilateral a qual Sócrates se mantém absolutamente conseqüente.”²²⁸

Na perspectiva socrática, o bem é um caminho exclusivo, deixando de ser um *ser* para se tornar uma consciência. Aliás, a idéia de *Deus-espírito* que circulava no meio do povo ateniense relaciona-se com isso. Outra perspectiva comum dos atenienses é que o geral e a lei estavam em harmonia e deviam ser obedecidos, visto que esses faziam parte de uma espécie de *destino*. Sócrates, ao introduzir a consciência ética, introduz também a pergunta: tal lei é mesmo assim? O pensador ateniense coloca, segundo Hegel, o equilíbrio entre a consciência e o ser; daí advém os seus problemas com o Estado e com o geral. Afinal, a moral grega equivalia ao Estado e Sócrates priorizava a ética e, conseqüentemente, o indivíduo:

²²⁷HEGEL, 1985, p. 57.

²²⁸HEGEL, 1985, p. 60.

“O Estado terá perdido sua força que consistia na continuidade do espírito geral, não interrompida pelos indivíduos, de tal modo que a consciência individual não conhecia outro conteúdo nem outra essência senão a lei. Os costumes perderam incomovível firmeza, desde o momento em que existe a perspectiva de que cada homem creia em suas máximas especiais de vida. Dizer que o indivíduo deve cuidar de sua própria moralidade, vale tanto como dizer que se converta em indivíduo ético: cessam os costumes públicos e, ao mesmo tempo, aparece o *ethos*. Ambos fenômenos se condicionam e complementam.”²²⁹

Para a posição socrática, o bom não é exterior, mas deve ser buscado na própria natureza humana. Nesse sentido, não é nem ensinado e nem aprendido. Para Sócrates, a virtude equivale a conhecimento, ou seja, se o homem souber (por si mesmo, através da maiêutica) o que é bom, jamais fará aquilo que é mau. Com efeito, para a posição socrática, erro equivale a ignorância.

Segundo Hegel, Sócrates não consegue atingir a parte irracional da alma e, por isso, segundo o posicionamento de Aristóteles, se equivoca. De acordo com Hegel, ainda na perspectiva do filósofo de Estagira, Platão observa tal coisa de modo melhor e mais acurado do que Sócrates. Observe-se também que, para Hegel, Xenofonte²³⁰ é uma fonte confiável sobre o saber socrático:

“... enquanto ao conteúdo do seu saber e ao grau de desenvolvimento do seu pensamento devemos nos ater especialmente ao que nos conta Xenofonte.”²³¹

Note-se que a pergunta socrática busca sempre saber se os fundamentos são leis ou normas, ou melhor ainda, se estas leis ou normas possuem fundamentos. Sócrates clama pelos princípios que as leis deveriam expressar.

Outro ponto importante, segundo Hegel, nessa compreensão da questão socrática é, sem nenhuma dúvida, a questão do seu gênio ou demônio. Tal demônio surge com um objetivo específico e enquanto afirmação individual do espírito:

“Bem, agora devemos ter cuidado para não ver neste famoso gênio de Sócrates uma raridade da sua imaginação, da qual muito se fala, nem um espírito tutelar, uma espécie de

²²⁹HEGEL, 1985, p. 62.

²³⁰Note-se aqui uma grande diferença da postura de Hegel com a de Kierkegaard. Para o pensador dinamarquês, a interpretação de Xenofonte acerca de Sócrates é muito equivocada.

KIERKEGAARD, S. A., 1991.

²³¹HEGEL, 1985, p. 67.

anjo ou coisa parecida, nem tão pouco sua consciência (moral). Com efeito, a consciência (moral) é uma representação de uma individualidade geral, do espírito seguro de si mesmo, que é, ao mesmo tempo, a verdade geral.”²³²

Ou ainda:

“Em troca, o demônio de Sócrates é mais acentuadamente o outro aspecto, completamente necessário, de sua generalização, a saber: a individualidade do espírito, aspecto que se revela para a sua consciência exatamente o mesmo que aquele outro.”²³³

Para Hegel, a questão do demônio socrático se constitui numa espécie de *jogo*. Para ele, não se trata de Sócrates pessoalmente, mas também não é algo exterior. Parece se tratar de um oráculo, mas não um oráculo convencional. Seria um oráculo particular do próprio Sócrates:

“O gênio de Sócrates não é Sócrates mesmo, não é sua opinião e sua convicção, mas sim um oráculo no qual, contudo, ao mesmo tempo, não é algo externo, mas algo subjetivo, sem oráculo.”²³⁴

Para Hegel, há um confronto entre o demônio socrático e o oráculo. Assim sendo, o demônio seria uma espécie de meio *intermediário* entre ele mesmo e a questão do oráculo:

“Por isso, o demônio socrático ocupa um lugar intermediário entre o lugar externo do oráculo e o lugar puramente interior do espírito; é algo interior, mas de tal modo que, como verdadeiro gênio, se concebe como algo distinto da vontade humana e não é ainda a inteligência e a vontade do próprio Sócrates.”²³⁵

Hegel enfatiza ainda que a questão do demônio socrático está ligada ao ponto de vista socrático, não se tratando de nenhuma espécie de enfermidade ou desequilíbrio psicológico:

“Com efeito, o eixo de toda a conversação histórico-universal que forma o princípio de Sócrates consiste em haver substituído o oráculo pelo testemunho do espírito do indivíduo e em fazer com que esse sujeito tomasse sobre seus ombros a decisão.”²³⁶

²³²HEGEL, 1985, p. 74.

²³³HEGEL, 1985, p. 74.

²³⁴HEGEL, 1985, p. 74.

²³⁵HEGEL, 1985, p. 77.

²³⁶HEGEL, 1985, p. 78.

Para o pensador alemão, o demônio de Sócrates será um dos principais pontos da sua acusação pelo tribunal ateniense, algo que certamente o levará a ser condenado. Para Hegel, a condenação de Sócrates deve ser vista como natural, se for observado atentamente o seu contexto. Afinal, a prática socrática (de indivíduo para indivíduo) é, sem nenhuma dúvida, uma afronta ao Estado grego e à questão do geral. O comediante Aristófanes²³⁷, por exemplo, é visto por Hegel como um dos que, com sua descrição do filósofo, colaborou para sua condenação. Entretanto, ao analisar o contexto grego, Hegel defende o posicionamento de Aristófanes. Aliás, o pensador alemão criticará severamente o helenista Tenneman que, segundo seu entender, não é capaz de captar o contexto amplo da condenação socrática.

O processo de Sócrates, na visão hegeliana, possui dois aspectos: a acusação no tribunal e a atitude do filósofo frente ao tribunal e à soberania popular. O pensador ateniense é condenado e, ao ser condenado, não reconhece a autoridade do tribunal popular e sua soberania. As acusações que Sócrates recebe são a de não honrar os deuses, seduzir os jovens e introduzir novos deuses e costumes. Obviamente, por se julgar ignorante acerca de tudo, ele não pode aceitar nenhuma pena e também não reconhece nenhuma autoridade exterior. Afinal, ele cumpria o que lhe determinava o oráculo e ouvia a voz do seu demônio (tal como narra a *Apologia* de Platão). Assim sendo, Sócrates caminha serenamente para a morte e vai sempre *pesar* na consciência dos atenienses como alguém que foi *injustiçado*. Os atenienses se arrependem tarde do seu erro e se descobrem, ao mesmo tempo, tão culpados (ou inocentes) como o próprio Sócrates. Em outras palavras, para Hegel, Sócrates até podia estar certo, mas o Estado também *acerta* ao executá-lo:

“O destino de Sócrates é, pois, o da suprema tragédia. Sua morte pode parecer como uma suprema injustiça, visto que havia cumprido perfeitamente seus deveres para com a pátria e havia aberto ao seu povo um mundo interior. Mas, por outro lado, também o povo ateniense tem perfeita razão, ao sentir a profunda consciência de que essa autoridade debilitava a autoridade da lei do Estado e minava o Estado ateniense. Por justificado que estivesse Sócrates, igualmente justificado estava o povo ateniense perante ele.”²³⁸

²³⁷ Surge aqui outra forte diferença entre Hegel e Kierkegaard, pois o pensador dinamarquês é um profundo admirador de Aristófanes e acha que ele chegou muito próximo de compreender o assim chamado *Sócrates real*.

²³⁸ HEGEL, 1989, p. 486.

3.3 O Sócrates de Kierkegaard no *Conceito de Ironia*

A dissertação *Conceito de Ironia* é uma obra datada de 1841, sendo ela a tese de mestrado do jovem Kierkegaard (então com 26 anos). Nela seu autor apresenta 15 teses acerca da ironia socrática e da ironia posterior a Sócrates. As mesmas são postas primeiro de modo sintético (como era costumeiro) e, no decorrer da obra, são expostas com mais vagar e amplitude.

Que a imagem de Sócrates tenha sido associada por todos como fundador ou maior ironista da história parece algo incontestável. Entretanto, é bom que se saiba que a leitura kierkegaardiana acerca do pensador de ateniense é bastante peculiar. Além disso, o próprio Kierkegaard reconhecia que descrever o irônico Sócrates é tão difícil como pintar o duende com o barrete que lhe torna invisível. Muitos pensadores se equivocaram em suas tentativas de compreender Sócrates e sua ironia exatamente por não terem alcançado essa dimensão descrita por Kierkegaard. Tal equívoco é bastante visível na concepção de Xenofonte e de Hegel. O primeiro, ao querer *defender* Sócrates, acaba perdendo o que este possuía de melhor, que era exatamente o *perigo*. O segundo, vê na ironia apenas uma astúcia e um modo de se *portar*, não compreendendo que se trata de uma maneira de ser.

Cabe notar também que Kierkegaard toma a ironia enquanto um conceito, ou seja, faz dela uma palavra pertencente ao léxico filosófico²³⁹. Tal fato é, por si só, revelador. Além de evidentemente mostrar que também seu pensador se insere no contexto filosófico²⁴⁰. Com efeito, se a filosofia se estabelece através da dúvida (como prega a

²³⁹É importante notar aqui o despertar (ou redespertamento) atual da filosofia para o estudo da ironia e do riso. A pesquisadora argentina Mônica Virasoro e o filósofo Henri Bergson podem ser vistos, nesse sentido, como exemplos.

BERGSON, Henri. *O Riso*, 2ª edição, Guanabara, Rio de Janeiro, 1987.

VIRASORO, Mônica. *De ironías y silencios- notas para una filosofía impresionista*, 1ª edição, Gedisa Editorial, Barcelona, 1997.

Tal estudo já possuía suas bases em humanistas como Erasmo de Roterdã. Além do seu célebre *Elogio da Loucura*, ele escreve uma peça satírica contra o papa Júlio II na qual será utilizada toda a estratégia da ironia enquanto filosofia.

ROTerdã, Erasmo de. *O Papa expulso do céu*, tradução e notas de Hugo Prado, Livraria H. Antunes, Rio de Janeiro, 1938.

²⁴⁰Como observei na parte anterior, Hegel também abordou a assim chamada *ironia socrática*. Contudo, sem fazer dela o ponto principal de sua filosofia. No pensamento hegeliano, a ironia apenas faz parte da história do pensamento.

filosofia moderna), a vida humana também estabelecer-se-á através da ironia²⁴¹. Assim sendo, a ironia é digna de ser pensada (e vivida) enquanto um conceito filosófico e aquele pensador que assim procede se encontra inserido no âmbito da filosofia. Contudo, não se trata de um conceito *calmo* e de um pensamento *cristalizado*, mas de uma mudança no próprio modo filosófico de pensar até então estabelecido.

A dissertação kierkegaardiana acerca da ironia socrática divide-se em duas partes. A primeira refere-se ao conceito de ironia em Sócrates; já a segunda parte refere-se ao conceito de ironia após Sócrates, especialmente em Fichte, Schlegel, Tieck e Solger. Para Kierkegaard, se para saber-se algo acerca de Cristo é preciso que se leia os Evangelhos e seus autores, para que se saber algo sobre Sócrates também é preciso ler seus principais intérpretes. Afinal, nem Sócrates -e nem Cristo- deixaram *nada escrito*; antes foram narrados por outros. Kierkegaard assim procederá ao adotar as interpretações de Xenofonte, Platão e Aristófanes como fontes indispensáveis para a montagem de um retrato confiável acerca do pensador ateniense²⁴². Aliás, esses três autores classicamente utilizados para o estudo da figura de Sócrates já são citados por Diógenes Laércio, de quem Kierkegaard foi um assíduo leitor²⁴³.

Ao analisar a interpretação de Xenofonte, Kierkegaard observa que este cultivava determinadas *intenções* em sua leitura de Sócrates. Tal intencionalidade já é algo que prejudica consideravelmente uma melhor leitura deste (ou de qualquer outro) pensador. Xenofonte descreve Sócrates tal como um *mártir*, *santo* ou *injustiçado* do pensamento. Sua interpretação é absolutamente laudatória e por demais parecida com uma hagiografia ufanista. Agindo desse modo, Sócrates perde todo o seu *perigo*, tornando-se, através dos muitos *elogios*, totalmente inofensivo. Em outras palavras, tais louvores não ajudam a resgatar o que havia de melhor no pensamento socrático e acabam por desmerecê-lo:

²⁴¹Esta é, aliás, a tese 15 de Kierkegaard na referida obra.

²⁴²Realizei, como trabalho de monografia e iniciação científica, um estudo mais detalhado sobre estes intérpretes de Sócrates e sobre a primeira parte do *Conceito de Ironia*. Tal trabalho foi recentemente publicado. Esta presente dissertação é, em muitos aspectos, baseada nos primeiros dados colhidos naquela primeira pesquisa.

PAULA, Marcio Gimenes de. *Socratismo e Cristianismo em Kierkegaard: o escândalo e a loucura*, prefácio de Álvaro Luiz Montenegro Valls, 1ª edição, FAPESP/ AnnaBlume Editora, São Paulo, 1991.

²⁴³LAERTIOS, D. *Vida e doutrinas dos filósofos ilustres*, tradução de Mário Gama Khouri, UNB, Brasília, 1987.

“Pois Xenofonte o defende de uma tal maneira, que Sócrates se torna não apenas inocente, mas completamente inofensivo, de modo que a gente fica profundamente assombrado, perguntando-se qual demônio teria enfeitado a tal ponto os atenienses que eles puderam ver nele mais do que um sujeito bonachão, conversador e engraçado, que não fazia mal nem bem, que não prejudicava a ninguém, e que no fundo do coração só queria bem a todo mundo, contanto que quisessem escutar a sua conversa fiada.”²⁴⁴

Outra terrível falha do Sócrates de Xenofonte é a ausência da situação. Para Kierkegaard, Sócrates se movia dentro das situações dadas, ou seja, sua arte é profundamente dependente da situação/ocasião, pois será nela que ocorrerão seus encontros e diálogos com as mais diversas pessoas de sua época.

O Sócrates de Xenofonte também não possuía as famosas *réplicas* dos diálogos. Note-se que tais *réplicas* são fundamentais para o Sócrates platônico, por exemplo. A ausência delas empobrece por demais a interpretação de Xenofonte; mais do que isso: ela fica bastante comprometida. Afinal, tais *réplicas* são muito mais do que meras respostas, são *filosofia socrática*. A visão de Xenofonte acerca do pensador ateniense é por demais empírica, não alcançando o Sócrates que vai do fenômeno para a idéia. Se é correto que Kierkegaard critica o excesso de idealizações da figura de Sócrates (a idealização trágica de Platão e a idealização cômica de Aristófanes), ele também criticará- de modo ainda mais enfático e contundente- a empiria de Xenofonte. Apesar das discordâncias pontuais, Kierkegaard prefere a idealização à empiria.

Três outros aspectos também serão bastante criticados por Kierkegaard no Sócrates de Xenofonte: a questão do útil, da sobriedade e da contenção. Tais conceitos são inversões dos conceitos platônicos de belo, verdadeiro, simpático e unidade harmônica. Tais inversões tornam Sócrates por demais empírico e não o permitem caminhar para a idealidade (como ocorre em Platão e em Aristófanes).

Ao analisar o Sócrates platônico, Kierkegaard deixa absolutamente visível sua admiração por Platão enquanto filósofo. Para o pensador dinamarquês, as lacunas deixadas por Xenofonte serão preenchidas por Platão e é exatamente a partir do vazio de tais lacunas

²⁴⁴KIERKEGAARD, 1991, p. 28.

que se pode apreender o que próprio do pensamento platônico e sua interpretação sobre Sócrates.

Entretanto, Kierkegaard ressalta que há uma diferença entre o Sócrates platônico e o Sócrates real²⁴⁵, ou seja, há uma idealização em Platão. Para o historiador Diógenes Laércio, Sócrates surge como um certo *método* da filosofia platônica. A arte do diálogo, oposta ao *falatório* dos sofistas, seria parte integrante desse método. Contudo, a filosofia de Platão acaba caminhando (e desembocando) na especulação, uma vez que seu método é especulativo. Já o *método socrático* (do próprio Sócrates) é irônico e revela-se no perguntar e na maneira (finalidade) com que se pergunta:

“Se é correto o que desenvolvemos até aqui, então se vê que a intenção com que se pergunta pode ser dupla. Pois a gente pode perguntar com a intenção de receber uma resposta que contém a satisfação desejada de modo que quanto mais se pergunta tanto mais a resposta se torna profunda e cheia de significação; ou se pode perguntar não no interesse da resposta, mas para, através da pergunta, exaurir o conteúdo aparente, deixando atrás de si um vazio. O primeiro método pressupõe naturalmente que há uma plenitude, e o segundo que há uma vacuidade; o primeiro é o especulativo, o segundo o irônico. Era este último, o método que Sócrates praticava frequentemente.”²⁴⁶

Na filosofia socrática, a base de tudo é o *não-ser*²⁴⁷ (e a ironia) e disso não pode provir nenhuma especulação. Já na filosofia platônica, há uma unidade entre ser e pensar; tal coisa conduz para uma filosofia especulativa.

A quinta tese do *Conceito de Ironia* é que “a *Apologia* de Platão ou é espúria ou deve ser explicada totalmente pela ironia”. Tal diálogo platônico ilustraria muito bem, segundo Kierkegaard, a diferença entre a irônica abstração de Sócrates e o posicionamento mítico-especulativo de Platão²⁴⁸. O irônico não vai até a especulação pois se satisfaz com a

²⁴⁵ Não é tarefa das mais fáceis discorrer sobre o *Sócrates real*. Empreguei tal expressão apenas para distinguir do Sócrates idealizado de Platão, não em sentido absoluto, do que ela significa ou pode significar na história da filosofia.

²⁴⁶ KIERKEGAARD, 1991, p. 42.

²⁴⁷ É importante notar que tal *não sei* também será a base do pseudônimo (e cético) Climacus. Tal *não saber* se constitui, portanto, em parte da estratégia irônica socrática e em parte integrante da estratégia kierkegaardiana.

²⁴⁸ Não discutirei aqui a questão do mítico em Platão. Entretanto, deve-se notar que, segundo Kierkegaard, o mítico não aparece nunca em Sócrates, mas em Platão. Já para Hegel, Sócrates tem algumas ligações com o mítico e o mistério. É extremamente instigante perceber que a afirmação kierkegaardiana acaba por desembocar numa crítica ao sistema por julgá-lo *mitológico*. Nesse sentido, parece haver uma influência

ironia, esta lhe basta. Sua figura adquire, ao mesmo tempo, o contorno da sedução e da repulsa, tal como acontece na relação entre Sócrates e Alcebiades no *Banquete*.

Kierkegaard observa ainda que Aristóteles não reconhece dialética em Sócrates, mas em Platão. Note-se, entretanto, que Kierkegaard- admirador de Sócrates, Platão e Aristóteles- não pensa da mesma forma. Para ele, o que Sócrates não possui é a especulação, isto é, “a dialética da idéia” (tal como aparece no *Conceito de Ironia*). Todavia, há em Sócrates a “idéia da dialética”, obviamente não desenvolvida por causa da ironia. Tal ponto é importantíssimo para se observar a dialética propriamente kierkegaardiana, pois também ele terá uma proposta dialética, diferente da proposta especulativa. Há em Kierkegaard uma rejeição do modelo especulativo que vai de Platão a Hegel na história da filosofia. Tal rejeição fica mais clara nas obras de Clímacus (que abordei no primeiro capítulo e abordarei novamente mais adiante). Além disso, não há em Kierkegaard, de modo algum, uma rejeição da dialética, mas sim uma rejeição da especulação e da maneira como esta *tomou de assalto* o pensamento dialético.

Cabe destacar também, na concepção kierkegaardiana, o Sócrates de Aristófanes. A concepção do comediante grego (notadamente nas *Nuvens*) é, segundo o pensador de Copenhague, uma concepção popular, e a que mais se assemelha ao *Sócrates do povo*, ou seja, aquela figura que o povo ateniense possuía em seu imaginário. Em outras palavras, ele é visto como um estudioso da natureza e como um *charlatão*, capaz de resolver diversos problemas de ordem prática. É certo que se trata de uma comédia, porém, é relevante o fato de Sócrates surgir como um tipo subjetivo, envolto em pensamentos, *atrapalhado* e como que introduzindo o princípio da ironia. Não é fortuito, portanto, que a tese sétima do *Conceito de Ironia* defenda que “Aristófanes chegou perto da verdade ao descrever Sócrates”:

“O que é importante em primeiro lugar é estar convencido de que foi o Sócrates real que Aristófanes pôs em cena. Assim como se é reforçado nessa convicção pela tradição da Antiguidade, assim também se encontra nesta peça uma multiplicidade de traços que, são

kierkegaardiana na posição de Adorno e Horkheimer, pois também para tais pensadores o processo de esclarecimento possui algo de mitológico.

ADORNO, T.W e HORKHEIMER, M., 1985.

historicamente certos, ou pelo menos se mostram, como completamente análogos àquilo que a gente sabe por outras fontes a respeito de Sócrates.”²⁴⁹

Outro ponto de importância capital na discussão sobre a filosofia socrática é a questão do demônio socrático. Para Kierkegaard, tal concepção é real, mas também a esse respeito existem diferenças acentuadas na forma como Platão e Xenofonte a compreendem. Para Xenofonte, o demônio *ordena* coisas para Sócrates; para Platão, ele apenas adverte. Por representar o espírito subjetivo por excelência, tal demônio será o causador dos problemas de Sócrates com a religião grega e com o Estado. Como já observei, o demoníaco representa, no entender de Hegel, o princípio da livre decisão do indivíduo. Haveria, nesse sentido, uma oposição entre o demoníaco (que é individual) e o oráculo (que representa o coletivo grego). Sócrates, apesar de haver *ouvido* o oráculo- conforme narra a *Apologia* de Platão- opta pelo demoníaco.

