

Marcio Gimenes de Paula

Ensaaios sobre
EXISTENCIALISMO
e
CRISTIANISMO



Ainda existe na Rive Gauche, no bairro de Saint-Germain de Près em Paris, um café chamado Café de Fiore, local que costumava ser frequentado pelos principais representantes do "existencialismo" ao longo de algumas décadas do século XX. O lugar permanece como símbolo de uma era já quase mítica, pois hoje a voga existencialista parece um pouco distante e talvez já não sejamos capazes de sentir a forte influência que suas ideias exerceram sobre toda uma geração. A "virada linguística", o estruturalismo, o pós-estruturalismo e o desconstrucionismo serviram para fazer esquecer o impacto libertador da chamada filosofia existencial. Seria então o momento de perguntar com mais tranquilidade: o que se entende por existencialismo? Esta é uma pergunta que o livro de Marcio Gimenes de Paula nos ensina a refazer. Radicalmente. Ao respondê-la, sob diversos ângulos, mas com uma orientação clara, o autor nos leva para uma época e lugar distantes daquele centro da vida intelectual francesa, mais exatamente para a Copenhague da primeira metade do século XIX: o existencialismo teria nascido ali, graças à figura singularríssima de Søren Aabye Kierkegaard, esse Sócrates moderno que, como seu ancestral grego, costumava perturbar a cidade em que nasceu e viveu com suas perguntas e paradoxos "imperitinentes". O deslocamento histórico-geográfico da França para a Dinamarca serve para mostrar que nossa visão filosófico-histórica do existencialismo é bastante parcial, para não dizer míope: existe um outro existencialismo a ser redescoberto, cuja envergadura ajuda, inclusive, a entender a sua variante francesa.

Márcio Suzuki

Departamento de Filosofia da USP



Ensaio sobre Existencialismo e Cristianismo



Comitê Editorial da Série

Filosofia & Interdisciplinaridade

- **Agnaldo Cuoco Portugal**, UNB, Brasil
- **Alexandre Franco Sá**, Universidade de Coimbra, Portugal
- **Christian Iber**, Alemanha
- **Claudio Gonçalves de Almeida**, PUCRS, Brasil
- **Cleide Calgato**, UCS, Brasil
- **Danilo Marcondes Souza Filho**, PUCRJ, Brasil
- **Danilo Vaz C. R. M. Costa**, UNICAP/PE, Brasil
- **Delamar José Volpato Dutra**, UFSC, Brasil
- **Draiton Gonzaga de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Eduardo Luft**, PUCRS, Brasil
- **Ernilo Jacob Stein**, PUCRS, Brasil
- **Felipe de Matos Muller**, UFSC, Brasil
- **Jean-François Kervégan**, Université Paris I, França
- **João F. Hobuss**, UFPEL, Brasil
- **José Pinheiro Pertille**, UFRGS, Brasil
- **Karl Heinz Efken**, UNICAP/PE, Brasil
- **Konrad Utz**, UFC, Brasil
- **Lauro Valentim Stoll Nardi**, UFRGS, Brasil
- **Marcia Andrea Buhning**, PUCRS, Brasil
- **Michael Quante**, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
- **Miguel Giusti**, PUCP, Peru
- **Norman Roland Madarasz**, PUCRS, Brasil
- **Nythamar H. F. de Oliveira Jr.**, PUCRS, Brasil
- **Reynner Franco**, Universidade de Salamanca, Espanha
- **Ricardo Timm de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Robert Brandom**, University of Pittsburgh, EUA
- **Roberto Hofmeister Pich**, PUCRS, Brasil
- **Tarcílio Ciotta**, UNIOESTE, Brasil
- **Thadeu Weber**, PUCRS, Brasil

Ensaaios sobre Existencialismo e Cristianismo

Marcio Gimenes de Paula



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.conceptualeditora.com/>

Arte de Capa: "Vertical Eclipse" | Jennifer Ament - <https://www.jenniferament.com/>

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

PAULA, Marcio Gimenes de

Ensaios sobre Existencialismo e Cristianismo [recurso eletrônico] / Marcio Gimenes de Paula -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

281 p.

ISBN - 978-65-5917-328-0

DOI - 10.22350/9786559173280

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Existencialismo; 2. Cristianismo; 3. Filosofia; 4. Teologia; 5. Ensaios; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Agradecimentos e esclarecimentos

Marcio Gimenes de Paula

Quero agradecer ao Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília, onde trabalho e desenvolvo minha docência e pesquisa desde 2010, especialmente ao Grupo de Filosofia da Religião, onde sempre me senti valorizado e acolhido. Ao CNPq, pela concessão de bolsa de pesquisa e ajuda constante nas minhas investigações. Aos estudantes da UnB, com os quais primeiro pude compartilhar as minhas interpretações aqui expostas. Ao colega Márcio Suzuki, professor do Departamento de Filosofia da USP, que gentilmente aceitou o convite para escrever o prefácio do livro e deu importantes sugestões para a melhoria do texto. Para Ana Regina, sempre com muito amor. Para nossa netinha Paulinha, que sempre nos alerta para a alegria de filosofar como criança.

Todas as traduções de textos originalmente escritos em outros idiomas ou traduzidos foram feitas por mim. Como anotado na apresentação de cada artigo, eles foram originalmente publicados em outros locais, mas todos foram aqui adaptados, revistos e reelaborados. Penso que eles fornecem um percurso daquilo que tenho pesquisado nos últimos anos entre existencialismo e cristianismo e formam uma unidade temática que, espero eu, seja de alguma valia para quem assim o desejar.

Departamento de Filosofia – UnB

Brasília, Agosto de 2021

Sumário

Prefácio	11
Tudo começou em Copenhague... Márcio Suzuki	
1	14
Luigi Pareyson, leitor de Kierkegaard e a tradição existencialista italiana: uma análise a partir dos <i>Studi sull'esistenzialismo</i>	
2	40
A origem cristã do existencialismo do século XX: uma investigação a partir de Luigi Pareyson	
3	71
<i>A Carta aos Romanos de Karl Barth</i>: seus antecedentes em Kierkegaard e sua influência na filosofia existencial do século XX	
4	88
Eduardo Lourenço como intérprete de Kierkegaard: existencialismo, cristianismo e literatura	
5	120
O tema da subjetividade e os limites da história: uma leitura de Sartre a partir de suas influências kierkegaardianas	
6	158
A apropriação dos temas de Kierkegaard no discurso da Teologia da Libertação na América Latina e no Brasil	
7	180
O paganismo nos seus momentos finais: a afirmação do cristianismo na Antiguidade Tardia – uma análise histórico-filosófica e alguns apontamentos a partir de <i>A História contra os pagãos</i> de Orósio	
8	208
“Para que tudo permaneça como é, é necessário que tudo mude”: o niilismo de <i>O Leopardo</i> de Lampedusa e o niilismo cristão kierkegaardiano no século das mudanças	

9	221
<hr/>	
A moderna filosofia alemã como herdeira da Reforma Protestante: uma investigação a partir de Heine	
10	251
<hr/>	
A crítica do cristianismo como história em Kierkegaard e em Burckhardt: distâncias e aproximações	
Referências	272
<hr/>	

Prefácio

Tudo começou em Copenhague...

Márcio Suzuki

Ainda existe na Rive Gauche, no bairro de Saint-Germain de Près em Paris, um café chamado Café de Fiore, local que costumava ser frequentado pelos principais representantes do “existencialismo” ao longo de algumas décadas do século XX. O lugar permanece como símbolo de uma era já quase mítica, pois hoje a voga existencialista parece um pouco distante e talvez já não sejamos capazes de sentir a forte influência que suas ideias exerceram sobre toda uma geração. A “virada linguística”, o estruturalismo, o pós-estruturalismo e o desconstrucionismo serviram para fazer esquecer o impacto libertador da chamada filosofia existencial.

Seria então o momento de perguntar com mais tranquilidade: o que se entende por existencialismo? Esta é uma pergunta que o livro de Marcio Gimenes de Paula nos ensina a refazer. Radicalmente. Ao respondê-la, sob diversos ângulos, mas com uma orientação clara, o autor nos leva para uma época e lugar distantes daquele centro da vida intelectual francesa, mais exatamente para a Copenhague da primeira metade do século XIX: o existencialismo teria nascido ali, graças à figura singularíssima de Søren Aabye Kierkegaard, esse Sócrates moderno que, como seu ancestral grego, costumava perturbar a cidade em que nasceu e viveu com suas perguntas e paradoxos “impertinentes”. O deslocamento histórico-geográfico da França para a Dinamarca serve para mostrar que nossa visão filosófico-histórica do existencialismo é bastante parcial, para não dizer míope:

existe um outro existencialismo a ser redescoberto, cuja envergadura ajuda, inclusive, a entender a sua variante francesa.

Para tentar recontar melhor a trajetória do existencialismo, e recolocar a candência de suas questões, entram em cena duas outras personagens que contracenam o tempo todo com Kierkegaard. São elas Karl Löwith e Luigi Pareyson. Foi a força filosófica e historiográfica de Löwith (pensador já marcante no livro anterior de Marcio Gimenes de Paula, *Indivíduo e comunidade na filosofia de Kierkegaard*) que tornou possível entender melhor esse momento altamente fecundo da história do pensamento que é o pós-hegelianismo, marcado ao mesmo tempo pela herança e recusa do sistema especulativo de Hegel, isto é, pela busca da afirmação da singularidade concreta do sujeito em oposição ao universal lógico-abstrato e pela tensão criadora entre religião e filosofia. O fundamental se encontra nesses dois últimos pontos, e o existencialismo francês (com algumas exceções) se fixou apenas no primeiro. Isso fez perder não só a verdadeira dimensão do pensamento kierkegaardiano (ainda que Sartre, via Jean Wahl tenha reconhecido sua importância), mas também a pôr na sombra toda uma rede de vasos comunicantes entre pensadores cuja ligação não suspeitávamos, mas que Marcio Gimenes de Paula acaba conectando de maneira pertinente, em geral pela mediação, comparação ou confronto com Kierkegaard. É por sua vez a Pareyson que parece se dever a compreensão de que o existencialismo pode e deve ser pensado em outra órbita, deslocada do centro de gravidade em que costuma ser localizado. O existencialismo tem sua fonte no pensamento filosófico-religioso alemão, e é esse existencialismo alemão que se desenvolve em autores como Karl Barth, Karl Jaspers, Heidegger, mas também floresce em outros países como a Itália de Pareyson e a Espanha de Unamuno.

Sim, Kierkegaard foi também, em boa medida, um pensador... alemão. Obviamente não por uma questão de nacionalidade, mas por estar interessado (poderíamos escrever “engajado”) num tipo de interrogação que vem da tradição luterana (mas também de Agostinho, Paulo Orósio e Pascal), passa por Hegel e mobiliza o coração e a mente de pensadores do calibre de Heine, Strauss, Feuerbach, Marx (ele mesmo), Nietzsche, mas também do português Eduardo Lourenço e os principais autores da Teologia da Libertação na América Latina. Mas engana-se o leitor que imagina que tal sobrevoou pela filosofia da existência corre o risco da superficialidade. Longe disso: redigido ao longo do tempo na forma de artigos, o livro se debruça detida e aprofundadamente sobre cada tópico que discute, qualidade que só é alcançada porque foi sustentado por ampla pesquisa em cada uma de suas escolhas, mas, sobretudo, por não se furtar a discutir as relações entre religião e filosofia, tema para o qual os filósofos e historiadores da filosofia costumam voltar as costas, talvez por ateísmo atávico não bem compreendido, ou porque a tarefa exige o esforço de sair de sua especialização. O autor deste livro não fugiu ao desafio.

Foi Hannah Arendt quem disse que não houve pensador existencial que não tenha sido influenciado por Kierkegaard. Este livro confirma a afirmação da ex-aluna de Heidegger. Mas ela disse também que o existencialismo seria uma palavra vazia. As páginas que seguem indicam o contrário.

Departamento de Filosofia da USP
São Paulo, Agosto de 2021

Luigi Pareyson, leitor de Kierkegaard e a tradição existencialista italiana: uma análise a partir dos *Studi sull'esistenzialismo**

Considerações introdutórias

Os *Studi sull'esistenzialismo* possui uma história peculiar e que merece uma explicação mais detalhada. Como bem pontua o organizador da edição italiana das obras completas de Pareyson, Claudio Ciancio, a primeira edição data de 1943, tendo sido publicada por intermédio da editora Sansoni de Florença, a obra foi ainda republicada, pela mesma editora outras vezes em 1950, 1971, 1973. A edição mais recente, que será a base das nossas reflexões aqui desenvolvidas, foi publicada pela editora Mursia em 2001. Cabe notar que tal trabalho é, na verdade, a continuidade de uma investigação iniciada pelo autor em 1939, quando publicou uma obra sobre a filosofia de Karl Jaspers¹, concluída com os ensaios de *Esistenza e Persona*, já em 1950.

Como bem aponta Ciancio, o existencialismo na obra de Pareyson não parece ser uma só e mesma coisa em todos os tempos, mas sofre variações. Desse modo, os *Studi sull'esistenzialismo* tal como se pode notar por um exame do próprio sumário da obra se constitui numa espécie de grande panorama histórico do existencialismo. Não fortuitamente a primeira parte da obra é categoricamente denominada como panorama do

* Trabalho originalmente publicado em: Luigi Pareyson, leitor de Kierkegaard e a tradição existencialista italiana: uma análise a partir dos *Studi sull'esistenzialismo*. Araripe - Revista de Filosofia, v. 1, p. 41-62, 2020. A presente versão apresenta pequenos ajustes.

¹ Pareyson, L. *A filosofia della esistenza e Carlo Jaspers*, Napoli, Loffredo, 1940. Há uma republicação do livro anos depois. Ressalte-se que tal trabalho foi sua tese doutoral.

Pareyson, L. *Karl Jaspers*, Genova, Marietti, 1983.

existencialismo. Ali, por meio de três capítulos, o autor traça tal itinerário mais geral e abrangente da temática. Já na segunda parte, que possui cinco capítulos – maiores e mais densos do que aqueles que apareciam na primeira parte, o filósofo italiano nos apresenta em linhas mais elaboradas aquilo que ele denominou como existencialismo alemão. Em tal grupo constam autores como Karl Barth, Karl Jaspers, Heidegger e o dinamarquês Søren Kierkegaard, aqui partilhando plenamente com os demais a cidadania alemã, pois assim se situava do ponto de vista teórico. Logo após o primeiro capítulo desta parte, que trata do problema da dissolução do hegelianismo e do existencialismo, Kierkegaard recebe um significativo destaque, que aqui nos interessa investigar. Seu destaque só não consegue superar aquele dado por Pareyson ao teólogo Karl Barth, por quem o pensador italiano nutria imensa simpatia. No seu entender, há três datas fundamentais na história do existencialismo do século XX, a saber, a publicação de *Römerbrief* de Karl Barth, de *Psychologie der Weltanschauungen* Karl Jaspers e de *Sein und Zeit* de Heidegger:

Em 19 sai *Römerbrief* de Karl Barth e a *Psychologie der Weltanschauungen* de Karl Jaspers. Dois autores bem diferentes: de uma parte, o teólogo Barth, com o seu comentário sobre A Carta aos Romanos de São Paulo, lança as bases da teologia dialética e da teologia da crise, que tantas influências exerceram no mundo protestante, não apenas alemão, mas também francês. De outra parte, Jaspers, que de psiquiatra tornou-se psicólogo, inicia-se aquela crise de pensamento que o levará à filosofia.. O ano de 27 pode-se considerar como a segunda etapa da história do existencialismo, porque marca a publicação de *Sein und Zeit* de Martin Heidegger e do *Journal métaphysique* de Gabriel Marcel (Pareyson, 2001, p.11).

A terceira parte da obra abordará o existencialismo e o espiritualismo. Aqui se afirmará um efetivo diálogo das teses de Pareyson com a filosofia italiana, notadamente com o idealismo italiano do século XX,

destacando-se nesse contexto autores como Gentile, Croce, Abbagnano. Na mesma parte se dará um fecundo diálogo com a filosofia francesa existencialista, notadamente autores como Le Senne e Gabriel Marcel.

O próprio Pareyson, já em 1975, escreve *Rettifiche sull'esistenzialismo*, texto que será inserido na edição de 1985 de *Esistenza e persona*. Ali o pensador começa a apontar uma mudança. Evidentemente nada disso tira o brilho das primeiras leituras de Pareyson nos anos 30 e 40 e ressalte-se ainda que seu trabalho de fôlego, notadamente sobre Karl Barth, que ocupa a maior parte da segunda parte, certamente merece um destaque². Contudo, há também o reconhecimento, pelo próprio filósofo, de como suas posições sobre o existencialismo vão sofrendo alterações com o passar do tempo³. Assim, passemos agora a análise da presença mais efetiva de Kierkegaard nos *Studi sull'esistenzialismo*. Para tanto, o primeiro tópico do nosso artigo será focado na análise da presença kierkegaardiana dentro do panorama do existencialismo alemão, tal como Pareyson o apresenta na primeira parte de sua obra.

1) A presença de Kierkegaard nos *Studi sull'esistenzialismo*: um panorama existencialismo alemão

Aos olhos de Pareyson, além do vocábulo “existencialismo”, retirado de Kierkegaard, há dois outros aspectos centrais que o existencialismo empresta da filosofia kierkegaardiana para os seus propósitos. O primeiro

² Um excelente trabalho nesse sentido é do de Belloci: Belloci, A. *Implicanza degli opposti, aporia dell'identico - Luigi Pareyson interprete di Karl Barth*, Lithos, Roma, 2012.

³ Para o leitor interessado em maiores explicações sobre como foram compostos os capítulos que integram os *Studi sull'esistenzialismo* sugerimos uma leitura atenta tanto do prefácio do organizador Claudio Ciancio, já mencionado, como do prefácio à segunda edição, escrito pelo próprio Pareyson. Será de igual valia uma leitura das notas do editor, meticolosamente organizadas e que constam na parte final da edição dos *Studi sull'esistenzialismo* e integram as obras completas de Pareyson.

Pareyson, L. *Studi sull'esistenzialismo*, Mursia, Milano, 2001.

Igualmente preciosas são as informações fornecidas por Santucci, onde se mostra que os *Studi sull'esistenzialismo* de Pareyson, antes de sair como livro, foi primeiramente publicado em revistas filosóficas italianas.

Santucci, A. *Esistenzialismo e filosofia italiana*, Il Mulino, Bologna, 1959, p. 3, nota 1.

deles é a clara exigência personalística implícita no existencialismo, o segundo aspecto é o conceito de singular:

O assunto do existencialismo é portanto a exigência personalística, como o confirmará a absolutidade do singular. O singular quer ser visto na sua suficiência, na sua autarquia em si concluída, na sua irrepitível e inconfundível característica: dever ser uma pessoa, axiológica porque portadora de um valor, positiva porque completa na sua particularidade, absoluta na sua singularidade, universal na sua individualidade. A este singular, *hic et nunc* determinado e de fato válido na sua absolutidade, o existencialismo dá o nome de existência, emprestando o vocábulo de Kierkegaard (Pareyson, 2001, p.14).

Assim, diferentemente daquilo que pensava Hegel, Kierkegaard advoga que “o singular, na sua peculiaridade irrepitível, não pode ser momento de um processo” (Pareyson, 2001, p. 15). Desse modo, aparece aqui um conceito capital da filosofia kierkegaardiana na exposição de Pareyson: o conceito de repetição. O filósofo o cita, talvez influenciado fortemente pela filosofia germânica, em alemão, isto é, cita a palavra *Wiederholung*. Contudo, é preciso aqui afirmar que a palavra dinamarquesa utilizada por Kierkegaard era *Gentagelse*, palavra que serve não apenas para nomear o conceito utilizado pelo filósofo de Copenhague mas, que, inclusive, nomeia uma obra de sua autoria que leva tal nome.

Há aqui, como bem percebe Pareyson, um importante aspecto que diferencia o conceito kierkegaardiano de repetição, de outros conceitos:

Para Kierkegaard não se trata de escolher entre determinadas possibilidades, mas de assumir aquilo que se é. O singular escolhe, e, escolhendo, escolhe a si mesmo, assume aquilo que é, se apropria da particularidade contingente que ele representa, se identifica com o lugar da realidade na qual se encontra, faz da necessidade liberdade e virtude” (Pareyson, 2001, p. 18).

Assim, o conceito de repetição advém da afirmação de nos escolhermos a nós mesmos, tal como pontua Pareyson enquanto leitor de Kierkegaard:

Na escolha o singular se afirma, se reitera, se <<repete>>, e por isso, no fundo, se aceita. Nos passos de Kierkegaard o existencialismo alemão fala não de uma decisão atual, com a qual se escolhe uma situação entre tantas outras, ou se decide uma alternativa, mas de uma decisão já tomada (Pareyson, 2001, p. 18).

Assim, a leitura de Pareyson sobre Kierkegaard parece flertar com a ideia de predestinação que, a rigor, pode ter um fundo mais teológico ou mesmo agostiniano. Logo, “a escolha é não escolha, porque é escolha *já* feita” (Pareyson, 2001, p. 18). Tudo parece remeter a um certo *já*, que por sua vez nos coloca a pergunta sobre a temporalidade, isto é, sobre o que está efetivamente ao nosso alcance e aquilo que está fora do tempo e, portanto, fora do nosso controle. Nesse sentido, o filósofo italiano aproxima o tema da predestinação do conceito grego de destino. Contudo, o que nos parece mais instigante é perceber que se podemos falar de alguma historicidade existencialista ela reside no tema do devir que é, aliás, muito caro à tradição kierkegaardiana e, certamente, ao cristianismo. Logo, “o devir é desenvolvimento de um fato, desenvolvimento de um destino” (Pareyson, 2001, p. 18).

Já em 1943, data de publicação dos *Studi sull'esistenzialismo*, Pareyson parece ter extrema clareza do que significou o pensamento de Kierkegaard para tal concepção filosófica. Contudo, mais do que tal clareza, o filósofo aponta a ambiguidade da apropriação do filósofo dinamarquês pelo movimento. Assim, o filósofo português Eduardo Lourenço, autor de um curioso texto denominado *Ambiguidade do existencialismo*, talvez tenha igualmente razão:

O existencialismo insiste como nunca se tinha insistido anteriormente sobre a ambiguidade da existência humana. Essa ambiguidade ressalta com uma clareza inequívoca ao nível da linguagem. Ora, o mesmo existencialismo não escapa à regra: é doutrinário e seguramente ambíguo (Lourenço, 2012, p. 163).

Em outras palavras, ele aponta criticamente que talvez, notadamente para um tempo que parece haver perdido importantes aspectos do pensamento filosófico, a filosofia kierkegaardiana acaba por se tornar uma espécie de imensa árvore onde todos podem se abrigar e, assim, Kierkegaard passa ser tratado aqui como precursor ou pai do existencialismo exatamente em tal contexto.

Não se trata aqui de retirar o mérito de Kierkegaard por ter enfatizado o tema da existência na filosofia. Entretanto, Pareyson ressalta a existência de “correntes existencialísticas que foram formadas totalmente à margem da atmosfera kierkegaardiana” (Pareyson, 2001, p. 23). Tal afirmação é fundamental para darmos a Kierkegaard a sua verdadeira importância mas, ao mesmo tempo, não a dimensionarmos excessivamente e, desse modo, colocar para fora da história da filosofia uma gama de outras concepções igualmente importantes para a corrente existencialista. Cabe dizer que a obra de Pareyson foi publicada exatamente em meio a um contexto de guerra. A Segunda Guerra Mundial ainda estava em curso e seu país, bem como boa parte da Europa, estavam arruinados. Aliás, Santucci observa que “o existencialismo era, sem dúvida, o produto de uma crise que incidia sobre os valores essenciais da cultura e da sociedade europeia atingida por duas guerras” (Santucci, 1959, p. 5).

Desse modo, Kierkegaard pode ter sido o “bálsamo” para ajudar na cicatrização de feridas ou, como ele sugere, o frescor virginal que era necessário: “Talvez a consciência contemporânea encontre em Kierkegaard, que aparece com a frescura virginal da novidade, aquilo que não consegue

mais ouvir de toda uma tradição desgastada pelo uso e abuso do hábito” (Pareyson, 2001, p. 24).

Curiosamente, Kierkegaard parece chamar a atenção de nós todos, seus contemporâneos, exatamente por sua análise da natureza humana, tema tão ambíguo quanto difícil de ser abordado. Assim, aos olhos de Pareyson, o enigmático dinamarquês parece agora, mesmo partindo de um solo muito germânico – e quicá até muito teológico como pensou Lourenço- congregar admiradores em todo o mundo, alcançando as raízes latinas e até mesmo os anglo-saxões⁴. No entender do filósofo italiano o existencialismo contemporâneo possui três correntes principais: a alemã, a francesa e a russa. Segundo ele, cada uma delas teria os seus precursores, a saber: “a corrente alemã se refere a Kierkegaard, aquela russa apela conscientemente a Dostoiévski, e por trás da corrente francesa está vivo e operante o pensamento de Pascal⁵” (Pareyson, 2001, pp. 25-26). Portanto, a filosofia de Kierkegaard estaria situada aqui no cerne da corrente existencialista alemã. Assim, a chamada *Kierkegaard Renaissance* é percebida por Pareyson como um dos momentos significativos da filosofia do século XX. Deste modo, não parece despropositado que dois autores que Pareyson considera marcantes na história do existencialismo alemão como Karl

⁴ A recepção de Kierkegaard pode ser melhor avaliada na clássica obra de Habib Malik:

Malik, H. *Receiving Kierkegaard*, Catholic University of America Press, Washington, 1997.

E também na imensa obra organizada por Jon Stewart denominada *Kierkegaard's International Reception*, que possui volumes sobre a recepção do pensador dinamarquês em todo o mundo, dos quais destacamos:

Stewart, J. (org). *Kierkegaard's International Reception Tome I: Northern and Western Europe*, Farnham and Burlington, Ashgate, 2009, (*Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, vol. 8)

_____. *Kierkegaard's Influence on Theology Tome II: Anglophone and Scandinavian Protestant Theology*, Farnham and Burlington, Ashgate, 2012, (*Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, vol. 10)

_____. *Kierkegaard's International Reception Tome III: Southern, Central and Eastern Europe*, Farnham and Burlington, Ashgate, 2009 (*Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, vol. 8)

⁵ Pareyson publica, na década de 60, um instigante livro denominado *Kierkegaard e Pascal*. Na verdade, trata-se de um curso ministrado pelo filósofo. São praticamente duas monografias autônomas, isto é, uma sobre Kierkegaard e outra sobre Pascal. Infelizmente não há entre elas um diálogo efetivo, o que poderia ter sido muito importante e enriquecedor. Por uma questão de recorte temático não a abordaremos aqui.

Pareyson, L. *Kierkegaard e Pascal*, Mursia, 1998.

Barth e Karl Jaspers são interlocutores diretos das teses do pensador dinamarquês em língua alemã. Além disso, Heidegger, situado exatamente nessa fronteira entre o existencialismo e a fenomenologia é outro autor capital da história da recepção kierkegaardiana no século XX, como bem aponta Pareyson “nele revivem assim profundamente os motivos kierkegaardianos que se pode dizer que, refazendo para trás o caminho do seu pensamento, se poderia encontrar, certamente, Kierkegaard” (Pareyson, 2001, p. 27).

Pareyson cita aqui o intérprete italiano Pelligrini⁶, que percebe em Kierkegaard uma espécie de filósofo da crise e, nesse sentido, ele é um autor importante para as filosofias da crise do século XX, tais como o existencialismo, por exemplo. Curiosamente, Hannah Arendt, alguns anos mais tarde, possui a mesma percepção ao situar o pensador dinamarquês ao lado da chamada filosofia da vida e da existência⁷. Entretanto, para além disso, ao se deparar com os textos de Del Noce, o filósofo de Torino nos aponta um outro laço bastante significativo: a proximidade de algumas teses kierkegaardianas com outras teses do século XIX como, por exemplo, as teses marxistas⁸. Ambas carregam em comum o fato de serem reações a Hegel e se estabelecem na condição de um pensamento pós-hegeliano, isto é, de ruptura. Desse modo, Pareyson parece antecipar, em alguns anos, o modelo do pensamento pós-hegeliano tão bem descrito por Karl Löwith na sua obra *De Hegel a Nietzsche*⁹.

⁶ A. Pelligrini, *Novecento tedesco*, Milano, Principato, 1942, pp. 257-304.

⁷ Tal tese aparece claramente nos textos *O que é filosofia da existência*, *O existencialismo francês* e *S. Kierkegaard*, contidos no seguinte volume:

Arendt, H. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*, Companhia das Letras, São Paulo, 2008.

⁸ A. Del Noce, *Attualità della filosofia di Marx?* In <<Costume>>, 1946, fasc. II.

⁹ Karl Löwith será um pensador muito bem acolhido na Itália, onde, inclusive, viveu por alguns anos, tendo ali célebres participações e contatos com intelectuais como Benedetto Croce e Giovanni Gentile. Estudiosos como Franceschelli e Donaggio, mostram ainda hoje, a vitalidade do seu pensamento em contexto italiano, onde também recebeu inúmeras traduções e estudos.

Donaggio, E. *Una sobria inquietudine - Karl Löwith e la filosofia*, Einaudi, Milano, 2004.

Curiosamente, Pareyson aproxima outro pensador pós-hegeliano de Kierkegaard: Feuerbach. Tal atitude não é nova e nem parece impensada. Afinal, se percebermos com atenção o próprio Kierkegaard aproxima-se, notadamente na fase final de sua produção, seus escritos da obra feuerbachiana, enxergando no autor alemão não somente um opositor, mas percebe nele um importante aliado para a crítica do verdadeiro significado do cristianismo, isto é, a redescoberta do conceito de crístico (o verdadeiramente cristão), enterrado por séculos de cristandade na Dinamarca e na Europa. Em uma curiosa nota dos *Diários*, Kierkegaard vê mais honestidade na recusa ao cristianismo de Feuerbach do que na aceitação dele que tantos fazem de maneira impensada: “Feuerbach entendeu os requisitos, mas não pôde se forçar a se submeter a eles - portanto, prefere renunciar a ser cristão” (Kierkegaard, 1978, p. 3232).

Há ainda outro aspecto que merece destaque em contexto italiano. Franco Lombardi produziu dois trabalhos, a partir de uma leitura comum aos dois pensadores, já operando tal relação¹⁰. Por isso, o próprio Pareyson irá retomar esse tema levantado em sua obra *Esistenza e Persona*, especialmente no primeiro capítulo, denominado *Kierkegaard e Feuerbach como duas possibilidades no contexto da dissolução do hegelianismo*¹¹.

O pensador italiano enxerga em Kierkegaard e Feuerbach autores críticos daquilo que ele denominou como filosofia absoluta e, assim, ambos buscam, cada qual ao seu modo, uma espécie de retomada da filosofia ao seu aspecto prático, isto é, uma certa maneira de se reencontrar com a realidade:

Franceschelli, O. *Karl Löwith – la sfida della modernità tra Dio e nulla*, Donzelli, Roma, 1997.

Löwith, K. *De Hegel a Nietzsche a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard*, UNESP, São Paulo, 2014.

¹⁰ Lombardi, Franco. *Kierkegaard*, La Nuova Italia Editrice: Firenze, 1936.

_____. *Ludovico Feuerbach*, La Nuova Italia Editrice: Firenze, 1935.

¹¹ Pareyson, L. *Esistenza e persona*, Taylor, Torino, 1950.

Para Kierkegaard e Feuerbach a autoconsciência da realidade deixa fora de si a realidade, aquela realidade que não se pode dissolver no pensamento, seja essa a existência ou a natureza, e a autoconsciência da história deixa fora de si a história, aquela história que não se pode dissolver no passado, seja esse o presente ou o futuro. É portanto necessário recuperar a realidade e reconquistar o tempo: abrir o sistema à realidade e colocar o sistema no tempo; pôr o problema da realidade e o problema do novo tempo que sucede a conclusão. De onde as duas possibilidades típicas de conceber a realidade e as duas instâncias peremptórias no presente de frente ao futuro (Pareyson, 2001, p.52).

No entender de Pareyson, “Kierkegaard desagrega e Feuerbach inverte a mediação hegeliana de infinito em finito” (Pareyson, 2001, p. 52). O primeiro caso coloca a antropologia kierkegaardiana diante do infinito, isto é, o homem diante de Deus. Feuerbach mantém a mesma perspectiva, mas como bem percebe o pensador italiano, “suprime a negação do finito no infinito: o finito é ele mesmo o infinito” (Pareyson, 2001, p. 53). Igualmente a mediação hegeliana se transforma na interpretação kierkegaardiana: “a ligação consigo é a <<subjetividade>> e a <<interioridade>>da <<existência>>, a ligação com o outro é a ligação com Deus, a existência é ligação a si mesmo enquanto se relaciona a outro” (Pareyson, 2001, p. 53).

Logo, Kierkegaard e Feuerbach, são as duas facetas da mesma moeda na sua crítica ao hegelianismo. Ainda mais: são, aos olhos de Pareyson, componentes da sua dissolução. Neles se espelha, de modo cabal, posições que, talvez, sejam típicas desse momento da história do pensamento e, nesse sentido, representam uma época:

Kierkegaard e Feuerbach tiveram portanto desenvolvido do hegelianismo duas posições típicas nele implícitas: o finito de frente ao infinito e o finito como infinito; o homem diante de Deus e o homem-Deus; a subjetividade da verdade

e a humanização de Deus; o teísmo e o ateísmo; o teandrismo e o humanismo (Pareyson, 2001, p. 53).

Assim não parece despropositado perceber que a crítica do cristianismo operada por Feuerbach é muito bem aproveitada por Kierkegaard alguns anos depois. Se aos olhos do pensador alemão a religião cristã se constitui numa imensa ilusão, aos olhos do pensador dinamarquês o cristianismo, notadamente na sua faceta de cristandade, se constitui numa espécie de paganismo batizado:

Para Kierkegaard o cristianismo, hoje, está morto: é paganismo batizado, onde se é cristão e é loucura querer se *tornar* cristão. Esta é a conclusão desse paganismo no qual termina a filosofia hegeliana da religião, pois conceber a absolutidade do cristianismo como conclusão da história significa parar o cristianismo no presente, fechar o Cristo no passado e negá-lo na autoconsciência da história. Dissociar a conciliação hegeliana significa decidir-se ente cristianismo e paganismo (Pareyson, 2001, p. 53).

Há aqui uma tese bastante forte na obra kierkegardiana que merece ser explorada, visto que a percorre na sua integralidade: a crítica feita pelo pensador de Copenhague ao cristianismo enquanto paganismo batizado. Pareyson a percebe com muita clareza e sabe que uma das recusas do autor dinamarquês ao hegelianismo é exatamente por tomá-lo como uma espécie de paganismo moderno. Contudo, deve-se ter aqui cautela: a crítica mais severa ao paganismo não é apenas uma apologética banal do cristianismo, mas a compreensão de que ao se paganizar, o cristianismo volta atrás na marcha da própria história e parece não mais se dar conta da sua contribuição dentro do próprio processo do pensamento. Ainda pior: ele não recupera o que havia de melhor no paganismo originário e perde o que seria a melhor contribuição do cristianismo. Aqui, nesse tipo de convicção, se encontram novamente as teses de Kierkegaard e de Feuerbach.

Logo, segundo a visão de Pareyson, nos dois pensadores não há mais espaço para um tipo de comodidade acadêmica ou de neutralidade, pois “a partir da dissolução do hegelianismo Kierkegaard e Feuerbach construíram uma alternativa peremptória: é necessário decidir-se a favor ou contra o cristianismo” (Pareyson, 2001, p. 54).

É a partir dessa tensão dialética entre tempo e eternidade, finito e infinito, que talvez possamos melhor compreender a interpretação de Karl Barth. Como pontuou Pareyson, o teólogo suíço estaria, junto com Karl Jaspers e Heidegger, como um dos precursores do existencialismo alemão. Nele se pode perceber exatamente a ênfase kierkegaardiana dos limites do homem, isto é, o apelo a um totalmente outro, tese extraída por sua vez do cerne do cristianismo e bastante enfatizada, notadamente na sua matriz mais protestante. Desse modo, o teólogo suíço configura-se como aquilo que o pensador italiano denominou como uma espécie de programa anti-hegeliano ou hegelianismo persistente. Tal programa irá marcar a história do existencialismo e toda a filosofia alemã do século XX.

2) Kierkegaard e o existencialismo: observações a partir do capítulo segundo da segunda parte dos *Studi sull'esistenzialismo*

Nos *Studi sull'esistenzialismo*, Pareyson dedica todo o capítulo segundo da parte segunda, especialmente voltada para a análise do existencialismo alemão, ao pensador de Copenhague. Deste modo, fica evidenciado que, aos seus olhos, o dinamarquês Kierkegaard é, na verdade, o inspirador, juntamente com Karl Barth, a quem dedicará dois grandes capítulos na mesma parte, desse tipo de existencialismo. Dois outros pensadores, como vimos, se somam ao elenco, a saber, Heidegger e Jaspers. Assim, Kierkegaard é um grande inspirador de todos eles. Cada um em sua diferente perspectiva: “O teólogo, o fenomenólogo, o psicólogo se encontram sob o mesmo terreno, e, de acordo com a origem e os motivos escolhidos, preferidos e conduzidos, dão origem a uma teologia dialética,

a uma filosofia existencial e a uma filosofia existensiva” (Pareyson, 2001, p. 60).

Embora o tópic seja voltado para a recepção da obra kierkegaardiana em contexto germânico, Pareyson ainda faz alguns apontamentos no que concerne à recepção do autor em contexto russo, citando Berdiaev e Chestov, bem como faz pequena alusão à recepção francesa e cita autores como De Rougemont e Louis Lavelle. Contudo, tal menção pode ser entendida a partir de uma escolha. O pensador italiano escolhe o francês Jean Wahl, autor de um importante – e à época muito atual – trabalho sobre Kierkegaard.¹² como o principal expositor das teses kierkegaardianas e, assim, o que se pode perceber do autor dinamarquês em Pareyson é praticamente aquilo que Wahl desenvolveu em sua monumental obra. Caberia aqui, então, uma primeira observação: no presente capítulo, as menções a Kierkegaard – mas se poderia dizer também o mesmo de Hegel – são feitas por via indireta, ou seja, praticamente inexistem os textos do autor dinamarquês por ele mesmo. O que abunda é uma leitura muito atenta e cuidadosa da obra de Wahl. É certo que Pareyson era um grande erudito e havia lido com rigor tanto o autor dinamarquês como o alemão, o que aparecerá mais precisamente em outras obras de sua autoria. Contudo, o Kierkegaard de Pareyson aqui é, assumidamente, um Kierkegaard exposto pelas lentes de Wahl.

O fato é tão claro que o segundo item deste capítulo abordará explicitamente o significado e a importância do livro de Wahl. Numa imensa nota de rodapé, mas que vale a pena ser aqui tomada na íntegra, a escolha de Pareyson por Wahl fica claríssima e muito justificada:

Uma menção especial merece a disposição da extensíssima matéria do livro: no giro de quase 750 páginas, temos uma série de quatorze capítulos sobre o

¹² Wahl, J., *Études kierkegaardiennes*, Paris, Aubier, 1938.

pensamento de Kierkegaard, resumidos, interpretados, fixados e concluídos pelo capítulo crítico que já mencionamos. Segue um apêndice sobre Kierkegaard e a filosofia contemporânea, na qual, em três capítulos, são examinadas as relações entre o teólogo dinamarquês por um lado e Heidegger e Jaspers por outro. O que demonstra que Wahl pretende considerar Kierkegaard na parte viva do seu pensamento e na problemática fecunda da sua filosofia: não unicamente como o teólogo dinamarquês do século XIX, mas sobretudo como o mestre ideal do existencialismo alemão, e por isso como um dos maiores representantes da profunda tendência da filosofia contemporânea. Seguem, sob a forma de anexos, amplas e selecionadíssimas citações dos *Diários* de 1834-39 e dos *Diários* entre 1849-54, as quais, acrescenta uma seção de notas integrativas, constituem uma junção de três partes simetricamente dispostas, enquanto o seu conteúdo é dividido segundo a ordem dos capítulos. Fecha uma ampla e simples nota bibliográfica, ótima, ainda que não tão extensa como aquela que Lombardi¹³ colocou em seu livro sobre Kierkegaard.

É impossível detalhar todo o conteúdo do livro, dada a riqueza dos temas desenvolvidos e a quantidade de pontos particulares aprofundados. Mas precisamente esta riqueza nos oferece ampla possibilidade de escolha, e nessa podemos discernir os motivos, seguir alguns mais do que outros, preferir, entre outros, uma certa linha de pensamentos, dando-lhe maior destaque: em suma, podemos estabelecer nós mesmos a perspectiva que preferimos, a partir do nosso ângulo de visão pessoal, assim como o autor, depois da pesquisa analítica e objetiva, procede, no capítulo central, a trazer conclusões e colocar problemas. Propomo-nos por isso, na nossa rápida viagem através do volume de Wahl, seguir, mas sem esquecer o ponto de vista e a síntese conclusiva do autor, uma série orgânica e contínua dos motivos, que, partindo da revalorização do singular operada pela polêmica anti-hegeliana, acrescenta à discussão as relações entre a pessoa e Deus, entre o indivíduo e a situação histórica, e finaliza na consideração destes problemas que são tratados e resolvidos na filosofia da existência (Pareyson, 2001, p. 62, nota a).

Wahl, na condição de um grande conhecedor de Hegel e da sua herança, parece fornecer a Pareyson exatamente aquilo que era do seu

¹³ Lombardi, F. *Op. cit.*, 1936.

interesse: uma compreensão da filosofia contemporânea por meio de Kierkegaard em contexto amplo o que, nesse sentido, o aproxima ainda mais dos temas centrais do existencialismo e da pessoa, interesses igualmente perceptíveis na obra do filósofo italiano. Hoje parece haver, entre os melhores estudiosos de Kierkegaard¹⁴, toda uma tradição interpretativa que fundamenta uma relação entre Hegel e Kierkegaard para além do que costumeiramente se pensou. Além disso, parece haver se estabelecido uma leitura kierkegaardiana não apenas a partir de uma oposição simplória ou banal a Hegel, mas, antes de mais nada, uma busca por compreender o pensador dinamarquês como alguém que também parte de Hegel e, nesse sentido, como um pós-hegeliano típico, tal como apontou a célebre tese de Karl Löwith.

Logo, é nesse contexto que se pode compreender a aproximação que Pareyson opera aqui, notadamente com uma leitura meticulosa de Wahl, aproximando Kierkegaard e o jovem Hegel: “No jovem Hegel e em Kierkegaard, encontramos a mesma rebelião contra os conceitos, a mesma afirmação por um lado do sentimento subjetivo, por outro do ser, ambos irredutíveis ao conceito, e a concessão que vê na religião uma fusão do pensamento subjetivo com o ser, fusão que é síntese paradoxal” (Pareyson, 2001, p.64, *apud*). Contudo, aqui é que também se pode notar a diferença entre ambos pois, como salienta o pensador italiano: “Mas Hegel percebe que as oposições são feitas para serem superadas, e superadas pelo próprio homem, e não tardará a elaborar o conceito de síntese, enquanto

¹⁴ Jon Stewart é atualmente um destes pensadores e segue uma tradição consagrada por Niels Thulstrup, a despeito de algumas divergências entre eles, o que se pode notar, inclusive, no título dos livros de Stewart, onde há uma clara alusão a uma reconsideração das relações entre Kierkegaard e Hegel, tal como proposta por Thulstrup. Tal tradição é igualmente bem percebida em contexto francês por Wahl e em contexto italiano por Pareyson e pelo já citado Lombardi, o que nos parece notável e meritório.

Stewart, J. *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, CUP, Cambridge, 2007.

_____. *Idealism and Existentialism - Hegel and the Nineteenth - and Twentieth-Century European Philosophy*, Continuum, London, 2010.

Thulstrup, N. *Kierkegaard's relations to Hegel*, Princeton University Press, New Jersey.2007.

Kierkegaard permanece, exasperando-o, ao conceito de paradoxo (Pareyson, 2001, p. 64).

Pareyson observa ainda, na esteira de Wahl, que a costumeira crítica feita a Hegel por se julgá-lo excessivamente intelectualístico, carece de maior fundamentação em Kierkegaard. Assim acusá-lo de intelectualístico, de abstrato ou puramente lógico consistiria numa incompreensão e, segundo o intelectual italiano, "a dialética hegeliana quer ser concreta e dinâmica; e frequentemente Kierkegaard desconhece a riqueza da mediação reduzindo-a a um rígido sistema intelectualístico" (Pareyson, 2001, p. 65). Na esteira de tal crítica vem ainda, no seu entender, a oposição entre existência e pensamento. Obviamente trata-se aqui de uma questão metafísica bastante complexa e com um histórico, inclusive, muito anterior ao embate entre as teses hegelianas ou kierkegaardianas. Como bem aponta Pareyson, "O princípio do pensamento é tautológico: ele é igual a si. É impossível compreender o devir" (Pareyson, 2001, p. 65).

Aqui talvez se possa notar a mais severa crítica kierkegaardiana. Hegel quis introduzir a existência na lógica. Porém, a lógica é imobilidade e a existência é movimento. Assim, Pareyson mostra um importante aspecto da existência na contribuição de Kierkegaard, indo além de uma oposição banal: "A existência se subtrai à tautologia do pensamento, porque existir é *ex-sistere*, ser fora, dis-seminação, dis-tância, des-continuidade, transcendência. Quem pensa a si mesmo destrói a própria existência, que não pode senão ser" (Pareyson, 2001, p. 65). Por isso, sem conseguir uma conclusão cabal, o pensador italiano percebe em Hegel alguns temas kierkegaardianos não respondidos integralmente na totalidade de um sistema:

Em suma, diante a uma símile concessão de migalhas metafísicas que o subjetivo, o único, o momento, o salto, o dilema, o paradoxo, a existência, etc, o sistema de Hegel ou é uma abstração objetiva ou esconde uma unidade

paradoxal, destinada a dividir-se, porque o pensamento não resolve em si a existência (Pareyson, 2001, p. 66).

Por isso, o existencialismo advogado por Pareyson pressupõe um bom conhecimento do idealismo alemão. E, no seu entender, os esforços de Kierkegaard – e do assim chamado existencialismo – só puderam chegar até onde chegaram, exatamente pelos pressupostos hegelianos: “Mas Hegel tornou possível a posição do problema e o esforço de Kierkegaard é o de encontrar, a partir do global, o particular” (Pareyson, 2001, p. 66). Desse modo, o filósofo italiano pensa, seguindo Wahl, que Kierkegaard e Hegel estão mais próximos do que se imagina e se questiona sobre “até que ponto, isto é, a reação kierkegaardiana vai contra Hegel, e nos perguntamos se por ventura ambos os pensadores não terminam por coincidir estranhamente na ideia de um elemento de negatividade, que, por um lado, e que por outro lado, consideram inerente ao singular” (Pareyson, 2001, p. 66).

Em tal ênfase sobre o existir, nos deparamos com um tema muito central nas categorias kierkegaardianas, a saber, a angústia. É certo que tal temática implica também num desafio ético e moral, pois comporta a escolha e a sua possibilidade. Contudo, ele é também bastante ambíguo, pois apresenta o debate entre finito e infinito pela ótica teológica. Em outras palavras, “A existência é tensão infinita entre pecado e fé, o existente é *simul justus et peccator*” (Pareyson, 2001, p. 67). Aqui entra um ponto nevrálgico na tese kierkegaardiana, isto é, o pecado, enquanto queda ou ruptura, tal como exposto pelo autor em *Conceito de angústia* e em *Migalhas filosóficas*, por exemplo. Tal conceito além de ser claramente judaico-cristã possui igualmente dois importantes recortes a serem percebidos em Kierkegaard. O primeiro é claramente agostiniano e, nesse sentido, poderíamos mesmo pensar, com toda uma tradição interpretativa que daria

sustento a tal tese, numa forte relação entre o pensamento de Agostinho e de Kierkegaard, ou seja, se o dinamarquês não poderia ter sido, dentro do contexto do idealismo e da filosofia do século XIX, uma espécie de Agostinho *redivivus*¹⁵.

Há dois outros aspectos importantes dessa relação da subjetividade kierkegaardiana com o tema da angústia. O primeiro aspecto é a herança grega, ou seja, o seu constante diálogo - que permanecerá por toda a sua obra- com a filosofia grega, notadamente com a figura de Sócrates. Aspecto que já pode ser observado desde a reconstituição da ironia em *O Conceito de ironia* e mesmo na crítica à cristandade em *O Instante*, obra que fica inacabada em virtude da morte do filósofo. Outro aspecto que mereceria destaque é a relação não apenas de Kierkegaard com o cristianismo, mas com a ideia protestante de cristianismo, ainda mais precisamente percebendo, seu modelo é luterano, ou seja, Pareyson parece ter razão ao perceber que nele há vários conceitos relacionados com esta questão central, tais como, pecado, escolha, liberdade, fé e angústia. Aqui talvez resida a diferença mais cabal entre o projeto clássico e pagão de filosofia - iniciado pelos gregos e que chega até Hegel no século XIX- e uma perspectiva oriunda do cristianismo que agora se afirma, ainda que indiretamente, em Kierkegaard.

Por isso, Pareyson afirma de modo peremptório que “existir é ser diante de Deus, mas diante de Deus se é com a consciência do pecado” (Pareyson, 2001, p. 67). Nesse singular aspecto, parece repetir-se uma duvidade que também já se encontrava em Agostinho, a saber, se há ou não

¹⁵ Inúmeros estudiosos fazem tal aproximação. Destacamos um dos mais meritorios dentre eles.

Barrett, L.C. *Eros and Self-Emptying - the intersections of Augustine and Kierkegaard*, Eerdmans, Grand Rapids, 2013.

Em nosso contexto brasileiro, destaca-se o trabalho de Quaglio.

Quaglio, H.A. *Tempo, eternidade e verdade - os pressupostos agostinianos da ideia de paradoxo absoluto em Kierkegaard*, Libers Ars, São Paulo, 2019.

a escolha livre. Nossa escolha está, no fundo, condicionada pelo pecado, como percebe o filósofo italiano: “A fé é uma relação com Deus, mas diante de Deus não se está senão com a consciência do pecado” (Pareyson, 2001, p. 67). Perceber que o pecado está em toda a parte aguça a nossa angústia. Assim, repetindo aqui com extrema propriedade um tema que será muito bem desenvolvido por Kierkegaard também em *A Doença Mortal*, obra que bem poderia se intitular “tratado do eu”, Pareyson nota que “o singular que se aprofunda encontra e aprofunda o pecado” (Pareyson, 2001, p. 68). Para além da discussão metafísica entretanto, o filósofo italiano nos adverte que “mas a nós interessa sobretudo a conexão que se estabelece entre o pecado e a liberdade e a origem da moralidade, que Kierkegaard chama segunda ética, do outro” (Pareyson, 2001, p. 68). Ou seja, exatamente aqui se firma um tema capital na filosofia pareysoniana, que sempre almejou discutir o conceito de pessoa e o tema do outro.

Na perspectiva kierkegaardiana somente no pecado é que se pode perceber claramente a distinção entre bem e mal, ou seja, aqui a consciência e o eu se tornam agudos. Assim, como notou Pareyson “ele não é a passagem do bem ao mal, mas da inocência à moralidade” (Pareyson, 2001, p. 68). Tal traço é bastante explorado por Kierkegaard não apenas no *Conceito de angústia*, mas ainda mais na *Doença Mortal*, onde ao tentar definir pecado, o estabelece comparativamente com aquilo que seria o pecado no modelo socrático ou pagão, ou seja, o que é apresentado aqui é, na verdade, a tese agostiniana de que o pecado comporta um ato volitivo e não meramente intelectual, como parece que julgava a tradição clássica.

Igualmente merecerá destaque na interpretação de Pareyson um tema que Kierkegaard herda da tradição cristã, a saber, o tema do livre-arbítrio e do servo-arbítrio. É sempre bastante enfatizada a relação do autor dinamarquês com os primórdios do existencialismo e seus eixos temáticos, como a escolha e as possibilidades. Entretanto, o filósofo

italiano nos aponta uma instigante dubiedade do autor de Copenhague em relação à predestinação:

Que o mesmo Kierkegaard, que critica o dogma da predestinação, que considera essencial ao cristianismo o conceito de livre-arbítrio, que vê na existência a paixão da liberdade, traz, em seguida, importantes limitações a esta liberdade. A escolha não nos é unicamente concedida, mas imposta; a decisão moral consiste em tomar em si mesmo a própria particularidade, no fazer da necessidade liberdade e virtude, no repetir-se, no reduplicar-se, no reafirmar-se. Estamos na teoria da repetição: a verdadeira liberdade consiste na livre apropriação dos dados (Pareyson, 2001, p. 68).

É certo que parece atuar aqui outro tema central do cristianismo kierkegaardiano: a graça divina. Assim, repetindo a tese de Wahl, Pareyson tenta congrega o livre-arbítrio com a graça divina: “Sou coagido contra o meu querer, e ademais a graça não aniquila o meu esforço, O homem, diante de Deus, é nada, menos que nada, e ainda a graça é, ao mesmo tempo, dom e ato” (Pareyson, 2001, p.69). A pergunta que imediatamente se coloca é como ficaria, nesse caso, a questão da liberdade. Não existe uma saída fácil para o dilema, mas uma possibilidade seria pensá-lo a partir da perspectiva do instante, tal como Kierkegaard faz no *Conceito de angústia* e tal como parece proceder Pareyson, seguindo a senda de Wahl. Com efeito: “O instante da distinção entre o bem e o mal, e isto é o instante da culpa, implica o instante da graça, da eternidade, da redenção e da salvação. Assiste-se a uma inesperada e paradoxal inversão: no pecado se revela a liberdade, pela qual o singular, no instante, se coloca como síntese de tempo e eternidade (Pareyson, 2001, p. 69). Aqui firma-se o significado forte de angústia como algo pelo qual se deve passar, o caminho estreito a ser atravessado.

Wahl aponta ainda em seu texto, e Pareyson aqui o acompanha fielmente em sua interpretação de Kierkegaard, a proximidade do pensador

dinamarquês de duas figuras centrais do cristianismo, a saber, Pascal e Lutero. Sobre o primeiro, percebemos, em geral, uma proximidade em vários aspectos da leitura que ambos possuem do cristianismo. Contudo, a ênfase a ser feita aqui deveria, talvez, residir na diferença entre eles, ou seja, “servimo-nos geralmente dos seus *Pensamentos*, mas se descuida e se esquece que Pascal era um asceta, que vestia o cilício, etc... (Pareyson, 2001, p. 70, *apud*). Em outras palavras, o que se deveria ter em conta aqui é o lado místico do pensador francês e a clara percepção de que Kierkegaard não tinha, pessoalmente, a mesma atitude. Já a aproximação entre Kierkegaard e Lutero, parece filosoficamente e historicamente sedimentada notadamente pela perspectiva protestante e seus temas correlatos como pecado, graça, livre-arbítrio e etc. Pareyson faz menção, provavelmente pensando nas teses apresentadas pelo pensador dinamarquês em *As Obras do amor*, sobre uma diferença notável entre Kierkegaard e Lutero: a questão das boas obras. Para o reformador protestante, a ênfase ocorre sempre na graça divina imerecida pelos homens e, nesse sentido, há um afastamento de qualquer discurso sobre as obras como importantes para a salvação dos homens o que, inclusive, o afastaria das teses centrais da epístola de Tiago, que aponta sobre a necessidade dos cristãos produzirem boas obras. Tal diferença deu margem, em algumas interpretações, para uma certa aproximação entre as teses de Kierkegaard e a concepção católica. Contudo, Pareyson, seguindo Wahl, é enfático na recusa da tese: “Mas a partir da crítica de Lutero e da polêmica contra o luteranismo não é legítimo, como demonstra definitivamente Wahl, inferir a possibilidade de uma conversão de Kierkegaard ao catolicismo, já sustentada por alguns críticos” (Pareyson, 2001, p. 70).

É instigante perceber que por detrás de dois vultos como Pascal e Lutero, o que Pareyson aponta, na verdade, é a existência de dois homens práticos do cristianismo. O primeiro era um filósofo e matemático, mas

também um místico e um devoto cristão, o que lhe coloca na condição de um praticante e adepto do cristianismo. Já Lutero, um monge agostiniano de formação e um religioso, também possui forte formação intelectual e é um professor, mas é igualmente um cristão em suas atitudes e práticas. Já Kierkegaard, tanto aos olhos de Pareyson como de Wahl, talvez não tenha exatamente a mesma condição. É certo que não podemos julgar seu grau de adesão ao cristianismo, até mesmo pela dubiedade dos seus escritos e, talvez, também por ser a sua estratégia comunicativa propensa a um discurso recheado de ironias, pseudônimos e comunicações indiretas. Sua defesa do paradoxo e seu elogio a temas cristãos por excelência não fazem necessariamente do pensador dinamarquês um cristão devoto. Um dos pontos centrais da sua filosofia, por exemplo, reside na tese do paradoxo. Tal perspectiva flerta com o cristianismo, mas igualmente flerta com a filosofia grega e se dá no campo conceitual do idealismo, ou seja, trata-se de uma resposta típica de um pós-hegeliano. Assim, pensando em *Temor e tremor*, Wahl é taxativo em dizer que “Kierkegaard apresenta a fé no paradoxo mesmo porque não é o cavaleiro da fé” (Pareyson, 2001, p. 70, *apud*). Por isso, a discussão proposta por Wahl e seguida por Pareyson, na realidade parece dar margem para pensarmos se o campo conceitual da filosofia kierkegaardiana reside na transcendência ou na imanência.

A partir daqui podemos perceber que Kierkegaard está bem localizado no cerne do debate hegeliano, mas acaba por escavar aquilo que Wahl denominou como “dialética da existência”. Tal dialética é concebida como relação com o outro e o choque entre transcendência e imanência também aparecem claramente e é exatamente nesse sentido que se afirma a subjetividade kierkegaardiana. Aliás, o filósofo italiano é bastante hábil em perceber a dubiedade de tal conceito no pensador dinamarquês: “Kierkegaard dizia: a subjetividade é a verdade e também o erro (Pareyson, 2001, p.77). No seu entender, o conceito de transcendência nos leva a dois

intérpretes de Kierkegaard no século XX, a saber, Heidegger e Jaspers pois, guardadas as devidas diferenças entre eles, “a existência é ligada ao ser tanto por Jaspers quanto por Heidegger” (Pareyson, 2001, p.73).

Pareyson percebe em Jaspers, em Heidegger (e mesmo em Barth), um grande mérito e esforço na interpretação kierkegaardiana. Ainda mais do que isso: no seu entender, eles tiveram a grande virtude de não querer simplesmente torná-lo abstrato: “Barth, Jaspers, Heidegger, são entretanto espíritos cujo pensamento foi fecundado pelo pensamento de Kierkegaard com muitas tentativas de conceituá-lo, sem tornar abstratas, as experiências secretas de um indivíduo solitário” (Pareyson, 2001, p. 78). Contudo, ao percebermos a interpretação pareysoniana de Kierkegaard, notamos que a pergunta central da *Existenzphilosophie* permanece, ou seja, é possível uma filosofia da existência a partir do singular? Nos termos do pensador italiano: “... se a filosofia da existência parte da reavaliação do singular, contém ela verdadeiramente os elementos para uma justificação filosófica da pessoa?” (Pareyson, 2001, p.79).

Considerações finais

Certamente a influência de Kierkegaard é imensa em toda a obra pareysoniana e mereceria um estudo bastante aprofundado e, quiçá, específico. Contudo, exatamente por ser um autor (e um tema) que percorreu toda a obra do pensador italiano, ele merece um recorte e uma especificidade para sua melhor abordagem. Assim, propositalmente deixamos de fora outros inúmeros estudos de Pareyson sobre o pensador dinamarquês como, por exemplo, a conhecida obra *Kierkegaard e Pascal*.

Nosso intuito aqui foi perceber, notadamente com uma análise a partir dos *Studi sull'esistenzialismo*, dois momentos centrais da presença kierkegaardiana nessa obra de Pareyson. O primeiro é notar, no assim chamado panorama do existencialismo, a presença e a inspiração do filósofo

dinamarquês. O segundo teve o intuito de aprofundar, de modo mais filosófico e até mesmo sistemático, a relação de Kierkegaard com Hegel, com o idealismo e com autores centrais do existencialismo como Karl Barth, Karl Jaspers e Heidegger. Por isso, aprofundou-se uma discussão mais metafísica e ontológica. Obviamente não adentramos nas obras de tais autores, mas apenas seguimos os movimentos do texto de Pareyson no intuito de apontar as questões relevantes para tal debate e a interlocução.

A pergunta que, talvez, caiba fazer é por qual motivo escolhemos os *Studi sull'esistenzialismo* para nossa abordagem? Santucci apresenta, segundo podemos avaliar, uma boa razão:

Em 1943 saíam os *Studi sull'esistenzialismo* de um jovem autor, Luigi Pareyson. O volume recolhia uma série de investigações sobre filósofos da existência publicados nos anos precedentes e aqui parcialmente reelaborados: mas além disso procurava, como foi dito na introdução inicial aos ensaios, fornecer um juízo da nova problemática em relação à cultura italiana (Santucci, 1959, p. 3).

Logo, uma obra da fase inicial do filósofo teve um mérito: entrou para os cânones da filosofia italiana quando ainda não eram tão claras as discussões acerca dos seus temas e autores em contexto local. Em outras palavras, podemos atribuir a Pareyson um certo pioneirismo. Modica nos chama a atenção para Kierkegaard como um pensador da fase juvenil do autor italiano:

Kierkegaard é tendencialmente considerado pela crítica um autor juvenil de Pareyson, não somente no sentido do registro pelo qual constitui uma das suas primeiras leituras decisivas, mas sobretudo enquanto lhe foi permitido considerar o existencialismo como chave da dissolução do hegelianismo e, junto, através do conceito de existência como coincidência entre auto-relação e hetero-relação, lhe foi aberta a via para uma interpretação ontológica do existencialismo (Modica, 2000, p.11).

A mesma percepção será igualmente notada por Tomatis:

Na primeira fase, aquela de um existencialismo personalístico – cujos textos de referência são *La filosofia dell'esistenza* e *Carlo Jaspers* (1940), *Studi sull'esistenzialismo* (1943), *Esistenza e Persona* (1950)–, o problema de Pareyson era aquele da efetiva assunção da exigência existencialística, do existencialismo segundo a sua origem kierkegaardiana, segundo a concepção de Kierkegaard de existência como coincidência de auto-relação e hetero-relação. A ideia de Kierkegaard é que eu consigo relacionar-me comigo, compreender-me, unicamente enquanto me relaciono com o outro – e em particular com o absolutamente Outro que é a transcendência. Em Kierkegaard as duas coisas coincidem paradoxalmente: temporalidade e eternidade coincidem no paradoxo que é a singular existência, <<aquele singular>> (Tomatis, 1996, p. 124).

Desse modo, cabe ressaltar que o Kierkegaard de Pareyson que elegemos para nosso trabalho foi aquele relacionado com a dita obra juvenil do autor o que, obviamente, não nos dispensa de salientar que tal interpretação sofreu inúmeras alterações em outras obras e períodos da produção do intelectual italiano.

Como bem salientou Ciglia, o Pareyson juvenil – com seu apreço por Kierkegaard – ajuda-nos a perceber os traços onde serão construídas as bases filosóficas de suas obras posteriores, bem como os seus interlocutores principais:

O resultado fundamental, sobre o plano historiográfico-hermenêutico, da aproximação pareysoniana ao pensamento de Kierkegaard, cuja leitura aparece intermediada como já foi notado, através dos esquemas interpretativos de J. Wahl, de Karl Jaspers e K. Barth, é constituído pela assunção do filósofo dinamarquês ao posto de mestre ideal e de inspirador profundo de todas as ramificações do existencialismo alemão e também fala daquele russo e francês... Nesta perspectiva começa já a delinear-se com uma certa clareza a

tentativa de elaborar um primeiro esboço do esquema interpretativo global do existencialismo, fundado em toda uma série de relações especulativas entre a meditação de Kierkegaard e aquela de Jaspers, de Heidegger e de Barth... (Ciglia, 1995, p. 39).

Kierkegaard sempre foi visto aos olhos de Pareyson não como um pensador isolado ou meramente exótico, mas antes como alguém que lhe aguçou o interesse filosófico pelo tema da alteridade desde o princípio. Não é demais nos recordarmos que o pensador italiano viveu plenamente a *Kierkegaard Renaissance*, como bem nos recorda Tomatis: “Na *Kierkegaard Renaissance* da primeira metade do século vinte as possibilidades mantidas juntas pela vivacidade e complexidade do pensamento kierkegaardiano tornam-se radicalizadas” (Tomatis, 1995, p. 26). Tal radicalidade é típica do pensador de Copenhague, como salienta mais uma vez o mesmo autor: “Em Kierkegaard temos assim uma forma extrema de cristianismo reproposto no ápice da sua racionalização. Na fé do pecador singular está presente paradoxalmente e incompreensivelmente Deus” (Tomatis, 1995, p. 23).

Desse modo, julgamos que o Kierkegaard dos primeiros escritos de Pareyson não apenas ressurgirá em suas preocupações com alteridade ou com temas éticos e morais como se poderá notar posteriormente, mas as inquietações kierkegaardianas seguirão na sua hermenêutica, nos seus problemas estéticos e nas suas investigações sobre idealismo, tais como se apresentam em suas análises sobre Fichte e Schelling. Por isso, cabe ressaltar que sua obra final – *Ontologia della libertà* – é, na verdade, uma certa recapitulação, por meio do problema do mal e do sofrimento – de temas metafísicos e ontológicos presentes na história do próprio existencialismo e nas reflexões kierkegaardianas, que Pareyson conhecia tão bem. Valeria, quiçá, um novo aprofundamento, para além do que esse artigo se propôs a apontar, sobre o Kierkegaard da fase final da obra pareysoniana.

A origem cristã do existencialismo do século XX: uma investigação a partir de Luigi Pareyson *

Considerações introdutórias

Quando pensamos nas origens cristãs do existencialismo parece que, quase inevitavelmente, também nos deparamos com a pergunta pelo futuro da religião. Em nosso contexto a pergunta se volta mais especificamente ao futuro da religião cristã. Talvez, notadamente no século XX, a pergunta pelo sentido e, portanto, pelo futuro da religião foi também formulada por boa parte do existencialismo seguindo a esteira das críticas do século XIX. Entretanto, sob o nome de existencialismo se abrigam muitas concepções diversificadas e, inclusive, opostas. Por isso, urge fazer uma melhor separação delas a fim de alcançar uma compreensão mais efetiva.

É verdade, no entanto, que o existencialismo – nas suas diversas matizes – é também herdeiro direto da dissolução do hegelianismo do século XIX. Contudo, é igualmente verdade que, no meio dos tantos “existencialismos”, nem todos deram a mesma resposta para as perguntas formuladas.

Assim, o existencialismo do filósofo italiano Luigi Pareyson, que será o objeto do nosso trabalho, parece se constituir exatamente como uma significativa resposta do existencialismo cristão aos desafios do seu tempo. Herdeiro da filosofia de Pascal, do paradoxo kierkegaardiano, do problema

* Trabalho originalmente publicado em: A Origem cristã do existencialismo do século XX: uma investigação a partir de Luigi Pareyson. Síntese (Belo Horizonte, 1974), v. 47, p. 563-586, 2020. A presente versão apresenta pequenos ajustes.

da liberdade em Schelling e dos desafios do cristianismo expostos na aguda literatura filosófica de Dostoievski, o filósofo abarca, nos seus textos, aspectos muitos instigantes da filosofia contemporânea do século XX e das humanidades.

Aqui devemos evitar um pensamento apressado que, talvez, tenderia a enfatizar que se Pareyson é um filósofo “religioso” logo as questões já estão respondidas de saída. Tal coisa seria simplória demais e não faria justiça aos desafios por ele postos. O primeiro ponto a se problematizar é que Pareyson, na mesma senda de Kierkegaard e Heidegger, toma todo “pensador religioso” em altíssima conta, o que já muda totalmente a interpretação convencionalmente dada. Assim temas que na sua filosofia aparecem tão bem desenvolvidos como a discussão sobre os mitos, a hermenêutica, o paradoxo, a escatologia, o livre-arbítrio, a incompreensibilidade de Deus são igualmente temas do universo do religioso e da teologia. O que muda é que o filósofo, evitando todo idealismo ou racionalismo, dará novo significado a eles, o que nos parece profundamente instigante e promissor.

O filósofo foi formado numa tradição europeia existencialista e, notadamente por influência do contexto italiano, conhecia bem os debates entre o idealismo e o atualismo, tão em voga no seu tempo. Conviveu igualmente com os pensadores da fenomenologia e do espiritualismo filosófico, movimentando-se em tal terreno, bem como no vasto mundo da estética e da literatura, tal como a de Dostoevski, por exemplo. Assim, veremos, num primeiro momento, numa de suas primeiras exposições, uma compreensão panorâmica do existencialismo e a afirmação da origem cristã das teses existencialistas. No segundo momento, adentraremos na discussão acerca da liberdade humana num dos seus últimos trabalhos e aqui o foco será a exposição da sua ontologia da liberdade, tema muito caro aos existencialistas do século XX.

1) A origem cristã da reflexão sobre a existência em Luigi Pareyson: uma análise a partir do *Studi sull'esistenzialismo*

Luigi Pareyson possui uma leitura singular do existencialismo e, talvez, a despeito de ter sido inicialmente defendida nos anos 30 e 40 do século passado, mereça ser revisitada. No seu entender, o existencialismo é algo complexo, profundo, e não poderia – ou deveria – ser reduzido a uma espécie de mero *modismo filosófico* como, talvez, tenha sido entendido notadamente na segunda metade do século XX em alguns contextos. Por isso, o juízo do pensador chega até mesmo a ser muito severo com Sartre neste quesito: “ ... é necessário todavia notar que Sartre conseguiu aquela atenção, ainda que não benévola, que outros existencialistas não conseguiram despertar, talvez em virtude da sua atividade de escritor (Pareyson, 2001, p. 35).

Hannah Arendt não toma tal coisa de modo tão radical e nem é tão enfática com a dita “vulgarização” ou “popularização”, mas vê nisso até mesmo um mérito acerca do qual a filosofia poderia se beneficiar:

Uma palestra sobre filosofia provoca um tumulto, centenas se aglomerando para entrar e milhares indo embora. Livros com problemas filosóficos que não pregam doutrinas baratas e não oferecem nenhuma panaceia – pelo contrário, tão difíceis que requerem uma verdadeira reflexão – vendem como romances policiais (Arendt, 2008, p. 217).

A partir do mesmo Sartre, Pareyson igualmente mostra-se crítico de uma abordagem do existencialismo que, aos seus olhos, não parece fazer justiça ao melhor desta tradição:

... hoje o teatro de Sartre e dos seus colegas em arte surge sob o ambíguo nome de teatro “existencialista”, e de existencialismo se fala a propósito de romancistas, de poetas, de críticos, tanto que é mesmo avançada a suspeita que o

existencialismo seja uma filosofia que por força da sua própria natureza se desenvolve em não-filosofia (Pareyson, 2001, pp. 35-36).

Isso não quer dizer, contudo, que Pareyson tomava Sartre como um filósofo deficitário ou que tenha qualquer problema pessoal em construir um diálogo filosófico com a análise literária¹⁶ e outras formas artísticas, mas talvez, aponte sua crítica para um determinado tipo de seguidores do pensador e determinadas escolas. A fim de evitar tal coisa, Pareyson nos seus *Studi sull' esistenzialismo* que é, na verdade, uma coletânea de ensaios escritos em épocas diversas e posteriormente publicado em conjunto, aponta para as fontes do existencialismo. No seu entender, elas seriam, principalmente, três: um existencialismo germânico, um existencialismo francês e um existencialismo russo. Vejamos o que ele mesmo aponta nessa espécie de panorama:

Com estes expedientes será possível distinguir no existencialismo três correntes: uma alemã, uma francesa e uma russa; não se creia aqui tratar-se de uma distinção puramente exterior, pois quando se tem em mente que a corrente alemã se refere a Kierkegaard, que aquela russa apela conscientemente a Dostoiévski, e que por trás da corrente francesa está vivo e operante o pensamento de Pascal, e quando se pensa nas diversas concepções que estes três pensadores possuem da finitude, da fratura e da centralidade da existência humana, se compreenderá facilmente quais pressupostos teóricos dividem e, juntos, unem, os três troncos principais do existencialismo (Pareyson, 2001, pp. 25-26).

Tal tese é muito importante não apenas por traçar um panorama intelectual das origens do existencialismo, mas igualmente, por apontar um pressuposto: os três principais ramos do existencialismo. Pareyson ainda

¹⁶ Um ótimo exemplo nesse sentido é o livro de Pareyson sobre Dostoiévski, dentre tantas outras menções à literatura igualmente presentes em seus diversos livros e artigos.

abordará um pouco do existencialismo na Itália e – em grau muito menor – até mesmo na Espanha e nos países de fala espanhola. Seu intuito é trazer a reflexão de alguns pensadores profundamente identificados com os temas da religião cristã, notadamente um cristianismo trágico e agônico como, por exemplo, o espanhol Miguel de Unamuno.

Curiosamente, Pareyson não está sozinho na defesa de tal tipo de posição mas, ao seu lado, figura, por exemplo, o português Eduardo Lourenço, que, inclusive, interpreta o existencialismo como algo ambíguo e teológico, como se pode perceber:

Na verdade, o existencialismo contemporâneo é atravessado por duas *intenções* contraditórias e insanáveis. Tal como surge em Heidegger, Jaspers ou Sartre o existencialismo resulta da confluência de dois movimentos espirituais: a fenomenologia de Husserl e a filosofia da existência, ou antes a reflexão teológica sobre a existência de Sören Kierkegaard (Lourenço, 2012, p. 163).

A mesma Hannah Arendt que, talvez, divirja de Pareyson no que tange à popularização da filosofia proporcionada pelo existencialismo francês sartriano e de correntes correlatas, parece estar ao lado dele e de Lourenço ao perceber a importância de Kierkegaard e da reflexão religiosa no nascedouro do existencialismo e da própria filosofia moderna. Por isso, no seu texto *O que é filosofia da existência* lemos: “A filosofia da existência moderna começa com Kierkegaard. Não existe um único filósofo existencial que não se mostre influenciado por ele” (Arendt, 2008, p. 201).

Desse modo, a discussão acerca do existencialismo – e suas origens – passa a um outro patamar. Em outras palavras, Pareyson compreende o assim chamado existencialismo na rica chave da dissolução do hegelianismo o que, por sua vez, o aproxima de um pensador fundamental do seu tempo: Karl Löwith. No momento em que filósofo se debruça sobre tais teses ele – e boa parte do contexto intelectual italiano – se encontra sob

forte influência de Löwith que, no seu exílio japonês na Universidade de Sendai, escreveu um dos clássicos da filosofia do século XX, a saber, a obra *De Hegel a Nietzsche*¹⁷. Ali, o chamado problema dos pós-hegelianos é visto num imenso arco onde figuram inúmeros pensadores das mais variadas matizes. Um elo comum a todos seria não apenas o obviamente cronológico, isto é, ambos estão *após* Hegel, mas a importante afirmação de que, em diferentes graus, todos apresentam um pouco da tese explorada por Pareyson da dissolução do hegelianismo. Assim, na percepção do autor italiano, pensadores como Kierkegaard e Feuerbach, por exemplo, seriam duas possibilidades ambíguas de pensamento na dissolução do hegelianismo¹⁸:

A ambiguidade fundamental de Kierkegaard e Feuerbach em relação ao existencialismo deriva do fato que eles têm desejado conseguir uma “assimilação prática” do pensamento hegeliano, o qual concebe a filosofia como autoconsciência da realidade e da história. Kierkegaard e Feuerbach percebem que a única realização possível de tal filosofia é o “professor”, e isto é o pensador abstrato, que explica a realidade que ele dissolveu no pensamento, e o pensador conciliante, que justifica o presente no qual ele concluiu a história. Nasce a crítica da “filosofia absoluta” compreendida como “professor absoluto” (Pareyson, 2001, p. 52).

Assim percebemos quão rica se demonstra a tese pareysoniana da filosofia como assimilação prática e a crítica à figura do professor como o defensor do abstrato em filosofia. Aqui, quiçá, cabe mais uma aproximação com a autora que compreendeu o existencialismo em um patamar tão

¹⁷ Löwith, K. *De Hegel a Nietzsche*, Unesp, São Paulo, 2014.

Curiosamente a mesma tese apontada por Löwith é defendida por Tillich, isto é, a filosofia existencial deve ser entendida no escopo da dissolução do hegelianismo, tal como aparece em seu ensaio *Significado histórico da filosofia existencial*.

Tillich, P. *Teologia da cultura*, Fonte Editorial, São Paulo, 2009.

¹⁸ Não despropositadamente Tillich nos lembra que “Feuerbach e Kierkegaard preferiram o termo ‘paixão’ para descrever a atitude do pensador existencial” (Tillich, 2009, p. 137).

importante quanto aquele traçado por Pareyson: a já citada Hannah Arendt, que claramente defendeu, em seus ensaios sobre o existencialismo, tal concepção ao lado daquilo que ela denominou filosofia da vida (*Lebensphilosophie*)¹⁹. Neste ponto particular, como vimos, a filósofa parece ter sido menos dura com o chamado existencialismo cultural do que foi Pareyson e não julgava impossível compreendê-lo como uma força que levava reflexões filosóficas para inúmeras pessoas, muitas delas distantes do costumeiro ambiente acadêmico.

Jon Stewart chega a apontar que Kierkegaard, tomado sempre como uma espécie de “pai do fundador do existencialismo”, possui uma relação forte com a *Lebensphilosophie* mencionada por Arendt e, inclusive, este seria um dos motivos do seu apreço pela filosofia dos antigos em detrimento aos modernos: “Este Kierkegaard entendia filosofia como *Lebensphilosophie* e, portanto, tem mais em comum com os antigos do que com os filósofos modernos, o que é evidenciado por diversos caminhos” (Stewart, 2010, p. 90).

Luigi Pareyson se encontra profundamente influenciado, quando escreveu seus trabalhos sobre o existencialismo, por um filósofo italiano que, infelizmente, é menos conhecido entre nós. Trata-se de Franco Lombardi que, nos anos 30 do século passado, escreveu duas excelentes obras. Uma sobre Kierkegaard e outra sobre Feuerbach²⁰. Nas duas abordagens compreende ambos os autores como produtos da dissolução do hegelianismo o que, como se pode perceber, foi claramente adotado por Pareyson em

¹⁹ Tal tese aparece claramente nos textos *O que é filosofia da existência*, *O existencialismo francês* e *S. Kierkegaard*, contidos no seguinte volume:

Arendt, H. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*, Companhia das Letras, São Paulo, 2008.

Também Paul Tillich explora tal coisa como uma das modalidades da filosofia da existência no seu ensaio *Significado histórico da filosofia existencial*:

Tillich, P. *Teologia da cultura*, Fonte Editorial, São Paulo, 2009.

²⁰ Lombardi, Franco, *Feuerbach*, Nuova Italia, Firenze, 1935.

_____, *Kierkegaard*, Nuova Italia, Firenze, 1936.

suas teses. Além disso, tanto Pareyson como Lombardi estão em franco diálogo com as teses do já mencionado Karl Löwith. Aliás, diga-se passagem que Löwith é um pensador muito apreciado, traduzido e comentado em contexto italiano até os dias atuais. Uma prova disso são, além das inúmeras traduções de suas obras, os comentários de Orlando Franceschelli e Enrico Donaggio²¹.