Nos termos da interpretação de Kierkegaard, se até este momento a leitura hegeliana de Sócrates servira para ele como um *bom sustentáculo*, o mesmo não persistirá daqui em diante. No seu entender, o pensador alemão não reconhece a devida importância da ironia socrática:

“Na exposição do método de Sócrates, que Hegel fornece, tornam-se objeto de discussão especialmente duas formas do método: *sua ironia e sua maiêutica*. Já o lugar reservado para a ironia indica suficientemente que Hegel concebe a ironia em Sócrates mais como um momento dominado, um modo de tratar com as pessoas, e isto é reforçado mais adiante com enunciados explícitos.”²⁵⁰

Outro pensador alemão do qual Kierkegaard discordará será Schleiermacher. Para tal pensador, Sócrates só pode afirmar que nada sabia na medida em que sabe o que é *não saber*. Em outras palavras, o pensador ateniense possuiria uma espécie de saber positivo. Schleiermacher afirma, inclusive, que ele é o fundador da dialética. A posição kierkegaardiana, ainda que pondere tal observação, não discutirá exaustivamente o problema da fundação da dialética por Sócrates. Entretanto, o pensador dinamarquês refuta a tese de que o pensador grego tenha algum saber positivo:

²⁴⁹KIERKEGAARD, 1991, p.111.

²⁵⁰KIERKEGAARD, 1991, p. 179

“Schleiermacher chama a atenção em um artigo²⁵¹, para o fato de que quando Sócrates, a serviço do oráculo, andava por aí para mostrar ao povo que nada sabia, era impossível que ele só soubesse que não sabia nada, já que por trás disso necessariamente estava que ele sabia o que era saber. E mostra a seguir como Sócrates é propriamente o fundador da dialética. Mas aí temos de novo uma positividade que olhada mais de perto se mostra como negatividade.”²⁵²

Segundo se depreende da interpretação kierkegaardiana, Sócrates não é somente um tipo negativo, mas possui a ironia como necessária (e não a positividade de um saber). Tal coisa faz com sua ironia esteja a serviço de um ponto de vista de um indivíduo e não de uma idéia. Cabe, entretanto, notar que, a despeito de suas divergências com Hegel, Kierkegaard dedica todo um capítulo do *Conceito de Ironia* para abordar a concepção hegeliana de Sócrates. Tal capítulo é confessadamente dependente da leitura hegeliana de Sócrates nas *Lições* do pensador de Berlim. Todavia, representa, ao mesmo tempo, uma discordância e uma grande ironia do pensador dinamarquês para com o mestre Hegel.

No entender kierkegaardiano, Hegel apresenta uma concepção *rasa* de Sócrates. É bem verdade que o pensador alemão vislumbra nele um conflito da moralidade (individual) com a ética (ligada com o Estado grego e com o geral):

“Hegel para mostrar Sócrates como fundador da moral, concentra sua concepção de Sócrates unilateralmente sobre esse ponto. O que ele pretende atribuir a Sócrates é a idéia do bem, mas com isso ele se embaraça quando precisa mostrar como Sócrates concebe o bem.”²⁵³

Hegel, segundo Kierkegaard, não aborda suficientemente a ironia socrática e nem a maiêutica. Aliás, é muito importante perceber que a lacuna *irônica* propiciou, para Kierkegaard, o seu trabalho sobre a ironia socrática, enquanto a lacuna *maiêutica* propiciou-lhe as *Migalhas Filosóficas* do pseudônimo Clímacus.

Em suma, o conceito de ironia de Sócrates é, na concepção kierkegaardiana, algo fenomênico, sem pressuposto, e que representa um ponto de vista. Note-se o quanto tal conceito tem uma história *curiosa* na filosofia universal e o quanto ele é o *calcanhar de Aquiles* da filosofia moderna e sistemática.

²⁵¹Trata-se do texto *Sobre o valor de Sócrates como filósofo*, publicado pela Academia Real das Ciências de Berlim entre os anos de 1814-15.

²⁵²KIERKEGAARD, 1991, p. 135.

É instigante perceber o quanto Kierkegaard será performativamente irônico com a concepção hegeliana de Sócrates e como ele parece, num primeiro momento, favorável ao pensador alemão e contrário aos românticos:

“Antes eu quero, por quanto estiver em minhas forças, tentar elucidar uma fraqueza de que parece padecer toda a concepção de Hegel do conceito de ironia. Hegel fala sempre da ironia com muita aversão; a ironia, a seus olhos, é uma abominação. A época da aparição de Hegel coincide com o período mais glorioso de Schleiermacher. Mas assim como a ironia dos Schlegel havia feito na estética, o julgamento de uma sentimentalidade que se alastrava, assim também era Hegel aquele que devia corrigir o desacerto que havia na ironia. Um dos maiores méritos de Hegel consiste em ter detido, ou pelo menos ter tentado deter os filhos perdidos da especulação em seu caminho de perdição.”²⁵⁴

Todavia, Hegel está equivocado em sua análise da ironia, assim como os românticos também se equivocaram:

“Por outro, não se pode omitir que Hegel, ao se voltar unilateralmente contra a ironia pós-fichteana, deixou de perceber a verdade da ironia, e ao identificar toda a ironia com aquela, foi injusto com a ironia.”²⁵⁵

Kierkegaard também é extremamente severo e mordaz com o sentimentalismo romântico:

“O mundo rejuvenesceu, mas como Heine observou com muito espírito rejuvenesceu tanto com o romantismo que se tornou de novo uma criancinha.”²⁵⁶

3.4 Um pouco de Sócrates e socratismo em Johannes Clímacus

Clímacus²⁵⁷ foi um dos muitos pseudônimos que Kierkegaard utilizou em algumas de suas obras. Com tal pseudônimo, Kierkegaard *escreveu* a biografia *Johannes Clímacus*

²⁵³KIERKEGAARD, 1991, p. 178.

²⁵⁴KIERKEGAARD, 1991, pp. 229/230.

²⁵⁵KIERKEGAARD, 1991, p. 230.

²⁵⁶KIERKEGAARD, 1991, p. 261.

²⁵⁷A filosofia, a vida e a lógica do pseudônimo Clímacus foram vistas com mais vagar e atenção no primeiro capítulo desta dissertação.

ou *De omnibus dubitandum est* (1842/43), *Migalhas Filosóficas* (1844) e *Post-Scriptum Conclusivo Não-Científico às Migalhas Filosóficas* (1846).

O objetivo da obra *Johannes Climacus*²⁵⁸ é realizar uma crítica da filosofia cartesiana. Tal obra nunca foi, de fato, concluída, estando desconhecida até surgir nos *Papirer* de Kierkegaard. De certa maneira, trata-se uma biografia intelectual de *Climacus* que, conforme vimos, será autor desse e de outros dois textos do *corpus kierkegaardiano*. Seu ataque ao cartesianismo ocorre por não acreditar que esse duvidasse realmente das coisas que diz duvidar, e também por fazer de tal suposta dúvida a base de sua filosofia. Entretanto, para a concepção kierkegaardiana, a verdadeira dúvida não é intelectual, mas existencial, e dela nasce o desespero.

Para Climacus, a filosofia antiga é melhor do que a filosofia sistemática moderna. Afinal, no seu nascedouro, tal filosofia parece ainda não estar contaminada com tantas *impurezas*. Além disso, nos seus primórdios, a filosofia era mais abrangente e com menor carga intelectual ou meramente especulativa. Em outros termos, a filosofia tinha maior ligação com a existência humana.

Ao narrar como começou a filosofar e suas desventuras, o jovem pensador *Johannes Climacus* mostra-se como alguém enamorado do sistema e melancólico. Ao descobrir a lógica, tenta adotá-la como sua forma de ascese, sua *escada rumo ao paraíso*. Aliás, o nome Climacus significa subida ou ascese²⁵⁹.

Climacus desenvolve três proposições: a filosofia começa pela dúvida, é preciso duvidar para filosofar, é preciso duvidar de tudo. Entretanto, ele se desilude com a filosofia que diz começar pela dúvida e vai rapidamente (já na segunda aula, como ele dizia) para o sistema. Ele também se desilude com aqueles que afirmam que é preciso duvidar para filosofar e que é preciso duvidar de tudo. Afinal, esses nada mais cultivam senão aquela

²⁵⁸KIERKEGAARD, S.A. *Johannes Climacus ou de omnibus dubitandum est- vol. 02/ Oeuvres Complètes de S.Kierkegaard*, 1ª edição, tradução de P.H. TISSEAU e Else-Marie JACQUET-TISSEAU, Éditions de L'Orante, Paris, 1975.

²⁵⁹Tal observação é feita por Walter Lowrie. LOWRIE, 1965, pp. 166/167.

pequena dúvida, aquela que é inofensiva. No seu modo de entender, a filosofia nasce do espanto e não da dúvida²⁶⁰.

Em síntese, a biografia *Johannes Climacus* é uma obra que revela a profunda desilusão do personagem com a cristandade e com a filosofia moderna e sistemática do seu tempo. O personagem possui uma certa concepção cética e, mostra-se desconfiado, por ter acreditado durante tanto tempo nas ilusões da filosofia moderna e no pseudo-cristianismo. Tal ceticismo certamente coloca o pseudônimo Clímacus na linha do ceticismo cristão de pensadores, por exemplo, como Pascal²⁶¹.

Já a obra *Migalhas Filosóficas* (1844)²⁶² é escrita com a finalidade de se constituir num *projeto de ficção poética* alternativo à filosofia sistemática. Em outras palavras, seu autor pretende mostrar- ainda que de forma velada e oculta- a possibilidade de existência de um projeto que envolve conceitos como *instante*, *mestre*, *renascimento*, *discípulo* e etc. Em suma, pretende mostrar a diferença entre a concepção socrática e aquilo que se conhece como a concepção cristã. Entretanto, ele não é um autor cristão, mas um autor que- dentro da estratégia kierkegaardiana- está fazendo a passagem entre o ético e o religioso. Sua obra é construída seguindo as categorias gregas e seu modo de raciocinar. A diferença entre a concepção socrática de verdade e a concepção cristã (ainda que ocultamente) será o principal debate desta obra²⁶³.

Por fim, a obra *Post-Scriptum* (1846)²⁶⁴ que é uma continuidade das *Migalhas Filosóficas* pretende, como diz seu próprio título, dar uma *roupagem histórica* para os problemas já levantados nas *Migalhas Filosóficas*. Como anteriormente observei, trata-se da maior obra da estratégia kierkegaardiana e de uma das mais complexas. Como se pode situar, a partir desse contexto do pseudônimo Johannes Clímacus, o tema do socratismo na obra de Kierkegaard? E ainda mais: dentro de uma obra tão extensa como a kierkegaardiana

²⁶⁰ Aliás, tal observação já é feita no livro *A da Metafísica* de Aristóteles. Para o pensador de Estagira, a filosofia nasce do *tauma* (espanto).

²⁶¹ Tal como afirmava André Clair.

CLAIR, 1993 (especialmente o quinto capítulo).

²⁶² KIERKEGAARD, S.A., 1995.

²⁶³ No meu trabalho anterior, já citado aqui, o capítulo segundo é dedicado a uma análise minuciosa do texto das *Migalhas Filosóficas*.

PAULA, 2001.

²⁶⁴ Esta importante obra kierkegaardiana foi abordada com mais vagar e cuidado no primeiro capítulo desta dissertação.

qual o motivo de se fazer um *recorte* comparativo entre o *Conceito de Ironia* e as obras de Clímacus? Qual a importância e a diferença de tal contraste para o estudo da subjetividade e objetividade em Kierkegaard?²⁶⁵

Se o Sócrates presente no *Conceito de Ironia* representa a redescoberta da ironia e sua importância tanto para a filosofia como para uma crítica da cristandade, o Sócrates de Clímacus será importante enquanto representante de um modelo sistemático de fazer filosofia (que vai de Platão a Hegel) e enquanto ponto de vista tradicional do paganismo. Com efeito, são duas concepções de Sócrates pintadas com cores bastante diferentes dentro do próprio *corpus kierkegaardiano*.

Primeiramente, duas questões aparecem como inquietantes dúvidas nas *Migalhas Filosóficas*: em que medida se pode aprender a verdade? Em seguida, em que medida se pode aprender a virtude? Para a concepção socrática, o homem só pode procurar a verdade pelo fato desta já existir nele. Assim sendo, será preciso apenas despertá-lo de sua *sonolência* através do processo da reminiscência e da maiêutica, isto é, da arte do parto²⁶⁶. Ao recordar aquilo que já sabia desde sempre, o homem se reencontra com a verdade que residia dentro dele mesmo:

“Sob o ponto de vista socrático, cada homem é por si mesmo o centro, e o mundo inteiro só tem um centro na relação com ele, porque seu conhecimento de si mesmo é um conhecimento de Deus.”²⁶⁷

Note-se o quanto, a partir da perspectiva socrática, a verdade passa a ser uma simples referência histórica ligada com uma ocasião qualquer. Além disso, nessa concepção o mestre tem importância secundária na medida em que apenas ajuda no parto de uma verdade já existente.

²⁶⁵Estou aqui pontuando algumas questões que serão melhor elucidadas e trabalhadas no quarto capítulo desta dissertação que versa sobre o tema de Cristo e cristianismo na obra kierkegaardiana. Apenas abordo aqui a questão socrática sem compará-la diretamente ao cristianismo.

²⁶⁶Um exemplo clássico nesse sentido ocorre no diálogo *Mênon* de Platão.

²⁶⁷KIERKEGAARD, S.A, 1995, p. 30.

3.5 Um pouco de Sócrates e socratismo em Anti-Clímacus

É fundamental para qualquer tentativa de compreensão do pseudônimo Clímacus, levar também em conta o pseudônimo Anti-Clímacus. Trata-se de um personagem que representa a religiosidade B do *Post-Scriptum*. Suas obras são *A Doença Mortal* (1849) e *Escola do Cristianismo* (1850). Anti-Clímacus é um cristão em seu mais alto nível. Aliás, o próprio Kierkegaard se coloca como alguém “acima de Clímacus e abaixo de Anti-Clímacus.”²⁶⁸ Kierkegaard chegou, inclusive, a pensar na possibilidade de publicar as obras de Anti-Clímacus com seu próprio nome. Entretanto, desistiu de tal idéia, criou esse pseudônimo e inscreveu seu próprio nome apenas como editor da obra.

*A Doença Mortal*²⁶⁹ é a proposta de um estudo ao mesmo tempo rigoroso (no sentido filosófico) e edificante. Seu objetivo é investigar o conceito de desespero e sua ligação com a fé. Trata-se de tentar redescobrir o *eu* do indivíduo e centralizá-lo em Deus para vencer o desespero. Tal obra possui uma certa ligação com o *Conceito de Angústia*²⁷⁰.

Já a obra *Exercício do Cristianismo* é um texto bastante denso e ligado às polêmicas com a Igreja Estatal. Ela possui três partes. A primeira aborda o convite divino ao ser humano; a segunda, a resposta do indivíduo a tal convite; a terceira, o seguir a Cristo e o *ser* discípulo. O livro apresenta claramente o escândalo do cristianismo e a impossibilidade de sua compreensão por vias racionais. Ele possui uma certa semelhança com o *Post-Scriptum*, ainda que sendo confessadamente cristão e não tendo o objetivo de exhibir dialeticamente as coisas (como ocorria no *Post-Scriptum*). Feitas tais observações de caráter genérico, analisarei agora, de um modo mais detido, o capítulo segundo da segunda parte (a definição socrática de pecado) da *Doença Mortal*. Faço tal escolha, uma vez que ali se encontra, a meu ver, de modo bastante claro, a explicitação da diferença entre a maneira socrática de entender o pecado (ou erro) e a maneira cristã de compreendê-lo.

²⁶⁸KIERKEGAARD, S.A. *Kierkegaard's Journals and Papers- 06 vol. e Index*, tradução de Edna e Howard Hong, Bloomington, Indiana University Press, 1967-1978.

²⁶⁹A tradução portuguesa (e brasileira) desta obra traz o título *Desespero Humano*.

KIERKEGAARD, S.A. *Desespero Humano* (Col. “Os Pensadores”- vol. *Kierkegaard*), tradução de Adolfo Casais Monteiro, 2ª edição, Abril Cultural, São Paulo, 1979.

²⁷⁰O *Conceito de Angústia* é de 1844 e seu autor é o pseudonímico Vigilius Haufniensis.

De acordo com a interpretação de Anti-Clímacus, para Sócrates, pecar é ignorar. A filosofia especulativa há muito tem tentado superar a propalada *ignorância socrática*. O fato é que Sócrates era, pelo menos, um ser individual, vantagem essa perdida pela filosofia especulativa em meio à construção de seus sistemas. Dessa forma, Anti-Clímacus deseja analisar essa concepção socrática de pecado tendo como ponto de vista o cristianismo:

“É por isso que, muito ao contrário de pôr de parte a definição socrática dada a dificuldade de a realizar quero, com o cristianismo *in mente*, servir-me dela para salientar os ângulos do cristianismo- precisamente por ela ser tão profundamente grega; assim, qualquer outra definição sem o rigor cristão, que hesite, aqui como sempre mostrará o seu vazio.”²⁷¹

Na concepção de Anti-Clímacus, o socratismo deixa muito vago o que significa a sua ignorância. O cristianismo denominará tal coisa de necessidade e indagará se não há uma espécie de *ignorância original*. A ignorância socrática é diferente do que significa o pecado original para o cristianismo. Afinal, o pecado original pressupõe um certo saber, ou seja, a consciência do erro, e por isso pode-se buscar- num outro saber- sua terapia curativa. Ainda mais: na definição cristã foi o próprio homem que, mesmo sabendo o que era correto, ainda assim optou pelo erro²⁷².

Segundo a concepção socrática, somente erra aquele que não sabe o que é correto. Contudo, há uma semelhança entre a concepção socrática de erro e a concepção cristã de pecado. Para o socratismo, o pecado não tem existência e para a concepção cristã ele também não existe. Afinal, na medida que o pecado se encontra ligado ao mal, ele é apenas uma *ausência* ou *privação*. Todavia, a despeito da semelhança apresentada, resta uma diferença essencial entre as concepções socrática e cristã. Para Sócrates, o elemento da vontade e do desejo está ausente do pecado:

“Que faltou então a Sócrates na sua determinação do pecado? A vontade, o desejo! A intelectualidade era demasiado feliz, demasiado ingênua, demasiado estética, demasiado irônica, demasiado maliciosa... demasiado pecadora para chegar a compreender que alguém tendo o seu saber, conhecendo o justo, pudesse cometer o injusto.”²⁷³

²⁷¹ KIERKEGAARD, 1979- *Desespero Humano*, p. 247.

²⁷² “Com efeito, não faço o bem que eu quero, mas pratico o mal que não quero” (Romanos 19:07- tradução da Bíblia de Jerusalém).

²⁷³ KIERKEGAARD, 1979- *Desespero Humano*, p. 248.

Anti-Clímacus também criticará severamente aqueles que desprezam o socratismo, apenas julgando-o cômico em sua essência. Afinal, o cristianismo (ou aqueles que se julgam cristãos) ao *esquecerem* de todas as coisas também parecem proceder de igual maneira:

“Oh! Ver alguém que jura ter-se dado conta de como Cristo caminhou sob a aparência humilde dum servo, pobre, desprezado, objeto de escárnio, e, como dizem as Escrituras, sob os escarros, e ver esse mesmo homem alapardar-se cuidadosamente nesses lugares do mundo, onde se está tão agradavelmente, anichar-se no melhor abrigo; vê-lo fugir com tanto receio como para salvar a sua vida, a sombra da direita ou da esquerda, da menor corrente de ar, vê-lo tão bem-aventurado, tão celestemente feliz, tão radioso- sim, para que nada falte ao quadro, é-o a tal ponto que a sua emoção o leva até a agradecer a Deus- tão radioso pela estima e consideração universais. Quantas vezes não disse comigo em tais ocasiões: ‘Sócrates! Sócrates! Sócrates! Será possível que este homem se dê conta daquilo que ele afirma dar-se conta? Assim dizia para comigo, desejando até que Sócrates não se tivesse enganado. Porque como que apesar de mim, o cristianismo quase me parece demasiado severo e minha experiência se recusa a fazer deste homem um histrião, como que um alegre espertalhão; tu nem sequer ficas chocado, tu aprovas até que eu o sirva com molho cômico- sob reserva de o conseguir.”²⁷⁴

Com efeito, apesar de tudo, é preciso de um Sócrates num mundo perturbado por tanta ciência. É preferível a ignorância socrática que era, ao menos, afirmação de uma dada existência, do que a ciência que diz começar pela dúvida, mas que não duvida existencialmente de nada. Trata-se de uma falsa dúvida e uma sistematização apressada.

O cristianismo supera o socratismo exatamente ao tocar na questão do pecado original. Já a filosofia moderna sequer o reconhece e, por isso mesmo, encontra-se abaixo até mesmo do socratismo. A filosofia moderna é, portanto, um embuste do cristianismo:

“É por isso que o cristianismo começa de outro modo, pondo a necessidade de uma revelação de Deus, que instrua o homem sobre o pecado, mostrando-lhe que ele não está em não querer compreender o justo, mas em não querer compreendê-lo, em não querer o justo.”²⁷⁵

²⁷⁴KIERKEGAARD, 1979- *Desespero Humano*, p. 249.

²⁷⁵KIERKEGAARD, 1979- *Desespero Humano*, p. 251.

Afinal, compreender é uma relação que ocorre de homem com homem. Já a crença é uma relação entre o homem e Deus:

“Para o cristão pois, o pecado está na vontade e não no conhecimento; e esta corrupção da vontade ultrapassa a consciência do indivíduo. É a lógica em pessoa; caso não, seria necessário que para cada indivíduo nos perguntássemos como começou o pecado!”²⁷⁶

Dessa maneira, também no cristianismo, o pecado é uma ignorância, mas ignorância apenas no que diz respeito à sua natureza. Para Anti-Clímacus, pecado é o desespero de ser ou de não querer ser diante de Deus.

²⁷⁶KIERKEGAARD, 1979- *Desespero Humano*, p. 252.

4. O cristianismo como expressão da subjetividade em Kierkegaard

“O cristão se deixa criar, e neste sentido um cristão bem simples vive muito mais poeticamente do que uma porção de cabeças talentosas.”²⁷⁷

Kierkegaard

4.1 Breve nota sobre o contexto de Cristo e cristianismo na obra kierkegaardiana²⁷⁸

Como muito bem observa o título da coletânea de ensaios de Álvaro Valls²⁷⁹, Kierkegaard parece ter passado toda sua vida entre a enigmática figura de Sócrates e a misteriosa figura de Cristo. A imagem de Cristo recebida por Kierkegaard na infância foi uma imagem forte e severa que ecoou por toda a sua vida. O severo cristianismo ensinado por seu melancólico pai foi decisivo em sua formação e para sua própria visão do que significa a pessoa de Cristo e o cristianismo. Os *Diários* do pensador dinamarquês atestam, de modo muito especial, tal influência que sempre ensinou o jovem Kierkegaard a amar a Cristo acima de todas as outras coisas e em qualquer circunstância. Tal amor deveria permanecer até o final da sua existência terrena, vendo também nessa mesma figura de Cristo- o sofrimento em toda a sua profundidade. Aliás, o traço do Cristo enquanto servo-sofredor, bem presente em toda literatura bíblica, será marcante em toda a obra kierkegaardiana e mais notadamente no *Exercício do Cristianismo*. Tal concepção de um Cristo sofredor criou em Kierkegaard um cristianismo duro e severo, fazendo com que ele jamais tenha conhecido um *cristianismo infantil* ou, ao menos, mais apropriado para as crianças:

“Minha desgraça humanamente falando, consiste em que tive uma educação cristã demasiadamente severa. Desde a infância, vivi sob o domínio de uma melancolia originária. Se

²⁷⁷KIERKEGAARD, S.A. 1991, p. 242.

²⁷⁸Os dados aqui colhidos acerca do contexto desta temática em Kierkegaard encontram-se em: MALANTSCHUK, 1986.

²⁷⁹VALLS, 2000.

tivesse sido educado de uma maneira normal, é certo que não me teria tornado tão melancólico: durante muito tempo tudo fiz para me libertar desta melancolia, que quase me impediu de ser homem. Fiz o impossível porque ou a destruía ou ela me destruiria (...) ²⁸⁰

É importante também ressaltar a diferença entre o cristianismo e outras religiões no pensamento de Kierkegaard. Para ele, as outras religiões (leia-se, paganismo) querem sempre deter a verdade; já para o cristianismo, um homem particular (Jesus Cristo) é a verdade. Por isso é que a razão terá grande dificuldade para compreender Jesus Cristo, enquanto Deus e enquanto homem particular que é, em si mesmo, a verdade. Kierkegaard nomeará isso como *paradoxo absoluto*. Entretanto, tal como ocorreu nas outras religiões, o cristianismo também possui uma doutrina com exigências de cunho ético-religioso.

Segundo Kierkegaard, o cristianismo possui a mais alta ética, mas deve-se fazer uma clara distinção entre a pessoa de Cristo e sua doutrina. No entender kierkegaardiano, a pessoa de Cristo é muito mais importante do que sua doutrina. Afinal, pode-se chegar até a doutrina pela razão, mas o cristianismo do Salvador só pode ser alcançado pela fé. Nessa medida, a cristandade só pode ser compreendida por Kierkegaard como uma infidelidade ao cristianismo genuíno, visto que a mesma tenta se reapropriar de modo histórico e institucional das verdades existenciais e individuais do cristianismo. Aliás, Hegel já havia frisado a importância do indivíduo na concepção cristã e o quanto ela é um avanço em relação as antigas concepções grego-romanas do indivíduo ²⁸¹.

4.2 Um pouco do cristianismo no Esteta A e no Assessor Guilherme (ou B)

Nos capítulos anteriores, apresentei alguns elementos centrais da interpretação do cristianismo nos personagens Clímacus e Anti-Clímacus. Na seqüência, pode parecer, num primeiro e rápido exame, que falar no cristianismo segundo a visão de um esteta como o pseudônimo A seja algo impossível ou mesmo inexistente. Entretanto, na filosofia kierkegaardiana a estética surge enquanto componente de uma estratégia de um autor religioso. Nesse sentido, tratar do cristianismo num esteta não é somente possível, mas

²⁸⁰Tal fragmento é parte integrante dos *Diários* e foi transcrito por Reichmann em: KIERKEGAARD, S.A., 1978- *Textos Seleccionados*, p. 20.

também necessário. O desafio é observar como se constitui a visão kierkegaardiana da estética em seus diferentes pseudônimos, e como ocorre a evolução no quadro do que esse autor nomeará como cristianismo.

Uma obra exemplar para a explicitação da questão estética no *corpus kierkegaardiano* é a *Alternativa (Enten-Eller)* de 1843²⁸². Tal obra é editada pelo pseudônimo Victor Eremita²⁸³, de quem poucas se sabe com exatidão, exceto que ele também é o terceiro orador no texto *In Vino Veritas (Banquete)*²⁸⁴ da obra *Estádios no caminho da vida*²⁸⁵. Ocorre na *Alternativa* uma clara polêmica entre o pseudônimo A (autor da primeira parte da obra) e o Assessor Guilherme ou B (autor de boa parte da segunda metade da obra). A representa o tipo estético, que vaga de sensações em sensações, não desejando nunca a mesmice. Caracteriza-se pelo espírito inquieto, observador e pelas minúcias de detalhes. Já o pseudônimo B representa o tipo ético do funcionário de uma repartição pública e do homem casado. Ele privilegia as tradições, a família e a repetição. B escreve em folhas pautadas e é partidário da ordem e da tranquilidade. Sua tentativa, em *A Alternativa*, é tentar convencer A a abandonar sua vida estética e tornar-se, tal como ele, um tipo ético²⁸⁶.

Como se pode notar, *A Alternativa* é uma obra complexa e cheia de nuances e detalhes propositais. Ressalto, entretanto, a importância de se observar os estádios da existência kierkegaardiana e a ligação dos mesmos com o humor e com a ironia. A ironia precedendo o ético e o humor precedendo o religioso²⁸⁷. Deve-se também notar a importância de três notáveis figuras estéticas nessa obra, aliás, de suma importância

²⁸¹HEGEL, 1989. (especialmente o capítulo terceiro- *O cristianismo*)

²⁸²KIERKEGAARD, S.A. *L'Alternative- vol.3/4 Oeuvres Complètes de S.Kierkegaard*, tradução de P.H. Tisseau e Else-Marie JACQUET-TISSEAU, Éditions de L'Orante, Paris, 1970.

²⁸³O nome significa *ermidão vitorioso* e tem sido visto por alguns intérpretes de Kierkegaard como indicativo do seu noivado rompido com Regina e como a descoberta de sua vocação *solitária*.

²⁸⁴KIERKEGAARD, S.A. *O Banquete*, tradução de Álvaro Ribeiro, 5ª edição, Guimarães Editores, Lisboa, 1997.

²⁸⁵KIERKEGAARD, S.A. *Stades sur le chemin de la vie- Oeuvres Complètes de S. Kierkegaard*, tradução de P.H. Tisseau e Else-Marie JACQUET-TISSEAU, Éditions de L'Orante, Paris, 1978.

²⁸⁶Não explorarei aqui maiores detalhes acerca dos pseudônimos A e B e nem abordarei os demais pseudônimos ou textos da *Alternativa*. A despeito de sua importância, julgo tratar-se de um assunto secundário ao que aqui me proponho. Indico, entretanto, a seguinte bibliografia explicativa.

GOUVÊA, 2000. (especialmente os apêndices 1 e 2)

²⁸⁷Tal distinção foi feita com clareza no *Post-Scriptum*, estudado no primeiro capítulo desta dissertação.

para a filosofia kierkegaardiana: Don Juan (representante máximo do gozo), Fausto (representante da dúvida), Ahasverus ou o Judeu Errante (representante do desespero)²⁸⁸.

Uma boa parte da segunda metade da *Alternativa* é constituída das respostas de B ao esteta A. Tais cartas refletem sua crítica ao esteta e sua defesa do matrimônio como um valor cristão. Ainda nestas cartas, B critica severamente a concepção romântica do amor e defende a inclusão de Eros no matrimônio, fazendo, ao contrário do tipo estético A ou de Johannes, o Sedutor, um elogio da mulher²⁸⁹. Aparece claramente em tal defesa do matrimônio a questão eterna do amor conjugal em oposição ao instante fugaz do erotismo estético.

É importante observar, tal como faz Guiomar de Grammont, que essa comunicação indireta kierkegaardiana vincula-se epistemologicamente com a ironia e que tal pseudonímia possui uma função filosófica clara, ou seja, a mesma função (embora reapropriada) da maiêutica socrática. Nesse sentido, a estética dos pseudônimos kierkegaardianos vai além de uma teoria da arte e alcança a profundidade da existência humana. A análise desses três tipos estéticos, nos próprios *Diários* de Kierkegaard, exemplificam isso de forma singular:

“As três grandes idéias- Don Juan, Fausto e o Judeu Errante- representam, por assim dizer, a vida fora da religião, em sua tripla direção; e é apenas quando suas concepções de existência passam pelo indivíduo e nele são mediatizadas que aparecem a moral e a religião. Assim, meu modo de perceber essas três figuras está em conexão com meu ponto de vista dogmático”²⁹⁰.

Em outras palavras, estas três figuras (ou idéias) estéticas vão além da própria estética e servem para toda a obra kierkegaardiana, mesmos para as obras assim ditas *não-*

²⁸⁸Guiomar de Grammont defendeu uma dissertação de mestrado acerca desse instigante tema kierkegaardiano e analisa detidamente nela cada uma dessas três figuras estéticas kierkegaardianas.

GRAMMONT, Guiomar de. *Figuras estéticas de Kierkegaard: a sensualidade do Don Juan, a dúvida faústica e o desespero do Judeu Errante*, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, Belo Horizonte, 1998. (texto digitado)

²⁸⁹Tais críticas à mulher podem ser observadas no *Banquete (In Vino Veritas)* KIERKEGAARD, 1997.

O texto sobre o matrimônio do pseudonímico B é uma espécie de resposta a tal visão. Há, inclusive, uma tradução brasileira desse texto sobre *Valor estético do matrimônio*.

KIERKEGAARD, S.A. *O Matrimônio*, tradutor desconhecido, Editorial Psy II, Campinas, 1994.

²⁹⁰KIERKEGAARD, S.A. *Journal-extraits*, tradução por Knud Ferlov e Jean-J. Gateau, Gallimard, Paris, 1961, p. 74.

estéticas. Cabe também notar que a influência socrática sobre Kierkegaard faz com que a sua filosofia se livre do dogmatismo e com que sua idéia de cristianismo acabe por conduzi-lo à liberdade.

Se a estética é, na visão do esteta A, aquilo que é imediatamente; a ética é a constituição futura, ou seja, aquilo que ainda será. Deve-se notar, contudo, que a rotina proposta pela ética é bastante diferente da concepção religiosa. Não se pode também tomar o ético enquanto um sistema e ainda que o estético conduza ao desespero, ele está mais próximo do religioso do que o ético, visto que ele não suprime a intensidade da paixão²⁹¹. É importante também frisar que o estético kierkegaardiano não se reduz a figura de Don Juan, antes contempla também Fausto e o Judeu Errante. É notório, entretanto, que o tema da sedução é mais uma das influências socráticas sobre Kierkegaard.

Vergote²⁹² sustenta que há uma oposição a essas três figuras estéticas em outras obras kierkegaardianas. As *Obras de Amor* (de 1847) fariam do amor um oponente à sensibilidade do Don Juan; o *Exercício do Cristianismo* (de 1850) faria uma oposição tanto a dúvida faústica quanto ao desespero do Judeu Errante, pois ao colocar a questão da fé, a oposição ao desespero se acentuaria. Note-se também que o mesmo autor pseudônimo do *Exercício do Cristianismo* (Anti-Clímacus) será o autor de uma outra obra que se opõe a essa visão do desespero do Judeu Errante: *A Doença Mortal* (de 1849).

A exposição da sedução feita pelo esteta A aborda a questão de Don Juan. Entretanto, parece-me igualmente evidente que esta não se restringe a ele. A obra *Diário do Sedutor* coloca, como já observei, uma séria questão: ela é uma peça filosófica ou literária? Para Valls, trata-se aqui de filosofia e do *método do sedutor* e não apenas da história de *um Johannes e sua Cordélia*²⁹³. A figura do sedutor é aquele que, por excelência, bebe o prazer

²⁹¹ Esta é a posição de James Collins.

COLLINS, 1958 (notamente os capítulos II e III).

²⁹² VERGOTE- *tomo I*, 1982 (notadamente das pp. 233/238).

Nesta parte de sua obra Vergote cita uma relação dos estádios kierkegaardianos com algumas divisões hegelianas da *Fenomenologia do Espírito*. Entretanto, por delimitação e especificidade deste trabalho, pretendo não me deter na análise de tão profunda questão.

²⁹³ É extremamente instigante perceber aqui que tal obra kierkegaardiana se insere dentro do contexto dos outros diários amorosos da literatura universal, tais como obras de autores como Choderlos de Laclos e peças de Shakespeare. Aliás, não é fortuito que a jovem do *Diário do Sedutor* se chame Cordélia (nome de uma personagem do autor inglês).

LACLOS, Choderlos de. *As relações perigosas*, tradução de Carlos Drummond de Andrade, Ediouro/ Publifolha, Rio de Janeiro/ São Paulo, 1998.

e seu amor até a própria morte²⁹⁴. Note-se ainda que a figura de Don Juan surge devido ao silêncio do cristianismo medieval sobre a sensualidade e também surge como influência (e para fazer contraste) ao mito do amor cortês e ao endeusamento da mulher casta. A sedução do Don Juan é uma tentativa de se aproximar do amor que estava apenas no plano ideal. Tal sedução não deve ser vista como grosseria ou mera fruição sexual da mulher. O prazer de Don Juan é muito mais a sedução em si do que a própria posse. O número *enorme* de mulheres conquistadas não representa algo verossímil e menos ainda que Don Juan tenha sido um enganador de mulheres²⁹⁵.

Já a figura de Fausto representa a dúvida, ainda que juntamente com a figura de Don Juan e do Judeu Errante, também possua ligações com a sensualidade e o desespero. Sua dúvida é metódica e seu silêncio ajuda no ocultamento de sua personalidade. Há também em Fausto um espírito demoníaco de superioridade em relação aos demais seres²⁹⁶.

Por fim, a figura do Judeu Errante (também chamado de Ahasverus ou Corfilo) é um mito originário da Idade Média e parece possuir duas versões: a primeira se refere a um sapateiro que não deu abrigo para Cristo quando este procurava descansar no seu caminho rumo ao Calvário; já a segunda reza que se tratava de um porteiro do palácio de Pilatos. Tal como o mito de Don Juan e Fausto, este também se situa no período da Contra-Reforma e apresenta sinais evidentes de anti-semitismo e da diáspora judaica na Europa. É extremamente instigante pensar que Kierkegaard fazia uso dele de um modo tão estratégico que ele próprio se julgava, de certo modo, um *judeu errante*, ou seja, aquele que nunca chega ao cristianismo ou descansa, mas que consegue ajudar os outros no caminho até ele. Existe uma forte conexão do Judeu Errante com o *esteta errante*. A dor do esteta revela um ser errante. Note-se, nesse aspecto, o que diz o pseudonímico B acerca do esteta A:

SHAKESPEARE, William. *Romeu e Julieta*, tradução de Carlos Alberto Nunes, Ediouro/ Publifolha, Rio de Janeiro/ São Paulo, 1998.

²⁹⁴Tal como ocorre no filme oriental *Império dos Sentidos*.

²⁹⁵Para melhor estudo da figura de Don Juan, sugiro:

RIBEIRO, Renato Janine (organizador). *A Sedução e suas máscaras- ensaios sobre Don Juan*, 1ª edição, Companhia das Letras, São Paulo, 1988.

²⁹⁶Por especificidade desta pesquisa, também não me deterei nesse ponto. Sugiro, entretanto, o excelente artigo de José Raimundo Maia Neto sobre a questão da dúvida na filosofia de Kierkegaard, especialmente abordado através do pseudonímico Clímacus.

MAIA NETO, José Raimundo. *Dúvida antiga e dúvida moderna segundo Kierkegaard* em *Revista Latinoamericana de Filosofia*, v.XVII, n. 2, p. 243-257, 1991.

“No Oceano Pacífico, dizem os marinheiros, vê-se uma espécie de barco fantasma, o ‘Holandês Errante’. Uma pequena vela estendida, e corre sobre as ondas com prodigiosa rapidez. O mesmo ocorre com tua navegação no oceano da vida”²⁹⁷.

Esse pseudonímico B, conforme observei, é o representante máximo da moralidade. Suas cartas endereçadas ao esteta A frisam claramente esse aspecto, e não é fortuito notar que elas estão inseridas, no *corpus kierkegaardiano*, na obra intitulada *A Alternativa*. Em outros termos, trata-se de uma escolha. Não é uma escolha sobre o que é bom ou mau, certo ou errado, mas um modo de existir e assumir a sua existência. Assim deve ser compreendida a defesa que B faz do casamento e de uma vida ordenada, em contraposição ao vagar do esteta A.

Para B, o amor estético e romântico representa uma degeneração do verdadeiro amor²⁹⁸. Esse amor degenerado é profundamente ligado a uma literatura de cunho melancólico e até mesmo libertino. No seu modo de entender, somente o amor matrimonial pode salvar o indivíduo do ceticismo. Aliás, é extremamente curioso observar, complementarmente, que o pseudônimo cético por excelência de Kierkegaard é Climacus, e ele é radicalmente descrente do casamento e da opinião:

“Qual é então minha opinião?... Que ninguém me pergunte por ela. E após a questão de saber se eu tenho ou não uma opinião, nada pode ser mais indiferente para os outros do que saber qual seria ela. Ter uma opinião é ao mesmo tempo demais e de menos para mim. Ter opinião pressupõe um existência segura e confortável, tal como ter nesse mundo mulher e filhos; um privilégio que não é outorgado àquele que tem de estar noite e dia a caminho, mas sem ter assegurado o seu sustento”²⁹⁹.

Note-se, entretanto, que B não está propondo o fim do erótico ou a substituição deste pela ética e pelo matrimônio. Sua proposta é que a paixão e o Eros se insiram dentro do matrimônio. Para ele, o esteta, ao desejar uma mulher diferente a cada momento, nunca consegue se realizar. Já o homem ético (e casado) realiza plenamente o Eros com uma só mulher, que é sua companheira. É evidente que ele segue observando todas as demais

²⁹⁷KIERKEGAARD, 1994, p. 78.

²⁹⁸Um exemplo claro desse tipo de amor pode ser encontrado no romance *Afinidades Eletivas* de Goethe, citado, inclusive, pelo pseudonímico B.

GOETHE, J.W.V. *As afinidades eletivas*, tradução de Erlon José Paschoal, 1ª edição, Editora Nova Alexandria, São Paulo, 1992.

²⁹⁹KIERKEGAARD, 1995, pp. 22/23

mulheres e está consciente da amplitude do Eros. Entretanto, a melhor maneira de amar tal amplitude é personificando-a numa só pessoa. Tal concepção valoriza a figura não somente da esposa, mas da mulher. Afinal, não se trata mais da seduzida como na estética, mas alguém de valor, que conta enquanto pessoa. Dentro desse contexto, conforme já observei, é que se deve entender o texto *Valor estético do matrimônio* como uma resposta ao *In Vino Veritas*. O matrimônio, segundo B, deve ser calcado na paixão e no amor e jamais basear-se apenas num *matrimônio de razão*, que privilegie o individualismo grosseiro e egoísta de cada um dos cônjuges. Deve-se perceber também aqui, uma semelhança de B com a posição de A, pois ambos (cada qual ao seu modo) defendem que o cristianismo é o introdutor do princípio erótico no mundo. A concepção grega sobre o Eros faz um acordo harmonioso entre a sensualidade e alma. É será exatamente nesse sentido que a estética observará uma ligação do erótico com o musical na *Alternativa*. Já no cristianismo, ele surge como princípio (e força) e não possui tal harmonia, antes se constitui também num *negativo*. Ele, tal como a ironia, surge e abre uma nova possibilidade ou princípio.

Segundo B, todo matrimônio é eterno, visto que todo matrimônio deve existir no amor e esse é eterno:

“Já expliquei anteriormente que, a despeito de seu caráter ilusório, a eternidade implicada na paixão lhe confere sua moralidade; e agora, quando os namorados entregam seu amor a Deus já essa ação de graças outorga-lhe um selo absoluto de eternidade como também a resolução que tomam e a obrigação que contraem. Eternidade que entende fundar-se, não sobre os poderes obscuros, e sim sobre a eternidade mesma.”³⁰⁰

Há, contudo, os tipos falsos de matrimônio, como aqueles que casam para sua auto-afirmação pessoal, os que se casam para gerar filhos e possuir descendência, e ainda os que se casam para escapar da solidão.

Também deve haver no matrimônio, segundo B, um elemento de mistério e de bênção nupcial. Este confere a ele o valor de ação de graças e torna público o vínculo dos nubentes. O que ama em tal perspectiva ultrapassa a dúvida e toma uma decisão superior. Tal amor é resignado e faz com que cada cônjuge se encontre consigo mesmo na anulação de suas vontades individuais e na submissão ao outro.

³⁰⁰KIERKEGAARD, 1994, pp. 57/58.

Não se pode esquecer, contudo, que uma das propostas do pseudônimo B é falar sobre o *valor estético do casamento*. Aliás, trata-se da principal proposta. A outra proposta será abordar a influência do matrimônio no equilíbrio e no caráter da pessoa. Tal texto intitula-se *O equilíbrio do estético e do ético na formação da personalidade* e encontra-se logo após *O valor estético do matrimônio na Alternativa*. No seu modo de entender, o matrimônio ressalta a beleza do amor e da vida familiar, colocando o dever (ou a ética) não como *estraga prazeres*, mas como fator de excelência do amor ou como dizia o próprio B:

“E toda beleza do erotismo pagão conserva seu valor no cristianismo, na medida em que é compatível com o matrimônio”.³⁰¹

4.3 Um pouco do cristianismo em Johannes de Silentio

O pseudônimo autor Johannes de Silentio, autor de *Temor e Tremor* (1843) é, considerando-se rigorosamente, um autor estético e não religioso. Embora, o texto de *Temor e Tremor* aborde o tema do paradoxo da fé, Silentio é apenas um poeta que canta as belezas da fé, tal como outros já fizeram com o amor. Note-se também que o nome *silêncio* remete a uma atitude que é comum tanto na estética quanto na religião. Assim é que na *Alternativa*, por exemplo, aparece claramente que a sedução de Don Juan privilegia o silêncio. Do mesmo modo, nos relatos bíblicos são vários os exemplos de silêncio. Em outros termos, pretendo mostrar como o autor de *Temor e Tremor* é um intermediário entre a estética e a religião, ultrapassando em sua descrição poética, a rigidez da ética.