O existencialismo em Pareyson é claramente herdeiro da dissolução do hegelianismo. Tal herança certamente é muito ampla e legítima atualmente uma gama de inúmeras concepções filosóficas. O que nos interessa aqui perceber é que tal como o arco de Löwith, que é muito extenso para abordar o que seria um pensador pós-hegeliano, o arco de Pareyson não é menos extenso para que possamos compreender o que é um pensador existencialista. Assim, o primeiro risco que se corre em tal tentativa de definição já está posto.

Entretanto, uma tese pareysoniana parece ressoar por toda a sua obra: o existencialismo por ser fruto da dissolução do hegelianismo apresenta uma ambiguidade também presente no próprio hegelianismo, isto é, uma típica herança do idealismo, a saber, o problema da subjetividade que, no idealismo, parece trazer além dos problemas típicos que o idealismo herda da modernidade e das discussões metafísicas e ontológicas, a pergunta por sua base teórica que, a rigor, é originária da herança grega e do cristianismo.

No enorme panorama traçado por Pareyson do idealismo alemão, vemos que a sua base está em Kierkegaard que, é claro, teria também influenciado outros pensadores do existencialismo, inclusive, para além do contexto germânico. Contudo, como sabemos pela tradição filosófica, o pensador dinamarquês é considerado, para o bem e para o mal, uma

²¹ Franceschelli, O. *Karl Löwith - le sfide della modernità tra Dio e nulla*, Donzelli, Roma, 1997.

Donaggio, E. *Una sobria inquietudine - Karl Löwith e la filosofia*, Feltrinelli, Milano, 2004.

espécie de “pai fundador” do existencialismo do século XX. Assim, um ponto nos parece evidente: o existencialismo advém de uma matriz religiosa cristã como haviam pensado Pareyson e Lourenço, que, inclusive, aqui percebe a filiação do existencialismo a Kierkegaard com imensa clareza:

Não é por acaso que o seu iniciador é um teólogo. É pouco importante verificar que muitas das formas actuais da filosofia da existência têm um carácter ateu. A sua motivação oculta continua sendo de carácter religioso e quem não puder aceitar este modo de ver, com dificuldade poderá aceder a uma exacta compreensão do existencialismo (Lourenço, 2012, p. 235).

Paul Tillich em seu texto *Significado teológico do existencialismo e da psicanálise* pinta, com cores ainda mais fortes e vivas, a raiz teológica do existencialismo e, inclusive, a coloca, surpreendentemente, no século XIII:

A motivação básica do existencialismo e da psicanálise surge contra o protesto cada vez maior da filosofia da consciência na sociedade industrial moderna. Esse conflito já existia antes. Apareceu no século 13 no conhecido conflito entre o primado do intelecto em Tomás de Aquino e o da vontade racional em Duns Scotus. Os dois eram teólogos (Tillich, 2009, p. 163).

Desse modo, é aqui que a tese de Pareyson parece afirmar o seu potencial polémico com o existencialismo ateu do século XX. Num texto muito conhecido entre nós denominado *O Existencialismo é um humanismo*, Sartre afirma categoricamente que todo autêntico existencialismo deveria ser ateu, ainda que julgue que não é o próprio ateísmo a parte principal daquilo que ele toma como um existencialismo humanista:

O existencialismo não é tanto um ateísmo no sentido em que se esforçaria por demonstrar que Deus não existe. Ele declara, mais exactamente: mesmo que Deus existisse nada mudaria; eis nosso ponto de vista. Não que acreditemos que Deus exista, mas pensamos que o problema não é o da sua existência; é

preciso que o homem se reencontre e se convença de que nada pode salvá-lo dele próprio, nem mesmo uma prova válida da existência de Deus. Nesse sentido, o existencialismo é um otimismo, uma doutrina da ação, e só por má-fé é que os cristãos, confundindo o seu próprio desespero com o nosso, podem chamar-nos de desesperados (Sartre, 1987, p. 22).

Parece-nos que Pareyson não concordaria com tal tese, ao menos não na sua integralidade, pois, para sua concepção, a discussão sobre a existência divina também não seria o ponto central. Contudo, ele buscaria compreendê-la em contexto ampliado como o fez, inclusive, dialogando com a fenomenologia e com o tema do eu desde a sua herança idealista. Não fortuitamente, os primeiros escritos de Pareyson sobre existencialismo aparecem novamente reafirmados, agora em outra hermenêutica, muito influenciada por Schelling²², notadamente no seu último escrito denominado *Ontologia da liberdade*²³, sobre o qual trataremos no tópico segundo do nosso artigo. Nesse sentido, Paul Tillich talvez razão quando percebeu não apenas em Kierkegaard, mas em Schelling, o percurso da filosofia da existência entre os germânicos:

A maneira especial de se fazer filosofia chamada agora de *Existenzphilosophie* ou “filosofia existencial” surgiu na República de Weimar como uma das principais correntes alemãs do pensamento contando entre seus líderes homens como Heidegger e Jaspers. Mas sua história remonta há, pelo menos, um século, na década de 1840 quando suas principais ideias foram formuladas por pensadores como Schelling, Kierkegaard e Marx...” (Tillich, 2009, p. 123)

²² A enorme influência de Schelling é bem percebida no artigo de Paulo Afonso de Araújo.

Araújo, P.A. *Filosofia e experiência religiosa em Luigi Pareyson, leitor de Schelling* In Numen, Juiz de Fora, v. 7, n. 2, 121-136: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21626> Acessado em 30.07.2020.

²³ Pareyson, L. *Ontologia da liberdade - o mal e o sofrimento*, Loyola, São Paulo, 2017.

Utilizaremos a tradução brasileira em nossa análise no segundo tópico do presente artigo.

Afirmar que o existencialismo possui um fundo religioso não significa, obviamente, negar a possibilidade de um existencialismo ateu ou agnóstico. O próprio Pareyson afirma categoricamente que três pensadores parecem centrais ao problema do existencialismo em contexto alemão. O teólogo Karl Barth²⁴ e os filósofos Karl Jaspers e Martin Heidegger. Curiosamente um vem do campo da teologia, outra do campo da psiquiatria e outro da filosofia. Passemos agora ao problema da relação entre ser e liberdade, aspecto central da reflexão existencialista, através de uma leitura de aspectos da *Ontologia da Liberdade* de Pareyson.

2) O tema da liberdade na *Ontologia da Liberdade*

A primeira parte da obra *Ontologia da Liberdade* é constituída por quatro lições dadas por Pareyson em Napoli em 1988 e coletadas por Aldo Magris e Francesco Tomatis. A primeira delas é sobre o tema liberdade e situação, a segunda sobre liberdade e transcendência, a terceira sobre liberdade e negação e a última sobre liberdade e dialética. Vejamos agora alguns aspectos de cada uma delas.

Logo de saída, a primeira lição começa exatamente com o problema da liberdade e o afirma como um problema central da filosofia moderna: “O problema da liberdade é um problema central, diria característico da filosofia moderna, a começar por Descartes, de fato, a filosofia moderna se caracteriza desse modo porque pela primeira vez afronta verdadeiramente o problema da liberdade (Pareyson, 2017, p. 27). O juízo parece, a princípio, positivo, entretanto, segundo nosso autor, a filosofia moderna não o

²⁴ Pareyson é um leitor muito atento de Karl Barth e, curiosamente, a ele dedica, inclusive em número de páginas, a maior parte de suas reflexões sobre o existencialismo germânico em sua obra *Studi sull' esistenzialismo*. Um excelente trabalho sobre tal relação foi escrito por Belloci:

Belloci, A. *Implicanza degli opposti, aporia dell' identico – Luigi Pareyson interprete di Karl Barth*, Lithos, Roma, 2012.

leva totalmente adiante e foi impedida de tal coisa por alguns obstáculos tais como a visão mecanicista e o racionalismo.

Pareyson chega aqui a citar tanto Espinosa como Hegel e o conceito de *libera necessitas*, isto é, a necessidade livre. Trata-se de algo muito ligado ao conceito de necessidade, algo que deve ocorrer de modo necessário e, assim, quicá se estabelece o primeiro embate com a ideia de liberdade ou algo voluntário. Tal questão nunca foi efetivamente resolvida e retorna na chamada dissolução do hegelianismo, ou seja, com Kierkegaard e outros dos autores pós-hegelianos.

Cabe mencionar um intrigante aspecto biográfico do autor que, a despeito da curiosidade pessoal, implica no seu fazer filosófico e aponta importantes pistas para a reconstrução das suas interlocuções e debates: “É natural que eu, formado no existencialismo, considerasse como central o problema da liberdade” (Pareyson, 2001, p.28). Após tal afirmativa, ele reconstrói um pouco de sua trajetória filosófica nos primeiros anos de estudos e cita alguns de seus mestres em contexto italiano e também algumas das possibilidades do seu pensar filosófico que, proveniente da herança hegeliana – e da dissolução do hegelianismo- deparou-se com opções como Kierkegaard e Feuerbach, dentre outras.

Para além destes dois autores, uma outra opção foi feita pelo filósofo: estudar o conceito da liberdade em Fichte e igualmente em Schelling. A escolha parece ter seus motivos. Se de um lado, como herdeiro dos pós-hegelianos, Feuerbach e Kierkegaard representam a crítica ou a dissolução do hegelianismo, Fichte e Schelling mostram ao autor a possibilidade da dissolução do sistema por quem havia ajudado a construí-lo: “Só quem havia participado da construção da filosofia hegeliana podia colaborar para dissolvê-la (Pareyson, 2017, pp. 28-29). Contudo, o ponto mais importante aqui é exatamente que, no seu entender, ambos ajudavam na tentativa de reconstruir uma filosofia da liberdade. Paul Tillich parece ter razão

quando, tal como Pareyson, escolhe Schelling como um autor central para aqueles que se aventuram na chamada filosofia da existência e nisso nos ajuda a melhor perceber também as escolhas do pensador italiano: “Eu, pessoalmente, estava preparado de uma forma tríplice para aceitar esta filosofia. Em primeiro lugar, por ter um conhecimento do período final de Schelling, em que ele tentou, em oposição à filosofia do ser de Hegel, abrir um caminho para a filosofia da existência” (Tillich, 2016, p. 66)²⁵.

Aqui vale a pena estarmos atentos para o quão significativa – e filosoficamente rica – é a explicação do plano das quatro aulas segundo o próprio Pareyson:

Para quem me segue, portanto, estas aulas serão um contato não apenas comigo que sou pouca coisa, mas sobretudo com estes autores, sob a insígnia de uma filosofia da liberdade: Plotino, Pascal, Fichte, Kierkegaard, Schelling, o existencialismo é todo um programa, tanto teórico quanto histórico, pois é toda uma nova historiografia filosófica que se desenha a partir desse ponto de vista, e é toda uma problemática na qual os conceitos centrais são existência, pessoa, interpretação e, sobretudo, liberdade (Pareyson, 2001, p. 29).

Assim, diante da relevância do existencialismo e suas questões filosóficas, surge a pergunta sobre o que Pareyson toma por situação, visto que este será o objeto da primeira lição. Sua definição parece ser a Max Scheller, ou seja, o lugar do homem no cosmos é o ponto central, “não apenas sua colocação histórica, mas também sua colocação ontológica” (Pareyson, 2001, p.29).

O homem é uma relação consigo mesmo e com o outro. Portanto, temos aqui dois termos e, em ambos, a relação envolve o ser. A tese instigante de Pareyson a ser explorada consiste exatamente numa recusa da

²⁵ As duas outras menções de autores feitas por Tillich são Kierkegaard e Heidegger, mas não as desenvolveremos aqui.

ontologia tradicional, que sempre parte inicialmente de uma discussão sobre o ser. Segundo o pensador, o fundamento é a liberdade e não o ser. Desse modo, o objetivo das lições fica patente: “Como veremos melhor na sequência, o ser não é fundamento, e por que isso? Porque, como veremos, é liberdade. Aqui há o repúdio da metafísica ôntica, objetiva, especular, a favor de uma ontologia crítica, que fala do ser apenas indiretamente” (Pareyson, 2017, p. 30).

No entender do pensador, o homem é relação, consciência real, tal como se pode perceber nas reflexões de Kierkegaard na *Doença Mortal* e nos escritos de Heidegger e de Gabriel Marcel. O jogo pareysoniano consiste, portanto, numa auto-relação (interna de cada homem consigo mesmo) e numa hetero-relação (externa e feita com um outro).

Se as coisas da liberdade parecem ocorrer no campo das escolhas, resta, então, a pergunta: o que existe de necessário em nós? Quiçá podemos elencar aqui características genéticas, culturais, finitude e etc. Na liberdade, vista como o domínio da escolha e do contingente, tudo pode ser diferente do necessário. Contudo, de modo paradoxal, a liberdade também possui condicionantes e, desse modo, as escolhas não são absolutas como se imagina.

Antes de mais nada, a liberdade é atividade. A liberdade é dada, mas é também consciência. Por isso, “não é possível recebe-la senão já a exercitando” (Pareyson, 2017, p. 34). Em outras palavras, há uma dialética da liberdade. Ela é pensada e recebida, mas, ao mesmo tempo, é também ação. Curiosamente, “o ato de exercitá-la não é posterior ao ato de recebê-la” (Pareyson, 2017, p. 34) e nisso consiste a sua riqueza. Em tal dialética da liberdade, Pareyson aponta ainda aspectos de dom e de consenso. O jogo liberdade contrastando com necessidade é ultrapassado na medida em que, na interpretação do filósofo, o dom é “um dom de ‘mim’ a ‘mim’” (Pareyson, 2017, p. 35).

Desse modo, não é interesse do pensador abordar o tema da liberdade pura. Certamente trata-se de um tema complexo da história do pensamento e que merece toda a atenção. Entretanto, o interesse reside em ir do embate entre liberdade e necessidade tradicional para agora perceber como ocorre o embate da liberdade com a própria liberdade. Aqui reside a complexa discussão entre liberdade e ser aos olhos de Pareyson.

A atividade humana é constituída por dois pontos centrais: fidelidade ao ser e compromisso da liberdade. Em tal contexto, Pareyson apresenta sua tese forte da exposição: a liberdade ilimitada, pois, no seu entender, “ou a liberdade é ilimitada ou não é” (Pareyson, 2017, p.37). A fim de desenvolver melhor tal tese seria preciso, antes de qualquer coisa, esclarecer a possível “confusão” entre ser e liberdade, isto é, sincronizá-los. Por isso, o filósofo tentará reinterpretar tanto o tema da liberdade pura (lendo criticamente a ontologia tradicional) e igualmente problematizará o tema das escolhas e das contingências, como o faz uma postura mais ligada aos temas clássicos do existencialismo. Assim, o tema do abismo lhe parece tão fascinante: “A liberdade é um abismo, uma profundidade sem fim, e aqui é preciso afirmar o princípio da indivisibilidade da liberdade” (Pareyson, 2017, p.39). Escolhido tal caminho, o filósofo depara-se com o aspecto religioso da questão e por isso necessitará construir, a partir da segunda lição, uma nova hermenêutica e novos significados para uma melhor investigação do tema da liberdade e do ser.

Em que consiste, então, a nova hermenêutica do mito? Antes de chegar desenvolver a pergunta propriamente dita, Pareyson dedica-se a um breve comentário sobre mito e pretende percebê-lo como “uma experiência existencial da realidade” (Pareyson, 2017, p. 41). Assim, parece que temos um foco mais preciso do que discutir mito na sua amplitude como história, realidade, narrativa e, em todos esses casos, como algo oposto ao racional. Logo, o intuito é uma aproximação existencial da religião,

percebendo o quanto uma narrativa é, na verdade, diferente de uma mentira vista em *stricto sensu*.

Assim, seu objetivo não é trocar *mythos* por *logos* e ainda menos entrar em um tema que foi tão caro a vários autores pós-hegelianos, a saber, a discussão sobre desmitologização ou demitificação. No seu entender, o mito não pode – e não deve ser traduzido em forma filosófica- “pois a transposição filosófica deformaria o mito” (Pareyson, 2017, p. 42). O mito não explica ou define Deus, mas sua hermenêutica percebe em que implica sua crença. Logo, o interesse volta-se para aquilo que aponta a nova hermenêutica. “A tarefa da hermenêutica do mito é esclarecer o sentido e universalizar o mito” (Pareyson, 2017, p. 42). Em outras palavras, é preciso uma nova hermenêutica exatamente para lidar com o problema do sentido. Este parece ser doravante o ponto central de tal posicionamento. A universalização só pode vir depois desse primeiro passo executado.

Surge, então, um debate entre prática e experiência que, segundo o filósofo, já estava presente em Hegel e Schelling. O mito inevitavelmente depara-se com um problema insolúvel, que é igualmente insolúvel para a filosofia desde os tempos mais remotos: o problema do mal, espécie de “beco sem saída” para ambos. Pareyson parece ver aqui o diálogo com a religião na chave de um diálogo com a experiência religiosa e, por isso, precisa de uma nova hermenêutica para tanto, visto que não se trata de compreender a religião conceitualmente. A filosofia deve superar também aqui o jogo de oposição entre liberdade e necessidade e o problema da teodiceia para chegar a tal posicionamento. Aliás, nesse sentido, Pareyson não nutre grandes esperanças sobre o que pode realizar a filosofia em tal terreno: “Para o mal, a filosofia jamais ultrapassa, ou dificilmente ultrapassará, o problema da teodiceia...” (Pareyson, 2017, p. 43).

A experiência religiosa coloca o tema da liberdade com vigor e maior ênfase que a filosofia. Por isso, Pareyson deseja colocar-se em tal ponto

para o debate. Contudo, devemos aqui fazer um esclarecimento. O filósofo não toma experiência religiosa como algo estritamente da esfera privada ou daquilo que convencionamos chamar de subjetivo. Ainda que ela envolva – ou possa envolver seres particulares – o que interessa é que, por seu intermédio, pode-se perceber a liberdade como ato puro em Deus, isto é, aquele que age para evitar a necessidade. Nisso reside, por exemplo, a temática do Gênesis. Desse modo, cabe talvez recordar, notadamente nas últimas linhas da primeira lição, o que nos diz o filósofo sobre experiência religiosa: “... porque a experiência religiosa (a consciência religiosa) faz parte, em conjunto com a arte, com o pensamento originário...” (Pareyson, 2017, p. 40).

O homem é responsável por seus atos, ainda que não seja o autor da sua própria liberdade. A responsabilidade humana reside no ato e, em Deus, ela é plena e, inclusive, pode ser arbitrária, se é que se pode aplicar tal conceito à divindade sem cairmos no mesmo problema do racionalismo da teodiceia. Assim, antes de examinar o problema da liberdade em Deus, Pareyson julga mais apropriado perceber o tema da liberdade no homem. “Gostaria de examinar a liberdade humana como início, como início puro, como começo absoluto, para ter então o modo de definir de maneira mais precisa a liberdade originária em sua ilimitação e em sua absoluta e soberana arbitrariedade” (Pareyson, 2017, p. 45).

Para tanto, Pareyson toma a situação como um evento, algo sobre o qual não sabemos precisar exatamente o aparecimento e nem os desdobramentos. Algo em si e para si. Algo que aparece e desaparece. Assim seria a liberdade no seu entender: começaria do nada. “A liberdade começa a partir do nada: o nada da liberdade. É um puro início no vazio de tudo. O ato de liberdade (um evento, um fato da liberdade) é um ato de escolha ao qual nada preexiste” (Pareyson, 2017, p. 46). Curiosamente, a mesma definição de nada encontra-se, em modo muito semelhante, nas reflexões

de Kierkegaard no *Conceito de angústia*, onde o nada não alcança precisão conceitual, a despeito de ser reconhecido como sentimento angustiante:

Neste estado há paz e repouso, mas ao mesmo tempo há algo de diferente que não é discórdia e luta; pois não há nada contra o que lutar. Mas o que há, então? Nada. Mas nada, que efeito tem? Faz nascer angústia. Este é o segredo profundo da inocência, que ela ao mesmo tempo é angústia. Sonhando o espírito projeta a sua própria realidade efetiva, mas esta realidade nada é, mas este nada a inocência vê continuamente fora dela (Kierkegaard, 2010, p. 45).

Talvez seja desnecessário pontuar o quanto tal conceito será igualmente importante nas reflexões da filosofia da existência, por exemplo, em autores como Heidegger e Sartre, bem como no chamado niilismo nietzschiano enquanto tradição filosófica fundante e a partir do qual, juntamente com as reflexões de Dostoiévski hoje fala-se em corrente niilista²⁶.

Com o intuito de melhor ilustrar o problema do nada, Pareyson faz menção ao conto de Isaac Bashevis Singer sobre o judeu que trai a esposa com a cunhada. Assim, aquele homem devoto e pio de horas antes, agora é o mesmo homem cheio de culpa e depravação: “Menos de duas horas antes, Reb Mendel ainda era um judeu honesto, eminente; agora um depravado, um traidor de Deus (Pareyson, 2017, p. 46 – *Op. cit.*). Desse modo, a mudança veloz da condição de santo para pecador é o que nos interessa observar. Ou seja, a liberdade é precedida pelo nada. No dizer de Pareyson: “a liberdade não é precedida senão pela própria liberdade” (Pareyson, 2017, p. 46). O nada e o vazio, portanto, orbitam em torno à liberdade.

Há ainda uma outra característica da liberdade: ela é irrevogável. Tempo e memória merecem ser vistos com cuidado. O “antes” e “depois”

²⁶ Importante referência para percebemos tal reflexão é o livro de Karl Löwith: Löwith, K. *Il Nichilismo europeo*, Laterza, Roma, 1999.

tornam-se fundamentais mas, ao mesmo tempo, podem mudar rapidamente. Em outras palavras, um evento que poderia ter ocorrido antes, talvez não possa mais agora ocorrer. As condições são outras, ainda que os personagens possam ser os mesmos. Curiosamente, tal relação com o tempo e com a ideia de evento apresentada por Pareyson pode nos remeter a uma importante observação feita por Tillich acerca do tempo cronológico e do conceito de *chronos*, tal como pensado pelos gregos:

A extrema sensibilidade do espírito da língua grega diferenciou *chronos*, tempo formal, de *kayros*, ‘tempo certo’ ou momento pleno de riqueza de conteúdo e de significado. Não foi por acidente que esta palavra veio a ser empregada com frequência e força quando a língua grega se tornou o meio de comunicação do espírito dinâmico do judaísmo e do cristianismo primitivo, no Novo Testamento (Tillich, 1992, p. 64).

Na percepção de Pareyson a semelhança entre o homem e Deus reside na liberdade: “Como o homem não é senão liberdade e nisso é a imagem de Deus, de modo que Deus não é senão liberdade, e absolutamente livres e arbitrários são todos os seus atos, mas precisamente seu ato inicial de autocolocação” (Pareyson, 2017, p. 49). Aqui o filósofo explora as passagens bíblicas como acontecimentos e eventos e não como fatos históricos, como talvez o tenha feito a crítica bíblica dos séculos XIX e XX e uma certa tentativa de harmonização entre teologia e filosofia. Assim, mesmo com a devida distinção, o filósofo italiano talvez pudesse compartilhar o juízo do teólogo Paul Tillich, quando este pensa num tipo de aproximação entre filosofia e teologia muito mais significativa na esfera existencial: “Para esclarecer, não é a filosofia que inclui a resposta teológica e a explica filosoficamente. Tal empresa seria idealismo, e, portanto, o oposto da filosofia da existência. No entanto, a filosofia da existência faz a

pergunta de uma maneira nova e radical, cuja resposta é dada na teologia pela fé” (Tillich, 2016, p. 66).

Nesse sentido, a definição do Deus do Antigo Testamento, que categoricamente afirma “Eu sou o que sou” é uma rica tese a ser explorada. Ela mora na fronteira com o indizível, com aquilo que não se pode definir. Assim, Deus antes de Deus é abissal. Por isso, o próprio esforço de Pareyson parece limitado: “Acima de tudo isso que estou dizendo e estou para dizer são só esforços inadequadíssimos para poder aludir, de algum modo, ao inefável, ao indizível, porque estamos no ápice das possibilidades mesmas da especulação” (Pareyson, 2017, p. 51).

Pareyson toma a presença divina como o maior dos eventos: “E essa irrupção de Deus na realidade, é uma vitória sobre o nada (Pareyson, 2001, p. 52). Assim, a questão da liberdade humana e liberdade divina é um falso dilema para sua leitura, que parte do ponto de vista religioso: “Do ponto de vista religioso, jamais poderá ocorrer um contraste entre a liberdade divina e a liberdade humana a não ser por vontade da liberdade humana, que se opõe a Deus...” (Pareyson, 2017, p. 54).

Ele refuta ainda a tese da presciência divina no Gênesis. No seu entender o ato criador está intrinsecamente relacionado com a própria liberdade. Por isso ele prefere não dizer que Deus “prevê”, mas que Deus “vê”, postando-se ao lado do homem e não como observador científico: “A efetiva escolha do homem não é prevista, mas é vista. Não tem nenhum sentido o ‘pre’ - : é vista quando o homem a faz, e, é vista em sua intemporalidade. Não é pré-ciência, mas é ciência contemporânea, é ciência intemporal; o saber divino é contemporâneo ao agir humano” (Pareyson, 2017, p. 55).

Do mesmo que a presciência não existe do ponto de vista religioso, a necessidade é uma ilusão segundo o filósofo. Por isso, a relação entre Deus e homem é sempre um exercício da liberdade que, ora parece esbarrar na

presciência, ora parece tomar a liberdade como ilusória e enfatizar a necessidade. Contudo, o que parece mesmo importante é a própria liberdade.

Deus continua a correr o risco da liberdade humana, continua a demandar sua colaboração, e para isso conta com a indivisibilidade dessa liberdade. E o homem continua a interromper-lhe o curso, ou para recuperar o nada inicial da liberdade em sentido positivo, ou para ser também ele Deus; e aqui ou realizando em si sua imagem divina ou rebelando-se para substituir Deus pela própria liberdade. É nesse acontecimento o grande mistério da existência como coincidência de autorrelação e heterorrelação (Pareyson, 2017, p.55).

Assim todas estas questões parecem, no fundo, também nos remeter ao problema da liberdade e da negação, temas centrais para todo o existencialismo do século XX. Se aos olhos do filósofo, a liberdade possui um início absoluto e, de igual modo, deve ser lida na chave de uma relação com a transcendência, agora a liberdade afirma-se aqui como escolha, isto é, como ato da vontade humana. A escolha se dá sempre entre opções disponíveis e seria equivocado querer avançar para além disso ou, então, idealização infrutífera, que em nada resultaria.

A questão central parece então ser a questão do ser e do não ser; do bem e mal. O ser livre é a escolha e se constitui na passagem do não ser para ser. A liberdade positiva e liberdade negativa aparecem aqui, portanto, lado a lado. Até mesmo a negação da liberdade é, na realidade, constituída por um ato livre. O homem que, na famosa máxima de Sartre está “condenado a ser livre” não deixa de ter aqui o seu sentido. Por isso, não querer ver é também uma posição, um ato. No entender de Pareyson, o não ser somado à Liberdade resulta no Nada e o não ser somado à escolha resulta no mal. Em outras palavras, a liberdade negativa é a primeira fase da liberdade humana, ou seja, aquela que opta voluntariamente pelo mal. Já a liberdade positiva equivale a uma vitória sobre o mal e, também

por isso, sobre o nada. Logo, ela só pode ser plenamente alcançada em Deus.

Vale aqui nos determos um pouco mais na explicação. Há, na filosofia de Pareyson, um conceito teológico por trás da liberdade negativa, isto é, dessa escolha humana que sempre ocorre pelo mal, havendo nele também pressupostos para tanto. De igual modo, há um conceito teológico por trás da liberdade positiva, isto é, desse Deus que escolhe sempre o bem e também nele há pressupostos para afirmar tal tese. Assim, surgem algumas dúvidas: a) Deus poderia escolher o mal, visto que ele é bom?; b) O homem poderia escolher o bem, visto que ele é mau? Aqui, tal coisa já não parece mais ser possível. Kierkegaard fornece um ótimo exemplo disso nas *Migalhas filosóficas* onde, ao discutir o tema do livre-arbítrio, isto é, do jogo entre liberdade e não-liberdade, liberdade positiva e liberdade negativa, a compara com um garoto numa loja onde podia comprar um brinquedo ou um livro mas, ao eleger o brinquedo, não pode voltar no dia seguinte arrependido e trocá-lo pelo livro:

Se um menino tivesse recebido de presente uma pequena soma de dinheiro e então com isso pudesse comprar, por exemplo, um bom livro ou um brinquedo, já que as duas coisas teriam o mesmo preço, caso ele comprasse o brinquedo, poderia ainda, com o mesmo dinheiro, comprar o livro? De maneira nenhuma, pois aí o dinheiro já teria sido gasto. Mas talvez ele pudesse dirigir-se ao livreiro e perguntar-lhe se este não ficaria com o seu brinquedo, dando em troca o livro. Suponhamos que o livreiro respondesse: ‘Meu querido menino, o teu brinquedo não tem nenhum valor, é bem verdade que naquela ocasião em tinhas o dinheiro tanto podias comprar o livro quanto o brinquedo; mas com o teu brinquedo acontece algo singular; pois logo depois de comprado perde todo o seu valor (Kierkegaard, 1995, p. 36, nota 10)

Há aqui ainda um aspecto singular a ser notado: no entender de filósofo italiano não existem, a rigor, duas liberdades, isto é, a negativa e a

positiva. Trata-se, na realidade, de uma liberdade única com suas ambiguidades: “Há liberdade positiva e negativa, mas de fato não são duas liberdades, mas uma só, que pode ser positiva ou negativa. A liberdade é única, mas dúplice e ambígua...” (Pareyson, 2017, p. 60). A partir do foco na duplicidade e na ambiguidade, alcança-se o que ele denominou como “pessimismo” ou “otimismo”, isto é, a liberdade negativa estaria relacionada ao “pessimismo” e a liberdade positiva ao “otimismo”. Contudo, deve-se aqui ter cautela, pois a resposta não parece tão simples e imediata. No seu entender, ambas “não são categorias ontológicas, mas psicológicas e, portanto, inadequadas para dar uma representação da realidade” (Pareyson, 2017, p. 61). Assim, o que parece lhe interessar efetivamente é então “o pensamento trágico, que não é nem otimista nem pessimista” (Pareyson, 2017, p. 61). Ainda mais forte do que isso: “... porque é trágico e angustiante que o homem não possa fazer o bem a não ser com o próprio ato com o qual pode fazer o mal, e não possa chegar à alegria a não ser por meio da dor, e que com frequência a virtude floresça sobre o vício, e que a alegria não tenha outra sede que o sofrimento” (Pareyson, 2017, p. 62). Salta aos olhos, do leitor interessado, o quanto tal conceito de trágico do pensador italiano remonta não apenas a herança grega, mas também, aspectos centrais do cristianismo e se afirma em franco diálogo com as teses do cristianismo kierkegaardiano e do pensador espanhol Miguel de Unamuno no seu clássico *Do Sentimento trágico da vida*²⁷.

Partindo da clássica discussão sobre o livre-arbítrio, que remonta certamente as teses agostinianas, o pensador italiano vai além de simplesmente apontar que o homem escolhe o mal (negativamente) e Deus escolhe o bem (positivamente). Na sua concepção, “a escolha positiva é ela mesma a escolha do bem e a escolha negativa é ela mesma a escolha

²⁷ Unamuno, M. *Do Sentimento trágico da vida: nos homens e nos povos*, Martins Fontes, São Paulo, 2019.

do mal” (Pareyson, 2017, p. 62). Por isso, “o bem e o mal não preexistem à escolha, estão depois da escolha, são o bem e o mal escolhidos, começam a ser depois da escolha como escolha positiva ou negativa, como bem ou mal escolhidos” (Pareyson, 2017, p. 62). Investigando o espírito do Gênesis, Pareyson afirma: “No homem, a primeira escolha foi uma escolha negativa; em Deus, a primeira escolha foi positiva” (Pareyson, 2017, pp. 62-63). Também Kierkegaard, no *Conceito de angústia*, percebe que a escolha humana, no fundo, é uma escolha pelo *nada* (o que Pareyson chamou de negativo), pois o homem ainda parece não poder discernir o bem do mal. Em tal contexto é que se percebe efetivamente a angústia no entender do pensador dinamarquês:

Neste estado há paz e repouso, mas ao mesmo tempo há algo de diferente que não é discórdia e luta; pois não há nada contra o que lutar. Mas o que há, então? Nada. Mas nada, que efeito tem? Faz nascer angústia. Este é o segredo profundo da inocência, que ela ao mesmo tempo é angústia. Sonhado, o espírito projeta a sua própria realidade efetiva, mas esta realidade nada é, mas este nada a inocência vê continuamente fora dela (Kierkegaard, 2010, p. 45).

Contudo, devemos perceber uma coisa ainda mais pois, segundo o pensador, a primeira escolha humana “não é por si só irreversível, mas se repetirá enquanto o homem não estiver em condições de restaurar o funcionamento da liberdade” (Pareyson, 2017, p. 63). Vejamos o quanto tal tese enriquece a explicação do filósofo italiano pois, a partir desse momento, podemos falar sobre as consequências da liberdade do homem (e de criação divina). Desse modo: “Da parte de Deus a criação com tudo o que dela segue, e da parte do homem, a queda com tudo o que dela segue” (Pareyson, 2017, p. 63) ²⁸.

²⁸ O teólogo protestante Harvey Cox desenvolve em sua obra *Que a serpente não decida por nós* uma excelente reflexão a partir dos primeiros capítulos do Gênesis e, segundo sua tese principal ali exposta, o grande problema da

Entretanto ainda parece que as questões centrais seguem em aberto. “E se Deus tivesse escolhido o mal? E o se o homem tivesse escolhido o bem?” (Pareyson, 2017, p. 63). O problema central do pensador italiano é, na verdade, uma questão milenar: o livre-arbítrio que, talvez, precise aqui ser contemplado numa espécie de arco capaz de abranger desde as reflexões de Santo Agostinho no século IV até as teses kierkegaardianas já no século XIX, o que, obviamente, seria um imenso desafio. Contudo, Pareyson parece, na realidade, acreditar que a questão é mal colocada. “São problemas mal colocados, porque, de fato, tais possibilidades não aconteceram e, assim, é inútil delongar-se em seu exame...” (Pareyson, 2017, p. 63). Aliás, o filósofo descarta a hipótese de Deus poder optar pelo mal pois, nesse caso, “o Deus mal é a inexistência de Deus” (Pareyson, 2017, p. 64). Por isso, de toda essa dialética, destaca-se a liberdade, que sempre convive nesse misto de coisas:

De todo modo, de toda essa análise que fiz até aqui, gostaria de demonstrar isso: que a liberdade é ao mesmo tempo poder de se originar (e assim, início absoluto), e escolha negativa ou positiva, e isso em absoluto, onde quer que haja liberdade. Em todo ponto a liberdade é indivisível, mesmo se diversa em intensidade e em potência, e apresenta estas duas características: jorra impetuosamente e se divide de modo dúplice. Em todo ponto a liberdade é início e escolha (Pareyson, 2017, p. 64).

A afirmação de Deus é a derrota do nada e, desse modo, o mal equivale a uma possibilidade, tal como o pecado no mundo foi possível com Adão, isto é, com ele entrou no mundo, como bem lembrou Kierkegaard no *Conceito de angústia*, não o pecado “número um” do gênero humano, mas a pecabilidade, isto é, a possibilidade de pecar:

humanidade foi exatamente não decidir, deixando a escolha para a astuciosa serpente. Quicá se poderia pensar nisso como uma modalidade de “não escolha” ou mesmo escolha negativa.

Cox, H. *Que a serpente não decida por nós*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1970.

Com o primeiro pecado, entrou o pecado no mundo. Exatamente do mesmo modo vale isso a respeito do primeiro pecado de qualquer homem posterior, que com este pecado o pecado entra no mundo. Dizer, contudo, que não existia pecado antes do pecado de Adão, é uma reflexão não apenas inteiramente casual e sem relevância no que concerne ao pecado em si, como totalmente destituída de significado e de direito de tornar maior o pecado de Adão ou menor o primeiro pecado de qualquer outro ser humano (Kierkegaard, 2010, p. 33).

A outra ponta desta questão pode ser observada na tentativa de querer negar Deus ou querer ser Deus, como bem percebem Nietzsche e Dostoievski. Pareyson, parodiando o pensador alemão, afirma: “Diz Nietzsche que o homem não pode reconhecer Deus sem querer sê-lo: a expressão é minha, mas o conceito nietzschiano é esse” (Pareyson, 2017, p. 67). O mesmo ocorreria, na sua visão, com o romancista russo: “Assim também em Dostoievski: o homem em seu orgulho, não pode querer ser Deus; o homem não pode reconhecer Deus sem querer colocar-se no seu lugar” (Pareyson, 2017, p. 67). Aqui reside o problema da revolta contra a divindade tanto em Nietzsche como em Dostoievski.

Ao se deparar, na quarta lição, com o problema da liberdade e da dialética, o filósofo afirma a originalidade da escolha que, segundo sua visão, é o problema capital de toda ontologia da liberdade. No seu entender, afirmar que Deus existe é, na realidade, dizer “foi escolhido o bem” (Pareyson, 2017, p. 71). Este Deus que é vence o mal e o nada. Portanto, o bem foi escolhido.

Há aqui o choque entre eternidade e história; transcendência e imanenência. O conceito de queda (ou de pecado) para Pareyson é de suma importância e não fortuitamente, como pudemos ver, dialoga com as teses de Kierkegaard no *Conceito de angústia*. Assim, sua ontologia da liberdade é, na realidade, tributária das reflexões kierkegaardianas. Inclusive,

daquelas tão bem expostas nas *Migalhas filosóficas*, onde o autor dinamarquês tenta construir uma possível dialética para explicar a situação do homem no mundo pós-pecado e sua possível saída com o auxílio de uma divindade, talvez representada por algum tipo de *Mestre Salvador*: “O mestre é então o próprio Deus que, atuando como ocasião, leva o aprendiz a lembrar-se de que é a não-verdade e que o é por sua própria culpa. Mas a este estado (o de ser a não-verdade e de sê-lo por própria culpa), que nome lhe podemos dar? Chamemo-lo de *pecado* (Kierkegaard, 1995, p. 35).

Há, então, um problema de fundo: a crença no final escatológico. Segundo a concepção de Pareyson o pecado humano acabou por cunhar a divisão temporal tal como a conhecemos: “Com a queda, o homem por assim dizer, dividiu a eternidade, nela inseriu uma cunha que, por um viés, levou para trás e, por outro, projetou para frente a vitória sobre o mal, prevendo-a ao mesmo tempo como um passado ou como um futuro e, no meio disso tudo, o tempo humano, a história humana (Pareyson, 2017, p. 72). Assim, firma-se aqui a confiança no futuro.

No entender do filósofo italiano, o universo possui duas facetas: uma temporal e uma eterna e, desse modo, ambas estão sempre em diálogo. A partir daqui ele almeja, de certo modo, explicar, na medida em que isso é possível, a dialética divina. Entretanto, como já vimos, o pensador recusa qualquer tipo de teodiceia ou explicação nos moldes daquilo que fizeram os pensadores modernos. Seu intuito é abordar um pouco aquilo que ele denominará como dialética temporal e a luta entre o bem e o mal em tal contexto; entre positivo e negativo. Pareyson denominou isso como dialética diática e inspira-se para tal tese no filósofo francês Blaise Pascal que, a despeito de situar-se na modernidade, é um moderno deslocado do seu tempo. Por isso, parece aqui fazer sentido quando o autor italiano opõe Pascal e Hegel: “Enquanto a dialética hegeliana é de caráter conciliador, de

acomodamento, pacificador, a pascaliana é anuladora, fustigante, inquietante” (Pareyson, 2017, p. 76). Assim, se temos nos temas hegelianos a superação, que equivale a negação da negação, temos em Pascal o paradoxo que, não fortuitamente, será de singular importância também em Kierkegaard e em Pareyson. Em outras palavras, afirma-se a possibilidade de coexistência de opostos sem uma síntese. Nesse mesma esteira é que podemos entender a crítica feita pelo filósofo ao positivo em Hegel.