A estrutura da obra é bastante complexa e parece nunca se iniciar efetivamente; no seu final, parece não ter ainda se encerrado. Há quatro *prefácios* (prólogo, atmosfera, elogio de Abraão, problemata- uma efusão preliminar), seguem-se a isso três *problematas* e um *epílogo* curto, que parece um pouco desconectado dos três problemas discutidos anteriormente.

A obra começa com uma severa crítica àqueles que dizem duvidar de tudo (leia-se, filosofia cartesiana), mas que não duvidam efetivamente de nada, visto que sua dúvida não

³⁰¹KIERKEGAARD, 1994, p. 13.

possui relações efetivas com a existência. Tomada superficialmente a análise, a obra parece implicar numa recusa da filosofia e assumir de uma proposta de fé irracionalista. Entretanto, nada pode ser mais enganoso do que isso. Silentio é também um poeta irônico, que faz da sua *não-filosofia*, uma alternativa à filosofia sistemática:

“O presente autor de nenhum modo é um filósofo. Não compreendeu nenhum sistema de filosofia se é que algum existe ou esteja concluso. O seu débil cérebro assusta-se já bastante ao pensar na prodigiosa inteligência que é necessária a cada um, sobretudo hoje, quando toda a gente estadeia tão prodigiosos pensamentos!”³⁰²

Logo no início da obra, seu autor, analisa o problema do paradoxo da fé, tendo como escopo o texto bíblico de Gênesis 22. Ele observará, de modo irônico que, se soubesse hebraico, certamente ser-lhe-ia fácil compreender a referida passagem. Tal referência não é mero gracejo, mas a constatação de que *Temor e Tremor* pode ser visto como um novo ponto na filosofia da linguagem. Em outras palavras, ao criticar a exegese, Silentio está criticando toda uma corrente de hermenêutica filosófica e teológica, além de estar propondo uma nova hermenêutica³⁰³. A constatação de tais limites da linguagem e daquilo que ela é capaz de exprimir aproxima, não fortuitamente, a filosofia kierkegaardiana de Wittgenstein.

Silentio será o poeta que vai louvar a beleza da fé de Abraão, tal como fizeram Platão e Xenofonte com Sócrates. O poeta sempre canta o herói e não deixa que suas lutas caiam no esquecimento. Entretanto, Abraão é mais do que um herói (no sentido trágico), ele é um cavaleiro da fé. Afinal, o herói trágico, após sua luta, volta a encontrar-se consigo mesmo no geral. A fé de Abraão o torna um solitário cavaleiro da fé, alguém que só se encontra consigo mesmo, encontrando-se com sua interioridade e com o dever absoluto ordenado por Deus:

“Os grandes homens não de sobreviver na memória dos vindouros, mas cada um deles foi grande pela importância do que combateu. Porque aquele que lutou contra o mundo foi grande triunfando do mundo, o que combateu consigo próprio foi grande pela vitória que

³⁰²KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor* (Col. “Os Pensadores”- vol. *Kierkegaard*), tradução de Maria José Marinho, 2ª edição, Abril Cultural, São Paulo, 1979, p.110.

³⁰³Há um artigo instigante de Derrida analisando esta questão, notadamente no *Temor e Tremor*. DERRIDA, Jacques. *Whom to Give (Knowing Not to Know)* em *Kierkegaard: a critical reader*, editores J. Rée e J. Chamberlain, 1ª edição, Blackwell Publishers, Oxford, 1998.

alcançou sobre si- mas aquele que lutou contra Deus foi o maior de todos. Tal é a suma dos combates travados na Terra: homem contra homem, um contra mil; mas aquele que luta contra Deus é o maior de todos. Tais são os combates desse mundo: um chega ao termo usando da força, o outro desarma Deus pela fraqueza. Viu-se os que se apoiaram em si próprios de tudo triunfarem e os outros, fortes da sua força, tudo sacrificarem- mas o maior de todos foi o que acreditou em Deus. E houve grandes homens pela sua energia, sabedoria, esperança ou amor- mas Abraão foi o maior de todos: grande pela energia cuja força é fraqueza, grande pelo saber cujo segredo é loucura, pela esperança cuja forma é demência, pelo amor que é ódio a si próprio.”³⁰⁴

Depois de todas as suas peregrinações e dificuldades para gerar o filho Isaque³⁰⁵, Abraão deve oferecê-lo em holocausto a Deus; e não para ganhar algo em troca, mas simplesmente por ser fiel e crer contra toda razão. Não há em Abraão tentativa de agradar os outros, ou ter seguidores, mas fidelidade absoluta para com Deus:

*“Mas Abraão acreditou sem jamais duvidar. Acreditou no absurdo. Se tivesse duvidado, agiria de outro modo, teria realizado um ato magnífico. Acaso poderia ter feito outra coisa? Dirigir-se à montanha de Morija; partida a lenha, teria acendido a pira, puxado da faca e gritado assim a Deus: Não menosprezes este meu sacrifício; de todos os meus bens não é este o mais precioso, bem o sei; que significa de fato a vida de um velho em comparação com a do filho da promessa? Mas é o melhor que posso oferecer-te. Faze com que Isaque nunca de tal se aperceba para que a juventude o conforte. Depois enterraria a faca no próprio peito. O mundo tê-lo-ia admirado e nunca o seu nome seria esquecido; mas uma coisa é suscitar justa admiração e outra ser a estrela que guia e salva o angustiado.”*³⁰⁶

Diante de Deus, Silentio nos narra que Abraão não tem como se ocultar e só pode tomar ou não tomar a atitude de sacrificar o filho Isaque. Outro dado importante a ser ressaltado nesse processo é que Abraão vive intensamente o processo de angústia. Afinal, para a ética Abraão é um assassino que tenta matar seu próprio filho. Já para a religião é um

³⁰⁴KIERKEGAARD, 1979- *Temor e Tremor*-, p. 118.

³⁰⁵É extremamente instigante notar aqui que o próprio nome Isaque significava, no idioma hebraico, “Deus me deu motivos para sorrir”. Tal constatação parece aproximar, uma vez mais, Kierkegaard do seu tema e do uso da ironia.

CHOURAQUI, André. *A Bíblia- No Princípio*, tradução de Carlito Azevedo, Editora Imago, São Paulo, 1995.

³⁰⁶KIERKEGAARD, 1979- *Temor e Tremor*-, p. 120.

fiel e temente ao que lhe ordena o seu Deus. A compreensão da história de Abraão é, por isso mesmo, impossível para outra perspectiva que não seja a fé:

“Entretanto encontra o amor seus sacerdotes entre os poetas e, por vezes, ouve-se uma voz que o sabe cantar; mas a fé não tem quem a cante; quem fala em louvor desta paixão? A filosofia aponta mais longe. A teologia, cheia de ademanos, assoma à janela e, mendigando os favores da filosofia, oferece-lhe os seus encantos. Compreender Hegel deve ser muito difícil, mas a Abraão que bagatela! Pela minha parte já despendi bastante tempo para aprofundar o sistema hegeliano e de nenhum modo julgo tê-lo compreendido; tenho mesmo a ingenuidade de supor que, apesar de todos os meus esforços, se não chego a dominar o seu pensamento é porque ele mesmo não chega, por inteiro, a ser claro. Sigo todo este estudo sem dificuldade, muito naturalmente, e a cabeça não se ressentir por isso. Mas quando me ponho a refletir sobre Abraão, sinto-me como que aniquilado. Caio a cada instante no paradoxo inaudito que é a substância da sua vida; a cada momento me sinto rechaçado, e, apesar do seu apaixonado furor, o pensamento não consegue penetrar este paradoxo nem pela espessura dum cabelo. Para obter uma saída reteso todos os músculos: instantaneamente sinto-me paralisado”.³⁰⁷

Um erro comum na interpretação do pensamento kierkegaardiano é achar que Silentio seria um homem de fé ou, ainda pior, que Silentio é o próprio Kierkegaard. Silentio é apenas um poeta que canta as belezas da fé; tal como os poetas do *Íon* de Platão nada sabe acerca das belezas que proclama³⁰⁸. O poeta Silentio não dá nenhum suposto salto de fé, antes admira Abraão que assim procede:

“Não consigo compreender Abraão; em certo sentido tudo quanto aprender dele deixa-me estupefato. Ilude-se aquele que imagina chegar a fé considerando a sua história até o fim; em tal caso, ao pretender extrair do paradoxo uma regra de vida, e pondo de parte o primeiro movimento da fé, engana Deus. Pode bem ser que este ou aquele o consiga; tal sucede porque o nosso tempo não se detém na fé nem no milagre que converte a água em vinho- vai mais longe, pois que converte o vinho em água”.³⁰⁹

Johannes de Silentio sustenta que a fé abraâmica possui um duplo movimento: ele entrega e recebe novamente o filho. Não se trata de uma entrega sem esperar *nada receber*, mas de uma entrega acrescida da fé de quem crê numa bênção maior. Evidentemente não se

³⁰⁷KIERKEGAARD, 1979, pp. 126/127.

³⁰⁸PLATÃO. *Diálogos III*, tradução de Carlos Alberto Nunes, Editora da Universidade Federal de Pará, Belém, 1980.

³⁰⁹KIERKEGAARD, 1979, p. 129.

trata de uma *barganha* com Deus, mas de crença plena no absoluto. O primeiro movimento, isto é, a entrega do filho, dirige-se ao infinito; e o segundo, ao âmbito finito e terreno. Em outras palavras, Abraão se torna pai de uma nação. Por isso, o poeta Silentio canta a beleza da fé, e não da sua suposta superação:

“Não valeria mais dedicar-se à fé e não será mesmo revoltante ver como toda a gente a quer superar? Onde se pensa chegar quando, hoje, proclamando-o de tantas maneiras, se recusa o amor? Sem dúvida ao saber do mundo, ao mesquinho cálculo, à miséria e à baixaza, a tudo enfim que possa fazer-nos duvidar da divina origem do homem”.³¹⁰

Tal fé é um paradoxo que vai além da ironia, do humor e é também mais do que resignação infinita. Afinal, Sócrates também foi resignado, mas não fez jamais o duplo movimento de um homem de fé paradoxal:

“Ou nos é necessário eliminar de uma vez a história de Abraão, ou então temos que compreender o espantoso e inaudito paradoxo que dá sentido à sua vida, para que possamos entender que o nosso tempo pode ser feliz como qualquer outro, se possuir a fé. Se Abraão não é um zero, um fantasma, um personagem de opereta, o pecador nunca será culpado de tentar imitá-lo; mas convém reconhecer a grandeza da sua conduta para ajuizar se tem a vocação e a coragem de afrontar uma prova semelhante. A única contradição do pregador consiste em que faz de Abraão um personagem insignificante, ao mesmo tempo que exorta a tomá-lo como exemplo”.³¹¹

Também na história de Abraão o tempo passa a se revestir do caráter da eternidade. Tal como em Clímacus (nas *Migalhas Filosóficas*), o instante passa a ter uma importância decisiva. Entretanto, por detrás, do que parece, para uma visão ingênua e apressada, apenas um problema religioso, Silentio defenderá que a história de Abraão comporta um dilema ético e uma dialética que deve ser melhor examinada:

“É agora meu propósito extrair da sua história, sob forma problemática, a dialética que comporta para ver que inaudito paradoxo é a fé, paradoxo capaz de fazer de um crime um ato santo e agradável a Deus, paradoxo que devolve a Abraão o seu filho, paradoxo que não pode reduzir-se a nenhum raciocínio, porque a fé começa precisamente onde acaba a razão”.³¹²

³¹⁰KIERKEGAARD, 1979- *Temor e Tremor*, p. 130.

³¹¹KIERKEGAARD, 1979- *Temor e Tremor*, pp.139/140.

³¹²KIERKEGAARD, 1979-*Temor e Tremor*, p. 140.

O fato de que a fé começa precisamente onde acaba a razão não é, de forma alguma, um irracionalismo. Trata-se, antes, de tentar reelaborar o que se entende comumente por razão e por fé (na filosofia sistemática). Ao analisar a *quebra* da ética por Abraão, Silentio observará que Abraão, tal como Sócrates (embora em tons diferentes), ouvia sua interioridade, e por isso não se adequava à ética do geral e do Estado. A visão hegeliana de ética também é criticada aqui pois, segundo Silentio, além da ética o pensador alemão só consegue enxergar o *mal*. Dentro de tal perspectiva, Hegel se aproxima dos gregos, mas jamais de Abraão.

A fé e o paradoxo colocam o indivíduo acima do geral e fazem com que ele se reencontre consigo mesmo, e é por isso que a história de Abraão comporta uma suspensão teleológica da ética. Na fé, não há mediação e aquele que a tem não precisa legitimá-la no coletivo:

“Abraão recusa essa mediação; em outros termos: não pode falar. Logo que falo, exprimo o geral, e se me calo, ninguém me pode compreender. Quando Abraão se quer exprimir no geral, é-lhe necessário dizer que a sua situação é a da dúvida religiosa, porque não dispõe de expressão mais alta, vinda do geral, que esteja acima do geral que ele ultrapassou”.³¹³

Outro dado importante é que, ao contrário do herói trágico, que precisa e recebe aplausos, Abraão silencia, pois não pode exprimir sua interioridade para ninguém. Note-se que tal atitude de Abraão questiona o próprio pseudônimo Silentio, visto que ele louva a Abraão, assim como a Maria, por ser muito mais do que uma heroína:

“Não precisa absolutamente nada da admiração do mundo, tal como Abraão não necessita de lágrimas, porque nem ela foi uma heroína, nem ele foi um herói. E não se tornaram grandes por terem escapado à tribulação, ao desespero e ao paradoxo, mas precisamente porque sofreram tudo isso”.³¹⁴

Ao retirar a ética do coletivo ou geral, o autor de *Temor e Tremor* lhe oferece um novo espaço: a interioridade humana. Não se trata aqui de uma abolição da ética, mas de uma reabilitação do indivíduo, tão desprezado na antiga ética grega. Faz-se aqui uma

³¹³KIERKEGAARD, 1979-*Temor e Tremor*, p. 145.

³¹⁴KIERKEGAARD, 1979-*Temor e Tremor*-, p. 148.

distinção entre ética relativa (de homem para homem) e ética absoluta (na relação homem-Deus).

Outro dado instigante na história de Abraão é seu real amor por Isaque, bem como a psicologia do cavaleiro da fé. Tal cavaleiro quer descansar, mas vive sempre de combate em combate, sem descanso. Entretanto, ao contrário do Judeu Errante, Abraão não é um desesperado. O avanço lento o faz sofrer, sofrendo muito mais do que o herói trágico (que se apazigua no geral). É um andar solitário que vai revelando, aos poucos, a intimidade do cavaleiro da fé com Deus:

“O herói trágico rapidamente terminou o combate; realizou o movimento infinito e agora encontra a segurança no geral. Pelo contrário, o cavaleiro da fé sofre uma constante prova, a cada momento tem uma possibilidade de regressar, arrependendo-se, ao seio do geral, e essa possibilidade tanto pode ser crise como verdade. Não pode pedir a ninguém que o ilumine, porque então colocar-se-ia fora do paradoxo”.³¹⁵

Ou ainda:

“Quando um homem se embrenha no caminho, penoso em um sentido, do herói trágico, muitos devem estar em condições de o aconselhar; mas àquele que segue a estreita senda da fé, ninguém o pode ajudar, ninguém o pode compreender. A fé é um milagre; no entanto ninguém dela está excluído; porque é na paixão que toda a vida humana encontra a sua unidade, e a fé é uma paixão”.³¹⁶

O silêncio e a interioridade não fazem do cavaleiro da fé um sectário, mas alguém que crê absurdamente:

“Os sectários ensurdecem-se uns aos outros fazendo grande algazarra, mantêm afastada a angústia graças aos seus gritos, e este conjunto de gente ululante de medo supõe poder assaltar o céu e trilhar o caminho do cavaleiro da fé; mas este, na solidão do universo, jamais ouve uma voz humana; avança sozinho com sua terrível responsabilidade”.³¹⁷

Tal silêncio de Abraão é o oculto, fruto de uma profunda relação com Deus. Nesse sentido, é que o silêncio de Abraão assemelha-se mais ao estético (que também silencia) do que à ética (que se manifesta):

³¹⁵KIERKEGAARD, 1979-*Temor e Tremor*, p. 156.

³¹⁶KIERKEGAARD, 1979-*Temor e Tremor*, p. 149

³¹⁷KIERKEGAARD, 1979-*Temor e Tremor*, pp. 157/158.

“O silêncio é a armadilha do demônio; quanto mais ele é mantido mais o demônio é terrível; mas o silêncio também é um estádio em que o Indivíduo toma consciência da sua união com a divindade”.³¹⁸

Entretanto, não se trata aqui do silêncio irônico ou romântico da estética, mas de uma absoluta relação com Deus e de uma total impossibilidade de se comunicar. Falar para Abraão é uma impossibilidade:

“Abraão cala-se (...) porque não pode falar; nesta impossibilidade residem a tribulação e a angústia. Porque, se não me posso fazer compreender, não falo, mesmo se discurso noite e dia sem interrupção”.³¹⁹

Note-se que se fosse possível aproximar Abraão de alguma figura estética em Kierkegaard, ele provavelmente estaria mais próximo de Don Juan (por não falar) e do Judeu Errante (por não descansar). É evidente que seu silêncio é diferente da sedução de Don Juan, pois é o silêncio de uma relação absoluta com Deus. De igual modo, embora nunca descanse, tal como o Judeu Errante, ele é, ao contrário deste, alguém que tem esperança. Já a figura do Fausto será a mais distante de Abraão, pois se ele tivesse duvidado jamais poderia ter sido o pai da nação israelita. A dúvida faústica liga-se à palavra e, nesse sentido, Sócrates estaria mais próximo de tal concepção:

“Tomemos Sócrates como exemplo. É um herói trágico intelectual. A condenação à morte é-lhe anunciada. Nesse instante, morre; porque se não compreendemos que é necessária toda a força do espírito para morrer e que o herói trágico morre sempre antes de morrer, não se irá muito longe na concepção da vida. O repouso em si é solicitado a Sócrates como herói; mas, como herói trágico intelectual, ainda lhe é exigido que, no último momento, tenha a força de alma de se realizar por si próprio. Não pode, portanto, como o herói vulgar, recolher-se, permanecendo frente à morte, mas deve efetuar esse movimento com tanta rapidez que, no mesmo instante, se encontre com a consciência para além dessa luta e se afirme ele mesmo. Se, por acaso, Sócrates se tivesse calado nessa crise de morte, haveria atenuado o efeito da sua vida; faria suspeitar que a elasticidade da ironia não era nele uma força do universo mas um jogo a cuja flexibilidade lhe era mister recorrer no instante decisivo, na medida inversa para se manter pateticamente à sua própria altura”.³²⁰

³¹⁸KIERKEGAARD, 1979-*Temor e Tremor*, p.163.

³¹⁹KIERKEGAARD, 1979-*Temor e Tremor*, p. 179

³²⁰KIERKEGAARD, 1979-*Temor e Tremor*, p. 181.

Silêncio parece não somente admirar Abraão e louvar a sua fé, mas reconhece-la como algo *sublime e terrível*³²¹. Ele a louva como a mais alta paixão, e parece que gostaria pessoalmente de possuí-la. Resta-lhe, entretanto, um consolo:

“Mas mesmo para aquele que não chega até a fé, a vida comporta suficientes tarefas, e se as aborda com sincero amor, a sua vida não será perdida, mesmo que não possa ser comparada com a existência dos que aprenderam e alcançaram o mais alto”.³²²

4.4 Um pouco do cristianismo em Clímacus, Anti-Clímacus e nos Discursos Edificantes de 1843/1844

Se para a concepção socrática o que importa era a ocasião em que o discípulo se encontrava com o mestre e ocorria o processo maiêutico de redescoberta da verdade, para a visão cristã o importante será exatamente o instante em que o discípulo opta por seguir o mestre que é, em si, a verdade. Segundo a visão do cristianismo- exposta pelo pseudônimo Clímacus nas *Migalhas Filosóficas*, intitulada *projeto de ficção poética*- o instante³²³ não é um nada perdido no tempo, assim como o mestre não é apenas um *parteiro* de algo já existente. Tal mestre deve ser a condição para compreender a verdade e, ao mesmo tempo, a verdade em-si.

Segundo Clímacus, o que primeiro deve-se reconhecer para a afirmação do ponto de vista alternativo ao projeto socrático- que ainda não é aqui confessadamente cristão- é reconhecer que existe uma verdade fora ou exterior ao indivíduo:

“Se, agora, o aprendiz deve adquirir a verdade, então o mestre tem de trazê-la a ele, e não só isto, mas é preciso que lhe dê juntamente a condição para compreendê-la; pois se o próprio aprendiz fosse, por si mesmo, a condição, então precisaria apenas recordar-se; pois sucede com a condição para se compreender a verdade o mesmo que com o poder perguntar

³²¹Tal expressão é de autoria de Régis de Morais, que traduziu algumas preces de Kierkegaard ao português e escreveu, como nota introdutória, um breve ensaio com esse título.

KIERKEGAARD, S.A. *Das Profundezas- preces*, tradução e notas de João Francisco Régis de Morais, 1ª edição. Edições Paulinas, São Paulo, 1990.

³²²KIERKEGAARD, 1979- *Temor e Tremor*, p.185.

³²³Não abordarei aqui o instante em Kierkegaard. Maiores informações podem ser obtidas em: REICHMANN, 1981.

sobre ela: a condição e a pergunta contém o condicionado e a resposta. (Caso as coisas não fossem assim, o instante só poderia ser compreendido socraticamente)³²⁴

Note-se que o mestre do tipo socrático nada cria, já o mestre apresentado por Clímacus recria o ser humano e lhe dá, por sua total vontade, condição de chegar novamente à verdade e superar o que ele denominará de *estado de pecado*³²⁵. Aliás, cabe recordar que o homem ingressou em tal estado por sua própria vontade.