Desse modo, Hegel e a herança moderna e iluminista são, em realidade, herdeiros do modelo filosófico grego e pagão, onde a ênfase reside na natureza. Assim, Pareyson aponta, tal como já o fizeram Pascal e Kierkegaard, a diferença entre o paganismo e o cristianismo e o quanto compreender tal coisa parece importante para se perceber a linha de pensamento que se segue: “A diferença do pagão, que vê no sofrimento um evento natural e um fato, para um cristão é muito mais difícil suportar o sofrimento – mesmo que pareça exatamente o contrário – porque ele vê no sofrimento a pena do pecado e – portanto, a memória do pecado do qual ele é responsável, e não a natureza ou o destino” (Pareyson, 2017, p. 78).

Talvez fique agora, então, mais claro como o cristianismo percebe o sentido do sofrimento e também o fato de o mal e o sofrimento se constituírem na base dessa reflexão ontológica do filósofo italiano. Assim, Pareyson explora um tema central da tradição cristã: o abandono de Cristo na cruz naquele momento de descrença e de profunda humanidade do próprio Deus. Em outras palavras, ocorre aqui uma dialética da cruz. Curiosamente, e pensando também em outras concepções religiosas, o filósofo compreende que o sofrimento possui uma resignificação no cristianismo. Por isso, é preciso uma nova hermenêutica para tomá-lo não mais como masoquismo, inatividade ou mera passividade mas, ao contrário, perceber que “o sofrimento torna-se dessa maneira o portador do

segredo do ser” (Pareyson, 2017, p. 81). Aqui reside um fulcro existencial da maior importância para ele e para boa parte do existencialismo cristão. A afirmação existencial da vitória sobre o mal. Em outras palavras: “Para vencer o mal é preciso, acima de tudo, que ele seja identificado e separado, observado e reconhecido, definido e devidamente condenado” (Pareyson, 2017, p. 81).

Desse modo, inspirado em Orígenes e na sua tese da *apocatástese*, onde todas as coisas poderiam reencontrar a sua unidade em Deus e nele encontrar a redenção e a salvação, Pareyson vê aqui o único modo possível de conciliar totalidade e liberdade. Por isso, sua aposta é numa filosofia da escatologia:

Na escatologia nós podemos encontrar chaves decisivas para desenvolver e resolver os imbróglios, enredamentos de problemas humanos, lampejos iluminantes, aquilo que mais contém sugestões, pressentimentos, rumores para o pensamento mais profundo. A escatologia é aquilo que contém o segredo da filosofia e da teologia, e que mais tem a dizer sobre ambas; nesse sentido, é aquilo que conjuga os dois extremos da filosofia: a fantasia e o pensamento (Pareyson, 2017, p. 83).

Por isso, seguindo por essa senda das teses do cristianismo e em franco diálogo com os temas pascalianos, kierkegaardianos e da filosofia da escatologia, a conclusão de Pareyson é, em realidade, inconclusa, visto que de Deus pouco se pode falar ou definir. Assim, o filósofo é tentado a, no meio de tantas especulações, ensaiar uma tese ao modo mais sintético, ainda que não seja simplória: “A existência de Deus significa três coisas: o homem é pecador; o mundo tem um sentido; o mal acabará” (Pareyson, 2017, p. 87). Ao mesmo tempo, tal convicção é a base da afirmação do nosso ser, da nossa existência em sentido mais profundo.

Considerações finais

Em sua obra *Studi sull' esistenzialismo*, mas especificamente num capítulo intitulado *Esistenzialismo 1939*, o item 4 tem por título *A existência como "insistência": situação e ontologicidade*. Desta data (1939) até 1988, momento em que foram ministradas as aulas de Pareyson sobre o problema da liberdade – que deram origem a obra *Ontologia da liberdade* - passaram-se quase 50 anos. Entretanto, de modo muito impressionante, notamos que os temas perseguidos pelo filósofo no decorrer da sua carreira acadêmica são os mesmos.

Não se trata aqui, evidentemente, de pensar que ele não tenha evoluído intelectualmente e nem que lhe faltasse “criatividade” para buscar outros temas. Aliás, trata-se exatamente do contrário disso. Contudo, o que merece destaque é que, em tal trajetória, o que se pode observar é cheio do mais rico significado: um pensador, formado na escola do existencialismo, como ele mesmo gostava de salientar, mostra-se como alguém que durante toda a vida parece ter percorrido um único objetivo: compreender filosoficamente o tema da liberdade e da existência nas suas diversas perspectivas.

Assim, o autor que inicia pelo existencialismo claramente tomado como tal, passa pela estética, passa pela hermenêutica, dialoga com a fenomenologia e com autores do porte de Kierkegaard, Pascal, Dostoievski, Schelling, Fichte e, a partir de tais fecundas aproximações, constrói a si mesmo e ao seu modo de pensar.

Quando observamos com cuidado vemos que, na verdade, Pareyson “volta” ao seu tema de juventude. Mas aqui, talvez, caiba a reflexão: o que dizemos efetivamente ao afirmar que ele “volta”? Talvez a percepção mais adequada poderia dizer há agora um novo olhar dentro do mesmo tema, sempre tão visto e tão estudado. Quiçá, como gostava de pensar Kierkegaard, haveria uma repetição ou reapropriação cheia de significado ou,

talvez como Feuerbach, igualmente por ele admirado, a perseguição, no melhor sentido dessa palavra, de um só tema que lhe foi tão caro durante toda a sua existência como condição para a construção de algo.

Tal coisa se constitui num exemplo, mas não para ser integralmente copiado pois, na medida em que a filosofia é também vida, experiência, ela serve para que, quando lemos um autor assim e com ele dialogamos efetivamente, descubramos mais quem somos nós próprios. Talvez o mote socrático do “conheça-te a ti mesmo” será sempre o ponto de partida (e de chegada) de toda a pesquisa filosófica.

A Carta aos Romanos de Karl Barth: seus antecedentes em Kierkegaard e sua influência na filosofia existencial do século XX *

Introdução

A Carta aos Romanos, epístola atribuída ao apóstolo Paulo é, talvez, uma dessas fontes inspiradoras de grande reflexão no cerne do cristianismo e, inclusive, vai para além de suas fronteiras, alcançando um debate que, posteriormente, interessa à esfera da ética e da política. Desde os primórdios do cristianismo tal epístola encontrará acolhida na obra dos grandes teólogos da Igreja de todos os tempos e, desse modo, Leenhardt parece possuir razão em seu comentário acerca do grau de abrangência de tal texto paulino:

Impossível e inútil seria dar exaustiva bibliografia de trabalhos consagrados à Epístola aos Romanos ou que a ela se referem em proporção dominante. Informações mais completas se encontrarão nas obras cuja consulta é, de qualquer forma, indispensável para trabalho mais aprofundando... O século XVI viu surgirem duas obras capitais, que têm exercido na história da Igreja a função primordial que a elas se reconhece: o comentário de Romanos de Lutero (1515-1516) e os *LOCI THEOLOGICI* de Melanchthon (1521). Calvino, por sua parte, comentou a Epístola aos Romanos com os demais livros do Novo Testamento... (Leenhardt, 1969, p. 27).

* Trabalho originalmente publicado em: *A Carta aos Romanos de Karl Barth: seus antecedentes em Kierkegaard e sua influência na filosofia existencial do século XX*. In: Lima, Fransmar Costa; Almeida, Jorge Miranda. (Org.). *Kierkegaard Compêndio volume 2*. 1ª ed. São Paulo: Liber Ars, 2019, v. 1, p. 55-70. A presente versão apresenta pequenos ajustes.

Cabe ainda recordar que a Bíblia de Lutero obviamente contém a tradução da própria epístola e essa teria sido marcante na sua discussão acerca da liberdade do cristão e de suas escolhas, tema tão central para o pensamento luterano. Assim, David e Pat Alexander estão corretos ao perceberem o grau de importância da epístola aos Romanos em contexto cristão:

O influxo exercido por essa epístola tem sido enorme. Ela influenciou grandes homens – Santo Agostinho, Lutero, Karl Barth...- e através deles tem modelado a história da Igreja, assim como tem influenciado na vida de inúmeros indivíduos anônimos, homens e mulheres simples que ao lê-la, acreditaram na sua mensagem e agiram em consequência (Alexander, 1985, p. 582).

A epístola aos Romanos data de 57 D.C. Nesse período, Paulo, apesar de ser cidadão romano, ainda não tinha ido à capital imperial e, na verdade, só adentrará nela, alguns anos depois, na condição de prisioneiro. O cerne da epístola reside no debate central, tão caro ao cristianismo dos primeiros séculos, entre a nova fé (ainda em formação e muito diversa do que a conhecemos hoje) e o paganismo.

A temática da epístola é bastante significativa e por isso tornou-se central para as reflexões teológicas da fé nascente. Nela Paulo posiciona-se, de modo singular, entre judeus legalistas, cristãos advindos de diversas partes e pagãos, em defesa da fé cristã e de um tema que será bastante caro à tradição luterana, a saber, o contexto da subjetividade e o tema da liberdade humana que, como se poderá observar no futuro, serão fundamentais para a modernidade.

A carta paulina possui uma estrutura de 16 capítulos e aqui não nos caberia enumerá-los ou analisá-los com as minúcias exegéticas apropriadas, mas podemos destacar alguns importantes aspectos. A afirmação da fé do cristão, por exemplo, salta aos olhos logo no primeiro capítulo (1:17)

e ali Paulo textualmente afirma que “aquele que é justo viverá pela fé”. Como sabemos pela tradição, tal texto terá uma profunda ressonância em Lutero que, ao lê-lo, percebe a ineficácia tanto do magistério eclesiástico como da prática das boas obras para a salvação dos homens e, nesse sentido, se convence de que a salvação humana é dada por Deus mediante a fé que, em hipótese alguma, ela se constitui num mérito ou em algo que o homem possa alcançar por seus esforços.

Em igual sentido, a epístola faz menção a importante herança de Abraão (capítulo 4) para a fé nascente e há aqui um curioso particular. O patriarca de Israel sai agora da posição apenas de pai dos judeus e alcança todos os integrantes dessa nova fé. Ou seja, Paulo universaliza sua figura, dando-lhe além da já conhecida posição de patriarca da fé, o título de nosso antecessor nela. Note-se que num contexto de cristianismo nascente, onde uma parcela dele era oriunda do judaísmo e outra composta de não judeus que, em geral, eram discriminados e tomados como uma espécie de “discípulos de segunda mão”, o texto paulino mostra-se vigoroso, corajoso e inovador.

O mesmo tema de articulação entre a antiga fé judaica e a nova fé cristã pode ser igualmente observado no capítulo 5, onde ocorre uma aproximação entre Adão e Cristo. Paulo discute ainda a antiga vida de um cristão e sua vida nova em Cristo. Há aqui uma analogia da nova humanidade que agora possui sua natureza transformada, tema cristão por excelência. Por fim, a epístola abordará ainda o tema da eleição divina, a liberdade e a responsabilidade do cristão diante de suas escolhas. Desse modo, tal como a definição de fé do começo da epístola, será igualmente provocativa a definição de pecado dada pelo apóstolo: “Ora, tudo o que não procede de uma convicção de fé é pecado” (14:23). Ora, o que Paulo parece tentar realizar é, de fato, construir um discurso teológico racional e aplicado ao cristianismo. Sua oposição ao paganismo possui sem dúvida um

aspecto de condenação moral desse, mas vai além na medida em que tal paganismo parece ser rejeitado na medida em que não consegue mais operar racionalmente e por isso, como suspeita Jaeger²⁹, parece haver no cristianismo nascente uma nova *paideia*, que constituirá o Ocidente cristão e, ao mesmo tempo, se diferenciará da antiga *paideia* grega e romana, ainda que tenha se nutrido de alguns de seus aspectos.

Passemos, então, a uma avaliação de como o pensador dinamarquês Kierkegaard influenciou decisivamente a leitura do teólogo protestante suíço Karl Barth na sua clássica interpretação da *Carta aos Romanos*. O tema da liberdade, da escolha, da possibilidade da fé, bem como o tema do que significa ser apóstolo ou seguidor do cristianismo é claramente percebido nas obras de Kierkegaard e, obviamente, ele a toma de sua tradição cristã e protestante, tal como poderemos verificar.

1) A influência de Kierkegaard em Karl Barth: o caso da *Carta aos Romanos*

A clássica *Carta aos Romanos* de Karl Barth foi publicada ainda em 1918, tal como atesta o seu primeiro prefácio. Contudo, em geral, é reconhecida como sendo datada de 1922, momento da sua segunda versão. Foram escritos seis prefácios para a obra, respectivamente em 1918, 1921, 1922, 1924, 1926, 1928.

O texto barthiano segue basicamente a mesma estrutura paulina, ou seja, praticamente cada capítulo do teólogo corresponde a um capítulo do apóstolo na própria epístola. Os temas retomados e interpretados pelo teólogo suíço são os mesmos temas paulinos, a saber, a justiça humana, a justiça de Deus, a fé, a graça, a liberdade, o espírito e a Igreja. Cornelis van der Kooi e Katja Tolstaja, atuais editores da versão mais atualizada da *Carta aos Romanos* de Barth, apontam em seu prefácio um aspecto

²⁹ Jaeger, W. *Cristianismo primitivo e paideia grega*, Edições 70, Lisboa, 2002.

singular da construção teológica do pensador suíço, a saber, a confrontação entre cristianismo e cultura:

Enquanto que no protestantismo cultural do século XIX cristianismo e cultura ocidental ainda eram largamente identificados entre si e valores cristãos valiam como cimento e fermento da sociedade, Barth diferencia agora entre a revelação e o cristianismo. *Cristianismo* é um fenômeno cultural, um somatório de convicções e hábitos que dão forma à existência humana e estrutura à vida comunitária. *A revelação de Deus*, por seu turno, deve ser diferenciada dessas expressões culturais. A fé trata da confrontação com Deus como categoria de uma ordem totalmente diferente. Deus é tematizado agora de forma expressionista e rigorosamente paradoxal como algo chocantemente incompreensível e desconhecido, que se aproxima perigosamente (van der Kooij; Tolstaja in Barth, 2016, p. 7).

Aqui já podemos perceber o quanto Barth está sob a influência kierkegaardiana. O confronto entre cristianismo e cultura será algo constante em toda a obra do autor dinamarquês e pode ser especialmente destacado nas obras *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*, onde o pseudônimo Climacus jocosamente se questiona se o cristianismo pode ser uma questão de geografia e também na polêmica final de *O Instante*, onde Kierkegaard explicitamente declara que o cristianismo do Novo Testamento está morto e, desse modo, parece sintetizar as 95 teses de Lutero em apenas uma. Já o tema da revelação divina é igualmente perceptível em inúmeros de seus escritos e destacaríamos aqui dois deles que eram de conhecimento do teólogo suíço: *O Livro sobre Adler* e *Sobre a diferença entre um gênio e um apóstolo*. Ambos tratam do tema da revelação e da afirmação da autoridade apostólica. No primeiro, por intermédio de um caso real ocorrido com o pastor Adler, que afirmava haver recebido uma revelação divina, que o impelia a abandonar seu ofício de professor de Lógica e de pastor da Igreja Luterana, Kierkegaard enxerga em tal episódio uma sátira tanto da

Igreja como da especulação hegeliana, ambas marcadas pela confusão de sua época entre cultura e cristianismo. Já no segundo texto, que tal como o primeiro pertence aos escritos póstumos do autor dinamarquês, Kierkegaard aponta que o *télos* de um apóstolo está na transcendência (como no caso de Paulo, por exemplo), enquanto o *télos* de um gênio, tal como Platão ou Shakespeare, reside na imanência. As duas esferas não devem se misturar e a autoridade de um apóstolo não advém, portanto, do seu brilho como gênio, mas do transcendente que o vocaciona e legitima a sua missão. Como reconhece o próprio Barth, logo no primeiro capítulo da *Carta aos Romanos*, citando diretamente Kierkegaard, “a vocação apostólica é um fato paradoxal” (Barth, 2016, p. 71).

Cabe ressaltar ainda que Barth, como bem observam Cornelis van der Kooi e Katja Tolstaja, fez o primeiro esboço da obra em 1919, mas logo o refez em 1922 (versão oficialmente reconhecida) em virtude de haver recebido diversas influências nesse período de leituras e interpretações: “Barth enumera uma série de fatores que o levaram a efetuar uma revisão fundamental: o estudo progressivo de Paulo; a leitura de Overbeck; uma melhor inserção no mundo das ideias de Platão e Kant, graças ao seu irmão Heirich Barth e a influência de Kierkegaard e Dostoiévski” (van der Kooi; Tolstaja in Barth, 2016, p.8).

O teólogo suíço dispunha e lia o pensador dinamarquês nas edições alemãs de Gottsched, Pfleiderer e Schrempf (1909-1922, 12 volumes), possuindo edições germânicas da época de *Migalhas Filosóficas*, *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*, *O livro do Juiz* (parte dos *Diários*), *Prática do cristianismo*, *Obras do amor*³⁰. Desse modo, cabe apontar também alguns dos limites da sua leitura e abordagem até mesmo em virtude das edições que

³⁰ Maiores detalhes sobre as edições das quais Karl Barth dispunha podem ser observadas nas pp. 35 e 36 da edição brasileira da obra, isto é, na lista das abreviaturas. Informações ainda mais precisas podem ser colhidas no artigo de Lee Barret, igualmente citado em nossa bibliografia final.

possuía e tendo em vista que naquele momento ainda não se dispunha de edições mais críticas da obra kierkegaardiana em alemão, o que certamente não impediu o teólogo Barth de fazer um excelente uso dos recursos que lhe eram disponíveis. Nesse sentido, o alerta de Barrett nos parece fundamental: “Por causa de sua centralidade na primeira apropriação positiva de Barth sobre Kierkegaard, as citações de Kierkegaard na *Carta aos Romanos* devem ser exploradas com algum cuidado (Barrett, 2012, p. 26).

No seu prefácio à segunda edição, por exemplo, Barth aponta para a diferença qualitativa interminável entre tempo e eternidade, bem como a diferença absoluta entre Deus e o homem, tal como afirma Schwöbel: “Grande parte da retórica expressionista de Romanos pretende enfatizar a distinção absoluta entre Deus e o mundo. O famoso apelo de Barth a Kierkegaard no prefácio da segunda edição” (Schwöbel in Webster, 2000, p.20). O mesmo apontamento é feito por Barrett: “A influência de Kierkegaard é mais evidente na segunda edição da *Carta aos Romanos* de Barth, tanto nos textos citados quanto nos temas articulados. Neste texto, Barth ecoa a frase de Kierkegaard ‘a distinção qualitativa’” (Barrett, 2012, p.8).

Percebemos aqui com, imensa clareza, uma leitura atenta dos temas motivadores da reflexão kiekegaardiana em obras como *Conceito de angústia* e *Migalhas filosóficas*. Já no seu capítulo primeiro da *Carta aos Romanos*, surge claramente a palavra *paradoxo*, tomada aqui não apenas no seu sentido amplo tanto no campo da história da teologia como nas discussões lógicas, mas diretamente da reflexão kierkegaardiana sendo, inclusive, citado o nome do autor dinamarquês entre parênteses logo após o seu uso. Nesse mesmo capítulo, o pensador suíço demonstra ainda conhecer uma importante obra de Kierkegaard: *Exercício do cristianismo*. Ali, por intermédio, da reflexão acerca da temática Deus-homem, o teólogo

recupera um tema crucial da tradição teológica que é a encarnação divina e o aplica com uma linguagem muito kierkegaardiana, a saber, o incógnito e desconhecido, o Deus que não se captura apenas por um dado tipo de razão, é o Deus que convida os homens a viverem uma vida diferente.

Essa mesma reflexão presente na leitura que Barth faz do *Exercício do cristianismo* é retomada no capítulo terceiro para enfatizar dois aspectos singulares do cristianismo. O primeiro é que ele se constitui num escândalo, isto é, numa quebra da lei e daquilo que era esperado por uma religião tradicional. O segundo é que ele não pode ser comunicado de maneira direta visto que não se trata de um conhecimento objetivo e da esfera científica. Desse modo, o cristianismo barthiano se afirma aqui como muito paulino e kierkegaardiano. Com efeito, ele supera tanto o escândalo – visto que supera a lei – como é uma espécie de loucura – visto que choca a mentalidade lógica dos gregos.

Curiosamente, nesse mesmo capítulo, inspirado também por uma reflexão de *O Conceito de angústia*, Barth toca num tema tão caro a Kierkegaard, deixando isso absolutamente explícito numa nota de rodapé: o tema do instante, onde o cristianismo se afirma no tempo e onde eternidade e o tempo se tocam, formando o instante.

No quarto capítulo, Barth toca numa obra kierkegaardiana que parece fundamental para todo o teólogo, a saber, *A Doença mortal*. Ali é recuperado outro tema kierkegaardiano importante através de uma reflexão no cerne do cristianismo: o tema do indivíduo, tão caro à tradição cristã desde os primórdios e trabalhado magistralmente no tema da consciência em *A Doença mortal*. Seguindo a sequência do texto paulino, o pensador se depara com a paradigmática figura de Abraão mas, de forma muito instigante, ainda que a reflexão kierkegaardiana esteja aqui claramente presente não há menção, ao menos nesse momento, explícita da obra *Temor e tremor*, onde a figura do patriarca é central. Uma hipótese

para isso é que, talvez, o pensador suíço tenha optado por uma exegese mais enfática do texto bíblico e não tenha, ao menos nesse momento, se interessado por uma discussão psicológica desenvolvida em *Temor e tremor*.

Entretanto, nesse mesmo capítulo, Barth mostra um bom conhecimento não apenas dos textos kierkegaardianos, mas do contexto onde ele se inseriu. Ele chega a citar até mesmo Martensen, célebre professor dinamarquês e bispo de Copenhague no momento em que Kierkegaard critica fortemente à Igreja e à cultura em *O Instante*. O teólogo chega a dizer, numa nota de rodapé ao texto, que o sermão fúnebre de elogio ao antigo bispo Mynster, proferido por Martensen, onde o falecido bispo é tomado como uma “testemunha da verdade na carreira dos apóstolos” será o estopim para a crítica kierkegaardiana a ser desenvolvida no *Instante* pois, aos olhos do dinamarquês, seria preciso esclarecer o que efetivamente se diz quando nomeamos alguém como uma “testemunha da verdade na carreira dos apóstolos”.

Ao dissertar sobre o novo ser humano proposto na epístola aos Romanos, Barth utiliza novamente Kierkegaard, dessa vez fazendo uso do seu *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*, onde o ato de crer é tomado como uma espécie de paixão infinita, fornecendo assim a tonalidade da reflexão que desenvolverá no seu quinto capítulo da *Carta aos Romanos*.

Ao tratar do tema da liberdade e do limite da religião no capítulo sétimo, Barth novamente mostra estar familiarizado com detalhes da interpretação kierkegaardiana e de um amplo contexto cultural. Aqui, numa nota de rodapé, ele aponta que a peça *Brand* do norueguês Ibsen teria sido abertamente inspirada em Kierkegaard e que seu personagem principal é, no fundo, uma figura kierkegaardiana em choque com seus dilemas ético-morais. Nesse mesmo capítulo, o pensador disserta acerca da “coragem dialética de Kierkegaard (Barth, 2016, p. 267), o que

demonstra nova familiaridade, por exemplo, com o tema tão desenvolvido pelo pensador dinamarquês acerca da figura do pensador dialético. Por isso, igualmente não parece fortuito que a tradição barthiana também será tomada por alguns como “teologia dialética”, o que parece muito significativo.

Há, entretanto, no capítulo oitavo, uma menção curiosa. Barth fala acerca do “venenoso superpietismo de Kierkegaard” (Barth, 2016, p. 289). Tal crítica merece ser vista de modo cuidadoso e, a rigor, precisa ser investigada dentro do contexto do luteranismo dinamarquês. O pietismo não deixa de ser uma espécie de romantismo aplicado ao luteranismo. Após o estabelecimento do protestantismo oficial, o luteranismo também viveu o seu período escolástico, isto é, uma espécie de escolástica protestante. Desse modo, o pietismo buscava um tipo de experiência íntima e de piedade individual, indo para além de uma explicação racional cristã. Contudo, um “superpietismo”, como o que Barth atribui a Kierkegaard, pode também se constituir numa doença e não mais num remédio, ou seja, numa dose que não é mais benéfica, mas que, ao contrário, pode envenenar alguém justamente por ser desmedida.

Nesse mesmo capítulo há uma outra menção que merece ser destacada: aquela onde Barth se refere a Espinosa e compreende como o pensador foi importante na construção kierkegaardiana. Ele cita literalmente a expressão espinosana utilizada na *Ética*, a saber: *sub specie aeterni* (Barth, 2016, p. 314). Aos seus olhos toda a discussão paulina que toca no tema de que o cristão deve ser guiado pelo Espírito Santo implica verdadeiramente num modo de aprender a olhar o mundo sob a perspectiva da eternidade, fato mostrado por Espinosa e recuperado por Kierkegaard.

Na parte intitulada por Barth de capítulos 12-15, há uma menção extremamente interessante acerca da ideia de próximo em Kierkegaard, o

que certamente interessa do ponto de vista teológico, mas também interessa na discussão ética. Aqui o teólogo suíço cita diretamente a obra principal do pensador dinamarquês nesse quesito, a saber, *As Obras do amor*. Diferentemente do modelo grego de amor de predileção, Barth preocupa-se com o tema paulino da multiplicidade do grupo dos cristãos, isto é, da variedade de pessoas que o compunham. O intuito do teólogo é recuperar o tema do próximo como aquele que coloca a todos os homens em igual condição diante de Deus. Em outras palavras, somos todos nós próximos daqueles que nos rodeiam e essa igualdade é garantida pelo amor comum de Deus a todos e pelo imperativo “tu deves amar”, sem fazer qualquer diferenciação pessoal por qualquer motivo. O amor desse Deus é, portanto, a nossa garantia e deve ser a nossa prática.

Concluída tal etapa, onde buscamos separar pequenas porções da influência kierkegaardiana em Karl Barth, creio que agora estamos preparados para observá-lo dentro do contexto do existencialismo europeu do século XX.

2) A Carta aos Romanos no contexto do existencialismo do século XX

O momento de produção da *Carta aos Romanos* de Karl Barth é um tempo de crise, logo após o contexto da Primeira Guerra Mundial. O filósofo italiano Luigi Pareyson, em sua clássica obra *Studi sull' esistenzialismo*, aponta o quanto a obra do teólogo suíço é vital dentro de tal contexto e o quanto ela foi produzida sob o signo da filosofia kierkegaardiana:

... toda a teologia de Barth é intimamente permeada pelo pensamento do agudo e atormentado teólogo dinamarquês da primeira metade do século passado... Nessa primeira etapa da história do existencialismo se entende a importância para cada concepção existencialista da filosofia kierkegaardiana. A especulação kierkegaardiana se calca sobretudo sobre o conceito de

existência, que significa a exasperada singularidade do homem nu diante de Deus... O pensamento kierkegaardiano, de fato, é o emblema da revalorização existencialista do singular (Pareyson, 2001, p.11).

Em outras palavras, Pareyson situa Kierkegaard como o elo primordial da história do existencialismo do século XX. Sua recuperação do tema do singular, tão caro a ele tanto por sua ligação com a filosofia antiga como pelo cristianismo, possui sem dúvida um apelo também à tradição protestante, afinal o tema do indivíduo é por excelência um tema também protestante. Nesse sentido, a *Carta aos Romanos* de Barth não deixa de flertar com isso ao colocar o singular diante de Deus como um dos problemas existenciais da sua teologia.

Há uma singular passagem de Hannah Arendt num texto intitulado *Søren Kierkegaard*, que nos parece exemplar para demonstrar cabalmente tal tese. Afirma a pensadora que, nos tempos modernos, onde a secularização e a desconfiança se instalam não é preciso apenas afirmar o cristianismo, mas é preciso afirmá-lo quando todos o negam através de teses e argumentos muito bem elaborados. Por isso, “ser radicalmente religioso em tal mundo significa estar sozinho não só no sentido em que a pessoa se posta diante de Deus, mas também no sentido de que ninguém mais se posta diante de Deus” (Arendt, 2008, p.76). Em outras palavras, não parece mais haver comunidade cristã, mas alguns indivíduos que ainda buscam manter a integralidade da mensagem cristã. Trata-se, portanto, de uma luta existencial, aquilo que Miguel de Unamuno denominou como *A agonia do cristianismo*³¹.

Também o filósofo italiano Giacomo Marramao percebe com argúcia a denominada *Kierkegaard Renaissance*, isto é, como o influxo da obra kierkegaardiana e dos seus temas foram centrais para toda uma filosofia

³¹ Unamuno, M. *A Agonia do cristianismo*, Cotovia, Lisboa, 1991.

européia do período. Tal filosofia também coloca em cheque um debate acerca do tema da secularização, por isso além do existencialista Jaspers, surge ao lado dele o autor de *Christentum und Kultur*, o célebre Overbeck, amigo pessoal de Nietzsche e pensador que influenciará diretamente *A Carta aos Romanos* de Karl Barth:

Porém, não menos significativa - em termos da evolução do conceito de secularização - é a circunstância de que a data de publicação póstuma de *Christentum und Kultur* (1919) coincida justamente com o momento da “Kierkegaard Renaissance”, representada por obras como *Psychologie der Weltanschauungen [Psicologia das concepções de mundo]* de Karl Jaspers e o *Römerbrief [Epístola aos Romanos]* de Karl Barth: uma ‘coincidência’ que já por si só põe a questão da correlação temática entre teologia negativa e incubação teológica oitocentista da ‘rebelião a Hegel’. De fato, é no interior dessa incubação que se manifestará a questão do indivíduo como paradoxo de uma existência ‘desumanizada’ na época da completa mundanização (*Verweltlichung*): a fé, entendida no sentido de Kierkegaard, é aquele ‘paradoxo’ pelo qual o singular é superior ao geral (Marramao, 1997, p. 43).

Logo, Arendt parece ter razão quando diz que “Kierkegaard foi o primeiro pensador a viver num mundo muito semelhante ao nosso, isto é, um mundo totalmente secularizado oriundo do Iluminismo” (Arendt, 2008, p. 75). Assim, fica bastante significativo pensarmos que Karl Barth, leitor de Kierkegaard, se insere exatamente nesse contexto e, ao seu modo, tenta articular resposta para algumas perguntas que já existiam no tempo do autor dinamarquês. Em outras palavras, como a teologia dialética do século XX sobreviverá ao desafio da secularização e conseguirá articular um discurso válido para os homens do seu tempo e será fiel ao mandamento divino? Tal coisa sempre deve ser a preocupação de um teólogo.

Cabe frisar que tal intercâmbio entre teólogos e filósofos nunca foi alheio ao mundo germânico, ainda que, talvez, isso necessite de uma

melhor explicação em outros contextos, onde há uma separação mais radical entre filosofia e teologia, bem como entre Estado e religião. Ao mesmo tempo isso não quer dizer que filosofia e teologia sejam uma mesma coisa, mas como bem aponta Leo Strauss no seu texto *A influência mútua entre Teologia e Filosofia*, apenas significa que o filósofo pode ser aberto aos desafios da teologia e o teólogo pode ser aberto aos desafios da filosofia:

Quando tentamos retornar às raízes da civilização ocidental, logo observamos que a civilização ocidental tem duas raízes que estão em conflito uma com a outra, a bíblica e a filosofia grega, e isso para começarmos com uma observação deveras desconcertante. Mesmo assim, essa compreensão também tem algo reconfortante e tranquilizante. A vida mesma da civilização ocidental é a vida entre dois códigos, uma tensão fundamental. Por isso, não há nenhuma razão intrínseca à própria civilização ocidental, em sua constituição fundamental, pela qual ela deve abdicar da vida. Mas esse pensamento tranquilizador só se justifica se vivermos essa vida, isto é, se vivermos esse conflito. Ninguém pode ser ao mesmo tempo filósofo e teólogo, nem, aliás, uma terceira coisa que esteja além do conflito entre filosofia e teologia, ou uma síntese de ambos. Mas cada um de nós pode e deve ser um dos dois, o filósofo aberto ao desafio da teologia ou o teólogo aberto ao desafio da filosofia (Strauss, 2017, p. 249).

Nesse sentido, um excelente panorama do contexto intelectual da época é igualmente fornecido por Karl Löwith que na sua obra *Minha vida na Alemanha antes e depois de 1933*, aponta que sua geração foi profundamente influenciada pela leitura de duas obras capitais produzidas no período: *A decadência do Ocidente* de Spengler (1918) e *A Carta aos Romanos* de Karl Barth (1919). Apesar de colocá-la um ponto abaixo da obra de Spengler, Löwith é profundamente elogioso com a obra do teólogo suíço:

Algo parecido, ainda que seu efeito fosse mais reduzido, significou a *A Carta aos Romanos* de Karl Barth que apareceu no mesmo tempo. Também nessa obra abundava a negação do progresso, tirando conclusões teológicas do colapso da cultura. A desconfiança nas soluções humanas fomentadas pela guerra, conduziu Barth do socialismo cristão a uma teologia radical que negava a partir de sua raiz qualquer ‘desenvolvimento’ do cristianismo. Os escritos de Spengler e de Barth foram os livros que despertaram em nós maior entusiasmo na época marcada pelo fim da Primeira Guerra Mundial (Löwith, 1992, pp.46-47).

No entender de Löwith, além do seu tributo intelectual, Barth era merecedor de um reconhecimento político. Especialmente para ele, que havia sido orientado por Heidegger, a posição política do teólogo no contexto europeu do período é algo a ser meritoriamente destacado. Por isso, Löwith aponta a diferença crucial entre a postura do discurso de Heidegger aliado ao nazismo e o discurso de Barth como seu corajoso oponente:

Um mês depois de que Heidegger pronunciara seu discurso, K. Barth escreveu seu manifesto teológico (*Theologische Existenz heute*), no qual advogava contra a assimilação ao poder do momento. Este escrito foi a única manifestação séria de uma oposição intelectual àquela época desgarradora e ainda permanece como tal (Löwith, 1992, p.57).

Aliás, para além das posições políticas de Barth, talvez fosse instigante observar o aspecto político do pensamento paulino, notadamente aquele que é exposto na epístola aos Romanos, aplicado a um tipo de releitura contemporânea como a de Badiou que, por uma perspectiva confessadamente ateísta, parece ficar fascinado, notadamente quando pensa no tema do amor, no quanto a proposta paulina se firma como revolucionária na medida em que ela implica numa quebra da legalidade da religião tradicional e flerta com um indivíduo novo e universalizado. Contudo, Badiou é cauteloso, pois não pensa que o cristão vive sem lei, mas

numa espécie de “existência de uma lei *trans-litera*l, de uma lei do espírito” (Badiou, 2009, p. 101). Assim, se Cristo é o fim da lei (Rom 10,4) e o amor é a execução da lei (Rom 13, 10), Badiou parece ter razão: “Sob a condição da fé, da convicção declarada, o amor nomeia uma lei não literal, que dá ao sujeito fiel sua consistência e efetua no mundo a verdade pós-acontecimento” (Badiou, 2009, p. 102). Certamente tal pista merecia ser seguida com mais vagar e detalhadamente, o que não nos será possível executar aqui.

Conclusão

O presente artigo se concentrou, tanto em virtude de sua delimitação como da amplitude do próprio tema, em três aspectos essenciais. Na introdução, almejou-se sem adentrar em nenhuma minúcia teológica ou exegética, fornecer um pouco do contexto de produção da epístola aos Romanos e pontuar questões que devem ser levadas em conta numa análise como a que empreendemos.

O segundo aspecto consistiu numa análise, também dentro dos limites possíveis e de alguns recortes previamente delimitados, acerca da influência kierkegaardiana na *Carta aos Romanos* de Karl Barth. Para tanto, nos concentramos em perceber aspectos do pensamento kierkegaardiano e a sua efetiva apropriação pelo teólogo suíço. O intuito foi colocar dois autores importantes dos séculos XIX e XX em diálogo claro e aberto, almejando ainda compreender os seus respectivos contextos, teses e polêmicas. Para tanto, algumas obras e conceitos kierkegaardianos foram elencados notadamente a partir de citações de Kierkegaard no próprio texto de Barth. Afinal, como bem observou Barrett:

Kierkegaard certamente influenciou o desenvolvimento teológico de Barth, particularmente durante o período inicial de Barth, informando a maneira como ele conceituou questões fundamentais e articulou grandes temas. No

entanto, a extensão e a natureza exata dessa influência são uma questão de algum debate. Os tipos básicos de evidências relevantes para esta questão se dividem em três categorias: os próprios relatos de Barth sobre sua leitura das obras de Kierkegaard, as citações diretas de Barth de Kierkegaard em sua literatura e as reflexões retrospectivas explícitas de Barth sobre a influência de Kierkegaard sobre ele. Os dois primeiros tipos de evidência ajudam a determinar quais partes de seu *corpus* eram familiares para Barth, um assunto crítico para entender a interpretação que Barth faz de Kierkegaard. Antes de tentar entender o significado das apropriações de Barth e críticas de Kierkegaard, primeiro devemos determinar o que Barth realmente sabia sobre seus escritos e, portanto, qual impressão de Kierkegaard Barth foi capaz de formular (Barrett, 2012, p.7).

Por fim, o terceiro ponto do artigo se constitui numa análise do contexto de surgimento do chamado existencialismo europeu do século XX, notadamente aquele que se produziu em solo germânico. Aqui, por intermédio de autores como Pareyson, Arendt, Löwth, Strauss e Maramba, tentou-se perceber um quadro significativo de tal movimento e da sua relação com o tema da secularização. O intuito principal foi perceber que a obra de Barth é inspiradora direta do existencialismo a partir da assim chamada teologia dialética e que, ao recuperar o tema do indivíduo, tão caro à tradição cristã e protestante, o teólogo suíço se insere junto com Kierkegaard e outros importantes autores do período no cerne daquilo que podemos tomar por existencialismo. Assim, acreditamos haver cumprido um papel meramente aproximativo de grandes autores num contexto muito instigante e que, certamente, merece aprofundamentos e estudos detalhados.

Eduardo Lourenço como intérprete de Kierkegaard: existencialismo, cristianismo e literatura *

Considerações introdutórias

Os textos de Eduardo Lourenço que pretendemos aqui examinar foram publicados na seguinte ordem e sequência: *Ambiguidade do existencialismo* é, a rigor, um texto sem data clara de feitura, mas que foi publicado em 1951 e republicado em 2003³². Já o texto *Situação do existencialismo*, também não possui data clara de feitura, mas foi publicado em 1954³³.

Sören Kierkegaard, espião de Deus (1813-1855). Repetição, outro dos textos que pretendemos avaliar, foi publicado em 1967³⁴. Ao passo que *Kierkegaard e Pessoa: as máscaras do absoluto* e *Kierkegaard e Pessoa ou a comunicação indirecta* são ensaios que compõe a coletânea de Eduardo

* Trabalho publicado originalmente em: Eduardo Lourenço como intérprete de Kierkegaard: existencialismo, cristianismo e literatura. In: Oubiña, O; Perarnau, D; Paula, Marcio. (Org.). HETERODOXIAS Filosofia e literatura. 1ª ed. Ribeirão: Editora Humus, 2021, v. 1, p. 79-99. A presente versão apresenta pequenos ajustes.