Esse personagem é mais do que um simples mestre, segundo Clímacus, ele é também salvador. Ele é salvador daquele que se havia aprisionado, sozinho e por sua própria escolha. Este mestre é também juiz, pois ele julgará aquele que procede de modo errôneo. É preciso, portanto, que o discípulo que estava na não-verdade renasça e torne-se homem novo. No instante em que ele é tocado por tal condição (que é também a verdade) e opta por segui-la, altera-se seu caminho, ele se converte. Tal atitude lhe dá a consciência de sua culpa e o arrependimento o faz renascer:

“Chamemos de renascimento esta passagem pela qual o discípulo vem ao mundo uma segunda vez, tudo como pelo nascimento, como um homem isolado, que ainda não sabe nada do mundo em que nasce, se é habitado, se existem outros homens, pois pode-se certamente ser batizado *en masse*, mas jamais renascer *en masse*”.³²⁶

Tal renascimento faz com que o homem mergulhe no deus, esquecendo-se de si, afirmando-se enquanto ser existente. Antes do instante da decisão, este homem nada era, passando agora a ser. Tal condição é absolutamente oposta à recordação socrática:

“Também seria absurdo exigir de um homem que descobrisse por si mesmo que ele não existia. Mas esta passagem faz parte do renascer: a passagem do não-estar-aí ao estar-aí”.³²⁷

O mestre, ao contrário do mestre socrático, não precisa aqui do discípulo para se compreender. Seu movimento ocorre, então, não por necessidade, mas por amor³²⁸. Tal

³²⁴KIERKEGAARD, 1995, pp. 33/34.

³²⁵O conceito de pecado será melhor trabalhado na obra *Conceito de Angústia*.

Há também um instigante ensaio do teólogo Hans Urs Von Balthasar acerca da temática angústia-pecado em Kierkegaard (e em outros pensadores cristãos), publicado recentemente em português.

BALTHASAR, Hans Urs Von. *O cristão e a angústia*, tradução de Antônio Alves Guerra, introdução de Ricardo Quadros Gouvêa, 1ª edição, Editora Novo Século, São Paulo, 2000.

³²⁶KIERKEGAARD, 1995, p. 39.

³²⁷KIERKEGAARD, 1995, pp. 42/43.

amor faz com que o deus se rebaixe ao discípulo, uma vez que este não poderia alcançá-lo por seus próprios esforços. Não se trata de anular as diferenças entre o homem e o deus, mas de sua superação. O amor solitário desse deus é incompreendido pelos homens e é melhor expresso na forma do servo sofredor³²⁹. Segundo Clímacus, o sofrimento deste servo é real e amoroso. A atitude desse deus causará mudança no discípulo e este será, no entender de Clímacus, o grande poema do gênero humano.

“Mas a figura do servo não era simulada, por isso o deus tudo deve sofrer, e tudo suportar, a fome no deserto, a sede nos suplícios, o abandono na morte, absolutamente igual ao último dos homens”.³³⁰

Outro dado importante a se observar é que o projeto de Clímacus está relacionado com o paradoxo de fé. Somente através do paradoxo é que se pode tentar compreender tal projeto, visto que este é incompreensível pela lógica. Para ele, não se deve pensar mal do paradoxo, antes todo o pensador deve se imbuir dele. Em outros termos, paradoxo não equivale a irracionalidade, mas a integralidade do pensamento:

“Contudo, não é necessário pensar mal do paradoxo, pois o paradoxo é a paixão do pensamento, e o pensador sem paradoxo é como um amante sem paixão, um tipo medíocre”.³³¹

De acordo com isso, é preciso que se creia- logo de início- em Deus, para se elaborar tal raciocínio³³². Querer provar a existência desse deus é, no entender de Clímacus, algo tolo. O insensato erra ao negar Deus e o sábio ao querer prová-lo. Somente chega até tal Deus aquele que admite a ruína da inteligência e que, tal como Lessing, pode até não saltar, mas está consciente da existência de um *fosso horrível* entre a razão e a fé³³³.

³²⁸É extremamente importante perceber aqui que a temática do amor, que Kierkegaard desenvolverá nas suas obras futuras, começa a ser abordada aqui. Em 1847, ele publicará um texto intitulado *As Obras do Amor* e no *Exercício do Cristianismo* (1850) a temática do amor de Deus pelo homem será igualmente importante.

³²⁹Não discutirei aqui a figura do servo sofredor na literatura bíblica. Recomendo, entretanto, a leitura dos comentários da *Bíblia de Jerusalém* acerca da figura do servo sofredor. Tais comentários abordam desde a aparição de tal termo no profeta Isaías até o messianismo judaico que avança pelo Novo Testamento. Há também uma seleção da principais passagens onde se faz referência a tal temática.

BIBLÍIA DE JERUSALÉM, 1980.

³³⁰KIERKEGAARD, 1995, p. 57.

³³¹KIERKEGAARD, 1995, p. 61

³³²Note-se aqui a ligação dessa posição kierkegaardiana com a teoria da *fides* de Santo Anselmo.

³³³O pensamento de Lessing foi melhor abordado- no que se refere a essa questão- no capítulo segundo desta dissertação.

Este deus é totalmente diferente do homem e não pode ser explicado pela inteligência. Ele fala ao discípulo que habita na multidão, mas fala individualmente a cada um. O ponto de partida do discípulo, para sua consciência eterna, é o choque da sua inteligência com o paradoxo propiciado pelo deus. A fé nesse Deus não é apenas dogmática ou doutrinária, mas eterna e existencial. Nesse sentido, pouco importa se o discípulo é contemporâneo do mestre ou não, pois a ocasião e o histórico perderam sua importância no projeto de Clímacus. A fé é um devir e uma superação. Sua conclusão é sempre uma decisão:

“A percepção imediata, o conhecer imediato não tem noção da incerteza com que a fé se aproxima do seu objeto, mas também nem imaginam a certeza que se desenvolve da incerteza”.³³⁴

Segundo Clímacus, o ser desse deus é puro ato de ser. A fé não é algo histórico, que se importa com uma ou outra geração. A única vantagem de ter sido contemporâneo do deus é ter ficado mais próximo do escândalo. E, ainda nesse mesmo sentido, não há discípulo de primeira ou segunda mão. Ou se é discípulo ou não se é discípulo. Alguém que conviveu com o deus somente poderá narrar o que lhe aconteceu, mas jamais trará com isso fé para alguém. Por isso, como bem observa Reichmann, a obra *Migalhas Filosóficas* é extremamente importante dentro do *corpus kierkegaardiano*, para sua noção do que é (ou deveria ser) o cristianismo³³⁵.

Outro pseudônimo importante para se estudar o cristianismo em Kierkegaard é Anti-Clímacus. Logo no início da *Doença Mortal*, Anti-Clímacus pergunta se seu texto será demasiado edificante para o rigor especulativo, ou se será demasiado rigoroso para o espírito edificante do cristianismo. Entretanto, segundo ele, para o cristianismo a edificação deve ocorrer mesmo quando se faz especulação:

“A regra cristã quer, com efeito, que tudo, tudo, possa ser pretexto para edificar. A especulação que não o consiga será, por isso mesmo, acristã”.³³⁶

³³⁴KIERKEGAARD, 1995, p. 118.

³³⁵Tais problemas postos nas *Migalhas Filosóficas* foram melhor elucidados no *Post-Scriptum* (1846), que abordei no capítulo primeiro desta dissertação.

³³⁶KIERKEGAARD, S.A. 1979- *Desespero Humano*, p. 189.

Em outras palavras, Anti-Clímacus está confessando seu *tipo* de especulação e criticando os que assim não procedem. No seu modo de entender, o cristianismo possui sólidas ligações com a vida e muitas implicações éticas. Uma especulação que não atente para tais coisas, equivoca-se. Com efeito, há uma coragem edificadora de assumir-se como indivíduo diante de Deus:

“Todo o conhecimento cristão, por estrito que seja de resto a sua forma, é inquietação e deve sê-lo; mas essa mesma inquietação edifica. A inquietação é o verdadeiro comportamento para com a vida, para com a nossa realidade pessoal e, conseqüentemente, ela representa para o cristão, a seriedade por excelência; a elevação das ciências imparciais, muito longe de representar uma seriedade superior ainda, não é, para ele, senão farsa e vaidade. Mas sério é, eu vo-lo afirmo, aquilo que edifica.”³³⁷

É também nesse sentido que se pode entender a mordaz e irônica crítica de Anti-Clímacus aos *professores do rigor especulativo*:

“Em certo sentido, portanto, um estudante de teologia teria podido ser o autor deste livrinho, ainda que, em outro sentido, talvez nenhum professor o tivesse podido escrever”.³³⁸

A palavra *desespero* deve ser vista aqui como a doença e não como o remédio. Com efeito, tal termo equivale ao *morrer para o mundo* da terminologia cristã. O texto bíblico que servirá como *pano de fundo* para a *Doença Mortal* é o da ressurreição de Lázaro (João 11,4). Nele se afirma que Lázaro está morto, mas sua doença não era para a morte. Em outras palavras, ele está morto sem que estivesse mortalmente doente. O milagre da ressurreição de Lázaro é uma repetição dessa morte equivocada e uma manifestação da glória divina aos seus contemporâneos:

“Mas, ainda que Cristo não tivesse acordado Lázaro, nem por isso seria menos verdadeiro que essa doença, a própria morte, não é mortal!”³³⁹

Parece evidente, entretanto, que Lázaro ressuscita, mas num dia qualquer terá que morrer. Assim sendo, a ressurreição parece não ter nenhum sentido. Contudo, o sentido está em Cristo e não em Lázaro e no milagre. Somente Cristo é que pode justificar o fato da morte não ser mortal:

³³⁷ KIERKEGAARD, 1979- *Desespero Humano*, p. 189.

³³⁸ KIERKEGAARD, 1979- *Desespero Humano*, p. 189.

³³⁹ KIERKEGAARD, 1979- *Desespero Humano*, p. 191.

“Mas para o cristão, a morte de modo algum é o fim de tudo, e nem sequer um simples episódio perdido na realidade única que é a vida eterna; e ela implica para nós infinitamente mais esperança do que a vida comporta, mesmo transbordante de saúde e força”.³⁴⁰

Para um cristão, a morte não é a doença mortal. Ele não é pior e sequer se assemelha à doença, a saber, o desespero. O cristianismo pensa o mundo incluindo a morte, vai além disso, e descobre uma miséria:

“Mas em compensação o cristianismo descobriu uma miséria cuja existência o homem, como homem, ignora; e essa miséria é a doença mortal”.³⁴¹

A diferença entre o homem natural e o cristão é que o homem natural não teme o que deve ser temido e teme o que não devia lhe inspirar temor:

“Assim o homem natural; ele ignora onde de fato jaz o horror, o que todavia não o livra de tremer. Mas é do que não é horrível que ele treme. Assim, o pagão na sua relação com a divindade; não só ele ignora o verdadeiro Deus mas adora, para mais, um ídolo como se fosse um deus”.³⁴²

O cristão é, segundo Anti-Clímacus, o único que conhece a doença mortal, revelando uma coragem que o faz superar os males menores e tremer diante da doença mortal. Tal doença mortal é o desespero e o desespero é a doença mortal. Trata-se de uma doença do espírito, uma doença do *eu*. Tal desespero pode ter três figuras: o desespero inconsciente de ter um eu (que é o verdadeiro desespero), o desespero que não quer, e o desespero que quer ser ele próprio. O *eu*, enquanto espírito, relaciona-se na sua própria interioridade e não existe plenamente, pois depende de uma síntese:

“O homem é uma síntese de infinito e finito, de temporal e de eterno, de liberdade e de necessidade, é, em suma, uma síntese. Uma síntese é a relação de dois termos. Sob este ponto de vista, o eu não existe ainda”.³⁴³

Da somatória entre alma e corpo se obtém uma relação positiva, que se reconhece enquanto tal e, a partir disso, temos o *eu* estabelecido. Diante do desespero estabelecido pelo próprio *eu* pode-se negá-lo e não querer assumi-lo, ou ter um conflito desejando

³⁴⁰KIERKEGAARD, 1979- *Desespero Humano*, p. 191.

³⁴¹KIERKEGAARD, 1979- *Desespero Humano*, p. 191.

³⁴²KIERKEGAARD, 1979- *Desespero Humano*, p. 192.

³⁴³KIERKEGAARD, 1979- *Desespero Humano*, p. 195.

assumir a si próprio. A tentativa de se livrar do desespero só o torna ainda mais profundo. A possível saída é assumir-se:

“Eis a fórmula que descreve o estado do eu, quando deste se extirpa completamente o desespero: orientando-se para si próprio, querendo ser ele próprio, o eu mergulha através da sua própria transparência até o poder que o criou”.³⁴⁴

O desespero possui a propriedade de ser visto, ao mesmo tempo, como uma vantagem e como imperfeição:

“A superioridade do homem sobre o animal está pois em ser suscetível de desesperar, a do cristão sobre o homem natural, em sê-lo com consciência, assim como a sua beatitude está em poder curar-se”.³⁴⁵

O desespero pode ser visto também como uma grande vantagem a despeito de ser uma grande miséria. Por paradoxal que possa parecer, para não se permanecer desesperado deve-se estar assim para eliminar efetivamente o desespero. Somente um ser humano pode desesperar, pois somente ele é fruto de uma síntese. Tal desespero provém do conflito interno entre o *eu* e o espírito. Trata-se de um desespero que se *colhe a cada dia*. Entretanto, o real desespero é não possuir nada além da morte e do morrer:

“Esta idéia de doença mortal deve ser tomada num sentido particular. A letra significa um mal cujo termo é a morte, e serve então de sinônimo duma doença da qual se morre. Mas não é nesse sentido que se pode designar assim o desespero; porque, para o cristão, a própria morte é uma passagem para a vida. Desse modo, a nenhum mal físico ele considera doença mortal. A morte põe termo às doenças, mas só por si não constitui um termo. Mas uma ‘doença mortal’ no sentido estrito quer dizer um mal que termina pela morte, sem que após subsista qualquer coisa. E é isso o desespero”.³⁴⁶

O desespero é, portanto, estar mortalmente doente e não conseguir morrer:

“E quando o perigo cresce a ponto de a morte se tornar a esperança, o desespero é o desesperar de nem sequer poder morrer”.³⁴⁷

³⁴⁴KIERKEGAARD, 1979- *Desespero Humano*, p.196.

³⁴⁵KIERKEGAARD, 1979- *Desespero Humano*, p. 197.

³⁴⁶KIERKEGAARD, 1979- *Desespero Humano*, p. 199.

³⁴⁷KIERKEGAARD, 1979- *Desespero Humano*, p. 199.

Nesse sentido, o desespero de morrer a morte parece ser infundável. É a carga insuportável de não ser o que se almejou, e ter que se assumir sendo o que se é. Em outras palavras, é o desespero de ser o *eu*. Há também o perigo de não libertar-se de si e assumir-se:

“Sócrates provara a imortalidade da alma pela impotência da doença da alma (o pecado) em destruí-la, como a doença destrói o corpo. Pode-se demonstrar identicamente a eternidade do homem pela impotência do desespero em destruir o eu, por esta atroz contradição do desespero. Sem a eternidade em nós próprios não poderíamos desesperar; mas caso ele pudesse destruir o eu, também não haveria desespero”.³⁴⁸

O desesperado é, portanto, um doente de morte, mas de uma morte que nunca acaba (tal como o Judeu Errante). Não se deve, todavia, pensar mal do desespero. O desespero existente em todos nós (de dentro e de fora da cristandade) possui também aspectos bons. Afinal, segundo Anti-Clímacus, não é raro encontrar alguém desesperado, mas sim encontrar quem não o seja.

O senso comum precisa compreender que não ser desesperado também é uma forma de desespero (a negação). Este desespero, que é uma síntese de finito e infinito, só pode ocorrer contando-se com Deus. Todo *eu* que não se torna ele próprio está desesperado (saiba ele ou não). Um *eu* em potência ou algo que não é *eu* próprio encontra-se no desespero:

“O desespero que se perde no infinito é portanto imaginário, informe; porque o eu não tem saúde e não está livre do desespero, senão quando, tendo desesperado, transparente a si próprio, mergulha até Deus”.³⁴⁹

Há uma boa imaginação que permite ao homem sonhar e conhecer (como, de acordo com Anti-Clímacus, pensava Fichte). Contudo, há também, segundo o mesmo Anti-Clímacus, uma imaginação que o impede de se assumir:

“É o imaginário em geral que transporta o homem ao infinito, mas afastando-o apenas de si próprio e desviando-o assim de regressar a si próprio”.³⁵⁰

³⁴⁸KIERKEGAARD, 1979-*Desespero Humano*, p. 201.

³⁴⁹KIERKEGAARD, 1979-*Desespero Humano*, p. 208.

³⁵⁰KIERKEGAARD, 1979-*Desespero Humano*, p. 209.

O excesso de ocupações e tarefas, o viver em meio à multidão e próximo das legitimações coletivas também não são capazes de dar nenhum sentido para quem ainda não se assumiu:

“Ninguém pode ver-se a si próprio num espelho, sem se conhecer previamente, caso contrário não é ver-se, mas apenas ver alguém.”³⁵¹

Segundo Anti-Clímacus, a única saída real para o desespero humano é Deus. Mas não se trata de algo banal. É preciso que aquele que se assumiu queira e acredite nele. Carecer de Deus é, nessa perspectiva, carecer do próprio eu. A oração dirigida a Deus é uma espécie de oxigênio para um Deus possível, que vai muito além do meramente necessário.

Toda concepção sensitiva e hedonista jamais pode entender tal posição cristã, uma vez que ela produz seres sem espírito. Anti-Clímacus lembra que o desespero é exatamente o oposto da crença. Nesse sentido, o pecado também é desespero no desejo de ser ou de não ser diante de Deus. Há ainda aqueles que cometem o pecado de sonharem e não se assumirem enquanto seres:

“Mas demasiadas vezes se esquece que o contrário do pecado de modo algum é a virtude. Este é antes um ponto de vista pagão, que se contenta com uma medida puramente humana, ignorando o que é o pecado e que ele está sempre perante Deus. Não, o contrário do pecado é a fé, como diz a Epístola aos Romanos 14,23: ‘Tudo o que não provém da fé é pecado. E uma das definições capitais do cristianismo é que o contrário não é a virtude, mas sim a fé’.”³⁵²

É nesse sentido que o cristianismo é um escândalo (tal como diz o *Exercício do Cristianismo*) e não precisa de apologetas ou doutores que o defendam:

“Mas então o cristianismo? Declaro incrédulo aquele que o defenda. Se crê, o entusiasmo da sua fé nunca é uma defesa, é sempre um ataque, uma vitória; um crente é um vencedor.”³⁵³

Anti-Clímacus, a despeito de suas severas críticas ao paganismo grego, à doutrina socrática da ignorância, e ainda a despeito de defender uma idéia de revelação, nutre

³⁵¹KIERKEGAARD, 1979-*Desespero Humano*, p. 212.

³⁵²KIERKEGAARD, 1979- *Desespero Humano*, p. 243.

³⁵³KIERKEGAARD, 1979- *Desespero Humano*, p. 246.

sincera simpatia por Sócrates e o adota como parte de sua estratégia cristã e anti-sistemática:

“Portanto, a necessidade provável da nossa época, dos cristãos de hoje é precisamente um pouco de ignorância socrática pelo que toca ao cristianismo; é bem ‘socrática’ que eu digo. Mas- e quão poucos na verdade o souberam ou pensaram!- não esqueçamos nunca que a ignorância de Sócrates era uma espécie de receio e de culto a Deus; que ela transpunha para o grego a idéia judaica do terror de Deus, começo da sabedoria; que era por respeito da divindade que ele era ignorante, e, tanto quanto o podia um pagão, que guardava como um juiz a fronteira entre Deus e o homem, tratando de reforçar a diferença de qualidade entre eles por um fosso profundo, a fim de que Deus e o homem não se confundissem, como os confundiram *philosophice, poetice, etc...* Eis a causa da ignorância de Sócrates, eis porque a divindade nele reconheceu o mais alto saber- Mas o cristianismo ensina-nos que toda a sua existência não tem outro fim senão a fé; por isso seria uma piedosa ignorância socrática o defender por ignorância a fé contra a especulação, velando por reforçar com um profundo fosso a diferença de natureza entre Deus ... e o homem, como o fazem o paradoxo e a fé, a fim de que Deus e o homem, pior ainda do que no paganismo, não se confundissem, como se faz *philosophice, poetice, etc...* no sistema”.³⁵⁴

O Sócrates ignorante, que falava ao indivíduo, precisa ser urgentemente recuperado numa sociedade onde todos dizem *saber* tanto do cristianismo. Os pastores da cristandade são a face mais trágica de tal decadência:

“Mas seria preciso que os pastores fossem pelo menos crentes! E crentes que creiam!”³⁵⁵

Para Anti-Clímacus, o pecado é uma posição e não uma negação. Trata-se de um posicionamento. Tal pecado aumenta com o pecado de desesperar do seu pecado. Há ainda que se ressaltar o pecado dos que não creêm por tradicionalismo (o *escândalo*, tal como ocorria no judaísmo antigo), e daqueles que não creêm por excesso de lógica (a *loucura* dos gregos). O terrível é que a cristandade, segundo Anti-Clímacus, nem mesmo chega nisso. Em outras palavras, ela nem se escandaliza e nem raciocina, antes é uma manutenção institucional.

³⁵⁴KIERKEGAARD, 1979- *Desespero Humano*, pp. 254/255.

³⁵⁵KIERKEGAARD, 1979- *Desespero Humano*, p. 258.

Outro pecado, segundo o cristianismo, é o seu abandono positivo, ou seja, sua negação. Tal pecado é conhecido como pecado contra o Espírito Santo. Na concepção cristã, um homem específico (Jesus) é Deus (o Cristo esperado). Tal posição é rejeitada e negada pelo paganismo e será exatamente nesse contexto que se insere o *Exercício do Cristianismo*.