³² No apêndice do primeiro volume das *Obras Completas* de Eduardo Lourenço, surge a seguinte menção: “**Ambiguidade do Existencialismo**. Texto sem data. Publicado em *Estudos. Revista de Cultura e Formação Católica, Orgão do Centro Acadêmico de Democracia Cristã*, nº especial comemorativo dos cinquenta anos do C.A.D.C., Coimbra, Junho de 1951, pp.277-279 (ELF). Texto reimpresso em *Estudos. Nova Série. Revista do Centro Acadêmico de Democracia Cristã*, nº1, Coimbra, 2003, pp.83-85.

Lourenço, E. *Obras completas I – Heterodoxias*, Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2012, pp. 543-544.

³³ Segue a menção no mesmo apêndice do volume I: “**Situação do Existencialismo**. Texto sem data. Publicado em duas partes em *Revista Filosófica. Publicação quadrimestral de estudos filosóficos e histórico-científicos dirigida por Joaquim de Carvalho*, nº 10, Coimbra, Atlântida, Maio de 1954, pp.62-70 e nº 12, Coimbra, Atlântida, Dezembro de 1954, pp.229-242.

Lourenço, E. *Obras completas I – Heterodoxias*, Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2012, pp. 545.

³⁴ Igual menção segue no mesmo apêndice: “**Sören Kierkegaard, espião de Deus (1813-1855). Repetição**. Texto sem data. Na edição de 1967 aparece a seguinte dedicatória: <<A Delfim Santos e José Martinho>> (p.77). Um excerto deste texto, que sofreu entretanto ligeiras modificações, tinha sido previamente publicado com o título “Da Fé segundo Sören Kierkegaard. À Margem de um Aniversário”, *Suplemento de Cultura e Arte de O Comércio do Porto*, Porto, 10/IX/1963, p. 5.

Lourenço, E. *Obras completas I – Heterodoxias*, Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2012, pp. 546.

Lourenço sobre Fernando Pessoa, denominada *Fernando Pessoa, rei da nossa Baviera*, tendo sido o primeiro fruto de uma conferência dada pelo autor em Harvard em 1981 e o segundo é originário dos anos 50, mas republicado em 1974 sob o título *Pessoa revisitado*.

O elo talvez mais significativo entre esses textos é que o primeiro e o segundo estão fortemente ligados entre si e as teses do primeiro texto, que é bastante mais curto, parecem estar contidas, em modo mais elaborado na *Situação do existencialismo*. Já os outros dois trabalhos, a saber, *Sören Kierkegaard, espião de Deus (1813-1855). Repetição e Kierkegaard e Pessoa: as máscaras do absoluto* penso de algum modo, a despeito de terem como tema central o pensador dinamarquês, o poeta português e a relação entre ambos, possui estreito vínculo com as teses já apontadas por Lourenço nos dois primeiros trabalhos que aqui investigaremos. O vínculo entre Kierkegaard e o existencialismo parece evidente, mas, talvez, de um modo um pouco mais oculto, o autor também coloca nessa perspectiva o significativo diálogo de Kierkegaard com Pessoa que, aparentemente, seria um problema de estilo literário ou comunicativo. Contudo, o contexto se mostra de forma bastante ampliada, o que torna muito instigante a interpretação fornecida pelo intelectual português.

1) O existencialismo segundo Eduardo Lourenço: interpretações a partir de *Ambiguidade do existencialismo e Situação do existencialismo*

No entender de Eduardo Lourenço o existencialismo possui uma clara ambiguidade: ele é tanto doutrinal como histórico. Tais coisas poderiam parecer, num primeiro exame, exatamente o oposto do que se pensaria sobre ele. Assim, aos olhos do pensador português em *Ambiguidade do existencialismo*, o existencialismo possui, de saída, um problema insanável e insolúvel. Além disso, ele é atravessado por duas vertentes que mereciam atenção: a primeira delas seria a fenomenologia de Husserl e a

segunda estaria mais especificamente calcada na filosofia da existência de Kierkegaard.

O termo doutrinal, quanto aplicado ao existencialismo, pode nos remeter diretamente a Kierkegaard que, em boa parte de sua obra, parece desacreditar de qualquer perspectiva relacionada com doutrina pois, no seu entender, doutrina sempre remetia a um conjunto sistematizado de crenças e pressupostos. Contudo, uma vez que a filosofia da existência almeja exatamente viver experiências e a própria existência nada pode lhe parecer mais alheio. Já o aspecto histórico parece se situar exatamente na oposição kierkegaardiana ao hegelianismo do século XIX e sua ênfase na história. Com efeito, o existencialismo também parece recusar a história por tomá-la como algo distante dos indivíduos e sua respectiva subjetividade, julgando-a, portanto, mais próxima das coisas do coletivo e da objetividade.

Entretanto, segundo o pensador português, o existencialismo tal como o conhecemos não consegue se livrar de tal ambiguidade e a carregará consigo por todo sempre. Contra a tese mais conhecida que, em geral, sustenta que o existencialismo é a somatória da fenomenologia husserliana com a filosofia existencial de Kierkegaard, Lourenço parece contrapor a tal concepção o desafio da anti-filosofia do autor dinamarquês: “Em suma, a meditação de Kierkegaard apresenta-se como *anti-filosofia*, se compreendermos como filosofia aquilo que constitui o *pathos* eterno do filosofar: tentar compreender, e compreender sem resíduo a totalidade do ser (Lourenço, 2012, p. 163).

A filosofia parece sempre ter tido, nessa interpretação de Lourenço, uma intenção ateuista, isto é, um desejo de explicar o todo, de alcançar a totalidade plena tal como já se podia observar em Descartes, em Hegel e em boa parte da chamada modernidade filosófica. Assim, a filosofia da existência de Kierkegaard representaria um protesto contra tal posição e,

por isso, possui um nascedouro marcadamente cristão, fazendo clara oposição àquilo que se pode saber e aquilo que se pode viver, que pode ser experimentado na existência. Logo, o autor dinamarquês parece seguir as palavras do apóstolo São Paulo: “... é com fé e não com os olhos que se marcha nesse mundo. Tal é, na sua essência, a *linha propriamente existencialista do Existencialismo* (Lourenço, 2012, p. 164).

No *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*, Kierkegaard reapresenta a mesma tese paulina agora palavras ainda mais contundentes:

Mas a definição de verdade dada acima é uma paráfrase da fé. Sem risco não há fé. Fé é justamente a contradição entre a paixão infinita da interioridade e a incerteza objetiva. Se posso apreender objetivamente Deus, então eu não creio; mas, justamente porque eu não posso fazê-lo, por isso tenho de crer; e se quero manter-me na fé, tenho que constantemente cuidar de perseverar na incerteza objetiva, de modo que, na incerteza objetiva, eu estou sobre '70.000 braças de água', e contudo creio (Kierkegaard, 2013, p. 215).

Em outras palavras, a tese de Lourenço é extremamente instigante pois, ainda que se possa pensar em um existencialismo ateu ou agnóstico, o pensador o situa, nas suas origens, como um fenômeno claramente religioso e do âmbito do cristianismo. O que certamente merecerá maiores aprofundamentos no seu texto mais detalhado *Situação do existencialismo*.

No polo oposto do existencialismo kierkegaardiano estariam situados Heidegger e Sartre. Ambos, a despeito de terem sido influenciados pelo autor dinamarquês, também o foram por outras fontes, especialmente pela fenomenologia husserliana. Assim, e com muito bom humor, conclui o pensador português: “Mas há outra, totalmente oposta, cujo expoente é Martin Heidegger e de que Sartre se fez, por assim dizer, o caixeiro-viajante” (Lourenço, 2012, p. 164). Há em Heidegger certamente um apreço

por Kierkegaard, por seus temas – que serão muito relidos segundo sua interpretação – e pelo religioso. Contudo, aos olhos de Lourenço, também há em Heidegger algo que nos remete novamente ao idealismo hegeliano, talvez por força do próprio vínculo com a fenomenologia de Husserl.

Já no texto *Situação do existencialismo*, o pensador português apresenta uma curiosa relação entre existencialismo e fato sociológico, isto é, ele busca compreender como o existencialismo foi tomado, notadamente no contexto posterior à Primeira Guerra Mundial, como um tipo de fato social. Desse modo, pode-se percebê-lo no horizonte da estética, da literatura e da religião. Além disso, os seus temas principais são retomados e acentuados como, por exemplo, o tema da autenticidade.

De modo similar, Hannah Arendt apresenta uma interpretação do existencialismo como um fenômeno cultural do século XX. Assim, notadamente no contexto francês, “filósofos se tornam jornalistas, dramaturgos, romancistas. Não são docentes universitários, mas ‘boêmios’ que moram e vivem nos cafés” (Arendt, 2008, 217). Ao mesmo tempo, porém, tal reflexão, que pode “vulgarizar” a filosofia e visto pela filósofa como uma oportunidade.

Contudo, a despeito de Lourenço poder até concordar com a filósofa, seu texto parece nos indicar que a filosofia da existência merece ir além da análise sociológica. Deve ser dito, com muita justiça aqui, que Hannah Arendt faz o mesmo em seus dois textos sobre o existencialismo: *O existencialismo francês* e *O que é filosofia da existência*. Fazendo-o ainda com mais vigor no segundo texto. Aos olhos do pensador português, o problema real do existencialismo reside na metafísica. Assim, ao contrário do talvez se possa imaginar, exatamente pelo fato do existencialismo já parecer algo muito cultural e assimilado ao pensamento contemporâneo, convém fazer um esforço interpretativo, tal como procede Lourenço, no intuito de remontar as origens mais longínquas de tal fenômeno.

O mesmo esforço pode ser claramente percebido na obra *Studi sull' esistenzialismo* do filósofo italiano Luigi Pareyson. Aqui, concordando (e creio que antecipando) a tese de Lourenço, o pensador afirma categoricamente as origens metafísicas de toda a discussão existencialista, ou seja, “se a existência é, fundamentalmente, relação com o ser, o existencialismo é uma reivindicação da metafísica... a exigência mais sentida do existencialismo é aquela de fundar uma metafísica da existência (Pareyson, 2001, p.25).

Por isso, o autor português desacredita que exista efetivamente um existencialismo e que este tenha certas modalidades como, por exemplo, Kierkegaard, Sartre, Heidegger, Jaspers e outros. Assim, se agora é possível vermos o que o existencialismo não é, talvez convenha nesse mesmo instante inquirir sobre o que ele poderia ser. Como já foi dito, Lourenço recusa a tese de que o existencialismo seria uma espécie de mescla entre a fenomenologia de Husserl e os temas da existência kierkegaardianos.

Heidegger, na compreensão do pensador português, representa um certo triunfo da fenomenologia sobre o existencialismo ainda que, segundo ele, o existencialismo que ali aparece é tão modificado que, talvez, sequer seja mais tal coisa: “... poder-se-ia até dizer que o seu pensamento representa o triunfo da fenomenologia sobre a Existência, no sentido de Kierkegaard. Seja como for, este conceito fundamental de Existência aparece nele profundamente modificado e não pode dizer-se que seja em sentido originalmente existencialista” (Lourenço, 2012, p.234). Resta assim, a pergunta: qual seria o sentido de existência para Kierkegaard? Reagindo às principais teses de Hegel, e quiçá do hegelianismo, o pensador dinamarquês enfatiza fortemente o que compreende por existente e realidade: “A realidade não é para Kierkegaard a passagem continua dos existentes particulares tidos como momentos do processo total, único real, mas sim a existência na sua qualidade irreduzível de existência, em

particular a existência humana indissolúvel na abstração de suas explicações” (Lourenço, 2012, p.234).

Se ampliarmos o escopo de nossa investigação percebemos que, ao contrário do que talvez se possa imaginar num exame rápido e menos aprofundado, o tema por excelência da filosofia da existência não reside na contemporaneidade. Aliás, suas raízes mais profundas ultrapassam até mesmo a modernidade e se encontram já em autores antigos e medievais. Nesse sentido, Lourenço parece ter razão quando percebe, com extrema argúcia, que, de modo não fortuito, Heidegger debruçou-se a estudar os autores medievais quando almejou ampliar a sua pesquisa sobre a existência. No entender do pensador português, tal tese afirmaria um ponto central do existencialismo, a saber, o seu vínculo com a religião. Tal ponto, por sua vez, se constituiria sempre numa espécie de luta da filosofia consigo mesma: *“A filosofia da existência é, antes de tudo, a luta contra a ideia mesma de Filosofia, luta essa conduzida de um núcleo doutrinal considerado como não especificamente filosófico: a religião”* (Lourenço, 2012, p.235).

Desse modo, a religião, com seus dramas e intuições, será sempre, aos olhos de Lourenço, o ponto central do existencialismo, mesmo quando ele toma um formato ateu ou agnóstico, em outras palavras, tal perspectiva originária sempre permanecerá. Curiosamente, segundo o pensador português, o período do auge de Kierkegaard coincide fortemente com o período talvez mais importante de Marx e de tradição marxista. Ambos estão inseridos no mesmo contexto pós-hegeliano do século XIX e ambos parecem responder não apenas a Hegel, mas ao seu tempo, caracterizado também por um espírito romântico e por questões de natureza fortemente religiosa. Segundo Lourenço, *“esquece-se com frequência que Kierkegaard e Marx são dois homens bem situados, eles também, em pleno centro de um século romântico”* (Lourenço, 2012, p.238). Com efeito, Eduardo

Lourenço parece fazer eco com Karl Löwith que, no seu clássico *De Hegel a Nierzsche*, já teria apontado para imensa árvore dos denominados autores pós-hegelianos e neles todos teria visto um elo comum: partem da religião, transitam pela literatura e chegam até a política como uma espécie de Reino dos Céus secularizado. Não importa aqui se todos os autores chamados pós-hegelianos fizeram todos os passos previstos no modelo, mas se efetivamente se enquadram em alguns deles e seus escritos representam, ao menos em parte, tal temática. Por isso, Kierkegaard e Marx podem ter algum diálogo e, nesse sentido, existencialismo e marxismo teriam, a despeito das diferenças, elos comuns: “O fato de que, desde Hegel e em particular por meio de Marx e Kierkegaard, o cristianismo do mundo cristão-burguês tenha chegado a seu fim não significa, é claro, que uma fé que outrora dominou o mundo tenha se tornado caduca com as últimas de suas formas mundanas (Löwith, 2014, p. 441).

Lourenço parece ciente que o tema da filosofia em épocas de crise é sempre o da salvação. Obviamente tal tema é claramente marcado pela linguagem religiosa da concepção judaico-cristã e só poderia existir em tal horizonte conceitual. Desse modo, o conceito de angústia, tal como Kierkegaard o toma (e posteriormente Heidegger o reinterpreta), está bem no centro do cristianismo e aqui parece haver uma clara distinção entre a angústia como a compreendiam os antigos e como ela passa ser vista depois do cristianismo: “A angústia antiga jamais foi suficientemente radical para fazer desesperar o homem do seu caráter de racionalizador do mundo, mesmo se o mundo apareceu em certos momentos como presença incongruente com todos os esforços da razão humana” (Lourenço, 2012, p.238).

É exatamente por perceber que angústia e desespero são prioritariamente temas de fé que a raiz mais antiga do existencialismo é claramente cristã. Trata-se aqui, aos olhos de Lourenço, intérprete de Kierkegaard, de afirmar que “a fé foi sempre considerada, se exceptuarmos os

extremismos de um Pedro Damiano, uma supra-razão e não uma anti-razão” (Lourenço, 2012, p.238). Por isso, o tema da existência autêntica, que será tão caro a todo o existencialismo, parece profundamente calcado no terreno do cristianismo, bem como toda a crítica daquilo que pode (e do que não pode) fazer uma razão filosófica. A partir disso, Lourenço chega a uma conclusão importante e desafiadora: “O caráter pré-existencialista da filosofia de Kant é inegável” (Lourenço, 2012, p.239). Em outras palavras, Kant parece ser importante para a filosofia kierkegaardiana se posicionar em relação a Hegel na medida em que o vê como uma espécie de aliado, como bem sugere Lourenço: “A consciência kantiana é para Hegel uma consciência *infeliz*, incapaz de efetuar dentro dela a síntese entre a sua ciência e a moralidade. A metafísica dos estádios da existência de Sören Kierkegaard já está prefigurada nestas oposições kantianas” (Lourenço, 2012, p.239).

Logo, não parece fortuito perceber que um dos problemas centrais para Kierkegaard, tão bem exposto no *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*, será justamente o debate entre pensamento subjetivo e objetivo, ou seja, entre conhecer a si mesmo e ser capaz de conhecer algo que nos é externo, aquilo que o autor dinamarquês denominou de reduplicação no momento em que se busca, de modo subjetivo, a verdade do objeto: “Desse modo se expressa que a verdade não é algo simples, mas sim, num sentido inteiramente abstrato, uma reduplicação, que, contudo, é superada no mesmo instante (Kierkegaard, 2013, p. 201).

Lourenço resume tal situação em seis pontos que merecem destaque: a recusa da universalidade e das essências; o repúdio ao imanentismo e, portanto, ao idealismo e ao naturalismo; o fim de qualquer possibilidade de síntese; a ênfase na experiência; o problema do desespero como um problema do eu; a filosofia da liberdade. Aqui podemos entender que o existencialismo é, no fundo, uma ressurreição do interesse pelos assuntos

humanos e o faz pela via possível da religião: “o existencialismo marca a ressurreição de um interesse pelo intrinsecamente humano de que a história não oferece segundo exemplo, fora das doutrinas religiosas” (Lourenço, 2012, p.244).

Tal consciência aguda de tal situação é percebida por Lourenço num franco debate com as artes, com a literatura e com o cinema que, como se pode perceber hoje, são veículos e meio consagrados por onde desfilou boa parte do existencialismo do século XX. Por isso seu texto aparece recheado de inúmeras – e significativas- passagens que exploram tal tese. Exemplo disso é quando, rememorando seu conterrâneo Fernando Pessoa, o pensador português afirma que “seria necessário chegar um dia a confissão do sem-sentido, à vivência do absurdo. Esse foi um dos lotes do existencialismo” (Lourenço, 2012, p.246).

Em outra passagem que merece destaque na sua tentativa de construir uma sociologia do existencialismo e sua ressurreição, encontra-se a menção aos *Tempos Modernos* de Chaplin. Ali, sob o império da técnica, a vida humana do operário se desumaniza. Para Lourenço, “o seu triunfo compreende a fabricação da bomba de hidrogênio e o especialismo da Teologia” (Lourenço, 2012, p.248). Mais do que isso, o seu triunfo compreende uma literatura que agora nada mais faz do que refletir o capitalismo no seu mais alto grau e aparece como totalmente desinteressada daquilo que é mais humano. Aqui talvez a raiz mais profunda do existencialismo tenha que lidar com a perda do sentido da vida humana no capitalismo e recuperar a conceituação feita por Kierkegaard, mas também observar teses marxistas que parecem se inserir na mesma – e significativa - inquietação.

2) Kierkegaard segundo Eduardo Lourenço: interpretação a partir de *Sören Kierkegaard, espião de Deus (1813-1855). Repetição*

No entender de Eduardo Lourenço, a relação pessoal de Kierkegaard com o cristianismo é um ponto essencial para que possamos compreender o seu pensamento. Talvez em poucos autores tal coisa seja tão real e, nesse sentido, o pensador de Copenhague é uma espécie de Sócrates dinamarquês. Assim, “podia-se dizer que Kierkegaard quis repetir num contexto histórico cristão o destino mítico de Sócrates (Lourenço, 2012, pp. 275-276). Com efeito, o pensador será a figura central de toda a obra kierkegaardiana, surgindo já nos seus primeiros escritos sobre *O Conceito de ironia* – cujo subtítulo, não fortuitamente é *constantemente referido a Sócrates* – e indo até a última e inacabada obra: *O Instante*. Em outras palavras, Sócrates será, juntamente com a figura de Cristo, suma imagem do mistério, o inspirador de toda a reflexão de Kierkegaard e, desse modo, irá perpassar toda a sua obra. No *Conceito de angústia*, por exemplo, ele é a referência utilizada pelo pensador dinamarquês a fim de saber, como distinguir aquilo que se compreende daquilo que não se pode compreender. Tal atitude, em tempos de um hegelianismo exacerbado, que desejava compreender tudo e a qualquer preço, representa um notável avanço. Por isso, há um elogio de Sócrates, retirado de uma citação de Hamann, em destaque no início dessa obra: “pois Sócrates foi grande ‘porque distinguia entre aquilo que ele compreendia e aquilo que ele não compreendia’ ” (Kierkegaard, 2010, p. 5). Na obra do autor alemão o texto é ainda mais expressivo: “Acontece, Meus Senhores, que Sócrates não era um crítico vulgar. Distinguia nos escritos de Heráclito aquilo que não entendia daquilo que neles lhe era dado entender ... (Hamann, 2017, p. 17).

Seguindo a senda dos principais intérpretes de Sócrates – uma vez que o pensador nada nos legou por escrito ele próprio – Lourenço se depara com a espinhosa questão acerca do *daimón* socrático. Em outras

palavras, tal *daimón* indicaria a humanização de Sócrates ou a sua divinição? Kierkegaard parece apostar, especialmente no *Conceito de ironia*, que tal *daimón* consiste na verdade em uma espécie de intermediário entre as determinações do Estado e a tradição grega, uma vez que uma possível escolha do indivíduo ainda está em fase de gestação. Desse modo, ele equivale a um mundo que ainda não se despediu completamente e aponta para a chegada de um conceito ainda não consolidado. Curiosamente, tal como Sócrates também parecia “espionar” os homens em suas atitudes, Kierkegaard se coloca agora como uma espécie de espião da divindade ou vigilante. Por isso, parte estrategicamente da ironia rumo ao cristianismo a fim de diferenciar claramente em que consiste o paganismo e o cristianismo.

O pensador português observa que o problema de Kierkegaard com o cristianismo não é dogmático e teórico, mas antes se constitui numa práxis. Desde a infância, o autor de Copenhague, notadamente por influência da rigorosa educação protestante recebida de seu pai, percebeu que “os homens cospem em Deus” (Lourenço, 2012, p. 278). Tal assunto é, na sua compreensão, da maior gravidade, pois mostra que os homens desprezam, insultam e humilham a divindade, mostrando ainda que os homens – finitos, mortais e limitados – colocam-se agora acima do Deus eterno e todopoderoso. Trata-se, portanto, de uma inversão perversa do ordenamento divino. Entretanto, não se deve pensar que o cristianismo kierkegaardiano é apenas algo estritamente rigoroso, pois Kierkegaard também utilizará fortemente o humor como um componente de sua crítica religiosa, pois o toma como algo próximo do religioso. De modo ainda mais preciso, o pensador se denominará como uma espécie de “poeta do religioso” e, nesse sentido, fará uma abordagem profundamente instigante de um humor que se esconde sob o manto do sofrimento. Assim, “dirá que o humor esconde um sofrimento. Pode dizer-se que o esconde e que se alimenta dele e por

isso o humor serve ao indivíduo como uma máscara detrás da qual se liberta” (Lourenço, 2012, p. 278). Lourenço pontua que, de modo instigante, parece se afirmar aqui, com muita ênfase, o caráter luterano do pensamento de Kierkegaard, aquele mesmo pensamento que opta pela subjetividade diante da tradição. Logo, “A fé cria o seu objecto. Por isso mesmo não precisa de prova” (Lourenço, 2012, p. 280).

Desse modo, alguns críticos de Kierkegaard, tendem a enxergar em tal posicionamento uma espécie de porta aberta para toda a sorte de delírios subjetivistas, pois “não permite distinguir a verdadeira da falsa fé” (Lourenço, 2012, p. 280). Aliás, a questão sequer pode ser formulada nesses parâmetros, pois a fé para o pensador dinamarquês não é analisada estritamente por critérios objetivos, mas é vista antes como algo pertencente à esfera da interioridade e como uma espécie de entrega. Por isso, Lourenço a toma como ambígua a partir da própria história de Kierkegaard:

A relação de Kierkegaard com o seu Deus guarda toda a ambiguidade da relação de Kierkegaard com a sua própria vida. A fé não é um combate teórico, a fé não é sequer essa posição indiscutível de Deus como o Outro absoluto, mas a certeza de manter com ele uma relação que o homem não pode postular pois ela existe sem o seu consentimento, uma relação positiva, de pessoa a pessoa, caracterizada pelo inegável amor que Deus nos dispensa (Lourenço, 2012, p. 281).

Vista por tal perspectiva, parece-nos inevitável perceber agora, como bem aponta Lourenço, a influência das teses de Kierkegaard em um de seus maiores expoentes no século XX: o teólogo suíço Karl Barth que, com extrema argúcia, apropriou-se dos seus escritos com o claro intuito de enfatizar o abismo que separa os homens de Deus. Lourenço avalia que a tese de Barth não é tão kierkegaardiana quanto se imagina ou, ao menos,

não com a radicalidade que Barth lhe confere: “O abismo entre o homem e Deus não precisa ser provado, para Kierkegaard, embora seja discutível se é legitimamente kierkegaardiana a construção dogmática que Karl Barth extraiu dessa afirmação de Kierkegaard” (Lourenço, 2012, p. 283).

Contudo, ainda que Barth possa exagerar na ênfase do abismo existente entre o homem e Deus, talvez inspirado por sua posição calvinista, convém perceber que tanto ele como Kierkegaard são claros ao afirmar o conceito de pecado como um tema capital para a afirmação do indivíduo, tal como se fará depois do advento do cristianismo. Logo, “Kierkegaard observará que só o pecado permite quebrar o círculo de explicações imanentistas de Deus, *pois o pecado é a única categoria que não pode ser atribuída ao mesmo tempo a Deus e ao homem, nem por analogia, nem via eminentia*” (Lourenço, 2012, p. 283). Assim, “o pecado afirma pela sua existência a realidade do homem como totalmente outra que a realidade de Deus” (Lourenço, 2012, p. 283). Por isso, tanto Barth como Kierkegaard compreendem o cristianismo como paradoxal, como um escândalo que os homens não são capazes de entender apenas por si próprios. Nesse contexto insere-se ainda o tema do Homem-Deus, que teria vindo ao mundo para rebaixar-se e resgatar os que se perderam de Deus ou que não puderam alcançá-lo por seu próprio esforço. Com efeito, no *Exercício do cristianismo* de Kierkegaard, aquele que convida o homem para uma nova vida é Jesus Cristo enquanto homem – e não enquanto Deus, nesse sentido, “... é o humilhado Jesus Cristo, o homem insignificante, nascido de uma virgem desprezada, de um pai carpinteiro...” (Kierkegaard, 2009, p. 61)

O cristianismo paradoxal aproxima Kierkegaard das posições de Pascal e, como bem observaram também Adorno e Horkheimer, trata-se de um cristianismo no seu mais alto grau e sincero. Por isso, os dois autores também podem ser vistos conjuntamente com Karl Barth aos olhos dos frankfurtianos, pois em todos eles existiria o mais autêntico cristianismo:

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 da sua filosofia” (Adorno e Horkheimer, 1985, p. 167).

Desse modo, o cristianismo kierkegaardiano consiste, em verdade, em um não ocultamento do sofrimento e no reconhecimento de sua total incompatibilidade com a situação mundana do homem. Entretanto, Lourenço parece ver aqui uma diferença entre Pascal e Kierkegaard pois, enquanto o pensador francês “pensa que a fé não é incompatível com a razão, mas, tão somente, *acima* da razão. Kierkegaard, ao contrário, insistirá na incompatibilidade, na diferença, na oposição sem remédio entre uma e outra” (Lourenço, 2012, p. 287). O fato a se destacar, contudo, é que para ambos os pensadores existe uma crítica a um cristianismo excessivamente racionalizado e filosófico.

Na articulação de sua posição teórica, Kierkegaard parece recuperar e dar nova feição a uma categoria que lhe será muito cara, a saber, o tema do indivíduo, que era igualmente central tanto na filosofia socrática como na tradição cristã mais autêntica. Aquilo “que ele mesmo designou como a descoberta da categoria do *Indivíduo*” (Lourenço, 2012, p. 291). O pensador nos chama a atenção para o fato de que tal como o conceito de uma fé a partir da interioridade poderia promover um certo tipo de anarquia e falta de critérios, o tema do indivíduo também parece esbarrar no mesmo problema, isto é, estaria profundamente sujeito à ambiguidade e a um certo grau de arbitrariedade. Por isso, a fim de nos aprofundarmos na questão – deixando de lado a mera superfície- convém talvez que

aproximemos o tema do indivíduo do tema da exceção, pois ali é que parece residir o problema central de tal conceito em Kierkegaard segundo avalia Eduardo Lourenço: “A questão central para Kierkegaard, questão pessoal, foi a de conciliar a ideia de *Indivíduo*, no primeiro sentido, como Exceção, à qual não podia renunciar pois não estava em seu poder renunciar a uma diferença que era ele mesmo, com a de *indivíduo*, com o *geral*, de tal modo que pudesse ao mesmo tempo ser cristão sem deixar de ser Kierkegaard” (Lourenço, 2012, p. 292). Em outras palavras, o conceito de exceção visto lado a lado com o tema do indivíduo parece recuperar um tema central já esboçado na filosofia socrática e efetivamente colocado pelo cristianismo. A crítica do autor dinamarquês é feita exatamente por julgar que a modernidade filosófica – tal como Hegel a pensou – teria suplantado tal conceito e o subordinado ao tema do geral e do coletivo. Assim sendo, não se trata de mera arbitrariedade, mas de nova compreensão de um conceito que, tal como lembra Lourenço, começou a ser articulado pelo autor “no prefácio dos *Discursos Edificantes* de 1843” (Lourenço, 2012, p. 292).

Por isso é que no *Pós- Escrito às Migalhas filosóficas*, Kierkegaard é peremptório em afirmar que uma coisa seria refletir sobre a existência e outra coisa seria efetivamente existir. Uma coisa seria refletir sobre Deus e outra coisa seria efetivamente segui-lo. Desse modo, a existência será sempre maior do que qualquer definição filosófica, o mesmo ocorrendo com a fé em Deus. A experiência de fé é sempre uma incerteza ainda quando cercada de objetividade, expressando um confronto entre a paixão infinita da interioridade e a objetividade. Karl Jaspers, um dos maiores célebres leitores de Kierkegaard no século XX e influente pensador existencialista, resumiu “toda a tentativa kierkegaardiana ao esforço prodigioso que um descrente realizou para se forçar a crer” (Lourenço, 2012, p. 294). Contudo, Lourenço discorda da posição de Jaspers, pois, segundo seu entender, o problema de Kierkegaard “não era de *dúvida* como

discussão sobre existência ou não existência de Deus, imortalidade ou mortalidade, etc. A sua questão é uma questão *no interior do Cristianismo...*” (Lourenço, 2012, p. 295).

É preciso ter uma dimensão disso para compreender a grandiosidade da obra kierkegaardiana também do ponto de vista literário. Segundo o pensador português “Kierkegaard criava com uma assombrosa facilidade: as seiscentas páginas compactadas de *Ou isto... ou aquilo* foram escritas em onze meses por um homem que acabara há pouco a sua famosa tese sobre *O Conceito de Ironia*” (Lourenço, 2012, p. 295). A imensa produção kierkegaardiana é permeada por escritos literários que, em sua maior parte, usam a pseudonímia como forma de comunicação. Contudo, a obra também é composta por textos que poderíamos denominar, com a devida ressalva, mais “filosóficos” e “teológicos”, mas também por *Diários* e *Discursos* denominados como “edificantes” pelo seu próprio autor. Em tal estratégia kierkegaardiana, Lourenço percebe não apenas a crítica do pensador dinamarquês ao seu tempo, mas novamente a presença de Sócrates como um ponto para a sedução dos seus ouvintes:

Na verdade, os seus *Discursos Religiosos*, além de serem destinados a provar a sua relação efectiva com o Cristianismo eram a contra-prova da ausência de Cristianismo de uma sociedade que os tomava como *sermões*, Cristianismo vivido, quando eles eram *discursos*. Ao mesmo tempo que combatia a sociedade dinarquesa Kierkegaard fascinava-a, literalmente falando, como Sócrates fascinava os interlocutores (Lourenço, 2012, p. 296).

O uso da estética, de inúmeros pseudônimos e recursos literários em *Ou-Ou* é, na verdade, uma imensa estratégia para desnudar a sociedade dinamarquesa. Por isso, Lourenço igualmente percebe aqui a presença socrática: “Uma vez mais, à maneira de Sócrates esta representação não tem conclusão. O que Kierkegaard visa é mais profundo: é colocar o leitor na

mesma situação, comunicar-lhe o choque...” (Lourenço, 2012, p. 297). A partir daqui somos capazes de perceber melhor o que Lourenço quis apontar quando denominou Kierkegaard como “espião de Deus”. Há aqui claramente uma espécie de plano estratégico, pois Sócrates será o ponto crítico para seduzir a sociedade dinamarquesa mas, ao mesmo tempo, será o modelo do homem do paganismo clássico e este será contraposto pelo autor dinamarquês ao modelo do cristianismo. Assim, o pensador de Atenas possui várias possíveis abordagens a partir da obra kierkegaardiana, pois ora ele pode ser o mestre da ironia, que nos auxilia na crítica daquilo que a filosofia moderna equivocadamente decepou; ora ele pode ser o típico pagão em confronto com o cristianismo e sua novidade; ora ele também pode ser o ponto crítico para apontar os equívocos da Igreja estatal e da cultura dinamarquesa do século XIX. Curiosamente a palavra “espião” utilizada pelo autor português também pode nos remeter ao pseudônimo autor de *O Conceito de angústia*: Vigilius Haufniensis. Ou seja, aquele que era o vigilante da cidade de Copenhague.

O que importa perceber é que, para Kierkegaard, o cristianismo é práxis. Tal posição é bastante clara tanto no *Pós-Escrito às Migalhas filosóficas* como também na obra *Exercício do cristianismo*. Para Lourenço, o cristianismo é no entender de Kierkegaard uma questão de seguimento e não de saber. Assim, “não se pode compreender o Cristianismo sem ser ao mesmo tempo cristão e o Cristianismo considera como falsos cristãos os que *sabem* apenas o que é o Cristianismo” (Lourenço, 2012, pp. 301-302). Dentro deste mesmo quadro é que se pode compreender a severa crítica de Kierkegaard feita, especialmente no final de sua produção nos fascículos do *Instante*, ao batismo de crianças. Aqui não se trata tanto de recusar o batismo infantil, embora ele o faça, mas de compreender que o ato sacramental deveria ser assumido futuramente, manifestando o compromisso de fé.

A relação de Kierkegaard com Lutero parece comportar certa ambiguidade, fato que não passa despercebido ao escritor português. Sempre parece pairar sobre tal relação a dúvida se o pensador dinamarquês poderia ser tomado como uma espécie de reformador do cristianismo do seu tempo. A posição é ambígua pois, notadamente na parte final de sua produção polêmica contra a Igreja estatal (*O Instante*), Kierkegaard chega até a mesmo a denominar-se como um não-cristão e, servindo-se de uma estratégia bastante socrática, pede aos cristãos da cristandade que lhe expliquem em que consiste o cristianismo. A ironia é aqui patente e se quisermos tomar Kierkegaard como um reformador temos de compreendê-lo dentro do escopo da ironia. O autor também não se denomina pessoa de fé ou alguém que sequer tem autoridade para realizar prédicas e sermões, por isso, seus *Discursos Edificantes* são, na verdade, textos “desautorizados”, isto é, embora almejem a edificação – e isso não é pouca coisa, pois confronta-se diretamente com o que pensava Hegel – eles não podem ser realizados como algo feito por um sacerdote ordenado ou funcionário da Igreja estatal. Se Kierkegaard foi um tipo de reformador foi um reformador irônico, um reformador um tanto estranho e sem adeptos para a sua causa e sem tomar a si mesmo como modelo para quem quer que seja.

Tal quadro, bem descrito por Lourenço, é onde se insere a polêmica final de *O Instante*. A sociedade dinamarquesa tem dificuldade em assimilar o golpe desferido por Kierkegaard contra ela. Afinal, ela se julgava, como aponta o pensador português, pura: “Tão cristã que não podia reconhecer-se no retrato que Kierkegaard lhe mostrava. Muita gente tinha a impressão que ele lutava contra um monstro por ele mesmo inventado” (Lourenço, 2012, p. 303). Assim, no meio da polêmica entre o pensador de Copenhague e a Igreja dinamarquesa, fica cada vez mais clara uma coisa que permeou igualmente toda a obra kierkegaardiana, a saber, a ênfase na

figura de Sócrates. Contudo, ele é aqui tomado como o ponto crítico para um inventário do cristianismo dinamarquês. Já a Igreja estatal é tomada como paganismo cristianizado, isto é, ela não só não se encontra no cerne do mais autêntico do cristianismo como representa – por suas múltiplas facetas- o ressurgimento do modelo pagão agora em nova configuração. Contudo, observe-se que ela não faz justiça ao melhor do paganismo. Por exemplo, não possui a mesma sinceridade e ingenuidade dele e menos ainda possui a busca pelo indivíduo e pela autenticidade que eram tão presentes no pagão Sócrates.

A partir de tal ênfase na figura de Sócrates, Kierkegaard não apenas chega até a ideia de indivíduo, mas alcança o conceito de exceção. Por isso, o autor dinamarquês equilibra-se entre o paganismo e o cristianismo: “Para isso começou pelo paganismo, pela análise de situações humanas *interessantes* para uma sociedade cristã, capaz de se entusiasmar por elas sem ver que só o pode fazer pelo seu essencial paganismo. Elas confirmaram Kierkegaard na sua realidade de exceção no meio de um mundo para o qual Cristo não significava *realmente* nada (Lourenço, 2012, p. 306). Logo, o problema de Kierkegaard também surge a partir da pergunta por sua obra, isto é, qual seria o seu propósito como autor? Ele é um autor estético que se serve de temas cristãos ou um autor cristão que tenta partir da estética para chegar ao religioso, que seria seu principal propósito? Ele poderia ser tomado como um filósofo ou um teólogo? Se positivo, em que medida? São inúmeras as indagações e todas elas certamente mereciam boas explicações e desenvolvimentos. Assim, não para responder a todas essas questões, mas para tentar se aprofundar em algo disso, Lourenço pensa que um bom modo para se discutir a autoria kierkegaardiana seria partir pelos critérios fornecidos por ele mesmo. Nesse sentido, a pseudonímia poderia ser compreendida como a mais alta interioridade do autor: “As obras pseudónimas recobrem, assim, de algum modo, a pseudonomia

profunda, os demónios mais tenazes do homem e da inteligência, em Kierkegaard” (Lourenço, 2012, p. 309).

Há, portanto, no entender de Kierkegaard, uma diferença essencial entre ser cristão e ser um poeta do cristianismo. Ele próprio parece colocado em meio a esse jogo e, por impossibilidade de alcançar o cristianismo em seu mais alto grau, parece ter se tornado um poeta do cristianismo mas, ao contrário dos que pensavam alcançar o cristianismo objetivamente, ele não possui a ilusão de ser cristão e, tal como o pseudônimo autor de *Temor e tremor*, Johannes de Silentio, não era o pai da fé Abraão, mas apenas alguém que cantava a fé como uma paixão e reconhecia o seu mérito, Kierkegaard não se vê ele próprio como um homem de fé. Para Eduardo Lourenço, existem três obras capitais para que possamos adentrar no cristianismo kierkegaardiano. A primeira delas é o *Pós-Escrito* (1846), a segunda seria *Obras do Amor* (1847) e a terceira seria *Exercício do cristianismo* (1850). Especialmente esta última teria imenso diálogo com *Doença Mortal* (1849), igualmente fundamental para traçar o cristianismo segundo Kierkegaard. Lourenço igualmente destaca que, notadamente após o *Exercício do cristianismo* e *O Instante* (que é igualmente fundamental em tal traçado, ainda que não apareça nessa divisão), Kierkegaard retoma fortemente um conceito central do cristianismo, a saber, o conceito de *imitatio Christi*, tema fundamental para evitar que o cristianismo se torne uma espécie de cristianismo paganizado. Assim, a única conclusão a qual podemos chegar é que, tal como o pensador de Copenhague apontou em *O Instante*, se todos são cristãos ninguém mais é efetivamente cristão. O cristianismo da cristandade no fundo é uma desonestidade e, por isso mesmo, ser cristão de fato significaria buscar a autenticidade, conceito bastante importante no cristianismo kierkegaardiano, mas também fortemente influenciado pela filosofia socrática, a mesma que nos pede vigilância e, por isso, Lourenço é enfático ao ver em

Kierkegaard um modelo: “A vida mesma se encarregará de suscitar entre a legião dos adormecidos os ‘espões espiados’ para quem Kierkegaard é insuperável modelo” (Lourenço, 2012, p. 325).

3) Filosofia e literatura: Kierkegaard e Fernando Pessoa na interpretação de Eduardo Lourenço

A comparação entre Kierkegaard e Fernando Pessoa tem exercido muita atração e recebido muitos estudos nos últimos anos. O uso da heteronímia pelo autor português tem tido inúmeras comparações com o autor dinamarquês e sua estratégia comunicativa através do uso de seus múltiplos pseudônimos. Aliás, há quem inclusive prefira dizer que o pensador de Copenhague utiliza heterônimos, isto é, outros nomes ou modalidades de eu, tal como fazia o poeta português. Tal tese é defendida, por exemplo, com algumas ressalvas, por Gouvêa:

Existem mais de vinte diferentes pseudônimos na obra de Kierkegaard. Mas, nem todos podem ser considerados verdadeiros heterônimos como eu os defino, isto é, personagens-autores com personalidades completamente desenvolvidas e estilos diferentes do de Kierkegaard e de cada um dos outros. Minha opinião é que Kierkegaard criou entre doze e treze verdadeiros heterônimos..., sendo os outros apenas ou seus personagens ficcionais ou meros *noms-de-plume* e não heterônimos ou alter-egos plenamente construídos (Gouvêa, 2000, 263).

O termo pseudônimo nos remeteria, portanto, a um nome falso ou um falso eu, o que talvez não tenha sido exatamente o objetivo do escritor dinamarquês. Contudo, Sérgio Paulo Rouanet parece perceber, a despeito da semelhança, uma diferença entre Kierkegaard e Pessoa e, assim sendo, defende que o que ocorre em Kierkegaard é de fato uma pseudonímia:

Conversando com Cleonice Berardinelli sobre a óbvia semelhança que existe nesse ponto entre Kierkegaard e Fernando Pessoa, dei-me conta da

importância crítica de distinguir entre pseudônimos e heterônimos. Os primeiros são nomes falsos, e os segundos são literalmente “nomes de outros”; Kierkegaard trabalha com pseudônimos; Pessoa, com heterônimos. Neste, parece haver realmente uma *Spaltung*, uma cisão do Eu, sua divisão em vários “outros”, como Álvaro de Campos, Ricardo Reis, Alberto Caeiro e Bernardo Soares, e na qual o próprio Fernando Pessoa parece ser apenas mais um desses outros, sem nenhum privilégio ontológico com relação às demais figuras da heteronímia. Já Kierkegaard recorre à pseudonímia, usando nomes supostos, como o agente secreto que às vezes ele dizia ser, sem se expor a nenhum processo de desintegração do Eu, porque tem plena consciência de estar utilizando uma simples ficção metodológica, destinada a ilustrar o caráter múltiplo e paradoxal da existência (Rouanet, 2013, p.153).

Seguindo por tal pista conseguimos compreender melhor a interpretação de Eduardo Lourenço sobre a relação entre Kierkegaard e Fernando Pessoa. Curiosamente, seu texto *Kierkegaard e Fernando Pessoa as máscaras do absoluto* começa propositalmente por apontar que “de certo modo, os homens inventaram a máscara antes do rosto, o exterior antes do interior, o mundo antes do eu” (Lourenço, 2008, p.135). Desse modo, tal tema é capital para os dois poetas do religioso, isto é, tanto Kierkegaard como Pessoa. A ênfase a se perceber é que Kierkegaard acentua no religioso ao passo que o poeta português acentua no outro, na alteridade. É verdade que existe, como já pudemos notar (e ainda notaremos melhor), um complicado jogo de pseudônimos em Kierkegaard e de heterônimos em Fernando Pessoa.

Lourenço enfatiza que a pseudonímia nunca foi “inocente” em Kierkegaard e, no seu entender, as obras pseudonímicas são as mais admiráveis no pensamento do autor dinamarquês. Elas formam senão a maior parte do *corpus kierkegaardiano*, algo muito considerável. É certo que na produção de Kierkegaard existem obras assinadas pelo próprio autor e, dentre elas, destacam-se além da tese sobre a ironia e textos

póstumos, os chamados *Discursos Edificantes* e os *Diários*, que possuem inúmeros volumes. Aos olhos do escritor português, o ano de 1843 é fundamental na produção kierkegaardiana. Nele destaca-se a produção de *Ou-Ou*, uma espécie de coletânea de textos estéticos que mostram uma mudança de comportamento filosófico e existencial. Como bem percebe Lourenço, eles antecipam talvez inúmeros dos temas que serão muito caros ao existencialismo do século XX e aqui cabe notar que, infelizmente, nem sempre *Ou-Ou* aparece como uma obra que foi apropriada pelos existencialistas ou lembrada por eles. Em geral, outras obras kierkegaardianas parecem ter melhor fortuna como *Conceito de angústia*, *Temor e tremor* e *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*, por exemplo.

Tal como existe também um certo consenso entre alguns comentaristas kierkegaardianos, Lourenço aponta que o ano de 1846 será de importância decisiva para a produção do autor dinamarquês. Ele é marcado pela produção do *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas* e, nessa obra, o autor estético parece se despedir das suas máscaras e disfarces. Aqui o pseudônimo autor Johannes Climacus continua ativo. Contudo, Kierkegaard subscreve ele próprio as teses de Climacus, como que dando a elas seu assentimento, o que parece significativo. Entretanto, a despeito da inflexão do autor, percebe-se que a pseudonímia kierkegaardiana continua, pois obras posteriores serão assinadas por pseudônimos. Assim, é instigante notar, como bem parece ter feito Starobinski que a máscara e a pseudonímia em Kierkegaard se relacionam ao conceito de pecado:

Em Kierkegaard, a sensação de máscara está estreitamente ligada à consciência do pecado original. O pecado de Adão tem sua consequência na vergonha da nudez corporal, e a vergonha logo convoca o desejo de ser vestido, protegido, escondido, mascarado. A máscara é a vergonha estendida ao próprio rosto. Na verdade, pecado e máscara procedem da mesma “vertigem da liberdade” (Starobinski, 2016, p. 308).

Vejam agora o tema em Fernando Pessoa e sua chamada heteronímia. Eduardo Lourenço a toma como uma espécie de pluralidade autônoma de autores. Se no *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas* de Kierkegaard o que parece existir é um autor mudando de posição, isto é, saindo do estético e almejando aproximar-se do ético e do religioso, o que parece haver em Pessoa não é uma revisão da condição de autor, mas literalmente uma espécie de “suicídio”. Assim, Pessoa parece se dividir em muitos autores. Desse modo, o poeta português é “assinado” ou, melhor ainda, ele próprio dá cabo de si e restam os seus heterônimos, como percebeu Lourenço:

Pessoa é (ao menos literariamente, mas que significa isso?) Alberto Caieiro, Ricardo Reis, Álvaro de Campos, António Mora, Bernardo Soares (nomes comuns, anônimos, zeros multiplicando em vão o vazio de que são feitos e não símbolos hiper-significantes como os de Kierkegaard...) e ele-mesmo. Máscaras? Mas de quê e de quem? Se tomamos a sério o fenómeno da Heteronímia, nem máscaras lhe podemos chamar, pois a sua essência em nada mais se cifra que na impossibilidade original de ter um rosto (Lourenço, 2008, p. 140).

O crítico português vê aqui uma diferença fundamental entre Kierkegaard e Pessoa. No autor dinamarquês há um eu diante de Deus e, nesse sentido, a busca pelo subjetivo e pela interioridade se constituem na pedra fundamental do seu pensamento. Já em Pessoa há uma pluralidade do eu e, com efeito, há a sua perda efetiva e, talvez, uma impossibilidade de recuperá-lo. Desse modo, o pensador afirma haver em Kierkegaard um eu singular, um indivíduo, tema muito caro para a investigação do subjetivo desde Hegel até boa parte da tradição idealista. Nesse sentido, parece extremamente instigante quando Eduardo Lourenço avalia que a interioridade kierkegaardiana como que nos conduz a sempre esperar por um personagem à altura da construção cinematográfica de um Bergman:

Kierkegaard é um personagem à espera de Bergman, um homem devorado por uma evidência que devia ser de todos e só ele conhece, horrível verdade que ele, teólogo, teria a obrigação de esconder mais do que ninguém: esse Deus *da sociedade cristã burguesa*, esse consolador catalogado, imaginado expressamente para nos libertar da angústia congênita da existência, *não existe*. Não há comum medida entre o Deus de Kierkegaard e o homem (Lourenço, 2008, p. 142).

Em outras palavras, os personagens com um interior tão forte e elaborado como aqueles produzidos pelo cineasta sueco estariam de acordo com a melhor tradição kierkegaardiana³⁵.

Seguindo por esta mesma pista, talvez fique igualmente mais rico e significativo pensarmos nos chamados estádios da existência kierkegaardianos. A despeito de toda a sua complexidade, o que eles parecem efetivamente apontar é o abismo existente entre o homem e Deus, coisa que Karl Barth na *Kierkegaard Renaissance* do século XX percebeu com muita argúcia, ainda que com algum exagero. Além disso, outro ponto que os estádios apontam fortemente é o percurso do devir, tema muito caro a toda a tradição da filosofia antiga, do cristianismo e que será herdado pelo existencialismo do século XX. Por isso, o tornar-se cristão de Kierkegaard adquire cores fortes, vivas e coloca-nos num elevado patamar de discussão acerca da autenticidade.

No entender de Lourenço, o Deus de Kierkegaard é duro e rigoroso. Por isso seus exemplos evocam a história de figuras marcantes como Abraão e Jó que, não fortuitamente, são personagens importantes em dois escritos pseudonímicos kierkegaardianos, a saber, *Temor e tremor* e *A*

³⁵ Recomenda-se aqui para a observação da forte influência kierkegaardiana em Bergman o filme *Luz de Inverno* do cineasta sueco e o nosso artigo:

A Crise de fé como ponto fundamental do filosofar: Bergman e Bresson. *Interações: Cultura e Comunidade (Uberlândia. Online)*, v.7, p.99 - 111, 2012.

Repetição. De igual modo, os fortes temas do paradoxo e do absurdo só poderiam brotar, aos olhos do autor português, de uma relação forte com a divindade e seus temas. Assim, Lourenço parece construir certa equivalência entre absurdo e paradoxo, coisa que Kierkegaard discorda no *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*, pois “a interioridade socrática no existir é um *analogon* da fé [VII 172] só que a interioridade desta, correspondendo não à repulsão pela ignorância e sim à repulsão pelo absurdo, é infinitamente mais profunda (Kierkegaard, 2013, p. 216).

Aqui talvez resida uma das mais severas diferenças entre Kierkegaard e Pessoa. Se para o autor dinamarquês o tema da eternidade é presente em praticamente toda a sua obra e possui figura de destaque, o mesmo não se dá com a obra de Fernando Pessoa. Aliás, nos momentos onde aparece a eternidade na obra de Pessoa isso sempre parece mais em tom crítico e até mesmo depreciativo. Kierkegaard herda, notadamente do cristianismo, um apreço pelo tema da eternidade e, muito próximo aos moldes agostinianos, o compara com o mundo presente e passageiro, dando-lhe lugar de destaque.

Mesmo que ocorra em Kierkegaard, como em Pessoa, uma multiplicidade do eu, o eu kierkegaardiano logo volta a buscar sua subjetividade e fornece sempre a ideia de um eu forte diante de Deus, fato que não ocorre em Fernando Pessoa. Lourenço observa que, na obra do autor português, há um apreço pelo empírico, pelas sensações e essas são sempre mais ressaltadas e destacadas em relação ao eterno. Curiosamente há em Kierkegaard ainda um traço de melancolia, tal como há também em boa parte dos pensadores românticos do século XIX. Seria, talvez, um exercício instigante colocar em diálogo algumas das teses sobre melancolia presentes em Kierkegaard, especialmente na sua dita obra estética, com o *Livro do Desassossego*, de autoria do semi-heterônimo de Bernardo Soares. Aliás, chama-se aqui semi-heterônimo exatamente a essa categoria que

aproxima as teses do heterônimo das teses do seu autor, a saber, Pessoa. Tal coisa seria muito instigante de perceber também em Kierkegaard, quiçá quando ele coloca seu nome junto e efetivamente assina a obra de um autor pseudônimo, tal como assim procede no *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*. Segundo Lourenço, Kierkegaard e Pessoa são, cada qual ao seu modo, aspectos da crise do homem moderno que crê ou tenta crer em algo e isso talvez seria igualmente instigante de ser aprofundado.

O debate sobre comunicação indireta em Kierkegaard e Fernando Pessoa é bastante explorado por Lourenço no texto *Kierkegaard e Pessoa ou a comunicação indirecta*. A significativa pergunta ali posta é sobre a suposta equivalência entre sinceridade e autenticidade que, aos olhos do crítico português, não podem ser tomadas no mesmo sentido quer seja na obra do autor dinamarquês quer seja na obra pessoana. Desse modo, o debate fica mais vivo e instigante se for compreendido como um choque entre autenticidade e inautenticidade: “A sinceridade é um acordo entre a consciência e a sua expressão no círculo do instante. A autenticidade supõe a prova do tempo e uma matéria adequada à duração... A sinceridade não é uma virtude desprezível mas é uma virtude menor” (Lourenço, 2008, p. 172).

O célebre Don Juan, personagem de inúmeras versões e igualmente apropriado pela estética kierkegaardiana, talvez espelhe, como nenhum outro, o quanto a discussão sobre sinceridade pode ficar vaga:

De resto, D. João não é herói da sinceridade por se crer sincero, questão que jamais o poderia interessar e de que ele, como raros, mediu toda a vacuidade. O recuo diante de si que constitui o alibi dos ‘sinceros’ é a fenda ou a incurável ferida da sinceridade sem saída para outra coisa do que para a reiteração do seu bom propósito. D. João não é o homem deste exame interminável e sem saída da consciência subjectiva. A sua sinceridade é adesão vital ao império da

dupla multiplicidade dos seus desejos e das solicitações do mundo (Lourenço, 2008, pp. 175-176).

Assim, e com a finalidade de ampliar, o que se pode tomar por autenticidade, Lourenço recorre aos critérios evangélicos, pois neles se pode ler que nem todo aquele que diz “Senhor! Senhor! são acreditados” (Lourenço, 2008, p. 179). Logo, “proclamar a autenticidade de uma obra ou acto ou existência equivale a realizar uma partilha solar entre as obras, os actos, a existência” (Lourenço, 2008, p. 179). Nesse mesmo sentido é que se pode recorrer à profundidade daquilo que Pascal e Heidegger se preocuparam como existência e inautenticidade.

Tal esclarecimento é importante para que possamos perceber o que tanto em Kierkegaard como em Pessoa se toma por comunicação indireta e autenticidade. Aquilo que Lourenço corretamente denomina como o caminho paradoxal em ambos os autores. Tal aspecto paradoxal se dá precisamente pelo fato de a realidade se tornar, em ambos, inacessível. Em outras palavras, a realidade inacessível acaba por tornar atrativa a ilusão da comunicação direta, a ideia de totalidade como a explicação para tudo o que necessitamos. Contudo, a resposta tanto de Kierkegaard como de Pessoa se afirma na recusa da comunicação direta, pois “se a comunicação direta é o sinal da inautenticidade resta-nos descobrir um outro processo de comunicação, uma linguagem mascarada através da qual o *laço escamoteado* que nos religa ao Absoluto nos seja de novo presente” (Lourenço, 2008, p. 184).

A partir daqui também adentramos numa discussão já apontada anteriormente, a saber, a distinção entre heteronímia e pseudonímia em Kierkegaard e em Fernando Pessoa. Lourenço é aqui bastante taxativo ao perceber a diferença essencial entre heteronímia pessoana e pseudonímia kierkegaardiana. Aos seus olhos Pessoa e Kierkegaard são muito

diferentes: “sua heteronímia possui um sentido bem diferente da de Kierkegaard” (Lourenço, 2008, p. 194). No seu entender é como se Pessoa se confundisse com seus heterônimos e, nesse sentido, “não há, de um lado, Pessoa, e de outro os heterônimos” (Lourenço, 2008, p. 194). Assim, a nomeação Pessoa por ele mesmo não gozaria de nenhum sentido.

A situação em Kierkegaard parece diversa, pois a despeito de haver ali a criação de personagens, a intencionalidade parece ser outra e o autor não “desaparece” ou não tem importância. Lourenço acredita que esse é o motivo de podermos denominar, com mais propriedade, aquilo que Kierkegaard realiza como comunicação indireta, ou seja, seus pseudônimos “estão a serviço de uma estratégia superiormente concertada ou dirigida pelo ortônimo indiscutível que é o próprio Kierkegaard” (Lourenço, 2008, p. 194). Com efeito, mesmo quando por sua estratégia deliberada todos os seus pseudônimos parecem sair de cena, ainda assim resta a intencionalidade kierkegaardiana por detrás de todos eles, como bem aponta o crítico português: “Contudo, os Vigilius Haufniensis, os João Climacus, os Johannes de Silentio, enfim todo o carnaval com que durante anos divertiu ou intrigou Copenhaga persegue esse destino por conta de Kierkegaard, pelas inumeráveis de uma única serpente...” (Lourenço, 2008, pp. 195-196).

Mesmo admitindo que pode haver em Kierkegaard algum grau de heteronímia, Lourenço a compreende cabalmente como totalmente distinta da heteronímia pessoana:

A profunda diferença entre a heteronímia de Kierkegaard e de Pessoa é que a primeira, no final de contas, embora tendo uma relação profunda com a complexidade bizarra do personagem e o problema da Verdade que exige, para ser escutada pelos homens, uma marcha sinuosa ou mascarada, é de ordem psicológica e apologética, embora alcance, pela sua grandeza, dimensão ontológica. Tal não é o caso de Fernando Pessoa” (Lourenço, 2008, p. 196).

A pista apontada por Lourenço é extremamente instigante, pois coloca Kierkegaard como pensador ontológico, psicológico e como um certo apologeta do cristianismo, ainda que *absconditus* por detrás de inúmeros personagens. Certamente tal tese comporta em si um grau de polémica na medida em que alguns pseudônimos kierkegaardianos parecem negar qualquer possibilidade de apologética ou defesa da fé. Para Lourenço, Kierkegaard era o espião de Deus e Pessoa uma espécie de espião do nada. Tal tese é muito promissora e certamente mereceria ser ampliada e investigada de modo pormenorizado.

Considerações finais

A abordagem de Eduardo Lourenço, que aproxima efetivamente Kierkegaard do movimento existencialista, parece muito mais rica e instigante do que diversas das abordagens tradicionais filosóficas. Em geral, tais interpretações se limitam a notar e tendem a tomar o pensador dinamarquês como uma espécie de “pai do existencialismo”, mas não parecem avançar para além de tal tipo de caracterização.

Já o pensador português, notadamente em seus textos *Ambiguidade do existencialismo* e *Situação do existencialismo* capta com clareza o problema da ambiguidade, ou seja, falar de uma “doutrina” existencialista parece comportar em si mesmo um problema e, ao mesmo tempo, percebe agudamente a relação do existencialismo do século XX com os seus antecedentes, a saber, a fenomenologia, o idealismo, o hegelianismo e o problema religioso. Aliás, aos olhos de Lourenço, não parece fortuito que Kierkegaard, o pensador do religioso por excelência, torna-se no século XX um espécie de “pai fundador do existencialismo”. No fundo, o problema que aqui se coloca é que o assim chamado movimento existencialista é de origem claramente religiosa, ainda que tenha alcançado outros desdobramentos e interpretações na posteridade.

Em outras palavras, suas questões são voltadas para o problema interior do ser humano e suas indagações são, de algum modo, oriundas de problemas metafísicos. Além disso, sua origem anterior aos temas da fenomenologia encontra-se no idealismo, no hegelianismo e na dissolução desse tal como apresentada pelos assim chamados autores pós-hegelianos. Alguém que não saiba dessas coisas e não se interesse por pesquisar tais pistas, não alcança em verdade um existencialismo como aquele que se produziu no século XX. No máximo, chega até um movimento cultural de época e a um certo consenso e modismo do período, mas não penetra em suas raízes mais profundas, a saber, no problema do eu, no problema do indivíduo, na autenticidade, temas tão caros a todas essas posições que antecedem o chamado existencialismo.

Ao dizermos que Kierkegaard e Fernando Pessoa são dois mestres da comunicação e das estratégias literárias também não afirmamos nada de novo ou inédito. Contudo, o que Lourenço parece buscar nesses dois autores é mais do que isso, ou seja, em que consiste alguém comunicar de modo pseudonímico (Kierkegaard) e heteronímico (Pessoa)? Qual a importância das máscaras na constituição da interioridade humana? O que elas revelam e o que elas parecem ocultar? Se conseguirmos, a partir das teses de Lourenço, avançar um pouco mais nessa direção, Kierkegaard e Pessoa podem ser duas faces de uma mesma moeda e ambos figuras capitais para o existencialismo e para a literatura do século XX em diante, assim, o objetivo de nossas reflexões foi, de algum modo, alcançado.

O tema da subjetividade e os limites da história: uma leitura de Sartre a partir de suas influências kierkegardianas *

Introdução

Hannah Arendt aponta, com bastante propriedade e vigor, que o termo *existencialista* ou *filosofia da existência*, já nos tempos de Sartre e Camus – e em especial em contexto francês, significam pouca coisa ou quase nada. Nesse sentido, não é fortuito que em seu texto denominado *O existencialismo francês* a autora faça uma clara referência a uma faceta pouca acadêmica desse novo tipo de pensamento ou *moda filosófica*, como talvez seria mais apropriado dizer. Tal tipo de nova reflexão, entrou na ordem do dia, notadamente no contexto do pós-guerra. Contudo, ao mesmo tempo que tal reflexão quiçá “vulgarizou” a filosofia, deu-lhe alguma notoriedade.

Feita tal menção – muito breve- sobre o contexto tão amplo que se insere o chamado existencialismo e, notadamente o existencialismo francês de Sartre, cabe perceber que o filósofo foi inúmeras coisas no decorrer de sua existência: pensador, literato, militante político e etc. Contudo, interessa-nos aqui, a partir do pequeno recorte que fizemos, captar um pouco mais de sua análise sobre o problema da subjetividade e da história. Para tanto, nos valeremos especialmente de sua interpretação acerca do dinamarquês Kierkegaard, considerado por muitos até os dias atuais,

* Tal trabalho foi originalmente publicado em: O tema da subjetividade e os limites da história: uma leitura de Sartre a partir de suas influências kierkegardianas. *Ekstasis – Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, v. 7, p. 52-83, 2018. A presente versão apresenta pequenos ajustes.

como uma espécie de mestre fundador do existencialismo – ou daquilo que se convencionou assim chamar. Sigamos, então, alguns passos de Sartre nessa direção já fornecida por Arendt e também como ele fundamenta a partir de tal perspectiva não apenas sua ideia de subjetividade e crítica da história, mas também como constrói sua perspectiva sobre o eu e em que efetivamente ele parece se apropriar da herança kierkegaardiana. Em outras palavras, como ocorre sua adesão crítica ao pensador. Segundo Reynolds, “Kierkegaard foi um dos primeiros a sublinhar a relevância filosófica de experiência como desespero e temor, precursoras da *Angst* heideggeriana e da angústia sartreana” (Reynolds, 2013, p. 17) e mesmo seu opositores, como o pensador católico Jolivet, é capaz de reconhecer sua importância para o pensamento, notadamente para a crise mundial ocorrida após a Segunda Guerra Mundial: “Dir-se-á que se faz muito barulho por nada. Seria, porém, um erro, porque esse homem que, como Kierkegaard, embora num sentido totalmente diverso, se dedicou a missão de inquietar os seus contemporâneos conseguiu-o muito bem e em todos os domínios” (Jolivet, 1968, p. 08). Passemos, então, a primeira parte do nosso artigo.

1) Fragmentos kierkegaardianos no pensamento de Sartre: uma análise a partir de citações de *O Ser e o Nada* e dos textos *O universal singular* e *O existencialismo é um humanismo*

Como bem nos adverte Beaufret, “estudar a fundo o existencialismo de Jean-Paul Sartre exigiria que se fizesse seriamente a análise de seu livro *L’Etre et le Neant*” (Beaufret, 1976, p.33). Visto que aqui não é esse nosso objetivo e que também não dispomos de tempo e espaço suficiente para tal investigação, nos limitaremos a observar significativas menções a Kierkegaard em dois textos de Sartre: o primeiro é *O Ser e o Nada* propriamente dito e, posteriormente, avaliaremos a influência de

Kierkegaard em outros dois trabalhos sartreanos: *O existencialismo é um humanismo* e *O universal singular*.

O Ser e o Nada data de 1943. Trata-se, como apontado no próprio subtítulo da obra, de “um ensaio de ontologia fenomenológica”. Sartre encontra-se aqui sob forte influência da filosofia de Husserl e, sem dúvida alguma, mostra haver estudado com muito afinco as teses de Hegel, do idealismo alemão, de Heidegger e chega até a psicanálise contemporânea exatamente por produzir uma crítica muito forte da metafísica clássica e de boa parte dos seus conceitos.

A primeira parte de *O Ser e o Nada* tem o título *O problema do nada*. A introdução intitula-se *Em busca do ser*. Por sua vez, o capítulo primeiro da primeira parte se chama *A origem da negação*. Ali, na quinta divisão do presente capítulo, denominado *A origem do nada*, aparece a primeira menção explícita a Kierkegaard:

Kierkegaard descrevendo a angústia da culpa, caracteriza-a como angústia frente à liberdade. Mas Heidegger, que, como se sabe, sofreu profundamente a influência de Kierkegaard, considera a angústia, ao contrário, como captação do nada. Duas descrições da angústia que não parecem contraditórias mas, ao contrário, implicam-se mutuamente” (Sartre, 2011, pp. 72-73)

Aqui surge claramente o tema da angústia kierkegaardiana sendo apropriada por Sartre, isto é, a angústia é sempre uma possibilidade de escolha. Portanto, um ato ético e moral decorrente da liberdade do homem. É certo que aqui precisaríamos nos demorar um pouco mais no tema da angústia kierkegaardiana especialmente observando o que diz o seu principal tratado sobre tal temática, ou seja, *O Conceito de angústia*, coisa que pretendemos fazer um pouco melhor na segunda parte do artigo. Assim sendo, resta notar aqui que também Heidegger sofreu a forte influência kierkegaardiana no tema da angústia e, no entender de Sartre, a

angústia heideggeriana é, no fundo, tributária ao nada, coisa que Kierkegaard bem explorou no *Conceito de angústia* ao perceber que Adão, o primeiro homem, na verdade é tomado por uma espécie de desejo de nada, uma vez que não podia ainda ser culpado ou sequer saber o que significava o seu pecado e sua posterior expulsão do paraíso. Tal interpretação sartriana da angústia, situada entre a sua própria posição e a posição de Heidegger é confessadamente uma leitura de um importante intérprete da filosofia kierkegaardiana na França: Jean Wahl³⁶. Curiosamente, Sartre não toma a posição kierkegaardiana de angústia como liberdade e a posição heideggeriana de angústia como captação do nada como excludentes, mas como complementares, o que pode ser muito significativo para pensarmos a sua própria filosofia como algo que se situou exatamente em tal linha de fronteira, a saber, entre a liberdade da escolha e o nada.

Na leitura que Sartre faz da angústia kierkegaardiana, o pensador francês elogia o pensador de Copenhague por perceber claramente que a angústia não possui relação com o medo, pois o medo é sempre relativo a algo externo a mim, ao passo que a angústia é sempre relativo a mim, aquilo que me é mais subjetivo e precioso. Por isso, no seu entender, “a vertigem é angústia na medida em que tenho medo, não de cair no precipício, mas de me jogar nele” (Sartre, 2005, p. 73). Por isso, Sartre explora aqui a face mais concreta da angústia não como medo, mas como “medo de ter medo” (Sartre, 2005, p. 73). Assim, aos olhos do pensador, “medo e angústia são mutuamente excludentes, já que o medo é apreensão irrefletida (*irréflechie*) do transcendente e angústia apreensão reflexiva de si” (Sartre, 2005, p. 73). Contudo, também pode haver uma angústia em estado puro. Em outras palavras, aquela que não é seguida ou precedida pelo

³⁶ A referência a Jean Wahl (e seu artigo *Kierkegaard et Heidegger*) aparece claramente no texto de Sartre, isto é, na nota 16 da página 72 de *O Ser e o Nada* (edição brasileira). Para maiores informações sobre a recepção de Kierkegaard na França, recomendamos a leitura do excelente trabalho de Hélène Politis:

Politis, H. *Kierkegaard en France au XXe siècle: Archéologie d'une réception*, Éditions Kimé, Paris, 2005.

medo. Nesse sentido, Sartre fornece aqui o exemplo de alguém que, incumbido de uma importante missão, teme fracassar (Sartre, 2005, p. 73).

A outra citação de Kierkegaard que aparece em *O Ser e o Nada* está localizada na segunda parte da obra intitulada *O Ser-Para-Si*. Mais especificamente a citação se encontra no capítulo primeiro intitulado *Estrutura imediata do Para-si*, no subitem terceiro denominado *O Para-si e o Ser do valor*. Trata-se, na verdade, de uma referência numa nota de rodapé que certamente mereceria explicações mais precisas e aprofundadas³⁷. O assunto abordado está diretamente relacionado com o conceito hegeliano de *Para-Si* e aqui fica bastante claro o uso que Sartre faz da dialética do pensador alemão e de como se move com desenvoltura numa discussão típica do idealismo alemão e, ao mesmo tempo, bastante complexa. Não fortuitamente Sartre enuncia nessa nota um tipo de interpretação para aquilo que denominou como trindade hegeliana, a saber, *O Em-si*, *O Para-si*, *O Em-si-Para-si*. No primeiro residiria a tese, no segundo a antítese e no terceiro a síntese. Após longa digressão, o filósofo pensa que tal tipo de conceituação termina por aproximar-se muito das realidades ambíguas kierkegaardianas, o que parece provar o quanto Sartre sabia que a filosofia kierkegaardiana é de matriz hegeliana e nem pode ser compreendida sem o auxílio de tal pensador.

A última citação direta de Kierkegaard que aparece em *O Ser e o Nada* está localizada na terceira parte da obra intitulada *O Para-Outro*. Mais especificamente a citação se encontra no capítulo primeiro intitulado *A existência do Outro*, no subitem terceiro denominado *Husserl, Hegel, Heidegger*. Sartre fez menção explícita a fórmula “Eu sou eu”. No entender do pensador, há algo mais aqui para se compreender, isto é, na antiga concepção filosófica havia um jogo do conhecimento, ou seja existia uma

³⁷ Nota 26 da tradução brasileira de *O Ser e o Nada*.

relação entre o sujeito e o objeto, aquilo que Sartre preferiu chamar de “reflexo-refletidor”, abrindo mão de qualquer consciência de cunho transcendente (Sartre, 2005, p. 310). Assim sendo, não se trata mais aqui nem do Eu=Eu (de Fichte) e nem do “Eu sou eu” (hegeliano). Certamente tal temática é muito rica, complexa e mereceria uma maior exploração tanto em Hegel, como no idealismo alemão e em Kierkegaard. Pretendemos retornar a ela no terceiro ponto do nosso artigo, quando almejamos analisar o eu kierkegaardiano em *A Doença para a Morte*. O que parece saltar aos olhos aqui é que Sartre toma Kierkegaard como o anti-Hegel e, nesse sentido, pode afirmar: “Aqui, como sempre, a Hegel deve se opor Kierkegaard, que representa as reivindicações do indivíduo enquanto tal” (Sartre, 2005, pp. 310-311). Em outras palavras, o pensador francês abre aqui espaço para o importante conceito de indivíduo em Kierkegaard e tenta agora capturá-lo como um ser concreto que ultrapassa uma explicação tradicional dada pela relação sujeito-objeto e que tenta cunhar um tipo de universal sem qualquer concretude.

Já a obra *O Existencialismo é um humanismo*, na verdade, foi escrita em 1946 e trata-se, na verdade, de uma palestra ministrada um ano antes em Paris e com o objetivo de divulgar a filosofia existencialista. É certo que o trabalho recebeu inúmeras críticas posteriores, inclusive do próprio autor. Contudo, nosso interesse aqui é perceber algumas das bases do que Sartre denominou como existencialismo e também notar a influência de Kierkegaard em tal movimento.

O texto possui um caráter claramente polêmico e nele se pode ver até mesmo as perguntas feitas na conferência e as respectivas respostas do pensador. De início, o filósofo deixa claro que almeja responder às críticas que são feitas ao existencialismo. Em outras palavras, quer defendê-lo das acusações de ser sórdido, burguês e subjetivo em demasia. Para tanto, sua

estratégia consiste em retirar a discussão do âmbito estritamente popular e trazê-la para um âmbito de aprofundamento acadêmico.

Sartre reconhece em seu tempo a existência de um tipo de existencialismo cristão e outro ateu, por ele representado. Entretanto, avalia que o problema é bastante maior e necessitaria de um melhor aprofundamento, pois apenas dizer que a “existência precede a essência” ou partir da subjetividade não explicaria o tema em amplitude. Por isso é que não parece despropositado que três anos antes, isto é, em 1943, Sartre apresentasse uma obra bastante bem desenvolvida no sentido de tal inquietação quando publicou *O Ser e o nada*.

Uma de suas teses desenvolvidas em *O Existencialismo é um humanismo* é que a filosofia moderna, mesmo tendo solapado estruturas importantes da antiga metafísica – e mesmo da crença em Deus – ainda afirma a tese central da essência precedendo a existência. No seu entender isso pode ser claramente averiguado em autores como Kant, Voltaire e Diderot, por exemplo. Nessa esteira é que ele defenderá o seu existencialismo ateu pois, na sua concepção, tal existencialismo é o único capaz de peremptoriamente afirmar que a existência precede a essência e recusar, de modo cabal e definitivo, a tradicional tese metafísica que advoga a existência de uma natureza humana.

Sartre defende que somente por meio de sua teoria pode ser mais significativo o tema das escolhas e da angústia, objeto por excelência das reflexões kierkegaardianas. Também o seu importante conceito de má-fé, ao qual não nos determos aqui, seria mais bem compreendido no escopo de sua teoria. Por isso, o filósofo retoma a significativa história de Abraão tal como recontada por Kierkegaard em *Temor e tremor* e a angústia da situação:

É esse tipo de angústia que Kierkegaard chamava de angústia de Abraão. Todos conhecem a história: um anjo ordena a Abraão que sacrifique seu filho. Está tudo certo se foi realmente um anjo que veio e disse: tu és Abraão e sacrificarás teu filho. Porém, para começar, cada qual pode perguntar-se: será que era verdadeiramente um anjo? ou: será que sou mesmo Abraão? Que provas tenho?... Nada me designa para ser Abraão, e, sou a cada instante, obrigado a realizar atos exemplares (Sartre, 1987, pp.07-08).

No entender de Sartre, o existencialismo possui um confronto com a moral laica, pois este almejava eliminar a ideia de Deus sem nenhum dano para a humanidade. Seguindo a célebre sentença do personagem de Dostoiévski nos *Irmãos Karamazov*, o pensador francês almeja tratar de uma moral que não possui mais em Deus o seu fator garantidor e, por esse motivo, parece permitir todas as coisas como sugere o escritor russo. A questão é, contudo, mais problemática, pois o que está em jogo não é o fim da moral, mas a constituição de uma outra moral sem Deus, onde o homem está, tal como pensava Sartre, condenado a ser livre.

O texto é fartamente recheado com exemplos, como o do jovem que deve escolher entre ficar com a mãe doente ou se inscrever nas fileiras da Resistência francesa contra o nazismo. O que ocorre é, no fundo, a percepção de que a subjetividade também apreende não apenas a si mesmo, mas também apreende o outro, o que não a faz, portanto, solipsista. Por isso, o existencialismo parece, aos olhos de Sartre, dar um salto adiante da moderna filosofia de Kant e Descartes:

O outro é indispensável à minha existência tanto quanto, aliás, ao conhecimento que tenho de mim mesmo. Nessas condições, a descoberta da minha intimidade desvenda-me, simultaneamente, a existência do outro como uma liberdade colocada na minha frente, que só pensa e só quer ou a favor ou contra mim. Desse modo, descobrimos imediatamente um mundo a que chamaremos de intersubjetividade e é nesse mundo que o homem decide o que ele é e o que são os outros (Sartre, 1987, p. 16).

Aqui Sartre afirma que não existem essências universais ou natureza humana mas, ao mesmo tempo, afirma a universalidade da condição humana. Logo, a mentira da má-fé é exatamente não escolher e o que o autor francês parece buscar, tal como fez Kierkegaard em sua época, é a autenticidade. Assim sendo, o homem não é meta do existencialismo tal como o era no humanismo clássico. O homem é, na realidade, um projeto por se fazer. Logo, “não existe outro universo além do universo humano, o universo da subjetividade humana” (Sartre, 1987, p. 21). Contudo, em sua busca por constituir um eu, o existencialismo ateu se difere do existencialismo cristão que, segundo pensa Sartre, é desesperado:

O existencialismo não é tanto um ateísmo no sentido em que se esforçaria por demonstrar que Deus não existe. Ele declara, mais exatamente: mesmo que Deus existisse nada mudaria; eis nosso ponto de vista. Não que acreditemos que Deus exista, mas pensamos que o problema não é o da sua existência; é preciso que o homem se reencontre e se convença de que nada pode salvá-lo dele próprio, nem mesmo uma prova válida da existência de Deus. Nesse sentido, o existencialismo é um otimismo, uma doutrina da ação, e só por má-fé é que os cristãos, confundindo o seu próprio desespero com o nosso, podem chamar-nos de desesperados (Sartre, 1987, p. 22).

Na busca subjetiva do tema do eu em Sartre talvez fosse importante uma melhor comparação com o tema do eu tal como tratado por ele e por Kierkegaard em *A Doença para a Morte*, coisa que faremos na terceira parte do nosso artigo, pois, a despeito de parecem muito diferentes, ali Kierkegaard também refuta a possibilidade de provas para o cristianismo, o que o aproximaria de Sartre ao menos numa parte da reflexão. Assim, o tema do universal singular é absolutamente central na reflexão dos dois pensadores.

É dentro desse mesmo espírito que julgamos estar situado o texto *O universal singular*. Tal trabalho foi escrito por Sartre para o colóquio *Kierkegaard vivant*, promovido pela UNESCO e alusivo aos 150 anos do nascimento do pensador, isto é, em 1963, a despeito do evento haver se dado efetivamente de 21 a 23 de abril de 1964. Em tal oportunidade, pensadores como Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Heidegger e outros, além do próprio Sartre, apresentaram suas reflexões e debateram sobre a herança da filosofia kierkegaardiana para o nosso tempo. Tais trabalhos se constituem, ainda no momento atual, uma das contribuições críticas mais significativas ao autor de Copenhague produzidas no século XX.

A primeira indagação posta por Sartre na sua reflexão é acerca do próprio título do colóquio, isto é, o que significa dizer que Kierkegaard está vivo? Na verdade, dizer que um autor está vivo pressupõe sabermos que ele está morto e que, para nós, faz sentido afirmar sua vida ou ainda buscar entender como ele pode continuar vivo entre nós a despeito de estar morto. Feita tal primeira digressão e abertura da sua apresentação, Sartre avança para uma questão mais significativa na análise da filosofia de Kierkegaard: podemos obter da história algum tipo de certeza eterna? Pode-se encontrar nesse ponto de partida um interesse distinto do histórico? Pode-se fundar uma felicidade eterna sobre um saber histórico?