O *Exercício do Cristianismo* foi escrito em 1848 e publicado em 27 de Setembro de 1850. Tal obra reflete um pouco da explosiva situação social vigente na Dinamarca (e na Europa) desta época. Seu teor contém uma severa crítica aos movimentos sociais de cunho socialista que não conseguiam perceber o indivíduo. Através da comparação entre o cristianismo do Novo Testamento e a cristandade, seu autor proporciona ao leitor uma clara visão de suas severas críticas ao cristianismo no seu estágio atual. Há também acerbas críticas destinadas a Lutero e sua *instituição* (a Igreja Luterana), que se aliou ao poder. A cristandade acabou, no entender de Anti-Clímacus, com o martírio e o sofrimento e, por isso, destruiu o próprio cristianismo.

O *Exercício do Cristianismo* é também uma resposta implícita às teses de Feuerbach sobre o cristianismo, às observações kantianas e hegelianas, uma crítica do positivismo de Comte e ainda uma resposta à *Vida de Jesus* de Strauss. Feuerbach adquire- como se observou no capítulo segundo desta dissertação- o papel de *aliado involuntário e adversário declarado*. Ainda que o admire, Anti-Clímacus declarará o que o próprio Feuerbach certamente reconheceria: ele não quer seguir o *Exercício do Cristianismo*. Entender o que significa caminhar nesta escola ou aprendizado é o desafio desta obra.

A desmitologização histórico-científica nos estudos bíblicos é, no entender de Anti-Clímacus, um processo equivocado e que segue não conseguindo alcançar o cristianismo genuíno³⁵⁶. O cristianismo é escândalo, loucura e martírio. A filosofia de Kant e de Hegel não conseguiram, de igual forma, dar tal passo.

³⁵⁶Tal processo de desmitologização teve seu ápice no século XX, através da contribuição do teólogo protestante Rudolf Bultmann.

BULTMANN, Rudolf. *Crer e Compreender- artigos selecionados*, tradução de Walter Altmann, 1ª edição, Editora Sinodal, São Leopoldo, 1987.

BULTMANN, Rudolf. *Jesus Cristo e mitologia*, tradução de Daniel Costa, Editora Novo Século, São Paulo, 2000.

Conforme já observei, juntamente com a *Doença Mortal* (1849), o *Exercício do Cristianismo* é de autoria do pseudonímico Anti-Clímacus. Elas ocupam uma posição estratégica no *corpus kierkegaardiano*, em oposição ao cético Clímacus- o pseudônimo (autor) das *Migalhas Filosóficas*, *Post-Scriptum* e *Johannes Clímacus*. Na soma e no contraste desses dois pseudônimos é que se pode observar um pouco melhor o cristianismo em Kierkegaard. Além disso, esses pseudônimos preparam o *terreno* para a polêmica kierkegaardiana com o bispo Mynster e para a luta contra a igreja estatal em o *Instante* (ou *Momento*).

O título *Exercício do Cristianismo*- é influenciado pela *Imitação de Cristo* de Thomas Kempis e quer dizer um treino ou iniciação no exercício do cristianismo. Trata-se de uma obra destinada ao aprofundamento e despertar da vida interior. Um ponto de vista cristão do que significa *tornar-se cristão*.

Logo em seu início, há uma parte intitulada *invocação* que, de modo não desproposital, assemelha-se à estrutura de uma liturgia ou ao chamamento dos fiéis para uma cerimônia religiosa. Em tal *invocação*, recorda-se que a passagem de Jesus Cristo pelo mundo não se tornou apenas passado histórico, mas é algo muito mais intenso. Em tal intensidade, reside o que o autor denominará de *escândalo do cristianismo*. Após tal *invocação*, há um *convite* para, tal como diz o Evangelho, que “venham todos os cansados e oprimidos”.

Deve-se notar, entretanto, de onde procede o convite, ele é oriundo do amor. Assim sendo, é um convite destinado a todos, para que se voltem a esse amor. O convite é para todos, mas deve ser recebido por cada um, de forma individual. Aliás, o próprio convite vem na forma de um indivíduo. Nesse sentido, é que se pode entender Jesus Cristo pregando o repouso para cada pecador. Se a recepção do cristianismo se dá no interior de cada indivíduo, esse deve ser entendido como um sinal interior e jamais como um signo exterior.

É necessário também frisar que, do ponto de vista humano, o aviso é sempre mais importante do que aquele que avisa, isto é, é importante em si e em grau maior do que o veículo que o transmite. A vida daquele que fez o convite também não pode ser captada pela perspectiva histórica. Sua vida tornou-se o símbolo e o objeto da fé, e por seu

intermédio veio o escândalo, aquilo que não se coaduna com a antiga concepção judaica da fé.

O escândalo se torna ainda mais chocante quando se descobre que aquele que convida é Jesus Cristo, um homem terreno. Muitos admiram o Jesus celestial, mas poucos reconheceriam um convite feito pelo Jesus terreno e que assume a forma do servo. Anti-Climacus chama a atenção para o fato de que o retorno de Jesus para a glória celestial não é objeto de estudo, mas sua estadia terrena é objeto de estudo.

Note-se que as palavras de Jesus só serão verdadeiras se ele falar com os homens no seu *rebaixamento* e não na sua glorificação. Deve-se captar suas palavras no breve intervalo entre seu rebaixamento e ascensão. Assim sendo, nada se pode afirmar deste Cristo pela história. Ele é paradoxo, objeto da fé. Afinal, toda transmissão histórica transmite um dado saber e Cristo é o saber em si.

Pode-se, então, provar historicamente a divindade de Cristo? Ora, tal coisa seria impensável, uma vez que se tem que enfrentar a terrível contradição de querer falar sobre a divindade de um homem particular, ou seja, Jesus de Nazaré. Obviamente que o pensamento de boa parte das pessoas achará tal coisa ilógica ou escandalizadora. Tomar um homem particular por Deus é promover o escândalo e posicionar-se contrariamente à razão.

Outro erro comum ocorrido na história da Igreja é que ora se toma Jesus de modo demasiado divino, ora ele é tomado de forma demasiadamente humana. Querer usar a história para provar que Cristo era Deus é um projeto fadado ao fracasso. Antes deve-se perguntar se a continuidade da vida de Cristo é mais importante do que sua vida terrena. Para Anti-Climacus, sua importância reside exatamente aí: Deus se revela na forma de um homem comum, ou seja, a ênfase deve ser feita no Deus que vem na forma de um homem.

É certo que em Sócrates, por exemplo, o significado de sua vida importa mais do que suas palavras. Já na figura de Cristo é evidente que a mensagem é de suma importância, mas esta também é inseparável do mensageiro que é o servo e, ao mesmo tempo, o salvador. Afinal, Cristo é o servo que transmite e é a própria verdade:

“Jesus Cristo é objeto da fé; é necessário crer nele ou escandalizar-se; pois ‘saber’ significa precisamente que não se trata dele. A história pode transmitir o saber, e em larga medida, mas o saber aniquila Jesus Cristo”.³⁵⁷

Tal idéia do Cristo enquanto sofredor precisa ser recuperada urgentemente, visto que a cristandade a aboliu e decretou, dessa forma, o fim do escândalo. Somente o rebaixamento de Cristo é a real condição para compreender a sua mensagem. A cristandade *empalideceu* a mensagem de Cristo e, por isso mesmo, ele precisa ser reintroduzido nela.

Falar de Cristo como um contemporâneo (tal como também observa Clímacus nas *Migalhas Filosóficas*) também não ajuda em nada, pois não se trata de uma questão histórica. É evidente que o sistema se chocará com tal concepção e julgará que isso não passa de uma *loucura subjetiva* de algum indivíduo que se auto-nomeou Deus. Alguns até, talvez, discutam sobre se Cristo tinha o desejo de montar alguma organização política ou defender um determinado sistema de governo (tal como procede Strauss). O que se deve compreender, portanto, é que o divino e o humano são partes integrantes (e inseparáveis) da vida de Jesus.

Aquele que convida- e é o escândalo- é também Deus (e não somente homem). Dessa maneira, a questão divina de quem convida vai muito além da pura compaixão diante da miséria humana, trata-se de uma compaixão divina e por isso ele é a ocasião de escândalo.

A loucura reside no fato dele ser absoluto, pouco se importando com a contemporaneidade do discípulo, mas sim com o *tornar-se cristão*. Nessa perspectiva, o cristianismo histórico é um engano e todos os cristãos verdadeiros são contemporâneos de Cristo (independente da época em que vivem).

O que fará diferença é o indivíduo diante do seu Deus e o reconhecimento da dificuldade do processo do devir cristão. A consciência do pecado é a reabilitação de tal indivíduo. Tal consciência é a *porta estreita* narrada pelos Evangelhos e fundamento da fé.

Outro dado instigante é a análise que Anti-Clímacus faz daquele trecho evangélico que diz: “felizes daqueles para quem eu não sou uma ocasião de escândalo”. Em outras

³⁵⁷KIERKEGAARD, S.A. *L'École du Christianisme- vol. 17/ Oeuvres Complètes de S.Kierkegaard*, tradução de P.H. TISSEAU e Else-Marie JACQUET-TISSEAU, 1ª edição, Éditions de L'Orante, Paris, 1982.

palavras, felizes são aqueles que, apesar de tudo, seguem crendo e não se escandalizam. Aqueles cuja fé supera o escândalo. Note-se ainda que o termo escândalo é um termo cristão por excelência e ele é uma passagem obrigatória para a fé³⁵⁸. Ele transforma uma possibilidade em ato.

O escândalo refere-se ao Deus-Homem. Com efeito, não é toda a humanidade que se *transforma* em Deus, mas sim um certo e específico homem, a saber, Jesus³⁵⁹. Tal escândalo ocorre de duas formas: através da elevação de um homem que se diz Deus e através do rebaixamento de Deus ao mais baixo estágio da condição humana. Tal Homem-Deus é o paradoxo absoluto. Em seu posicionar-se aparece um novo confronto: o confronto com a ordem estabelecida que surge através da luta entre Cristo e os poderes mundanos.

O confronto com a ordem estabelecida se produz devido ao natural choque interior do Homem-Deus com essa ordem. O processo de interiorização desmascara a suposta divindade da ordem estabelecida. Nesse sentido é que se deve compreender Jesus Cristo como um escândalo, pois ele não junta o exterior (hábitos) com a piedade (interioridade). Suprimir o escândalo equivale a suprimir o próprio Cristo. É, com efeito, a possibilidade do escândalo essencial no sentido da elevação, onde um homem particular fala e age como se fosse Deus. Ele pretende ser Deus, isto é, no sentido do termo composto Homem-Deus.

O escândalo é um sinal de contradição e por isso não pode ser compreendido pela lógica sistemática. O sofrimento de Cristo é tão escandaloso como o fato dele beber e comer. Note-se que a possibilidade deste escândalo essencial significa rebaixamento; onde aquele que se toma por Deus se mostra como um homem de humilde condição, pobre, sofredor e, finalmente, impotente. Falando de outra forma, ele efetiva em ato o escândalo de Deus se tornar homem.

Sendo Deus um homem, surge a pergunta: Ele não é filho de um carpinteiro? Não é humano? Tais perguntas revelam a desconfiança existente nos contemporâneos de Jesus. Assim sendo, de que serve a contemporaneidade com Cristo, uma vez que existe a

p.33.

³⁵⁸É instigante perceber aqui que Feuerbach era, segundo Kierkegaard, um autor escandalizado. Em outros termos, ele pelo menos havia dado um passo rumo à fé. Fato que o judaísmo antigo e a cristandade sequer conseguiram fazer.

³⁵⁹Note-se que há nesse trecho uma resposta à teoria da projeção de Feuerbach e do pré-socrático Xenofânes. Em outras palavras, não são todos os homens que são deuses, mas um homem específico.

desconfiança? Pedro será uma figura exemplar nesse sentido, pois ele representa o escândalo e a dúvida.

A encarnação acompanha o escândalo, e ambos são seguidos do sofrimento para Cristo e seus imitadores. O fim do escândalo representa a equivalência entre paganismo e cristianismo. Tal equivalência gera uma religiosidade banal que desvirtua a dureza dos textos bíblicos. Afinal, o sofrimento e o martírio são conseqüências inevitáveis do cristianismo. A adaptação do cristianismo à ordem mundana representa o fim do escândalo.

Para melhor estudo desta questão do Homem-Deus deve-se saber, de antemão, que ela não pode ser estudada pela filosofia moderna, uma vez que essa parte da dúvida e não da admiração. Outro erro é acreditar em doutrinas prontas e julgar que o cristianismo é comunicação direta. Ora, se o próprio mestre é mais do que a doutrina, trata-se de saber que existe uma reduplicação, ou seja, um paradoxo da comunicação.

A diferença essencial entre Cristo e o homem é que Cristo é mais importante do que sua doutrina, já no homem a doutrina é mais importante do que o seu mensageiro. Portanto, Cristo é mais do que um homem. O Deus-Homem é um sinal e é diferente do imediato. O sinal é aquilo que aponta para algo, mas tal gesto só pode ser captado por quem sabe do que se trata e entende a linguagem do sinal:

“Um sinal não é o que imediatamente é, pois nenhum sinal é uma determinação da reflexão. Um sinal de contradição é o que atrai sobre si a atenção e quando esta o atende, manifesta-se contendo uma contradição”.³⁶⁰

O Homem-Deus é, portanto, equivalente a um sinal de contradição. O milagre chama a atenção para esse sinal, notadamente para os que não creêm. Todavia, não se trata de uma comunicação direta. A sobrevivência da doutrina e o esquecimento de Cristo representam o fim do cristianismo.

Outro dado a ser ressaltado é que a forma do servo é a do incógnito, isto é, aquele que não se dá a conhecer. Na perspectiva divina, trata-se de um homem particular. Logo, mesmo se for contemporâneo de Cristo, devido ao seu rebaixamento, não seria possível reconhecê-lo. Note-se que esse reconhecer a Deus seria uma blasfêmia ou pecado contra o

³⁶⁰KIERKEGAARD, S.A., 1978- *Textos Seleccionados*, p. 300.

Espírito Santo, aquele para o qual não há perdão, pois se existe incógnito, não há comunicação direta e isso ocorre por causa de uma estratégia divina³⁶¹.

Diante da impossibilidade da comunicação direta, resta a comunicação indireta. Ocorre, então, uma reduplicação da comunicação. Em tal reduplicação, dissolva-se a personalidade de quem comunica e não se caminha para a objetividade pura, mas há uma espécie de pseudonímia nesta dupla reflexão. Em outros termos, ocorre algo que se pode caracterizar como uma espécie de *nó dialético* e uma comunicação com crise de *esquizofrenia*, por causa das suas muitas personalidades.

Há também em tal tipo de comunicação um discurso da opção, isto é, o ser humano pode decidir no que deseja crer ou não. Tal estratégia de comunicação indireta não é entendida nem pela filosofia especulativa e nem pela cristandade. Todavia, essa comunicação revela a seriedade do milagre de Cristo e do discurso da opção. Para Anti-Clímacus, somente um ídolo é reconhecido diretamente. Cristo é o eleito de Deus mas é, ao mesmo tempo, o seu rejeitado³⁶².

A incognoscibilidade de Deus é decorrência do seu amor pelo homem. Tal coisa tem que ser assim, pois não há homem capaz de compreender um Deus sofredor na pessoa de Cristo. A possibilidade do escândalo é a negação da comunicação direta e marca também o abismo que há entre Deus e os homens. Já a comunicação direta é a recusa de tal diferença, representando também o fim do escândalo. Note-se que a comunicação indireta pode tanto *seduzir* quanto criar repulsa em quem a ouve.

Todavia, só se pode negar a comunicação direta através da fé. Tal tipo de comunicação não se importa com o *tornar-se cristão* e, por isso mesmo, só aparenta seriedade. De igual modo procede a filosofia moderna, crendo na comunicação direta e vendo a fé como imeditata. Tal filosofia é mera opinião doutrinária, representando o fim do escândalo e do paradoxo.

³⁶¹ Parece-me aqui que Kierkegaard usa a suposta estratégia divina para, de alguma forma, justificar os seus pseudônimos.

³⁶² *A eleição de Deus em graça* do teólogo Karl Barth encontra-se, a meu ver, em perfeita consonância com a perspectiva kierkegaardiana.
BARTH, Karl. *Dádiva e Louvor- artigos selecionados*, tradução e seleção de Walter Altmann, 1ª edição, Editora Sinodal, São Leopoldo, 1986.

O Deus-Homem só pode ser entendido como objeto da fé justamente por ser também uma possibilidade de escândalo. Não é possível entender o Deus-Homem dissociando-o do escândalo. Somente assim é que se pode se aproximar do seu amor e da fé. Reconhecer um deus diretamente equivale a paganismo, e a filosofia especulativa comete esse erro ao racionalizar a fé. Por isso, para Anti-Clímacus, dezoito séculos de cristianismo nada podem provar, exceto para a especulação.

Um cristão deve se esquecer de todo o mundo a fim de lembrar-se de uma única coisa: Jesus Cristo. Ele é atraído para Cristo não apenas por mera sedução, mas o rebaixar-se desse Deus é, para ele, uma verdadeira ascensão. Crer no Deus que se rebaixa é a condição cristã para ascender com ele. Cristo, ao se fazer o menor de todos os homens, dá igual condição para todos os que querem segui-lo.

Tal Cristo é filho de Deus, aquele que é eternamente. Sua história de sofrimento é real e os homens são seus contemporâneos quando reconhecem tal sofrimento. Dessa forma, os cristãos também tem o dever de amar, de modo inclusivo, a todos os homens.³⁶³ Cristo é a opção de sofrimento de Deus pelos homens. Tal sofrimento é inevitável e ocorre por amor.

A missão desse Cristo é congregar todos os que se dispõem a segui-lo e a seguir sua cruz. Não recusar o sofrimento é dever do imitador de Cristo. Somente desse modo é que se testemunha a fé. Também é importante notar que o homem, apesar de tudo, segue fazendo imagens desse Deus (como já notou Feuerbach). O que é importante destacar, no entanto, é que, para ele (o cristão autêntico), seu Deus é mais do todas elas. Desse modo, se ele tiver em mente o real rebaixamento de Cristo, deve igualmente se rebaixar.

Em que sentido, então, se afirma que Cristo foi a verdade? Afinal, enquanto indivíduo e Deus, ele se recusou a responder a pergunta de Pilatos acerca da verdade (Jo 18:38) e silenciou. Certamente ele não é uma verdade triunfante como a Igreja Triunfante, mas uma verdade a ser testemunhada e seguida com martírio, como a Igreja Militante³⁶⁴. Dessa maneira, o principal desafio do genuíno cristianismo é mudar e reintroduzir seus conceitos na cristandade. Para tanto, um cristão não deve ser apenas um admirador (tipo

³⁶³VALLS, 2000 (ensaios 06, 07, 08, 09)

³⁶⁴Kierkegaard faz uma severa oposição entre a Igreja Triunfante (ligada ao poder e ao número) e a Igreja Militante (ligada a fé nos seus primórdios).

estético), mas um imitador de Cristo (sentido religioso). Rebaixar-se é, portanto, elevar-se. Elevar a fé e o cristianismo.

Para entender melhor o panorama do cristianismo em Kierkegaard, é importante observar um pouco o que ele afirma nos seus *Discursos Edificantes de 1843/44*³⁶⁵. Ele escreveu, em toda sua vida, vinte e quatro discursos edificantes; tendo-os publicado em diversas épocas. Um dado, no mínimo instigante, é o fato de Kierkegaard dedicar todos os discursos de 43/44 à memória do seu falecido pai. Afinal, fora com ele que o pensador dinamarquês aprendera o que é a vida cristã e o testemunhar da mesma.

É também curiosa a nota explicativa que ele acrescenta em todos os volumes destes discursos. Segundo a nota, “são discursos, pois seu autor não possui autoridade para pregar”. Tais discursos são destinados ao seu leitor “único e individual”. A primeira colocação fundamenta-se no fato de Kierkegaard não ser um ministro ordenado e, portanto, não possuir autoridade para pregar os tais discursos em alguma paróquia. Já a segunda colocação exprime claramente a posição filosófica kierkegaardiana e para quem (e com qual objetivo) são feitos tais discursos. Em outros termos, tal como Sócrates e Cristo, Kierkegaard pode até falar no meio da multidão, mas seu discurso será sempre dirigido ao homem individual³⁶⁶.

Deve-se também notar que os discursos não podem ser entendidos estritamente como prédicas ou homilias. Aliás, Heidegger já havia observado em *Ser e Tempo*- com extrema propriedade- que os discursos de Kierkegaard são filosofia e espelham com clareza as concepções filosóficas deste autor. Note-se ainda que, tal como assevera Vergote, mesmo nos discursos edificantes há uma grande quantidade de ironia. Kierkegaard é um autor irônico do começo ao fim de sua produção e se se tentar ver nele ora o esteta irônico, ora o ético, ora o religioso, ele será mutilado e nada será captado da multiplicidade sutil da sua obra³⁶⁷.

³⁶⁵Não estarei elencando e nem explicando a época e o contexto dos diversos discursos de Kierkegaard. A despeito de achar tal coisa importante, não creio que isso se harmonizaria com o intuito dessa pesquisa. Indico, para tanto, o trabalho de Ricardo Quadros Gouvêa.

GOUVÊA, 2000. (especialmente os dois apêndices)

³⁶⁶Tal como seu texto intitulado *O Indivíduo*, que é um apêndice do *Ponto de Vista Explicativo da minha obra como escritor*.

³⁶⁷Tais teses de Vergote podem ser claramente observadas em: VERGOTE, 2001(texto digitado, ainda por ser publicado).

Os discursos do *não-pastor* se referem, talvez com maior autoridade (ainda que ele afirme não possuí-la) à importância de se resgatar a meditação bíblica para o indivíduo. Além disso, eles contêm uma severa crítica à filosofia sistemática e à teologia especulativa, causadoras, no seu entender, da morte do cristianismo. O fato de aparecerem intercalados com as obras de cunho estético é revelador. Segundo o próprio Kierkegaard, o mundo parece que “deseja ser enganado” e não recebe com igual entusiasmo sua obra estética e seus discursos:

“Com a mão esquerda, ofereci ao mundo *A Alternativa* e, com a direita, *Dois discursos edificantes*; mas todos ou quase todos estenderam a sua direita para a minha esquerda”.³⁶⁸

Kierkegaard chega a dizer nos seus *Diários* que seus discursos eram para serem lidos “em voz alta”. A palavra *edificante* dos discursos também é reveladora. Tal como faz Anti-Climacus no início da *Doença Mortal*, ele acredita que a filosofia e edificação devem se combinar. Note-se que tal postura não é comum na cristandade e nem nos pensadores especulativos de cunho hegeliano. A cristandade parece falar só de edificação e os hegelianos só falam de especulação. A proposta kierkegaardiana pretende ser uma edificação que especule e uma especulação que edifique. Para a constituição de tal proposta, um dos modelos de Kierkegaard será Sócrates e os filósofos gregos que, ao menos, abordam as coisas de modo integrado e voltado ao indivíduo, não ocultando a paixão.