Tais questões não são nenhuma novidade na filosofia e menos ainda foram criadas por Sartre ou mesmo Kierkegaard. A rigor elas trazem no seu bojo dois problemas centrais. O primeiro é que ela reflete na verdade o contexto de um debate acerca da importância da história no século XIX. Em outras palavras, por forte inspiração hegeliana, refletir ou fazer filosofia significa reconstituir a história do pensamento humano e seguindo tal trilha encontrar o sentido, a realidade e, tal como pensou Hegel, o absoluto. O segundo ponto é que a felicidade eterna só pode ser entendida em plenitude no âmbito do cristianismo. Seguindo a trilha das Sagradas

Escrituras e dos primeiros pais da Igreja, Santo Agostinho é quem talvez melhor o tematizou no decorrer de boa parte de sua obra e, inclusive, dedicou-lhe um tratado especial com o significativo título de *A Vida Feliz*³⁸. Em outras palavras, faz sentido no âmbito do cristianismo a busca por felicidade eterna que não é capaz de estar contida no processo histórico-mundial.

Tais teses são recuperadas por Kierkegaard, sob a pena do pseudônimo autor Johannes Climacus, tanto nas *Migalhas filosóficas* como em *Pós-Escrito às Migalhas filosóficas*. Em ambas as reflexões o autor kierkegaardiano repete aqui as mesmas formulações pontuadas por Sartre e de fundo claramente agostiniano e cristão. Por isso, na segunda parte do presente artigo, investigaremos um pouco melhor o problema da história e dos seus limites no entender de Kierkegaard tendo em vista especialmente tais obras.

Tal discussão acerca da história é, na verdade, decorrência da interpretação hegeliana que produz uma equivalência entre conhecer e saber, enquadrando ambos numa perspectiva sistemática. Seguindo a tradicional metafísica sujeito-objeto, a visão do pensador alemão tenta compreender tudo sob tal signo. Por isso, no entender de Sartre, Kierkegaard se vê impelido a avançar tanto nas *Migalhas filosóficas* como no *Pós-Escrito às Migalhas filosóficas*, mas também em *A Doença para a Morte*, que abordaremos na parte terceira do presente artigo, para uma nova tentativa de afirmar temas como a interioridade e a subjetividade. Assim, parece-nos bastante estratégico uma longa parte dedicada à subjetividade no *Pós-Escrito às Migalhas filosóficas* e uma tentativa sempre de compreendê-la tanto a partir do seu elemento mais primordial grego, a saber, Sócrates, com quem Kierkegaard praticamente inicia as suas reflexões na tese sobre

³⁸ Agostinho, *Soliloquios e A Vida Feliz*, Paulus, São Paulo, 1998.

O Conceito de ironia e com quem seguirá até praticamente os passos finais da sua existência, quando novamente o pensador ateniense será o seu modelo para criticar severamente a união entre Igreja e Estado no contexto dinamarquês, tal como se pode constatar na sua última – e inacabada obra – *O Instante*.

Sabedor de tudo isso, Sartre percebe com argúcia que os pseudônimos são centrais na discussão acerca da filosofia kierkegaardiana. É que mesmo sua crítica ao histórico só pode ser efetivamente concretizada em virtude de Kierkegaard ser, ele próprio, histórico. Contudo, de modo paradoxal, para usar um termo tão caro ao pensador dinamarquês, com sua morte, o legado kierkegaardiano parece tomar um outro rumo:

Assim, Søren Kierkegaard, vencido pela morte e recuperado mediante o saber histórico, triunfa no mesmo momento em que naufraga, demonstrando que a história não pode recuperá-lo: morto, segue sendo o escândalo insuperável da subjetividade; conhecido até o fundo, escapa à história pelo fato mesmo de que esta constitui sua derrota e de que ele viveu essa derrota por antecipado. Dito brevemente: Kierkegaard escapa à história porque é histórico (Sartre, 1980, p. 29).

No entender de Sartre, Kierkegaard não deixa de fazer filosofia, mas a faz de modo anti-filosófico. Sua busca pelo saber que constitui a filosofia, só pode ser compreendida como uma busca fora da temporalidade, pois seguindo a pista cristã e agostiniana, o homem não pode mais alcançar a verdade pelos seus esforços e, nesse sentido, buscar os caminhos da consciência a partir de si ou, a partir daqui, tentar reconstituir a interioridade ou a subjetividade, pode ser um projeto fracassado de saída. Por isso, Sartre interpreta a tentativa kierkegaardiana como uma espécie de começo humano da filosofia, ao passo que na filosofia de Hegel residiria um começo não-humano, o que, inclusive, o aproximaria de filosofia

contemporâneas como a de Merleau-Ponty, por exemplo: “Contra o começo não-humano e fixo de Hegel, Kierkegaard propõe um início móvel, condicionado-condicionante, cujo fundamento é muito parecido ao que Merleau-Ponty denominava a ‘envoltura’”³⁹ (Sartre, 1980, 29). Em outras palavras, estamos envolvidos, o Ser está tanto por detrás de nós como à nossa frente.

Com efeito, o cristianismo dinamarquês percebido por Kierkegaard é tanto o visível, que o formou, como o invisível, que segue também à sua frente. Por isso, sua crítica a partir da interioridade do subjetivo é também um dilema diante da história. Na verdade, Kierkegaard está em busca de uma coisa que atormentou gerações de cristãos: a autenticidade e a angústia de ter que escolher diante de Deus, tal como ocorreu com Adão no paraíso e tal como o pensador tentará compreender tal dilema em *O Conceito de angústia*, que abordaremos na próxima parte de nosso trabalho. Para Sartre, a angústia de Adão se encontra com a possibilidade, outro tema fundamental na construção kierkegaardiana: “A angústia é, assim, abandono do ser à possibilidade proibida de eleger-se finito, abandono causado por um brusco retrocesso do infinito. É na interiorização desse desamparo e termina na realização do único possível a Adão desamparado: a eleição do finito” (Sartre, 1980, p. 38).

Por fim, chegando ao final de seu texto *O universal singular*, Sartre avalia que Kierkegaard é um mestre dos disfarces e da linguagem, sempre se utilizando da ironia e da comunicação indireta para transmitir os conteúdos almejados. Muito mais do que uma estratégia, trata-se aqui de uma posição de conteúdo filosófico, isto é, do que pode ser compreendido e do que não pode ser compreendido, do que pode ser revelado e do que não

³⁹ Sartre está referindo aqui a algumas teses do pensador francês desenvolvida em *O Visível e o Invisível*, que não teremos tempo aqui de avaliarmos adequadamente.

Merleau-Ponty, M. *O Visível e o invisível*, Editora Perspectiva, São Paulo, 1971.

pode ser revelado. Assim, respondendo a própria pergunta inicial por ele posta, isto é, que sentido faria dizer que Kierkegaard está vivo, Sartre afirma: “Se eu posso chegar a ser Kierkegaard, e que esse já era, em seu ser, uma premonição de todos nós” (Sartre, 1980, p. 45). Ser Kierkegaard não é copiar Kierkegaard, pois tal coisa seria uma traição à subjetividade tal como proposta pelo pensador e, no fundo, recairia no problema objetivo da verdade e numa espécie de conteúdo positivo. Contudo, apesar de ser um sujeito único, o indivíduo singular como prezava em dizer (e como Sartre aqui repete), Kierkegaard é, de modo paradoxal, cada um de nós em dada medida, pois “em cada um de nós Kierkegaard se outorga e se recusa, como até enquanto vivia; é minha aventura e segue sendo para os demais” (Sartre, 1980, p. 48). Em outras palavras, Kierkegaard serve não por ele mesmo ou por nos ensinar algo de modo objetivo, mas pode nos ensinar algo se estivermos dispostos ao exercício da nossa subjetividade. Por isso, pensar ao modo de Kierkegaard é, talvez, buscar a si próprio. Desse modo, o indivíduo singular é importante. Afinal, “Kierkegaard foi o primeiro que mostrou que o universal entra como singular na história, na medida em que o singular se institui nela como universal” (Sartre, 1980, p. 42).

2) O problema da subjetividade e da história em Kierkegaard: O Conceito de angústia, as Migalhas filosóficas e o Pós-Escrito às Migalhas filosóficas

Kierkegaard escreve ao mesmo tempo tanto o *Conceito de angústia* como as *Migalhas filosóficas*. Ambas as obras são de 1844 e são separadas por 4 dias de publicação. A primeira é assinada pelo pseudônimo autor Vigilius Haufniensis e é efetivamente publicada em 17 de junho de 1844, a segunda por Johannes Climacus e é publicada em 13 de junho de 1844. Tal fato parece claramente apontar que o problema do pecado é central para ambas, mas o que difere é a solução, a perspectiva de leitura proposta. Em *O Conceito de angústia* o tema é visto pela perspectiva da liberdade do

indivíduo que deve decidir, o que torna tal obra, como vimos no item anterior, bastante atraente para a perspectiva da filosofia existencial de Sartre e, ao mesmo tempo, a abordagem sobre o nada e os problemas do espírito a aproximam igualmente de uma abordagem mais de cunho heideggeriano e, não fortuitamente, o pensador alemão parece ter tido nessa obra grande interesse. Contudo, ao mesmo tempo, *O Conceito de angústia* também trata, como bem salientou Theunissen, de um problema espiritual, diferente do problema do eu, coisa que será feita pela *Doença para a Morte*, que veremos na próxima parte do nosso artigo: “*O Conceito de angústia* enfatiza o espírito e não eu porque ainda adere a ideia de que os indivíduos são destinados a algo extremamente individual. O livro sobre o desespero, em contraste, parte da antropologia clássica” (Theunissen, 2005, p. 25) Já as *Migalhas filosóficas* se constitui numa espécie de tentativa de Climacus em tentar provar o cristianismo ao modo grego e em tentar perceber até que grau cristianismo e paganismo são distintos na sua compreensão da verdade pois, mesmo que a obra não seja confessadamente cristã, ele trabalha de modo subliminar com vários dos pressupostos do cristianismo e vai comparando cada um desses com um possível modelo grego para, ao final, concluir que são dois modelos irreconciliáveis em virtude do pecado ter afetado a condição do homem em possuir e em buscar a verdade.

Aos olhos de Haufniensis, Adão oscila entre a angústia, a inocência e a culpa. Desse modo, parece impossível, segundo avalia o pensador dinamarquês explicar o fato do pecado. A única coisa possível é a aproximação da angústia que o cerca. A angústia é sempre uma possibilidade de liberdade, a liberdade como realidade, pois a liberdade plena é algo nunca possível. Não fortuitamente três temas estão presentes o tempo todo nas reflexões do pensador: a consciência de si, a liberdade, o pecado. A angústia aparece, portanto, como a possibilidade da possibilidade de liberdade e

como forma paradoxal de fé. Note-se que, não sem propósito, o tema da consciência de si é aqui uma resposta kierkegaardiana ao posicionamento hegeliano, notadamente aquele exposto na *Fenomenologia do espírito*. Por isso, Lacan, leitor de Kierkegaard e de Hegel, já observou com argúcia a relação que deve haver entre esses dois pensadores no que concerne a angústia: “A verdade da formulação hegeliana, quem a dá é Kierkegaard” (Lacan, 2005, p. 35).

Antes de entrar propriamente na angústia, o autor de *O Conceito de angústia* deve explicar algo sobre a inocência e, nesse sentido, sua explicação parece exemplar:

A inocência é a ignorância. Na inocência, o ser humano não está determinado como espírito, mas determinado psicicamente em unidade imediata com sua naturalidade. O espírito está sonhando no homem. Tal interpretação está em perfeita concordância com a da Bíblia que, ao negar ao homem em estado de inocência o conhecimento da diferença entre o bem e o mal, condena todas as fantasmagorias católicas sobre o mérito (Kierkegaard, 2010, pp. 44-45).

Se o que existe é a inocência e nele não pode ainda haver nem escolha e nem qualquer capacidade de julgamento, o que se afirma, a partir disso, só pode ser o nada, coisa que Heidegger bem percebeu em sua leitura de Kierkegaard. A inocência, antes de se tornar culpada, cede seu lugar para a angústia que, por sua vez, só pode se afirmada enquanto angústia de nada:

Nesse estado, há paz e repouso, mas ao mesmo tempo há algo de diferente que não é discórdia e luta; pois não há nada contra o que lutar. Mas o que há, então? Nada. Mas, nada que efeito tem? Faz nascer angústia. Sonhando, o espírito projeta a sua própria realidade efetiva, mas esta realidade nada é, mas este nada a inocência vê continuamente fora dela (Kierkegaard, 2010, p.45).

Logo, a angústia é uma determinação espiritual e ocupa lugar importante na psicologia. É ela quem estabelece a distinção entre o eu e outro eu de mim, a tal intersubjetividade que Sartre percebeu muito bem em *O existencialismo é um humanismo*. Sua realidade surge como uma possibilidade e jamais pode ser comparada com temor, que se relaciona a algo exato e concreto, coisa que Sartre também percebe com clareza em *O Ser e o nada*. A angústia é algo que diferencia homens e animais, isto é, é uma determinação humana à capacidade de escolher e se angustiar diante do escolhido:

A angústia é uma forma imperfeita da liberdade, ela se configura como algo intermediário entre a inocência e a culpa. Por isso, a chave kierkegaardiana para a explicação da angústia reside na afirmação do espírito como um terceiro elemento entre a síntese alma e corpo: “O homem é uma síntese do psíquico e do corpóreo. Porém, uma síntese é inconcebível quando dois termos não se põem de acordo num terceiro. Este terceiro é o espírito” (Kierkegaard, 2010, p.47).

Logo, o pecado de Adão se afirma aqui como a vontade e como desejo reprimido. Trata-se da vitória do nada da angústia, algo que precede a consciência. Aqui não se pode afirmar a consciência de Adão. Quando Deus o proíbe de comer os frutos da Árvore do Bem e do Mal, ele sequer poderia distinguir o que era bom e mau. A rigor tal distinção só faz sentido depois de ele ter efetivamente saboreado os frutos. Do mesmo modo, ele também não é ainda capaz de entender a sentença divina que o ameaça de morte se desrespeitar a lei. Para Haufniensis, o pavor de Adão só pode derivar da angústia:

Às palavras da proibição seguem-se as palavras da sentença: “Certamente tu morrerás”. O que significa morrer, Adão, naturalmente, não compreende de jeito nenhum, mas, por outro lado, nada impede, se aceitarmos que isso lhe foi dito, que tenha recebido a representação de algo horrível. Pois até o animal

é capaz de, neste sentido, entender a mímica e o movimento da voz do que fala, sem ter entendido a palavra. Se acaso se admite que o desejo desperta a proibição, então também se deve admitir que a ameaça do castigo desperta uma representação assustadora. No entanto, isso confunde as coisas. O horror aqui apenas se converte em angústia, pois Adão não compreendeu o enunciado e tem portanto novamente apenas a ambiguidade da angústia. A infinita possibilidade de *ser-capaz-de*, que a proibição despertou, aproxima-se agora ainda mais porque esta possibilidade manifesta uma outra possibilidade como sua consequência (Kierkegaard, 2010, p.48).

Notemos, portanto, que a riqueza da história de Adão reside num tema muito caro à reflexão kierkegaardiana: a saber, o tema da possibilidade, que também acompanhará a reflexão desenvolvida por Climacus em *Migalhas filosóficas* e em *Pós-Escrito às Migalhas filosóficas*.

O problema das *Migalhas filosóficas*, já percebido com clareza também por Sartre no seu texto *O indivíduo singular* reside em torno da pergunta: será possível basear a felicidade eterna em verdades contingentes ou de fato? Climacus, o pseudônimo autor da obra, ao pensar tal questão, está influenciado por Lessing que, por sua vez, se encontra influenciado por Leibniz, pioneiro nessa divisão entre verdade de fato e verdade lógica. Kierkegaard trabalha, nesse ponto, com os dados do cristianismo, porém não de um modo confesso, mas apenas como um modelo teórico criado pelo pseudônimo. Por ser o cristianismo uma verdade de fato e não uma verdade lógica, será preciso que ele opere com o conceito de salto. Aliás, essa concepção de salto, a rigor, é de Lessing - e também pode ser observar em Jacobi. Ela será usada novamente em outros momentos da obra kierkegaardiana, pista que não poderemos aqui aprofundar⁴⁰.

⁴⁰ Há na segunda parte do primeiro volume do *Pós-Escrito às Migalhas filosóficas* um elogio a Lessing na seção onde Climacus trata da subjetividade. Recomenda-se tal leitura para um maior aprofundamento na temática.

Todavia, essa distinção entre as verdades e a abordagem sobre a felicidade eterna não constituem o mote principal da obra, mas apenas o pano de fundo para uma questão que já havia sido abordada no primeiro trabalho de Kierkegaard, isto é, no *Conceito de ironia* de 1841: pode-se ensinar e aprender a virtude? Observemos que, nas *Migalhas filosóficas*, troca-se o termo *virtude*, usado anteriormente no *Conceito de ironia*, pelo equivalente existencial *verdade*. Surge, a partir dessa pergunta, o pensamento platônico de reminiscência somado com a tese socrática que afirma que o homem já está de posse da verdade. Se prevalecer a tese da reminiscência, de que o homem já sabe previamente, bastando apenas a rememoração e a tese socrática, de que o homem já está na verdade, o instante se tornaria inútil. Com efeito, ele não seria mais do que uma mera ocasião.

Ora, a proposta alternativa de Kierkegaard é exatamente o contrário disso, nela o instante é decisivo, e é também o momento da subjetividade. O que diferirá a proposta kierkegaardiana da proposta socrática é que a primeira pressupõe que o homem não está de posse da verdade, pois esse se encontra em *estado de pecado*, tal como foi igualmente explorado no *Conceito de angústia*. Desse modo, Clímacus utiliza categorias gregas para a construção do seu modelo alternativo e também para provar até onde é possível utilizar essas categorias. No fundo, a proposta alternativa kierkegaardiana é uma crítica tanto do idealismo platônico como do idealismo hegeliano. O idealismo hegeliano não passaria de uma consequência do idealismo platônico. Porém, o problema das *Migalhas filosóficas* não possui solução, visto que ele deve ser encarado pela perspectiva da fé. Tal pressuposto aparece no próprio projeto teórico de Clímacus e, com muita probabilidade, é bastante tributário do argumento ontológico de Santo Anselmo, onde o ponto de partida reside na fé e não no conhecimento.

Logo, o Sócrates de Kierkegaard nas *Migalhas filosóficas* é bastante diferente do Sócrates do *Conceito de ironia*. Nas *Migalhas filosóficas*, o

Sócrates de Kierkegaard, sob a pena de Clímacus, representa o homem comum (pagão) em oposição ao homem renascido (cristão). O Sócrates de Clímacus nas *Migalhas filosóficas* é aquele que consegue o máximo na relação com os demais homens. Porém, ainda está bastante distante da proposta alternativa ideal formulada por Clímacus.

A pergunta que motiva *As Migalhas* é a seguinte: Em que medida se pode aprender a verdade? Tal pergunta é antiga: ela já está presente no diálogo *Mênon* de Platão. Procurar a verdade é admitir que ela anteriormente não existia em nós. Contudo, procurar aquilo que sabemos é impossível, visto que já sabemos. Já procurar pelo que não sabemos é inviável, uma vez que nem sequer sabemos aquilo que procuramos. Era essa é a dificuldade com a qual a filosofia socrática se deparava.

Segundo a concepção socrática, para saber a verdade basta que o homem lembre, isto é, a verdade já está no próprio ser, ela apenas se encontra adormecida. Essa será a prova da pré-existência da alma dada pelo *Mênon*, também conhecida como teoria da reminiscência. Ora, se esse homem está de posse da verdade (que está apenas adormecida nele), ele pode alcançá-la pelos seus próprios esforços. Por isso, nessa concepção, o ponto de partida temporal é um nada, o instante não tem a mínima importância.

O instante não tem importância, pois nele descubro que sabia eternamente a verdade. Sendo assim, esse instante é reabsorvido e incorporado pelo tempo e, por isso, eu jamais poderei encontrá-lo, visto que ele se perde no tempo. Para Kierkegaard, o instante só pode ser decisivo se não for entendido à maneira socrática. Convém, por isso, examinar também dois outros termos que aparecem em Kierkegaard (e na filosofia socrática): discípulo e mestre.

Na visão kierkegaardiana, o discípulo não é nem mesmo o que ele procura, visto que ele está fora da verdade, ou melhor ainda, ele é a não-

verdade. O mestre é necessário ao discípulo por causa disso, ou seja, para lembrá-lo que ele é a não-verdade. O discípulo jamais conseguiria chegar até a verdade pelos seus próprios esforços.

O mestre deve levar o discípulo não somente até à verdade, mas também deve dar a condição para que ele possa entendê-la. Afinal, se o discípulo tivesse a condição, bastaria que ele se lembrasse da verdade (o que seria socrático). O discípulo também não fornece ao mestre a condição para que ele próprio entenda a verdade, porém só pode haver ensino porque essa condição está presente. O mestre pode transformar o discípulo, mas não pode recriá-lo. Somente o deus pode recriar o discípulo. Afinal, foi o deus quem o criou e lhe deu a condição de compreender.

Logo, o instante tem importância decisiva, pois o discípulo está sem a condição de compreender ou foi, de alguma maneira, despojado dela. Observemos que isso não ocorreu por vontade divina e nem foi obra do acaso, mas ocorreu, segundo Kierkegaard, por culpa do próprio discípulo. Ele não somente está fora da verdade como polemiza com ela. O discípulo perde a sua condição por sua própria culpa, por estar, conforme a concepção kierkegaardiana, em *estado de pecado*.

Sendo assim, o mestre só pode ser o próprio deus, que é o único capaz de dar a condição e a verdade. Como poderemos denominar esse mestre, visto que ultrapassamos o próprio conceito (até então socrático) de mestre? Existem, para o deus-mestre, segundo Kierkegaard, quatro atributos: Salvador, Libertador, Reconciliador e Juiz.

Ele é Salvador, pois salva o discípulo da não-liberdade, salvando-o de si mesmo. Ele é Libertador, visto que liberta aquele que era prisioneiro de si mesmo. Ele é Reconciliador, pois reconcilia o discípulo que se tornara culpado pelo uso de sua não-liberdade, isto é, o mestre lhe dá a condição e a verdade, retirando a cólera suspensa sobre a culpa. Ele é Juiz, pois se

novamente adquirimos a condição de compreender, seremos responsáveis pelas nossas ações e estaremos conscientes delas.

O instante possui também uma natureza particular e mesmo o instante religioso é breve e singular, como todos os demais. Contudo, ele é, segundo Kierkegaard, decisivo e composto de eternidade plena. O instante é, nessa concepção, uma plenitude dos tempos, isto é, ele é *kairós* (tempo propício) e não *krónos* (tempo decorrido). Notemos que desse primeiro conceito de instante derivam outros. Somente com a presença do deus no tempo é que se pode entender o conceito de instante em Kierkegaard.

Ao ir da não-verdade para a verdade, o discípulo se torna novo homem. Ocorre nele uma mudança, uma conversão. Ele se torna consciente de sua culpa. Ele pode, desse modo, olhar para trás seguindo em frente. É certo que o discípulo foi criado pelo deus, porém, ao se converter, ele sai do não-ser para o ser, ele renasce e supera o *estado de pecado*. No instante desse renascimento ele se torna consciente, pois seu estado anterior era o do não-ser. Notemos o quanto tal ênfase de ir do não-ser para o ser foi apropriado no século XX por um tipo de filosofia existencialista tal como aquela proposta por Sartre e mesmo por uma filosofia do ser tal como o pensou Heidegger.

As consequências dessa mudança, do não-ser para o ser, são as seguintes: a) essa decisão do deus é eterna, ao se realizar no tempo, se torna o instante; b) o instante nasce do choque entre decisão e ocasião, isto é, é decisão eterna para o deus e ocasião para o homem. Porém, com a ação do deus no tempo, isso se torna mais do que ocasião para o homem, transforma-se em instante decisivo; c) Ocorre a dialética do instante. Em Sócrates é possível observar o instante e sequer discerni-lo. Por isso é que, para o filósofo ateniense, o discípulo é a verdade, e o instante da ocasião é a aparência; d) o instante socrático é falso e o instante da decisão é loucura. Afinal, se há uma decisão para ser tomada, o discípulo se tornaria a não-

verdade. É exatamente isso que torna necessário o começo do instante; e) o instante é, de fato, decisão da eternidade: o deus no tempo, nascido, crescido e sofrendo por amor aos homens; f) o instante é o paradoxo, isto é, algo que não pode ser explicado racionalmente, senão retornaremos ao modelo socrático.

Em outras palavras, o instante é a plenitude dos tempos, visto que Deus está no tempo (paradoxo). O instante é também composto da decisão eterna do deus e da decisão humana (passagem do não-ser para o ser).

Portanto, segundo Kierkegaard, a verdade jamais pode ser encontrada no ser humano. Com o *estado de pecado*, ocorre uma separação e distância entre o homem e o deus, o homem perde a sua condição original. O homem precisa de algo mais do que um parceiro, como era Sócrates, para tirar de si mesmo o que ele já é. Logo, algo deve vir de fora, algo deve vir do exterior para esse homem. O deus deve ser o Salvador, deve ser o algo exterior que possibilitará uma nova vida ao homem. Essa é a diferença entre o deus (que é Mestre e Salvador) e Sócrates, que é somente um mestre existencial. O Salvador representa o fim da distância entre o homem e o deus, ele é a verdade e fornece a condição para que o homem possa compreendê-la. Ele é a própria possibilidade de compreensão que surge no reconhecimento da diferença entre o deus (Mestre e Salvador) e o homem.

Contudo, no final das *Migalhas filosóficas*, Climacus se depara com um problema que ainda não conseguiu resolver ou que parece até mesmo sem solução: o problema da história e do cristianismo. Mesmo tendo gastado boa parte de sua reflexão pensando sobre o tema do discípulo contemporâneo e o que significava ser contemporâneo para o âmbito do cristianismo, Climacus não consegue responder a contento a uma pergunta tão importante para o século XIX, a saber, seria a história do cristianismo o próprio cristianismo? Por isso, não sem propósito, promete, até mesmo de um modo aparentemente displicente, continuar tal reflexão

num futuro próximo. O que é feito efetivamente com a produção de *Pós-Escrito às Migalhas filosóficas*, obra de grande fôlego filosófico e capital para boa parte da reflexão existencialista sobre Kierkegaard no século XX, incluindo aqui a filosofia de Sartre.

No *Pós-Escrito às Migalhas filosóficas* de 1846, portanto escrito dois anos depois das *Migalhas filosóficas*, logo na primeira parte do primeiro volume *O problema objetivo da verdade do cristianismo* o primeiro capítulo se denomina *A consideração histórica*. Ali, em três divisões, a saber, *A Sagrada Escritura*, *A Igreja* e *Os muitos séculos como prova da verdade do cristianismo*, Climacus avalia criticamente a interpretação protestante do *Sola Scriptura*, investiga mais a fundo o tema do cristianismo triunfante e do cristianismo militante. O primeiro tipo seria o do cristianismo vitorioso, ligado ao poder e, portanto, aquilo que se denominou cristandade, conceito tão fortemente criticado pelo filósofo. O segundo tipo é o cristianismo subjetivo, da escolha, da possibilidade, ou seja, o cristianismo militante. O pensador enxerga aqui o que há de mais autêntico no cristianismo. Por fim, na última divisão do capítulo, o filósofo percebe de modo crítico que os muitos séculos do cristianismo não podem provar sua verdade cabal na medida em que o cristianismo deve ser, antes de mais nada, uma verdade para um sujeito concreto e existente, que opta por ele dentro do tempo, que o toma como uma possibilidade.

Desse modo, toda a segunda parte do primeiro volume do *Pós-Escrito às Migalhas filosóficas* é voltada para a análise do problema subjetivo ou, em outras palavras, almeja entender a relação do sujeito com a verdade do cristianismo, ou melhor dizendo, como ocorre o processo do tornar-se cristão, aquilo que o projeto das *Migalhas filosóficas*, usando bastante da filosofia aristotélica, denominou como *dever*. Mais uma vez, mesmo sabendo dos diferentes registros interpretativos, podemos perceber aqui o quanto tal tema parece instigante e apropriado para uma reflexão como

aquela postulada pela filosofia da existência de Sartre no século XX. Não se trata, evidentemente, de uma subjetividade arbitrária, mas de uma subjetividade que toma a verdade como uma verdade para si, como uma apropriação, o que parece muito significativo. Climacus parece ter razão sobre a incerteza da história apenas entendida ao modo objetivo: “Se todos os anjos unissem seus esforços, eles ainda assim só seriam capazes de produzir uma aproximação, porque no que se refere ao conhecimento histórico uma aproximação é a única certeza (Kierkegaard, 2013, p.35).

Há, contudo, um outro tema bastante caro para a filosofia kierkegaardiana e, sem dúvida alguma, também para a reflexão da filosofia da existência no século XX: o tema do eu. Afinal, não se pode pensar a contento em subjetividade sem uma filosofia do eu e mesmo a moderna psicanálise, por exemplo, necessita disso. Desse modo, uma melhor investigação sobre isso nos coloca frente a frente com a obra kierkegaardiana *A Doença para a Morte*, que abordaremos a partir da divisão abaixo.

3) O eu kierkegaardiano: *A Doença para a Morte*

A Doença para a Morte, obra escrita pelo pseudônimo Anti-Climacus em 1849 é uma capital para a discussão acerca do problema do eu e não apenas para se discutir o problema do desespero como talvez, de modo errôneo, se possa imaginar. Por meio da pena desse pseudônimo autor estritamente cristão, se investigará o problema do pecado em sua relação direta com o problema do eu. Note-se que a mesma questão já norteará também, com diferentes registros, as *Migalhas filosóficas*, *O Conceito de angústia*, *O Pós-Escrito às Migalhas filosóficas* e, aliás, persistirá numa obra igualmente assinada por Anti-Climacus em 1850, a saber, *O Exercício do cristianismo*, onde o cristianismo é tomado como uma prática e como um projeto cabalmente oposto ao que teria significado o projeto socrático ou pagão que, por sua vez, desembocaria no projeto iluminista e racional.

Além disso, como bem enfatiza Jon Stewart, o pseudônimo não apenas faz um diagnóstico de sua época, mas também propõe uma alternativa ao desespero:

Kierkegaard introduz um novo autor pseudônimo, chamado Anti-Climacus, que enumera as diferentes formas de desespero das quais os humanos sofrem. Ele tenta compreender o desespero como uma forma de pecado, e, no fim, recomenda a aceitação do cristianismo como solução para o desespero (Stewart, 2017, p. 233).

A obra se divide em duas grandes partes. A primeira é denominada *A enfermidade mortal é desespero*. A segunda é denominada *O desespero é o pecado*. Ambas são precedidas por uma espécie de prólogo denominado *A enfermidade mortal ou do desespero e o pecado – uma exposição cristã-psicológica para edificar e despertar*. Não será nosso intuito aqui abordar o prólogo em si mas, de modo, curioso devemos atentar para duas pequenas coisas: primeiro, trata-se de uma exposição que almeja conjugar psicologia e cristianismo, ou seja, o problema do eu será visto aqui pela conjunção dessas duas perspectivas. Segundo, ao contrário dos objetivos da filosofia hegeliana, que sempre evitava a edificação, o prólogo advoga claramente a tese da edificação e do despertar, o que parece aproximar o autor do cerne da práxis do cristianismo e o coloca em absoluta concordância com a escritura de discursos, como muitos feitos por ele, para a edificação dos seus ouvintes. Em outras palavras, a filosofia, aos olhos de Kierkegaard, não deve evitar a edificação mas, ao contrário, estimulá-la.

Não será um objetivo aqui a investigação minuciosa da primeira parte de *A Doença para a Morte*. Contudo, devemos ressaltar que nela afirma-se o problema do eu e do desespero. Por intermédio de uma divisão de toda essa parte em três livros, que não mencionaremos aqui para não

perdermos nosso foco investigativo, o problema do eu será fortemente avaliado pela ótica da filosofia idealista do século XIX, especialmente a filosofia de Fichte. Por isso, todo o livro I é, na verdade, uma leitura a partir dos pressupostos da tese Eu=Eu do pensador alemão e uma tentativa de entender o homem como uma síntese e uma relação que se relaciona consigo mesma. Por isso, também aqui o léxico se utiliza fartamente de expressões típicas de tal tipo de idealismo como, por exemplo, possibilidade e realidade. Já o livro II afirma, num número menor de páginas, a universalidade dessa enfermidade chamada desespero. Por fim, os livros III e IV abordam de forma bastante detalhada os problemas da síntese e da consciência, revelando ambos um substrato bastante calcado na filosofia hegeliana do período e no seu legado dentro do quadro teórico do idealismo alemão.

A segunda parte da obra, que objetivamos avaliar aqui mais detalhadamente do que a primeira, é dividida em dois livros. O primeiro é denominado *o desespero é o pecado*. O segundo é denominado *a progressão do pecado*. Os dois livros são divididos, por sua vez, em capítulos e apêndices, que não nos interessam aqui detalhar. A abertura da segunda parte logo enfatiza o pecado como pecado diante de Deus, isto é, retoma o tema da consciência que foi bastante explorado filosoficamente em toda a primeira parte de *A Doença para a Morte*: “Há pecado quando diante de Deus, ou tendo a ideia de Deus, alguém não quer desesperadamente ser si mesmo, ou desesperadamente quer ser si mesmo” (Kierkegaard, 2008, p.103). A ênfase é posta aqui no estar “diante” de Deus. Temos, portanto, um problema de consciência.

Anti-Climacus é sabedor que existem graus de consciência do eu e por isso tratou tão detalhadamente do tema na primeira parte do seu tratado, sabendo que estar “contra” ou “diante” de Deus pode fazer aqui toda a diferença. No entender de Glenn, a temática do eu em Kierkegaard que

aqui ressoa é, na verdade, um eco anterior que pode, inclusive, ser percebido no todo de sua obra, especialmente nas que lhe antecederam e nas perspectivas futuras que abre ao seu leitor:

A definição que Kierkegaard dá do eu é um exemplo notável de sua habilidade dialética e literária. No entanto é mais do que isso; fornece uma chave e a estrutura para entender o conteúdo de *A Doença para a Morte*, bem como os ‘estágios’ da existência descritos em seus primeiros escritos pseudônimos. É uma parte crucial dos trabalhos que foram destinados a ajudar seus leitores no caminho para a autocompreensão e autorealização (Glenn, 1987, p. 21).

Desse modo, sua tese é de que, paradoxalmente, quanto maior for a ideia de Deus mais eu existirá e, em contrapartida, quanto menor for a ideia de Deus menos eu existirá: “Nosso eu individual e concreto somente chega a ser um eu infinito mediante a consciência de que existe diante de Deus; e este eu é cabalmente o que se põe a pecar diante de Deus (Kierkegaard, 2008, p. 108)

Nesse sentido é que o pseudônimo autor compreende que o paganism é o equivalente ao homem natural e define o pecado como quando se quer e quando não se quer ser si mesmo diante de Deus. Em outras palavras, há uma estreita relação entre fé e pecado e por isso a fé “consiste em que o eu, sendo si mesmo e querendo sê-lo, se fundamenta lúcido em Deus (Kierkegaard, 2008, p. 110). Logo, a fé é o contrário de pecado, e não de vício. Desse modo, o embate não se dá entre um determinado vício conta uma determinada virtude, mas entre fé e pecado. Aos olhos de Anti-Climacus, a fé cristã é a afirmação tanto do paradoxo como do absurdo e por isso consiste também na possibilidade de escândalo, tema que será retomado na obra *Exercício do cristianismo*. O escândalo equivale a uma espécie de admiração desgraçada: “A estreiteza do coração, característica do homem natural, é incapaz de submeter-se ao extraordinário que Deus

teria destinado para ele. Assim é como se escandaliza” (Kierkegaard, 2008, p.114). Logo, defender ou apresentar argumentos apologéticos e racionais para o cristianismo parece equivocados segundo sua interpretação: “Pois quem o defende, jamais acreditou nele. Porque se o crê, então o entusiasmo da fé nunca é uma defesa, senão que é um ataque e uma vitória. Um crente é sempre um vencedor” (Kierkegaard, 2008, p.115).

A definição socrática de pecado é um tema capital abordado na segunda parte da obra e nele se pode perceber claramente a diferença entre a concepção cristã e a concepção pagã. Segundo Sócrates, o pecado equivale à ignorância e aqui vemos claramente a distinção entre o projeto socrático e o projeto cristão. Para o autor de *A Doença para a Morte*, o problema não visto pelo socrático é exatamente saber de onde se origina a ignorância. Na sua concepção reside exatamente a diferença crucial com o socrático, ou seja, o pecado equivale à consciência:

Portanto, Sócrates deixa intacto o conceito de pecado e não há dúvida de que isso significa um defeito enorme quando se trata de definir o pecado. Vejamos! Se o pecado é ignorância, então, propriamente não existe..., já que o pecado é cabalmente consciência. Se o pecado, como afirma Sócrates muitas vezes, consiste em que se ignora o que é justo e por isso faz o que é injusto, então o pecado não existe. Porque o pecado não é mais que isso, então há que se supor – e Sócrates certamente que o suporia – que nunca chegará o caso em que um homem cometa uma injustiça consciente do que é justo, ou consciente do que é injusto. É, pois, evidente que se a definição socrática está correta, o pecado não pode, existir em absoluto (Kierkegaard, 2008, pp. 117-118).

Logo, na concepção kierkegaardiana, o pecado não pode ser tomado por ignorância como o fazia Sócrates. Disso se pode depreender que o paganismo e o homem natural não conhecem efetivamente o pecado: “Por esta razão, o cristianismo supõe com toda lógica que nem o pagão nem o homem natural sabem o que é o pecado. Sim, o cristianismo está supondo

aos berros que é necessária a revelação divina para sabê-lo (Kierkegaard, 2008, p.118). Falta ao paganismo e ao homem natural o tema da vontade, tema claramente cristão, exaustivamente investigado por Agostinho e agora retomado pela perspectiva kierkegaardiana:

Portanto, que categoria falta a Sócrates na sua definição do pecado? A categoria da vontade, do desafio. A intelectualidade grega era demasiado feliz, demasiado ingênua, demasiado estética, demasiado irônica, demasiado engenhosa – em uma palavra, demasiado pecadora em certo sentido – como para que lhe entrasse na cabeça que alguém deixaria de fazer o bem conscientemente, ou consciente do que era justo cometesse uma injustiça. O helenismo estabelece um imperativo categórico intelectual (Kierkegaard, 2008, p.118).

Curiosamente, a estratégia kierkegaardiana não faz aqui, apesar de pontuar claramente as diferenças entre cristianismo e paganismo, um desprezo do pensador ateniense mas, ao contrário, apresenta entusiasticamente o seu louvor, agindo em concordância com tudo o que sempre pensou o autor de Copenhague, isto é, situando-se sempre estrategicamente entre Sócrates e Cristo:

Oh Sócrates, Sócrates, Sócrates! Sim, teu nome tem que repetir-se três vezes, e não seria demasiado repeti-lo dez se isso servisse para algo. Opina-se que o mundo necessita uma república, uma nova ordem social e, inclusive, uma nova religião. Mas ninguém pensa que o que o mundo mais tem necessidade, precisamente em virtude de tanto saber que confunde, é de outro Sócrates (Kierkegaard, 2008, p.121).

Contudo, falta uma categoria dialética ao socratismo na interpretação kierkegaardiana, a saber, o paradoxo. É certo que a ética da interioridade é, desde as primeiras leituras de Kierkegaard em *O Conceito de ironia*, elogiada e sua ironia pode ser tomada sempre como ponto de partida, mas nunca como ponto de chegada. Assim temos novamente a afirmação do

problema da vontade como um aspecto central e diferenciador da ética socrática (do homem natural e pagão) para a ética do cristianismo:

Portanto, entendendo-o de modo cristão, o pecado radica na vontade, não no conhecimento; e essa corrupção da vontade é algo que excede a consciência do indivíduo. Isto é uma coisa completamente lógica, pois do contrário cada indivíduo deveria estar em condições de poder responder a pergunta de como começou o pecado (Kierkegaard, 2008, p.125).