Tais discursos serão mais do que sermões também pelo fato dos sermões da cristandade terem se tornado mais objetos de estética do que propriamente uma reflexão interior. Ao dizer que seus discursos “não são edificantes, mas para a edificação”, Kierkegaard faz uma clara diferenciação. Coisas voltadas para a edificação são as coisas do cristianismo e as coisas edificantes são aquelas que mexem com a subjetividade do indivíduo. Nesse sentido, os discursos são mais do que edificantes, mas para a edificação.

Deve-se perceber ainda que, apesar de tudo, tais discursos são enquadrados na parte estética da obra kierkegaardiana. Eles acontecem no mesmo período das obras estéticas. Somente o discurso após 1846 é que ultrapassam o *ponto crítico*.

Principalmente o capítulo 08, intitulado *A obra edificante de Søren Kierkegaard*.

³⁶⁸KIERKEGAARD, 1986, p. 33.

É importante perceber que a estrutura *edificante* do discurso propõe, em geral, um texto bíblico como mote e, por vezes, alguma prece como intróito. É certo que Kierkegaard era bom conhecedor de estudos bíblicos e exegéticos. Contudo, não se deve esperar dele comentários desse teor, pelo menos não da forma tradicional com que geralmente procedem os exegetas. Os textos bíblicos citados muitas vezes são apenas *pretexto* para uma discussão.

Sem se analisar detidamente os primeiros discursos de 1843 se observa, por exemplo, que Kierkegaard dirá que só se pode captar a fé em contradição com a lógica, e que todos os que verdadeiramente se dispõem podem obtê-la. Ao contrário do que comumente se pensa, ela é o que torna os homens semelhantes e não diferentes. Ela integra passado/presente/futuro e permite que o eterno sonde o futuro. A expectativa da fé é, em si, uma vitória.

No discurso *Toda boa dádiva* (1843), Kierkegaard retoma a sentença bíblica de que toda boa obra procede de Deus e que dele vem sempre a correta resposta. Deus não tenta a ninguém (e nem admite ser tentado por ninguém), mas prova o seu eleito. Não haverá aqui uma clara conexão desse discurso kierkegaardiano com a figura de Abraão, cantada pelo pseudônimo Silentio em *Temor e Tremor*? Note-se ainda que *Temor e Tremor* também é de 1843.

As duas versões de *O amor cobre uma multidão de pecados* (1843), abordam a superioridade do amor cristão sobre o amor judaico e grego. Só o amor cristão supera, no entender de Kierkegaard, o legalismo judaico e a erotização grega. O amor grego é ainda amor a alguém ou a uma idéia é, nesse sentido, é seletivo. Já o amor cristão visado por Kierkegaard ama a todos igualmente³⁶⁹. Não haverá aqui, portanto, um prenúncio das *Obras do Amor* de 1847? Não haverá já aqui também um pouco do *muito amor* do discurso sobre *A Pecadora* (*Três Discursos para a comunhão da Sexta-feira de 1849*)³⁷⁰?

Outro discurso edificante de 1843 é o *Fortalecimento no homem interior*. Nele Kierkegaard aborda, através da figura do apóstolo Paulo, a solidão do homem de fé. Ainda são mencionadas as figuras paradigmáticas de Jó e do patriarca Abraão. Note-se que, não

³⁶⁹VALLS, Álvaro (especialmente os ensaios 06, 07, 08, 09).

³⁷⁰KIERKEGAARD, S.A. *O Sumo Sacerdote, O Publicano, A Pecadora*, tradução de Henri Nicolay Levinsphul, 1ª edição. Ad Martyras, Teresópolis, 2000.

fortuitamente, Jó é o motivo de *A Repetição*, do pseudônimo Constantín Constantínus. Já Abraão, conforme observei, será o motivo de *Temor e Tremor*. Datando, ambas as obras, de 1843.

A crítica kierkegaardiana ao conhecimento humano que aparece em *Toda boa dádiva* (1843) poderia muito bem ter sido colocada na crítica à objetividade do *Post-Scriptum*:

“O pensamento humano conhece muito bem o caminho do mundo, penetra até mesmo onde trevas e a sombra da morte estão, nas tripas da montanha, conhece o caminho que nenhum pássaro sabe, e seus olhos contemplam todas as preciosidades, mas o caminho para o bem, para o lugar secreto e escondido do bem, isso ele não sabe desde que não há vereda para ele, mas toda boa dádiva e todo dom perfeito descem do alto”.³⁷¹

A dúvida, abordada por Kierkegaard no mesmo discurso, bem que poderia estar na boca do pseudônimo Johannes Clímacus:

“Falsa dúvida, duvida de tudo menos de si mesma; com o auxílio da fé, a dúvida que nos guarda duvida apenas de si própria”.³⁷²

Se Shakespeare se celebrou, entre muitas outras coisas, pelo dito “há mais coisas entre o céu e a terra do que supõe a vossa vã filosofia”, talvez se pode dizer agora, de um modo bem heideggeriano, que há mais filosofia nos discursos de Kierkegaard do que supõe a nossa vã tradição acadêmica.

³⁷¹KIERKEGAARD, S.A. *Quatro Discursos Edificantes de 1843*, tradução de Henri Nicolay Levinspuhl, 1ª edição, Ad Martyras, Teresópolis, 2000, p. 42.

³⁷²KIERKEGAARD, 2000- *Quatro Discursos Edificantes de 1843*. p. 46.

Considerações finais- Quase uma síntese: Kierkegaard como pensador religioso

Kierkegaard possui uma clara preocupação no seu *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*³⁷³: desmentir a idéia de que sua obra tenha sido primeiramente estética e posteriormente religiosa. O objetivo de toda sua obra foi sempre a temática do *tornar-se cristão*. A maiêutica socrática e a pseudonímia nada mais foram do que artificios colaboradores dessa intenção. O *Ponto de vista* possui, nesse sentido, a intenção de ser quase uma confissão:

“Esta pequena obra propõe-se, pois, dizer o que sou verdadeiramente como autor, que fui e sou um escritor religioso, que toda a minha obra de escritor se relaciona com o cristianismo, com o problema do tornar-se cristão, com intenções polêmicas diretas e indiretas contra a formidável ilusão que é a cristandade, ou a pretensão de que todos os habitantes de um país são, tais quais, cristãos”.³⁷⁴

A totalidade da obra kierkegaardiana só pode ser compreendida se se somar o estético e o ético à produção religiosa estritamente falando. O próprio Kierkegaard reconhece a duplicidade de sua obra (estética/ religiosa) e divide sua produção em três grupos: Primeiro vem a produção estética : *A Alternativa, Temor e Tremor, Repetição, Conceito de Angústia, Prefácios, Migalhas Filosóficas, Estádios no Caminho da Vida, Dezoito Discursos Edificantes*. Há ainda um segundo grupo de produção estética, que faz uma espécie de *ponto médio* com o religioso: o *Post-Scriptum*. Por fim, resta a produção religiosa propriamente dita: *Discursos Edificantes sob diversos ponto de vista, As Obras do Amor, Discursos Cristãos, A crise e uma crise na vida de uma atriz*. Tal duplicidade é absolutamente proposital e integrada ao projeto de Kierkegaard enquanto um escritor religioso.

A intercalação dos *Discursos Edificantes* com a obra pseudonímica revelam um escritor religioso desde o princípio. Já a obra *A crise e uma crise na vida de uma atriz* revela uma espécie de influência estética no religioso. O *divisor de águas* será, sem dúvida

³⁷³Obra já pronta em 1849, mas publicada apenas postumamente em 1859, por decisão do seu irmão Peter Christian Kierkegaard, bispo de Asborg.

³⁷⁴KIERKEGAARD, 1986, p.22.

alguma, o *Post-Scriptum*. Nele seu autor faz o *ponto médio* e a passagem para uma produção confessadamente religiosa:

“O primeiro grupo de escritos constitui a produção estética; o último, a produção exclusivamente religiosa: o *Post-Scriptum definitivo e não-científico* encontra-se entre os dois, formando o *ponto crítico*. Esta obra põe e trata o *problema* que é o de toda obra, de tornar-se cristão; retoma e analisa a produção pseudonímica e os dezoito discursos edificantes intercalados; mostra como este conjunto esclarece o problema, sem contudo avançar que este itinerário foi intencional na produção precedente, o que é impossível, porque se trata de um pseudônimo estudando outros pseudônimos, portanto, de um terceiro que nada pode saber dos objetivos de uma produção que lhe é estranha. O *Post-Scriptum* não é de ordem estética, mas, para falar com propriedade, também não é religioso. É de um pseudônimo; apesar de tudo, inscrevi nele o meu nome como editor, o que não fiz com nenhuma outra obra puramente estética; é um indício para quem tenha o sentido e a preocupação destas coisas. Depois, passam dois anos durante os quais aparecem unicamente obras religiosas assinadas com o meu nome. O tempo dos pseudônimos acabara; o autor religioso tinha-se desembaraçado do disfarce estético- depois, para fazer fé e por precaução, o pequeno artigo estético assinado com o pseudônimo *Inter et Inter*. Num sentido, toma de repente consciência de toda a obra e, já o disse, lembra, mas de uma maneira inversa, os *Dois discursos edificantes*”.³⁷⁵

É importante perceber ainda que a lógica e uso dos pseudônimos tem uma clara estratégia no *corpus kierkegaardiano*. O incógnita é, nesse sentido, algo também ligado com uma forma de comunicar. E não será, portanto, fortuito que a figura de Cristo aparece como a do incógnita durante todo o *Exercício do Cristianismo*:

“Valendo-nos do mais elevado exemplo, toda a vida de Cristo aqui na terra teria sido uma espécie de jogo ou de manobra se tivesse conservado o anonimato a ponto de passar a sua vida completamente despercebido- e, contudo, ele foi verdadeiramente incógnito”.³⁷⁶

Ao optar pela estética como sua estratégia inicial, Kierkegaard talvez estivesse dizendo- de modo muito sutil- que para falar com a cristandade estética esse, talvez, fosse um modo eficaz. E ele, de modo pessoal, estava muito longe da estética e do seu modo de viver. Aliás, também estava longe da tranquilidade da ética:

³⁷⁵KIERKEGAARD, 1986, p. 29/30.

³⁷⁶KIERKEGAARD, 1986, p. 31.

“Pessoalmente, estava muito longe de querer colocar no casamento a tranqüilidade da vida; já estava religiosamente no claustro, e este pensamento está escondido sob o pseudônimo: Victor... Eremita”.³⁷⁷

Com efeito, Kierkegaard coloca-se como um *missionário* que deve ajudar na reintrodução do cristianismo na cristandade. Ainda que ele, de forma pessoal, não seja melhor cristão do que ninguém, tal como atesta um pequeno trecho da *Sobre minha obra de escritor* (1851)³⁷⁸:

“Nunca peleei de forma a dizer: ‘Eu sou cristão verdadeiro, os outros não são cristãos’. Não, meu modo de proceder tem sido este: ‘Eu sei o que é o cristianismo, reconheço plenamente minha imperfeição como cristão, porém sei o que é o cristianismo’. E para reconhecer isso previamente todo homem deveria decidir, creio eu, se é cristão ou não, se sua intenção e aceitar o cristianismo ou rechaça-lo. Porém eu não tenho atacado ninguém por não ser cristão, eu não tenho condenado ninguém. Realmente, o pseudônimo Johannes Climacus, que traça o problema de chegar a ser cristão, faz exatamente o oposto: nega que seja cristão e concede esta pretensão aos demais, estando assim longe de condenar os demais. E eu desde o princípio tenho assegurado claramente e repetido uma e outra vez que não tenho autoridade e, finalmente, no último livro de Anti-Climacus (o qual, especialmente na primeira parte, mediante o tratamento poético que se arrisca a dizer tudo e de uma dialética que não teme as conseqüências), onde ele dedicou-se a derrubar as ilusões, ninguém, absolutamente ninguém é condenado, e a única pessoa nomeada, a qual ataca dizendo que ao intentar realizar os ideais não é mais que um mui imperfeito cristão sou eu mesmo; nisso dou-me por satisfeito porque me preocupa infinitamente que pelo menos escutem as requisições do ideal; porém, sem dúvida, estou muito longe de condenar os demais”.³⁷⁹

Dessa maneira, a produção estética não possui outra função senão a de mostrar a imensa ilusão³⁸⁰ que é a cristandade:

³⁷⁷KIERKEGAARD, 1986, pp. 32/33.

³⁷⁸Não se deve confundir tal obra com o *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*.

KIERKEGAARD, S.A. *Sur mon oeuvre d'écrivain - vol. 17 / Oeuvres complètes de S.Kierkegaard*, tradução de P.H. TISSEAU e Else-Marie JACQUET-TISSEAU, Éditions de L'Orante, Paris, 1982.

³⁷⁹Sirvo-me aqui da tradução de Henri Nicolay Levinspuhl, publicada numa de suas traduções dos *Discursos Edificantes*.

KIERKEGAARD, S.A. *Dois Discursos Edificantes de 1843 - vol.I*, tradução de Henri Nicolay Levinspuhl, 2ª edição. Ad Martyras, Teresópolis, 2001, pp. 6/7.

³⁸⁰A palavra *ilusão* não surge aqui fortuitamente. Era a mesma palavra que Feuerbach usava na sua *Essência do Cristianismo* para fazer sua crítica à concepção religiosa. Kierkegaard teve Feuerbach como um dos seus

“Toda pessoa dotada de um pouco de discernimento que considere com seriedade o que se chama a cristandade, ou o estado de um país dito cristão, deve, certamente, bem depressa cair numa grande perplexidade. Que significa que tantos milhares de homens se digam cristãos sem mais dificuldades! Como podem obter este nome inúmeros homens, cuja imensa maioria, segundo tudo leva a crer, vive sob categorias tão diferentes, como o demonstra a mais superficial observação! Como o podem eles, homens que talvez nunca vão à igreja, nunca pensem em Deus, nunca pronunciem o seu nome, senão para blasfemar! Como o podem eles, homens que nunca compreenderam que podem ter na sua vida uma obrigação para com Deus, e que fazem de uma certa integridade física o máximo do seu ideal, se nem mesmo a acham absolutamente necessária! Todos, no entanto, até os que negam Deus, são cristãos, dizem-se cristãos, são reconhecidos como cristãos pelo Estado, são enterrados como cristãos pela Igreja, são enviados como cristãos para a eternidade!”³⁸¹

Outro dado importante a ser ressaltado no pensamento de Kierkegaard é seu apego-tal como Sócrates e Cristo- à questão do indivíduo. Não há nele nenhuma intenção de reforma da multidão. Sua meta é o indivíduo. Ao contrário do bispo N.F.S. Grudtvig (1783-1872), que pretendia reformar a Igreja falando exageradamente de piedade e santificação, Kierkegaard não crê nisso e nem acha esta estratégia adequada. Para ele, o bispo se equivoca ao apontar tais virtudes em si mesmo e no seu grupo. No entender kierkegaardiano, aqueles que se encontram iludidos na cristandade necessitam de um *missionário às avessas*, alguém que nada sabe do cristianismo e apenas *desconfia* das coisas. Tal como o pseudonímico Clímacus que, de modo indireto, ajudava maiêuticamente a cristandade no seu embaraço:

“Não, uma ilusão nunca é dissipada diretamente, só se destrói radicalmente de uma maneira indireta. Se todos estão na ilusão, dizendo-se cristãos, e se é necessário trabalhar contra isso, esta noção deve ser dirigida indiretamente, e não por um homem que proclama bem alto que é um cristão extraordinário, mas por um homem que, mais bem informado, declara que não é cristão”.³⁸²

maiores interlocutores e uma espécie de *aliado involuntário*. No capítulo segundo dessa dissertação tal relação foi melhor analisada.

³⁸¹KIERKEGAARD, 1986, pp. 37/38.

³⁸²KIERKEGAARD, 1986, p. 39.

É preciso, tal como a menina do conto *As roupas novas do Imperador* de Andersen, mostrar que o rei está nú. Em outras palavras, esclarecer que a cristandade é uma imensa ilusão e que ela atinge, no máximo, a ética:

“Se, pois, por hipótese, a maioria dos cristãos só o são em imaginação, em que categorias vivem eles? Nas das estética ou, quando muito, nas categorias estético-éticas”.³⁸³

O religioso é também um processo educativo e, por isso mesmo, também requer tempo e paciência. Aliás, não é fortuito, como já observei, a temática da *paciência* nos *Discursos Edificantes de 1843/1844*:

“É importante não apresentar o religioso nem demasiado depressa, nem demasiado devagar. Se o intervalo é demasiado longo, depressa se vê aparecer a ilusão segundo a qual o autor estético envelheceu e, por consequência, se tornou religioso. Se o religioso surge demasiado depressa, o efeito não é tão poderoso”.³⁸⁴

A maiêutica do escritor religioso deve ser de tal modo que se constitua numa tática. Entretanto, tal tática é absolutamente diferente da posição da ortodoxia de Grundtvig:

“A tática em uso durante muito tempo tem sido empregar todos os meios para conseguir que a maior parte, ou se fora possível, todos entrassem no cristianismo, porém sem muitos escrúpulos em assegurar-se se realmente entraram no cristianismo. Minha tática, com a ajuda de Deus, consistia em empregar todos os meios para pôr a claro qual é o requerimento do cristianismo verdadeiramente, ainda que nenhuma só pessoa se sentisse tentada a entrar nele. Eu mesmo poderia haver deixado de ser cristão, em cujo caso teria me sentido obrigado a admitir abertamente o fato. Por outra parte, minha tática era esta: em lugar de dar a impressão de que existem tantas dificuldades sobre o cristianismo que se necessita uma apologia dele, convencer os homens a que o abracem, representá-lo como uma coisa infinitamente alta, como em verdade é, tanto que a apologia pertence a outro lugar. Quer dizer, nós é que precisamos de uma apologia por nos atrevermos a chamarmo-nos cristãos, e isso se transforma em uma contrita confissão de que temos que dar graças a Deus se somente nos atrevermos a nos considerar cristãos”.³⁸⁵

A posição religiosa de Kierkegaard é também sempre vista com muita desconfiança pela estética que, geralmente, tende a desprezar o cristianismo e torná-lo desnecessário. Tal

³⁸³KIERKEGAARD, 1986, p. 39.

³⁸⁴KIERKEGAARD, 1986, p. 40.

³⁸⁵KIERKEGAARD, 2001- *Dois Discursos Edificantes de 1843*, pp. 8/9.

como se este fosse apenas algo importante para velhas pessoas. Contudo, por mais que o escritor religioso se dedique ele nunca fará de ninguém um cristão. Todavia pode transformá-lo num ouvinte atento. Nunca se sabe, porém, qual será a resposta do ouvinte: este pode optar por seguir a fé ou por recusá-la, recusando-a de uma forma tão violenta que deseja matar e martirizar aquele que a divulgou. Tal como ocorreu anteriormente com Sócrates e Cristo:

“Uma palavra ainda. Sem dúvida, Cristo teve discípulos; e, para escolher um exemplo mais humano, Sócrates teve os seus. Mas nem Cristo nem Sócrates os tiveram no sentido que transformaria numa mentira a tese que apresentei: do ponto de vista ético, ético-religioso, a multidão é a mentira, e é uma mentira querer agir pela multidão, pelo número, e querer fazer do número a instância da verdade”.³⁸⁶

Há uma notável diferença entre fazer prosélitos e tornar os homens atentos. Os prosélitos seguem, em geral, aquele que pregou. Já os homens atentos podem se voltar para aquilo que foi pregado. Segundo Kierkegaard, a tática para ser *missionário* na cristandade é dizer-se não cristão, tal como fez Climacus. Caso se estivesse lidando com pagãos, o modo de agir seria outro. Para Kierkegaard, é preciso *enganar para a verdade*:

“Que é, pois, *enganar*? É começar por tomar como dinheiro a pronto a ilusão do outro, e não começar *diretamente* pelo que se lhe quer inculcar... Para me ater ao objeto principal desta obra, não se deve, pois, começar por dizer: sou cristão e tu não o és, mas por dizer: tu és cristão, o que eu não sou. Ou ainda, não se parte deste princípio: prego o cristianismo, e tu vives no puro domínio estético, não, aborda-se assim a questão: falemos do estético; o engano consiste em falar assim precisamente para se chegar ao religioso. Mas, por hipótese, o outro está também na ilusão de que o estético é o cristão, porque se considera cristão, vivendo nas determinações do estético”.³⁸⁷

Nesse sentido é que Kierkegaard tem Sócrates por seu mestre:

“Se um certo número de sacerdotes acha estas posições insustentáveis, se um igual número as não pode compreender, embora todos juntos, seguindo a sua própria opinião, tenham o costume de empregar o método socrático, limito-me, todavia, tranqüilamente a Sócrates, sob este aspecto. Sem dúvida, ele não era um cristão, sei-o bem, mas estou convencido de que veio a ser. Mas era dialético, compreendia tudo à luz da reflexão. E esta

³⁸⁶KIERKEGAARD, 1986, p. 116 (apêndice sobre *O Indivíduo*).

questão é de ordem estritamente dialética; é a do uso da reflexão na cristandade. Do ponto de vista qualificativo, as grandezas de que temos de nos ocupar são completamente diferentes; mas, do ponto de vista formal, posso chamar, perfeitamente, a Sócrates meu mestre- se bem que não acreditei nem acredito senão num único, o Senhor Jesus Cristo”.³⁸⁸

O erro da cristandade consiste em não entender tal maiêutica e dar espaço ora para *santarrões* como Grundtvig e ora para *lunáticos* como Adler, que acreditava falar diretamente com Deus e receber dele revelações³⁸⁹.

Dessa forma, o fato de um escritor permanecer anônimo (por causa de seus pseudônimos) é também estratégico. Afinal, desde os antigos gregos costumava-se usar tal estratégia. O que não pode ocorrer, entretanto, é um consenso imbecil em torno da pseudonímia e da ironia, tal como ocorria na Dinamarca e na Europa dos tempos de Kierkegaard. A ironia, ao se tornar uma espécie de *moda*, tornou-se algo ridículo. A ironia não deve ser um modo de proceder, mas um modo de viver sua existência³⁹⁰. Kierkegaard relembra, inclusive que, segundo Aristóteles (na sua *Arte Retórica*), ela é totalmente diferente do gracejo. A ironia é para a satisfação pessoal, ao passo que o gracejo presta-se à demonstração pública. Num tempo de tantos equívocos, um autor religioso só pode ser polêmico. Aliás, um autor digno do nome de autor religioso é sempre polêmico:

“Todo o autor religioso é *eo ipso* polêmico, porque o mundo não é suficientemente bom para admitir que o religioso triunfou ou tem por ele a maioria. Um autor religioso que conhece o sucesso e a fama não é *eo ipso* um autor religioso”.³⁹¹

Um outro equívoco da época de Kierkegaard era o entusiasmo pela massa e pela multidão, típico dos movimentos esquerdistas. Para ele, o número é o equivalente da mentira e só há uma saída para tal equívoco: a redescoberta do indivíduo. Tal como outrora procedeu Jesus Cristo:

“A multidão é a mentira. Cristo foi crucificado porque, embora se tivesse dirigido expressamente a todos, não quis enfrentar-se com a multidão, não quis o seu auxílio, evitou-a

³⁸⁷KIERKEGAARD, 1986, p. 48.

³⁸⁸KIERKEGAARD, 1986, pp. 48/49.

³⁸⁹O pastor A.P. Adler (1812-1869) foi pároco na ilha de Bornholm e pretendia escrever diretamente inspirado por Cristo. Kierkegaard dedica-lhe, em 1846-1847, um estudo intitulado *Livro sobre Adler*. O pensador dinamarquês possuía boa relação com ele, embora não concordasse com suas idéias. Tratava-se, no entender de Kierkegaard, de um *louco sereno*.

³⁹⁰Aliás, Kierkegaard defende isso, de modo corajoso, no *Conceito de Ironia*.

a esse respeito incondicionalmente, não quis fundar partido, não autorizou o voto, mas quis ser o que era, a Verdade que se relaciona com o indivíduo”³⁹².

Ou ainda como procedeu Sócrates, ou melhor, Sócrates e Cristo:

“O Indivíduo: esta categoria só foi utilizada uma vez, a primeira vez com uma dialética decisiva, por Sócrates, para dissolver o paganismo. Na cristandade, pelo contrário, será empregue pela segunda vez, para fazer dos homens (os cristãos), cristãos. Não é a categoria do missionário para uso dos pagãos a quem anuncia o cristianismo, mas é a categoria do missionário no próprio seio da cristandade, onde quer introduzir o cristianismo”.³⁹³

Diante de uma época tão decadente como a sua, Kierkegaard opta por louvar a divina providência e basear nela a sua vida. Ao assumir-se como um *missionário* para a cristandade, ele perde a chance de se tornar pastor e de se casar. Mais ainda: perde a chance de se tornar alguém *interessante* do ponto de vista estético, ou seja, de se tornar mais um dentre outros. Antes, opta por ficar entre um Sócrates- *ignorante* e ironista- e Cristo, a suma (e incompreendida) verdade.

³⁹¹KIERKEGAARD, 1986, p. 61.

³⁹²KIERKEGAARD, 1986, pp. 99/100.

³⁹³KIERKEGAARD, 1986, p. 113 (apêndice *O Indivíduo*).

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, Theodor W. *Kierkegaard*, Monte Avila Editores, Caracas, 1971.
- ALLMEN, J.J Von. *Vocabulário Bíblico*, tradução de Jaci Maraschin, 1ª edição, Aste, São Paulo, 1972.
- AMORÓS, Cèlia. *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero- un estudio a la luz de las paradojas del patriarcado*, 1ª edição, Editorial Anthropos, Barcelona, 1987.
- ARISTÓFANES. *As Nuvens (Col. "Os Pensadores"- vol. Sócrates)*, tradução de Gilda Maria Reale Starzynski, 1ª edição, Abril Cultural, São Paulo, 1972.
- BALTHASAR, Hans Urs Von. *O cristão e a angústia*, tradução de Antônio Alves Guerra, introdução de Ricardo Quadros Gouvêa, 1ª edição, Editora Novo Século, São Paulo, 2000.
- BALTHASAR, Hans Urs Von. *Teologia da História*, tradução de Dário e Daniel Costa, 1ª edição, Editora Novo Século, São Paulo, 2001.
- BARTH, Karl. *Carta aos Romanos*, tradução e comentários de Lindolfo K. Anders, 2ª edição, Editora Novo Século, São Paulo, 2000.
- BARTH, Karl. *Dádiva e louvor - artigos selecionados*, tradução de Walter Altmann, Walter O. Schlupp e Luís Marcos Sander, 1ª edição, Editora Sinodal, São Leopoldo, 1986.
- BARTH, Karl. *Fé em busca de compreensão*, Editora Novo Século, São Paulo, 2000.
- BÍBLIA**- tradução ecumênica, Edições Loyola/ Paulinas, São Paulo, 1995.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM**, Edições Paulinas, São Paulo, 1985.
- BLOCH, Ernest. *El ateísmo en el cristianismo- la religión del éxodo y del Reino*, tradução de José Antônio Gimbernt Ordeig, Taurus, Madrid, 1983.
- BRUNNER, Emil. *O equívoco sobre a Igreja*, tradução de Paulo Arantes, 1ª edição, Editora Novo Século, São Paulo, 2000.
- BRUNNER, Emil. *Teologia da Crise*, tradução de Paulo Arantes, 1ª edição, Editora Novo Século, São Paulo, 2000.

- BULTMANN, Rudolf. *Crer e compreender- artigos selecionados*, tradução de Walter Altmann e Walter O. Schlupp, 1ª edição, Editora Sinodal, São Leopoldo, 1987.
- BULTMANN, Rudolf. *Jesus Cristo e Mitologia*, tradução de Daniel Costa, 1ª edição, Editora Novo Século, São Paulo, 2000.
- CASSIRER, E. *Antropologia filosófica*, tradução de Dr. Vicente Feliz de Queiroz, 1ª edição, Editora Mestre Jou, São Paulo, 1972.
- CASSIRER, E. *A filosofia do iluminismo*, tradução de Álvaro Cabral, 1ª edição, Editora da Unicamp, Campinas, 1992.
- CHOURAQUI, André. *Os homens da Bíblia*, tradução de Eduardo Brandão, Companhia das Letras/ Círculo do Livro, São Paulo, 1990.
- CLAIR, André. *Kierkegaard, existence et éthique*, PUF, Paris, 1997.
- CLAIR, André. *Kierkegaard, penser le singulier*, Cerf, Paris, 1993.
- CLAIR, André. *Pseudonymie et Paradoxe- la pensée dialectique de Kierkegaard*, J. Vrin, Paris, 1976.
- COLETTE, Jacques. *Kierkegaard et la non-philosophie*, Gallimard, Paris, 1994.
- COLLINS, James. *El pensamiento de Kierkegaard*, tradução de Elena Landázuri, 1ª edição, Fondo de Cultura Económica, México, 1958.
- COMBLIN, José. *Epístola aos Efésios*, 1ª edição, Editora Vozes, Petrópolis, 1987.
- CULLMANN, Oscar. *Das origens do Evangelho à formação da teologia cristã*, tradução de Daniel Costa, 1ª edição, Editora Novo Século, São Paulo, 2000.
- CULLMANN, Oscar. *Cristologia do Novo Testamento*, tradução de Daniel Costa e Daniel de Oliveira, 1ª edição, Editora Liber, São Paulo, 2001.
- DIEM, Hermann. *Kierkegaard*, tradução de David Green, 2ª edição, John Knox Press, Virginia, 1967.
- ELIADE, Mircea. *História das crenças e das idéias religiosas- tomo I (vol. 1,2), II (vol. 1, 2), III (1 vol.)*, tradução de Roberto Cortes de Lacerda, 2ª edição, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1983/1984.
- EVANS, Stephen C. *Kierkegaard's Fragments and Postscript: The Religious Philosophy of Johannes Climacus*, Atlantic Highlands, New Jersey, 1983.

- FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*, tradução de José da Silva Brandão, 2ª edição, Papirus Editora, Campinas, 1997.
- FEUERBACH, Ludwig. *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, tradução e introdução de José Luis García Rúa, Alianza Editorial, Madrid, 1993.
- FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre a essência da religião*, tradução de José da Silva Brandão, 1ª edição, Papirus Editora, Campinas, 1989.
- FEUERBACH, Ludwig. *Princípios de um filosofia do futuro e outros escritos*, tradução de Arthur Morão, Edições 70, Lisboa, 1988.
- FOLCH GOMES, Cirilo (OSB). *Antologia dos Santos Padres*, 2ª edição, Edições Paulinas, São Paulo, 1985.
- GARDINER, Patrick. *Kierkegaard*, tradução de Antônio Carlos Vilela, Edições Loyola, São Paulo, 2001.
- GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*, tradução de João Paixão Netto, 1ª edição, Edições Loyola, São Paulo, 1998.
- GLENN Jr, John D. *Kierkegaard and Anselm* em *Intertional Kierkegaard Comentary: Philosophical Fragments and Johannes Climacus- vol. 07*, Robert Perkins- org, Mercer University Press, Macon, 1994.
- GOUWENS, David J. *Kierkegaard as religious thinker*, 1ª edição, Cambridge University Press, Londres, 1996.
- GOUVÊA, Ricardo Quadros. *Kierkegaard lendo Agostinho: uma introdução a um diálogo teológico-filosófico* em *Fides Reformata- n° 4/2- Julho/Dezembro*, Centro de Pós-Graduação em Teologia Andrew Jumper-Mackenzie, São Paulo, 1999.
- GOUVÊA, Ricardo Quadros. *Paixão pelo paradoxo- uma introdução a Kierkegaard*, 1ª edição, Editora Novo Século, São Paulo, 2000.
- GRAMMONT, Guiomar de. *Figuras Estéticas de Kierkegaard: a sensualidade do Don Juan, a dúvida faústica e o desespero do Judeu Errante*, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, Belo Horizonte, 1998 (texto digitado).
- HANNAY, Alastair e MARINO, Gordon D (ed.). *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, 1ª edição, Cambridge University Press, Londres, 1998.

- HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofia de la historia universal*, tradução de José Gaoes, prólogo de José Ortega y Gasset, 4ª reimpressão, Alianza Editorial, Madrid, 1989.
- HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la historia de la filosofia- vol. II*, tradução de Wenceslao Roces, 4ª reimpressão, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
- HEGEL, G.W.F. *Lições sobre a Estética- Introdução (Cadernos de Tradução)*, tradução de Marco Aurélio Werle, revisão técnica de Márcio Seligmann-Silva, Departamento de Filosofia da USP, São Paulo, 1997.
- KIERKEGAARD, S.A., *L'Alternative- vol. 3/4 Oeuvres Complètes de S. Kierkegaard*, tradução de P.H. Tisseau e Else-Marie JACQUET-TISSEAU, Éditions de L'Orante, Paris, 1970.
- KIERKEGAARD, S.A. *O Banquete (In Vino Veritas)*, tradução de Álvaro Ribeiro, 5ª edição, Guimarães Editores, Lisboa, 1997.
- KIERKEGAARD, S.A. *O Conceito de Ironia- constantemente referido a Sócrates*, tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls, 1ª edição, Editora Vozes, Petrópolis, 1991.
- KIERKEGAARD, S.A. *Le Concept d'Ironie/ Johannes Climacus ou De Omnibus Dubitandum Est / Confession Publique- Oeuvres Complètes de S. Kierkegaard- vol. 02*, tradução de P.H. TISSEAU e Else-Marie JACQUET-TISSEAU, Éditions de L'Orante, Paris, 1975.
- KIERKEGAARD, S.A. *Concluding Unscientific Postscript- 02 volumes*, tradução de Howard e Edna Hong, 1ª edição, Princeton University Press, New Jersey, 1992.
- KIERKEGAARD, S.A. *Desespero Humano (Col. "Os Pensadores"- vol. Kierkegaard)*, tradução de Adolfo Casais Monteiro, 2ª edição, Abril Cultural, São Paulo, 1979.
- KIERKEGAARD, S.A. *Diário de um sedutor (Col. "Os Pensadores"- vol. Kierkegaard)*, tradução de Carlos Grifo, 2ª edição, Abril Cultural, São Paulo, 1979.
- KIERKEGAARD, S.A. *Dix-Huit Discours Édifiants- Épreuve Homilétique/ vol. 06 – Oeuvres Complètes de S. Kierkegaard*, tradução de P.H. TISSEAU e Else-Marie JACQUET-TISSEAU, Éditions de L'Orante, Paris, 1979.

- KIERKEGAARD, S.A. *Dois Discursos Edificantes de 1843*, 2ª edição, tradução de Henri Nicolay Levinspuhl, Ad Martyras, Teresópolis, 2001.
- KIERKEGAARD, S.A. *Dois Discursos Edificantes de 1844*, 1ª edição, tradução de Henri Nicolay Levinspuhl, Ad Martyras, Teresópolis, 2001.
- KIERKEGAARD, S.A. *L'École du Christianisme- vol. 17/ Oeuvres Complètes de S. Kierkegaard*, tradução de P.H. TISSEAU e Else-Marie JACQUET-TISSEAU, 1ª edição, Éditions de L'Orante, Paris, 1982.
- KIERKEGAARD, S.A. *Estudios Estéticos vol. VIII*, tradução e notas de Demétrio Gutierrez Rivero, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1969.
- KIERKEGAARD, S.A. *Hâte-toi d'écouter – quatre discours édifiants 1843-*, edição bilíngue (dinamarquês-francês), tradução e notas de Nelly Viallaneix, Aubier Montaigne, Paris, 1970.
- KIERKEGAARD, S.A. *Journal (extraits)*, tradução de Knud Ferlov e Jean-J. Gateau, Gallimard, Paris, 1961.
- KIERKEGAARD, S.A. *Kierkegaard's Journals and Papers- 06 vol. e index*, tradução de Howard e Edna Hong, Indiana University Press, Bloomington, 1967-1978.
- KIERKEGAARD, S.A. *O Matrimônio*, tradutor desconhecido, Editorial Psy II, Campinas, 1994.
- KIERKEGAARD, S.A. *Migalhas Filosóficas*, tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Ernani Reichmann, notas de Álvaro Valls, 1ª edição, Editora Vozes, Petrópolis, 1995.
- KIERKEGAARD, S.A. *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*, tradução de João Gama, 1ª edição, Edições 70, Lisboa, 1986.
- KIERKEGAARD, S.A. *Post-Scriptum Définitif et Non Scientifique aux Miettes Philosophiques vol. VIII- Oeuvres Complètes vol.10/11*, tradução de P.H. TISSEAU e Else-Marie JACQUET-TISSEAU, Éditions L'Orante, Paris, 1977.
- KIERKEGAARD, S.A. *Das Profundezas- preces*, tradução, seleção e notas de João Francisco Régis de Moraes, 1ª edição, Edições Paulinas, São Paulo, 1990.
- KIERKEGAARD, S.A. *Quatro Discursos Edificantes de 1843*, tradução de Henri Nicolay Levinspuhl, 1ª edição, Ad Martyras, Teresópolis, 2000.

- KIERKEGAARD, S.A. *Temor e Tremor (Os Pensadores)*, 2ª edição, tradução de Maria José Marinho, Abril Cultural, São Paulo, 1979.
- KIERKEGAARD, S.A. *Textos Seleccionados*, tradução e seleção de Ernani Reichmann, 1ª reimpressão, Editora da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 1978..
- KIERKEGAARD, S.A. *Três Discursos Edificantes de 1843*, tradução de Henri N. Levinspuhl, 1ª edição, Ad Martyras, Teresópolis, 2000.
- KIRMMSE, Bruce H. *Encounters with Kierkegaard*, Princeton University Press, New Jersey, 1996.
- KIRMMSE, Bruce H. *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, Indiana University Press, Bloomington, 1990.
- LAERTIOS, Diógenes. *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*, tradução de Mário Gama Khouri, UNB, Brasília, 1987.
- LESSING, G.E. *Escritos filosóficos y teológicos*, tradução, introdução e notas de Agustín Andreu, 2ª edição, Editorial Anthropos, Barcelona, 1990.
- LESSING, G.E. *Laocoonte ou sobre as fronteiras da pintura e da poesia*, introdução, tradução e notas de Márcio Seligman-Silva, 1ª edição, Editora Iluminuras, 1998.
- LEFEVRE, Perry D (ed.). *The prayers of Kierkegaard*, The University of Chicago Press, Chicago, 1963.
- LOWRIE, Walter. *Kierkegaard*, Oxford University Press, Londres, 1938.
- LOWRIE, Walter. *A short life of Kierkegaard*, 2ª edição, Princeton University Press, New Jersey, 1965.
- MAIA NETO, José Raimundo. *Dúvida antiga e dúvida moderna segundo Kierkegaard* em *Revista Latinoamericana de Filosofia v. XVII, n°02*, p.243-257, 1991.
- MALANTSCHUCK, Gregor. *Index Terminologique- Oeuvres Complètes de S. Kierkegaard- vol. 20*, tradução de Else-Marie JACQUET-TISSEAU, Éditions de L'Orante, Paris, 1986.
- MARTINS, Geraldo Majela. *A estética do sedutor – uma introdução a Kierkegaard*, 1ª edição, Maza Edições, Belo Horizonte, 2000.

- MARX, Karl. *Teses sobre Feuerbach* (Col. "Os Pensadores"- vol. Marx), tradução de José Arthur Giannotti, 1ª edição, Abril Cultural, São Paulo, 1974.
- MOURA, José Barata e MARQUES, Viriato Soromenho (org.). *Pensar Feuerbach- colóquio comemorativo dos 150 anos da Essência do Cristianismo (1841-1991)*, Edições Colibri/ Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1993.
- PAULA, Marcio Gimenes de. *Socratismo e Cristianismo em Kierkegaard: o escândalo e a loucura*, prefácio de Álvaro Luiz Montenegro Valls, 1ª edição, Annablume/ FAPESP, São Paulo, 2001.
- PENZO, Giorgio e GIBELLINI, Rosino. *Deus na filosofia do século XX*, tradução de Roberto Leal Ferreira, 2ª edição, Edições Loyola, São Paulo, 2000.
- PINZETTA, Inácio. *Aspectos importantes do conceito de ética em Kierkegaard*, IFCH- UFRGS, Porto Alegre, 2001 (texto digitado).
- PLATÃO. *Defesa de Sócrates* (Col. "Os Pensadores"- vol. Sócrates), tradução de Jaime Bruna, 1ª edição, Abril Cultural, São Paulo, 1972.
- RÉE, Jonathan e CHAMBERLAIN, Jane (ed.). *Kierkegaard: a critical reader*, 1ª edição, Blackwell Publishers, Malden, 1998.
- REICHMANN, Ermani. *O instante*, 1ª edição, Editora da Universidade Federal do Paraná/EPU, Curitiba/São Paulo, 1981.
- RIBEIRO, Renato Janine (org.). *A sedução e suas máscaras- ensaios sobre Don Juan*, 1ª edição, Companhia das Letras, São Paulo, 1988.
- RICOEUR, Paul. *Filosofar após Kierkegaard* em *Leituras 2- A região dos filósofos*, 1ª edição, Edições Loyola, São Paulo, 1996.
- SCHELEIERMACHER, F.D.F. *Sobre a religião*, tradução de Daniel Costa, 1ª edição, Editora Novo Século, São Paulo, 2000.
- SOUZA, Draiton Gonzaga de. *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach*, 2ª edição, Edipucrs, Porto Alegre, 1994.
- SPERA, S. *Il giovane Kierkegaard*, Cedam, Padova, 1977.
- STROHL, Henri. *O Pensamento da Reforma*, tradução de Aharon Sapsezian, 1ª edição, Aste, São Paulo, 1963.

- TILLICH, Paul. *História do Pensamento Cristão*, tradução de Jaci Correia Maraschin, 1ª edição, Aste, São Paulo, 1988.
- TILLICH, Paul. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*, tradução de Jaci Correia Maraschin, 1ª edição, Aste, São Paulo, 1986.
- VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. *Entre Sócrates e Cristo- ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*, 1ª edição, Edipucrs, Porto Alegre, 2000.
- VÁRIOS AUTORES. *Kierkegaard vivant*, Gallimard, Paris, 1966.
- VÁRIOS AUTORES. *Os Pré-Socráticos* (Coleção *Os Pensadores- vol. Pré-Socráticos*), diversos tradutores, supervisão e seleção de José Cavalcante de Souza, 1ª edição, Abril Cultural, São Paulo, 1973.
- VÁRIOS AUTORES. *La Table Ronde- Sören Kierkegaard- n° 95/ Novembre*, Librairie Plon, Paris, 1955.
- VERGOTE, Henri-Bernard. *Lectures philosophiques de Søren Kierkegaard*, PUF, Paris, 1993.
- VERGOTE, Henri-Bernard. *Ler Kierkegaard, filósofo da cristicidade*, tradução de Álvaro Valls e Lúcia Sarmiento da Silva, 1ª edição, Editora Unisinos, São Leopoldo, 2001 (texto digitado, ainda no prelo).
- VERGOTE, Henri-Bernard. *Sens et Répétition vol. I/II*, Cerf/Orante, Paris, 1982.
- VIALLANEIX, Nelly. *Kierkegaard- el único ante Dios*, tradução de Juan Llopis, Editorial Herder, Barcelona, 1977.
- VIRASORO, Mónica. *De ironías y silencios- notas para una filosofía impresionista*, 1ª edição, Gedisa Editorial, Barcelona, 1997.
- WAHL, Jean. *Études kierkegaardienes*, 2ª edição, J. Vrin, Paris, 1949.
- WALKER, W. *História da Igreja Cristã*, tradução de D. Glênio Vergara dos Santos e N. Duval da Silva, 4ª edição, Juerp/ Aste, Rio de Janeiro/ São Paulo, 1983.
- WESTON, Michael. *Kierkegaard and modern continental philosophy- an introduction*, 1ª edição, Routledge, New York, 1994.
- XENOFONTE. *Apologia de Sócrates (Col. "Os Pensadores"- vol. Sócrates)*, tradução de Líbero Rangel, 1ª edição, Abril Cultural, São Paulo, 1972.