O irônico da história é que aquilo que se ignora, de fato, é aquilo que é o pecado num dado sentido. Porém, Anti-Climacus parece enfático ao relacionar aqui pecado, consciência e desespero: “Há pecado quando, uma vez mediante uma revelação divina ficou esclarecido que coisa seja o pecado, alguém não quer desesperadamente e diante de Deus ser si mesmo, ou quando, também de maneira desesperada e diante de Deus, quer ser si mesmo” (Kierkegaard, 2008, p.125).

Ao contrário do que pensou a posição socrática, se cabe dizer aqui que ela pensou algo exatamente similar a isso, o pecado não é uma negação, mas uma posição. Curiosamente, tal tese parece aproximar Kierkegaard de uma interpretação mais ortodoxa no seio do cristianismo e crítica em relação à teologia especulativa. Há, contudo, um aspecto que merece destaque. O autor pseudônimo faz um elogio de uma certa ignorância socrática e, inclusive, a toma como similar a ideia judaica de temor diante da divindade. Assim, “a ignorância representada por Sócrates viria a representar uma espécie de temor de Deus ou de culto divino. Neste sentido podemos afirmar que sua ignorância era uma transposição grega da ideia judaica acerca do temor de Deus como princípio da sabedoria” (Kierkegaard, 2008, p.129).

Se o pecado é uma posição ele também é a possibilidade do escândalo e do choque com o paradoxo, tema que será retomado e mais explorado

em *O Exercício do cristianismo*. Em outras palavras, o cristianismo estabelece a positividade do pecado e nisso parece se chocar com a razão humana e, no entender de Anti-Climacus, a especulação, que jamais parece ceder lugar ao aspecto paradoxal, tentará explicar o cristianismo ao modo estritamente racional clássico, diminuindo a força do pecado e sua carga de positividade. O contexto do pecado é, sem dúvida alguma, o universo judaico-cristão e parece faltar ao cristianismo atual o *pathós* primitivo de tal concepção. Desse modo, aos olhos do pensador dinamarquês, os cristãos atuais nem alcançam o pecado, pois não alcançam o tema do espírito e da consciência, isto é, vivem no paganismo e como homens naturais, ou seja, “a cristandade está tão longe de ser o que se chama, posto que a imensa maioria dos homens que nela habitam e a constituem, levam uma vida cristãmente tão pouco espiritual que em definitivo não se pode dizer que seja pecado no estrito sentido cristão da palavra” (Kierkegaard, 2008, p.135).

Kierkegaard retoma aqui, por meio de Anti-Climacus, algumas teses já expostas em *O Conceito de angústia*, sob a pena de Vigilius Haufniensis. Contudo, não em relação à angústia propriamente dita, mas como uma tentativa de se aproximar conceitualmente do pecado do ponto de vista cristão até onde isso for possível. Assim é que se afirma aqui – uma vez mais – a tese de atualização do pecado a cada novo pecado e não a perspectiva de compreender cada pecado como uma espécie de somatória ou contabilidade. O critério aqui defendido é que o que não procede da fé é pecado. Com efeito, o pecado é progressão e paradoxo e, nesse sentido, supera a especulação pela fé: “Claro, segundo temos dito, que isto não é objeto da especulação, senão que é algo que se tem que crer, posto que se trata de um paradoxo impossível de compreender humanamente (Kierkegaard, 2008, p. 137). Por isso, o estado de pecado do ser humano é muito mais significativo do que acúmulo de pecados somados ao decorrer de

pecados particulares. Afinal, os pecados particulares só servem para reforçar e demonstrar o estado de pecado do ser humano, pois “com cada novo pecado particular se nota de um modo mais sensível a marcha do pecado” (Kierkegaard, 2008, p. 138). Falta ao homem ser espírito e, portanto, alcançar a consciência. O pecado é a oportunidade do homem encontrar-se com seu espírito e sua consciência.

A ênfase é posta, portanto, no estado de pecado, tema que já tinha sido explorado por Kierkegaard tanto nas *Migalhas filosóficas* como em *O Conceito de angústia*. O pecado reafirmado aqui é intensificação da consciência:

O pecado é desespero; a potenciação constitui o novo pecado de desesperar pelos pecados. Facilmente se vê também que nisso consiste o que se entende por potenciação. Aqui não se trata de um novo pecado como, por exemplo, o de quem roubou cem moedas uma vez e depois, retornando aos seus velhos hábitos, rouba mil. Não, aqui não se trata de pecados isolados; o estado de pecado é o pecado, e este se intensifica numa nova consciência (Kierkegaard, 2008, p.141).

Visto desse modo, o desespero pode anteceder a graça e o arrependimento ou pode aprofundar o indivíduo no demoníaco e no desespero do pecado. Assim, a visão de desespero aqui é um pouco diversa daquela explorada por Sartre em *O Existencialismo é um humanismo*, pois ali o pensador francês parece compreender desespero como imobilismo e não como um aspecto que pode ser importante na busca pela consciência. Aqui se percebe a ocorrência de uma transição da primeira para a segunda parte da *Doença para a Morte*, isto é, de um eu eterno para um eu consciente e diante de Deus. Querer ser é uma obstinação; não querer ser é uma debilidade. Nesse sentido, a consciência do eu equivale a um aumento da consciência do pecado. Logo, a fusão com Deus se dá no ápice do

reconhecimento e consciência do pecado, isto é, no desespero. Outra obra de Sartre que merece aqui destaque numa leitura atenta de *A Doença para a Morte* seria *O Ser e o nada*. Jon Stewart observa, com muita clareza, que para o movimento existencialista a noção de consciência e liberdade estão intrinsecamente ligadas.

A teoria da consciência humana é uma das marcas do movimento existencialista francês. Para os existencialistas franceses, a noção de consciência está intimamente ligada ao tema da liberdade. De fato, Sartre diz que para ele os dois termos eram sinônimos. Ao contrário das teorias do inconsciente, Sartre argumenta que há uma ‘total translucidez de consciência’ e é talvez essa afirmação que melhor caracteriza sua teoria em *O Ser e o Nada* (Stewart, 2010, p.215).

Curiosamente é preciso notar ainda que o paganismo, segundo a interpretação kierkegaardiana, era mais respeitoso com o nome de Deus do que a cristandade:

No paganismo se pronunciava o nome de Deus com um certo horror, com temor ante o misterioso e, a maioria das vezes, com grande solenidade. Por outro lado, dentro da cristandade não há dúvida de que o nome de Deus é a palavra que mais se usa na linguagem cotidiana e, desde logo, a palavra que menos faz pensar, como se estivesse totalmente vazia de sentido. (Kierkegaard, 2008, p. 150)

Há, portanto, o escândalo do pecado para judeus, gregos e cristãos. O paganismo não pode alcançar a ideia do pecado visto que lhe falta a ideia de Deus. Já a cristandade não alcança a ideia de Deus-Homem (e nem a consciência), pois vive ainda de acordo com as determinações do homem natural e, portanto, no paganismo. Assim, o cristianismo parte do pecado, no entender de Anti-Climacus, nisso se constituiria sua essência e sua diferença cabal para com o projeto pagão: “O cristianismo parte da doutrina

do pecado. A categoria do pecado é a categoria da individualidade. O pecado não é nenhum objeto do pensamento especulativo” (Kierkegaard, 2008, p. 153). Afirma-se aqui, portanto, a categoria do indivíduo e da crítica tanto da especulação como da multidão. Assim há tanto o conceito de seriedade do pecado como uma dialética que lhe é própria que necessita de recuperação, pois tal dialética jamais será alcançada pelo pensamento especulativo.

Por meio de tal dialética do pecado, o pseudônimo autor afirma a diferença qualitativa entre Homem e Deus e também reafirma a imagem de Deus como um justo juiz do indivíduo dentro da eternidade. Tal temática será fundamental, por exemplo, na teologia protestante do século XIX, especialmente na obra de Karl Barth, notadamente na sua *Carta aos Romanos*, importante marco do existencialismo cristão do século XX⁴¹. Também a dialética do escândalo não parece menos importante, pois, “o desespero do perdão dos pecados é um escândalo. E o escândalo é a potenciação do pecado” (Kierkegaard, 2008, p.160). Logo, o escândalo não é um acúmulo de inúmeros pecados particulares, mas a potenciação do próprio pecado. Em outras palavras, o reconhecimento do pecado como um estado e como uma posição, é o que lhe coloca no polo oposto da perspectiva pagã.

De forma bastante instigante, notamos que não há, ao menos de modo explícito, nenhuma crítica direta feita pelo autor de *A Doença para a Morte* ao ateísmo ou posição mais crítica da religião no século XIX, tal como aquela exercida por Feuerbach e outros importantes pensadores pós-hegelianos do período. Contudo, aos olhos de Kierkegaard, a recusa do cristianismo como mentira e falsidade é um equívoco. De forma, inclusive irônica, o pensador de Copenhague, a compara como uma espécie de pecado contra o Espírito Santo, isto é, aquele pecado sem perdão. O

⁴¹ Barth, K. *A Carta aos Romanos*, Sinodal, São Leopoldo, 2016.

cristianismo paradoxal tem por obrigação, afirmar a tese do Deus-Homem. Tal tese é verdadeiramente um escândalo. Entretanto, “se se tira o escândalo, o cristianismo não somente se torna paganismo, senão que se faz uma coisa tão fantástica o mesmo paganismo não teria mais remédio que tomá-la por uma brincadeira” (Kierkegaard, 2008, p.162). Em outras palavras, o paganismo equivale ao tema do Homem-Deus e o cristianismo ao tema do Deus-Homem. Com efeito, o próprio cristianismo não abole o escândalo (a diferença homem e Deus), isto é, a infinita diferença qualitativa entre homem e Deus. A dialética da fé paradoxal depende, portanto, do escândalo da parte humana e de infinito amor da parte divina, tal como Kierkegaard explora nas *Migalhas filosóficas* e também nas *Obras do amor*. Logo, apesar de Anti-Climacus saber bem que uma das facetas do cristianismo também estava na poesia, tal como ele demonstra no *Exercício do cristianismo*, sua visão é bastante crítica dos intérpretes pós-hegelianos da religião no século XIX, que apenas parecem ver o cristianismo como poesia, não sendo capazes de enxergar o seu lado paradoxal: “Esta negação de Cristo enquanto paradoxo comporta, como é óbvio, a negação de todo o cristão: o pecado, o perdão dos pecados, etc, etc” (Kierkegaard, 2008, p.168) . Ao perder-se num cristianismo que adotou a filosofia pagã, a interioridade proposta pelo cristianismo parece também se embarçar. Tal pista nos parece de importância capital para entender o que Sartre apontou nos seus textos sobre Kierkegaard e especialmente para formar seu quadro interpretativo da ideia de indivíduo singular.

Conclusão: Qual Kierkegaard Sartre conhecia?

Hackel, em seu excelente artigo sobre a recepção que Sartre tinha de Kierkegaard⁴², enumera três objetivos a serem perseguidos: 1) Quais traduções de Kierkegaard existiam em francês no período de Sartre?; 2) Dessas traduções, quais efetivamente foram lidas pelo filósofo?; 3) A leitura feita por Sartre também se beneficiou de outros autores que se referiram a Kierkegaard?

As questões não são simples de serem respondidas mas, para enfrenta-las, a autora se vale de numerosa e abundante bibliografia, mostrando claramente as importantes traduções francesas como a de P. H. Tisseau, por exemplo, e elenca ainda importantes estudiosos do pensamento kierkegaardiano na França como, por exemplo, Jean Wahl, dentre outros. Assim, no seu entender, Sartre se depara, já nos tempos de estudante, com um bom número de trabalhos de Kierkegaard sendo traduzidos. Se tais traduções ainda não estão de acordo com os padrões atuais de tradução e se encontram dispersos entre fragmentos religiosos, literários e filosóficos – o que talvez forneça uma ideia pouco unitária da obra- isso também se deve ao momento em que se vive e ao próprio período histórico.

Para responder à segunda questão, isto é, qual dessas obras foi efetivamente lida e apropriada pelo pensador francês, é preciso de mais reflexão ainda. Afinal, numa obra extensa como a de Sartre tal tarefa é complexa e perseguir o Kierkegaard de Sartre é sempre uma empresa difícil. Hackel o faz com maestria à medida em que basicamente o limita ao *O Ser e o nada* e a alguns aspectos muitos pontuais em outras obras, coisa

⁴² Hackel, M. Jean-Paul Sartre: Kierkegaard's influence on his theory of Nothingness in *Kierkegaard and Existentialism – Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources- Volume 9*. Stewart, Jon (ed.). Burlington: Ashgate, 2011, pp. 323-354.

que também nós almejamos fazer aqui ao delimitar nosso artigo a citações diretas de Kierkegaard em *O Ser e o nada*, *O Existencialismo é um humanismo* e *O indivíduo singular*.

É igualmente instigante perceber se a leitura de Sartre se beneficiou de outros intérpretes de Kierkegaard. É certo que também se trata de uma questão que merece ser muito aprofundada e, de início, já se aplicaria, inclusive, aos próprios comentadores de Kierkegaard com os quais Sartre teve contato. Além disso, talvez a própria leitura que se fez depois de Sartre sobre Kierkegaard se alterou, ou seja, o próprio Sartre talvez tenha se tornado um ponto importante na interpretação do autor dinamarquês. Por todas essas razões, a autora parece acertar quando diz: “A leitura de Kierkegaard feita por Sartre é tudo, menos simples, não se pode reivindicar que Sartre não deve nada a Kierkegaard. No entanto a dificuldade surge quando se tenta verificar se a imagem de Kierkegaard feita por Sartre ainda se assemelha a Kierkegaard ou se já se tornou demasiado Sartre” (Hackel, 2011, p.346). Dentro desse mesmo espírito, concluímos nosso trabalho, certo de que ele foi apenas um ponto a mais numa discussão que merece ser muito aprofundada.

A apropriação dos temas de Kierkegaard no discurso da Teologia da Libertação na América Latina e no Brasil *

Introdução: uma pequena nota histórica sobre a apropriação de Kierkegaard no contexto teológico brasileiro

Richard Shaull, missionário calvinista norte-americano, teve um trabalho bastante intenso no Brasil entre 1952, ano de sua chegada ao país - após haver tido uma fecunda experiência na Colômbia - até a sua saída, já no momento do golpe militar de 1964. A ele se deve, notadamente em ambiente protestante, mas não exclusivamente nele, aquilo que denominamos como os primórdios da Teologia da Libertação no Brasil e na América Latina. Nesse sentido, Jovelino Ramos, seu ex-aluno no Seminário Presbiteriano de Campinas, relata num testemunho escrito em memória ao antigo mestre, a seguinte e curiosa passagem: “Deus nos acuda, porque aí vem ele com outra! Dessa vez ele fala com um entusiasmo incrível do encontro com os frades dominicanos para refletir sobre o pensamento de Kierkegaard. E nas semanas seguintes ele descreve outros encontros com membros da intelectualidade não protestante do Rio e São Paulo” (Ramos, 1985, p. 27).

Nosso interesse aqui é perceber os primeiros elos que eventualmente poderíamos estabelecer entre a Teologia da Libertação, ainda em estado embrionário, e em que sentido a apropriação das obras de Kierkegaard pode ter tido implicações concretas e efetivas para tal desenvolvimento teológico. Assim sendo, não é nosso intuito fazer propriamente um

* Trabalho originalmente publicado em: A Apropriação dos temas de Kierkegaard no discurso da Teologia da Libertação na América Latina e no Brasil. Revista Helios, v. 2, p. 103-126, 2019. A presente versão apresenta pequenos ajustes.

inventário acerca da recepção de Kierkegaard no Brasil, uma vez que tal coisa já possui autores que o fizeram⁴³. Desde o seu aparecimento a Teologia da Libertação no Brasil e na América Latina é marcada por sua proposta claramente ecumênica e, nesse sentido, congrega protestantes e católicos em diversos dos seus momentos. Posteriormente, especialmente em virtude de um maior fechamento de parte das igrejas protestantes por causa da instalação de regimes ditatoriais - e de uma maior abertura da Igreja Católica- ocorrida notadamente após o Concílio Vaticano II, tal teologia acaba por ficar mais conhecida como uma proposta ligada ao catolicismo latino-americano.

A julgar pelo testemunho do ex-aluno de Richard Shaull, há pelo menos dois dados a serem destacados aqui: ainda nos anos 50, o missionário norte-americano protestante possui clara interlocução com os dominicanos, o que o torna uma espécie de pioneiro no diálogo ecumênico. O segundo ponto a se destacar é que um dos motivos para os dominicanos e o protestante haverem se reunido seria o estudo da obra de Kierkegaard. Curiosamente a pista mereceria mais atenção e estudos aprofundados, pois seria extremamente importante descobrir quais obras do autor dinamarquês foram estudadas por eles, quais as possíveis traduções utilizadas, uma vez que em tal período nada havia do pensador traduzido no Brasil. A partir de uma investigação de tais questões, talvez se pudesse quiçá alcançar qual tipo de apropriação dos escritos do pensador foi efetivamente realizada por esses cristãos engajados nos primeiros movimentos de libertação em contexto latino-americano.

⁴³ Refiro-me aqui especialmente aos trabalhos de Reichmann e Valls:

Reichmann, E. Kierkegaard in Brazil, in *Kierkegaardiana*, Copenhagen, v.5, 1964, pp.78-79.

Valls, A. L. M.. Brazil: Forty Years Later. In: Jon Stewart. (Org.). *Kierkegaard's International Reception. Tome III: The Near East, Asia, Australia and the Americas*. Farnham, Surrey, England: Ashgate, 2009, v. , p. 319-328.

Uma versão do texto foi publicada em também em português:

Valls, A.L.M. "Kierkegaard no Brasil mais de 40 anos depois" in Paula, M.G. *Indivíduo e comunidade na filosofia de Kierkegaard*, Paulus/Mackenzie, São Paulo, 2009, pp. 155-162.

Como não possuímos uma resposta cabal para tal questionamento, cabe-nos aqui construir uma hipótese. O Kierkegaard por eles apropriado é um autor que explica centralmente temas de ética cristã e apresenta uma crítica do cristianismo enquanto cultura. Por isso, optamos aqui em seguir tais movimentos de Kierkegaard por intermédio de uma leitura atenta de porções de *As Obras do amor* de 1847 e a elas acrescentamos uma incursão nos comentários de Jamie Ferreira, Patrícia Dip e Cleide Rohden. Concluído tal movimento, avaliaremos, especialmente por intermédio de alguns autores centrais da Teologia da Libertação como Clodovis Boff, Gustavo Gutiérrez, Jorge Pixley, José Porfírio Miranda, Rubem Alves e Samuel Silva Gotay, o tema do amor ao próximo e a opção pelos pobres no discurso da Teologia da Libertação na América Latina e no Brasil.

Por fim, concluiremos com uma possível aproximação entre as teses kierkegaardianas do dever de amar e do amor ao próximo com as teses centrais da Teologia da Libertação sobre o amor e a opção pelos pobres na América Latina e no Brasil. Passemos, então, ao nosso primeiro movimento.

1) Alteridade e o tema do amor ao próximo: *As Obras do amor* de Kierkegaard

O discurso *Tu “deves” amar* das *Obras do amor* de Kierkegaard começa com a curiosa afirmação de que sempre há um pressuposto no início de qualquer discurso. Assim, contrariando certa tese de filosofia moderna, que pensava ser possível afirmar posicionamentos sem pressupostos e com total isenção e neutralidade, a proposta do autor dinamarquês vai exatamente na mão contrária. Por isso, no seu entender, o cristianismo possui uma diferença essencial com os chamados pensadores sem pressupostos. Desse modo, o pressuposto dado de saída pelo autor é seguir os pressupostos cristãos: “tu deves amar ao teu próximo como a ti mesmo”. A um primeiro olhar o pressuposto parece egoísta, pois parte do amor de

si para o amor ao próximo, isto é, primeiro amamo-nos a nós mesmos e, num segundo momento, amamos ao próximo.

O pensador dinamarquês observa que até o momento ninguém parece haver cantado ou feito um elogio à altura – tal como fez o poeta Johannes de Silentio com o tema da paixão da fé em *Temor e tremor* – ao tema do amor ao próximo. Tal tema não parece ser atrativo aos poetas e parece ainda menos atrativo se levarmos em conta que se trata de um dever. Assim, Kierkegaard começa a avaliar a separação central que será apresentada em sua obra, a saber, a diferença entre o amor natural e o amor do cristianismo, entre o amor de predileção e o amor que não elege:

Tanto o objeto do amor natural quanto o da amizade têm por isso o nome do amor de predileção: ‘o (a) amado (a) e ‘o (a) amigo (a) que são amados em oposição ao mundo todo. Ao contrário, o ensinamento cristão é de amar o próximo, amar todo o gênero humano, todos os homens, inclusive o inimigo, e não fazer exceção, nem a da predileção e nem a da aversão (Kierkegaard, 2005, pp. 34-35).

Jamie Ferreira aponta, com muita propriedade, que o amor ao próximo é essencialmente diferente do amor preferencial, “pois o amor ao próximo (*Kjerlighed*) é distinto do amor preferencial (*Forkjerlighed*) precisamente porque o próximo é a categoria da igualdade” (Ferreira, 2001, p.44). A afirmação do amor enquanto dever nos leva a conclusão, tal como articulada por Kierkegaard, de que o amor a Deus é incondicional e sem medida, ao passo que o amor entre os homens possui uma medida concreta, isto é, o amor a si mesmo como o critério que deve ser utilizado no amor ao próximo. Entretanto, tal conclusão não é suficiente pois, tal como já se perguntava também nos tempos bíblicos, surge a indagação central de quem seria o nosso próximo. Kierkegaard é aqui assertivo: “Quem é então o meu próximo? A palavra é manifestamente formada a partir de

‘estar próximo’, portanto, o próximo é aquele que está mais próximo de ti do que todos os outros, contudo não no sentido de uma predileção...” (Kierkegaard, 2005, p. 36).

Afirma-se de modo muito categórico uma distinção que irá perpassar toda a obra do pensador de Copenhague: a distinção entre cristianismo e paganismo. São dois modelos imensos, complexos e, em muitas ocasiões, podem ser até mesmo enganosos, pois a despeito de Kierkegaard parecer articular uma crítica ao paganismo que vai de Platão a Hegel na história da filosofia, parece igualmente perceptível que não há uma recusa banal ao paganismo, mas antes um questionamento dele numa comparação com o cristianismo. Nesse sentido, parece salutar inclusive pensar que Kierkegaard refaz, em termos de filosofia moderna e contemporânea, uma crítica ao paganismo já primeiramente feita por Santo Agostinho em sua obra que, não fortuitamente, se intitulava *A Cidade de Deus contra os pagãos*. Em outras palavras, o que parece ocorrer no pensamento do autor dinamarquês é a constatação, bastante pós-hegeliana, de que o cristianismo supera o paganismo e, nesse sentido, ainda que em Kierkegaard isso talvez deva ser dito com todas as ressalvas possíveis, o cristianismo afirma-se como uma filosofia que parece haver aprimorado o paganismo e avançado em relação a ele.

Voltemos ao texto das *Obras do amor*. Os homens, ao se indagarem sobre quem seria o seu próximo, terminam por nos remeter ao tema central da parábola do Bom Samaritano (Lucas 10:25-37). Ali, de modo muito curioso, a pergunta sobre quem seria o seu próximo sempre volta na forma de um outro questionamento, isto é, qual dos homens teria agido de um modo justo em relação ao seu semelhante e, desse modo, o tomado efetivamente como o seu próximo? Note-se aqui o gosto kierkegaardiano por uma estratégia que congrega, a um só tempo, tanto a tradição bíblica quanto a própria tradição filosófica socrática, isto é, um questionamento

de ordem ética e moral sem uma resposta cabal e definitiva, antes transferindo a pergunta ao interlocutor.

O próximo é, aos olhos de Kierkegaard, uma figura reduplicada, isto é, “o conceito do ‘próximo’ é propriamente a reduplicação da tua própria identidade; ‘o próximo’ é o que os pensadores chamariam de o outro, aquele no qual o egoístico do amor de si é posto à prova” (Kierkegaard, 2005, p. 36). Desse modo, o próximo também significa a universalidade dos homens e, como pensava Kierkegaard, “contudo, em um outro sentido, basta um único homem para que tu possas praticar a lei” (Kierkegaard, 2005, p. 37). O tema da filosofia da identidade aqui presente é claramente hegeliano e aproxima, sem dúvida alguma, as reflexões kierkegaardianas da relação eu e tu como pensada por Feuerbach, Buber e por Levinas, o que nos parece bastante significativo e promissor. Por isso, segundo Kierkegaard, amar ao próximo é amar a si da maneira correta. Logo, o amor a si revela uma amplitude e somado ao dever se constitui no cerne do amor do cristianismo.

Retoma-se aqui o modelo de crítica ao paganismo e de sua superação pelo cristianismo, por isso é que Kierkegaard explora a tese de que “tu deves amar a ti mesmo de maneira certa” (Kierkegaard, 2005, p. 38). Nesse sentido, o pagão não poderia assimilar o amor por dever do cristianismo, pois “o amor também existiu no paganismo, mas isto de se dever amar constitui uma mudança da eternidade” (Kierkegaard, 2005, p. 41). Desse modo, resta a pergunta: será que ainda vivemos sob o signo do paganismo? Uma espécie de paganismo cristianizado que parece não fazer justiça nem ao melhor do cristianismo e nem ao melhor do paganismo? Aos olhos de Kierkegaard tal paganismo parece muito mais próximo do que se imagina: “Assim, não são necessárias descrições da história universal do paganismo, como se tivesse sido a dezoito séculos atrás o fim do paganismo; pois não faz assim tanto tempo desde que tu, m. ouv., e eu,

éramos pagãos, nós o fomos sim – se é que nos tornamos cristãos” (Kierkegaard, 2005, p. 42).

O bem supremo do cristianismo não equivale a um bem terreno, pois “os bens terrenos são uma *realidade* no sentido exterior, por isso pode-se *possuí-los...*, mas os bens do espírito só existem no interior” (Kierkegaard, 2005, p. 42). Curiosamente Kierkegaard confessa aqui que o *tu debes amar* do cristianismo sempre parece pobre em relação ao amor natural e de predileção cantado pelos poetas pagãos. Contudo, aos seus olhos, tal coisa é ilusória, pois “só quando amar é um dever, só então o amor está eternamente assegurado contra qualquer mudança; eternamente libertado em bem-aventurada independência, protegido eterna e felizmente contra o desespero” (Kierkegaard, 2005, p. 45). Assim, o amor natural não se fundamenta no eterno, por isso se altera e está continuamente sujeito a mudança. Desse modo, segundo a interpretação kierkegaardiana, “*só quando amar é dever, só então o amor está eternamente assegurado*” (Kierkegaard, 2005, p. 49).

O amor imediato se altera. Já o amor eterno jamais se torna rotina ou hábito, pois tal característica é do amor imediato. O paradoxal é que o amor do imediato, na medida em que elege, parece ser livre, o que efetivamente não ocorre pois, “*somente quando é dever amar, só então o amor está eternamente libertado em feliz independência*” (Kierkegaard, 2005, p. 55). De forma muito instigante, tal tese kierkegaardiana possui estreita relação com o *servo arbítrio* tal como pensaram tanto Santo Agostinho como Lutero. Nesse sentido, o paradoxo se afirma ainda na lei que liberta, isto é, “se é a lei que faz as diferenças, então é justamente a lei que torna todos iguais diante da lei” (Kierkegaard, 2005, p. 56). Por isso, “este ‘deves’ liberta o amor para uma feliz independência (Kierkegaard, 2005, p. 57). Em outras palavras, a lei da eternidade garante a verdadeira independência que é baseada na imutabilidade. Tal amor do eterno combate ainda o

desespero. Curiosamente não o proíbe, mas com o imperativo *tu debes amar* o inviabiliza e não lhe oferece consolos baratos ou efêmeros.

No cristianismo tal amor que é um dever concretiza-se no amor ao próximo, tal como Kierkegaard começa a explorar no discurso II B *Tu Deves amar o “próximo”* e no discurso II C *“Tu” debes amar o próximo*:

Pois é o amor cristão que descobre e sabe que o próximo existe e- o que dá no mesmo - que cada um é o próximo. Se amar não fosse um dever, também não haveria o conceito do próximo; mas só se extirpa o egoístico da predileção e só se preserva a igualdade do eterno quando se ama o próximo (Kierkegaard, 2005, p. 63).

A proposta de amor do cristianismo é diferente do amor natural e do amor de predileção, pois estes se baseiam na amizade e na inclinação, isto é, tanto a amizade como o amor de predileção elegem aqueles que seriam dignos do seu amor e que partilham alguns dos seus valores e ideais. Aos olhos de Kierkegaard o cristianismo teria um âmbito espiritual e de seriedade. Em geral pensa-se que o amor sensual e a amizade são o que há de mais alto no amor, o que parece caracterizar o elogio do amor feito pelos poetas. Na interpretação kierkegaardiana há uma distância entre o amor cantado pelos poetas e o amor do cristianismo, ainda que possam existir poetas do religioso, “mas esses não cantam o amor natural e a amizade; o canto deles é para a glória de Deus, sobre a fé, a esperança e a caridade” (Kierkegaard, 2005, p. 65).

Antes da interpretação freudiana já no século XX, Kierkegaard percebe que o amor natural é baseado em instinto. Ao avançar na investigação do amor natural como instinto inevitavelmente nos deparamos com a distinção entre o amor cantado pelo poeta e o amor do cristianismo:

O poeta e o Cristianismo explicam exatamente o oposto: o poeta idolatra a inclinação e tem então, já que só pensa no amor natural, toda razão ao dizer

que seria a maior tolice e o discurso mais absurdo, ordenar amar; o Cristianismo, que só pensa sempre no amor cristão, tem também, contudo, toda razão quando destrona essa inclinação e coloca no lugar dela aquele 'deves' (Kierkegaard, 2005, p. 70).

Assim, o amor e a amizade, segundo Kierkegaard, não possuem dimensão ética no amor natural, ao passo que tal coisa se reafirma plenamente no tipicamente cristão tal como o pensou o autor dinamarquês. É bom frisar, entretanto, que o cristianismo nada possui contra o amor natural e pensar tal coisa seria um mal-entendido ou uma espécie de exagero da espiritualidade, assim o cristianismo disciplina e reavalia o amor de predileção do paganismo e contribui com ele na medida em que este não conseguia avançar para além do amor de si em sentido estritamente egoístico. Entretanto, sua ênfase no amor ao próximo é mais forte do que o amor de si e por inclinações típicas do amor natural e do paganismo, logo “o amor de si e a predileção apaixonada permanecem essencialmente a mesma coisa; o amor ao próximo, porém, isso é amor (Kierkegaard, 2005, p. 73). Por isso, o pensador de Copenhague relembra aqui, com extrema propriedade, a sentença agostiniana que apontava que os vícios dos pagãos são virtudes brilhantes.

Ao contrário daquilo que preconiza o amor natural, o amor ao próximo não pode ocorrer por admiração, mas por dever. Assim antecipando aqui um tema que parece caro à psicanálise do século seguinte, Kierkegaard parece perceber na admiração ao outro não o amor de si, mas uma espécie de projeção de si num outro e, nesse sentido, um amor de si oculto e não confessadamente dito e afirmado. O equívoco de tal interpretação, segundo Kierkegaard, é que a pessoa amada passa ser uma reduplicação do eu, um outro eu, o que implica em amor de si, pois “a pessoa amada que ele ama ‘como a si mesmo’ não é o próximo, a pessoa amada é o outro eu” (Kierkegaard, 2005, p. 78).

Desse modo, o dever de amar ao próximo iguala aquilo que a predileção diferenciou. Assim, o cristianismo parece, no entender do autor de Copenhague, uma vez mais aprimorar o paganismo. Uma pessoa culta pode aderir ao dever do cristianismo, mas o próximo da pessoa culta não poderá ser outra pessoa culta como ele, pois isso seria amor de predileção. Assim, “o próximo é todo e qualquer homem” (Kierkegaard, 2005, p. 79). O próximo é a igualdade, mas a igualdade sempre se refere ao dever e a Deus, que é quem estabelece tanto o dever como a igualdade entre todos os homens. É preciso, portanto, acabar com a diferença para cumprir o dever de amor ao próximo.

Não se trata, entretanto, de eliminar o amor de si e o amor à pessoa amada, mas antes de iluminar tal tipo de amor pela ótica do amor ao próximo. No entender kierkegaardiano, amar o amado não nos faz semelhantes a Deus, mas amar o próximo nos aproxima efetivamente do amor divino. Por isso, “enquanto amas teu amigo não te assemelhas a Deus, pois para Deus não há diferenças. Mas quando amas ao próximo, aí tu és como Deus” (Kierkegaard, 2005, p. 84). Tal tipo de amor aponta, portanto, para as perfeições da eternidade, ou seja, “*o amor ao próximo tem as perfeições da eternidade*” (Kierkegaard, 2005, p. 86).

Há aqui um rico debate a ser percebido, pois o amor natural e a amizade não valem em si mesmos, ao passo que o amor ao próximo é o verdadeiro amor. Assim, “o amor natural é definido pelo objeto, a amizade é definida pelo objeto, só o amor ao próximo é definido pelo amor” (Kierkegaard, 2005, p. 87) Retorna-se a pergunta já colocada pelo autor dinamarquês no discurso *Tu “deves” amar*, isto é, quem é o nosso próximo? A resposta aqui será mais categórica: “o próximo é todos os homens, incondicionalmente todo e qualquer homem” (Kierkegaard, 2005, p. 89).

Utilizando-se da metáfora dos olhos fechados, Kierkegaard faz uma curiosa explanação sobre a importância de se suprimir a diferença para alcançar o amor ao próximo. Se não conseguimos sequer olharmos os nossos inimigos e ali vemos inúmeras diferenças que não podem ser esquecidas, o pensador dinamarquês recomenda uma espécie de terapêutica dos benefícios da cegueira. “Pois bem, então fecha os olhos – e assim o inimigo se assemelhará inteiramente ao próximo; fecha os olhos e lembra o mandamento de que tu deves amar, e então tu amarás- teu inimigo: não, então tu amarás o próximo, pois tu não verás mais que é o teu inimigo” (Kierkegaard, 2005, p. 89). A riqueza de tal metáfora reside exatamente em perceber, num tema central da tradição filosófica, a saber, a visão, que nem sempre é por ela que se pode chegar a um melhor lugar. Ainda mais forte do que isso: para alcançar o amor ao próximo é preciso chegar até a cegueira, pois somente ela elimina efetivamente as diferenças. O modelo filosófico que vai de Platão ao iluminismo, que Kierkegaard em muitos momentos caracteriza por paganismo, acredita poder alcançar um mundo melhor pelos seus próprios esforços, a tese kierkegaardiana parece residir exatamente na impossibilidade disso, no desencanto com tal posição e na crença de que somente um imperativo externo e divino poderia nos dar efetivamente uma saída. O modelo kierkegaardiano é, portanto, categoricamente cristão e trabalha com o pressuposto do pecado humano como um fator de limitação para toda a humanidade. Por isso, de modo bastante instigante, Patrícia Dip afirma a afinidade da ética kierkegaardiana tanto com o modelo protestante como com o modelo kantiano: “O dinamarquês, em definitivo, encontra-se preso à ética kantiana da intenção, que em termos teológicos pode ser identificada com a protestante *sola fides* (Dip, 2010, p. 70).

A tese kierkegaardiana advoga, portanto, que o paganismo aprofunda a desigualdade entre os homens, ao passo que o cristianismo, se não a

elimina, ao menos a reconhece e tentar avançar adiante dela, o que, em alguns casos, pode resultar até mesmo em teoria políticas posteriores já secularizadas que trabalham em tal intuito. Novas metáforas se somam aqui, tal como a do rei e do mendigo, onde ambos, cada qual ao seu modo, tem que superar os modelos de igualdade que deles se pode esperar e a do aristocrata, que oscila entre o compromisso com sua classe e uma espécie de “conversão” aos mais pobres e a uma espécie de “traição” para com os seus. Tal tipo de mudança não é vista por Kierkegaard como louvável e não significa que está necessariamente comprometida com a tese do amor ao próximo: “Pois se ele tivesse pretendido colocar-se à frente dos mais pobres para tentar numa revolta derrubar a diferença da nobreza; aí talvez eles o teriam respeitado e amado. Mas não era o que ele queria, ele queria simplesmente expressar o que nele constituía uma necessidade cristã, o amar o próximo. (Kierkegaard, 2005, p. 97). Assim, o tema do amar cristão aqui é tomado não como político, pois senão sua esfera residiria no temporal. Antes é tomado como um imperativo ditado pela divindade e no plano do eterno. Em outras palavras, o amor aos pobres e a opção por eles se constitui num imperativo.

O mesmo desafio também se poderia perceber num homem pobre que deve amar o próximo e, nesse caso, também o homem rico seria o seu próximo. Tal como o rico ele também poderia ser tomado como traidor de sua classe e talvez seja ainda mais incompreendido do que ele. Por isso, “seus companheiros talvez o repelissem como um traidor, o desprezassem como alguém com mente servil” (Kierkegaard, 2005, p. 103). Nesse mesmo sentido, Kierkegaard cita o banquete que um homem rico e influente ofereceu aos mais pobres. Não se trata de apenas dar comida a quem necessita, mas de banquetear-se com alguém, ou seja, há aqui uma supressão das diferenças, isto é, há convívio, troca e diálogo entre pessoas diferentes e de classes sociais diferentes, o que torna tal coisa efetivamente

um banquete é exatamente isso. Tal coisa é desafiadora e coloca tanto riqueza como pobreza além do que costumeiramente significam.

Assim, na imanência parece que apenas a morte nos iguala e nos tira do engano de acharmos que somos aquilo que representamos. Por isso a significativa metáfora kierkegaardiana aqui é uma peça teatral: “Mas quando então desce a cortina sobre o palco, aquele que fazia o papel de rei e o que fazia o papel de mendigo, e assim por diante cada um deles, todos valem o mesmo, são todos uma única coisa: atores” (Kierkegaard, 2005, p. 109). Em outras palavras, o imperativo de amar ao próximo termina com os nossos disfarces, por isso, “se verdadeiramente se deve amar o próximo, é preciso recordar a cada instante que a diferença é um disfarce” (Kierkegaard, 2005, pp. 110-111).

A partir de tal análise das *Obras do amor*, passemos agora ao tema do amor ao próximo e a opção pelos pobres na Teologia da Libertação na América Latina, dando especial destaque ao Brasil.

2) O amor ao próximo e a opção pelos pobres no discurso da Teologia da Libertação na América Latina e no Brasil

A Teologia da Libertação na América Latina possui três antecedentes que merecem destaques no século XX. Os primórdios de tal pensamento teológico no período remontam aos trabalhos pioneiros de Richard Shaull e suas teses sobre a Teologia da Revolução. Seguem-se a ele dois importantes trabalhos: o de Rubem Alves, ex-aluno de Shaull, denominado *Da Esperança*, que foi sua tese doutoral no Seminário Teológico de Princeton e o clássico trabalho do teólogo peruano católico Gustavo Gutiérrez denominado *Teologia da Libertação*.

O trabalho de Rubem Alves é efetivamente a primeira obra que tem por objeto um questionamento da linguagem teológica em contexto latino-americano e estabelece uma tentativa de compreendê-la a partir da situação concreta vivida pelos pobres do continente. O título originário da tese

por ele defendida em 1968 foi *Towards a Theology of Liberation (Para uma Teologia da Libertação)*. Entretanto, por sugestão do editor americano interessado em publicar a tese, o título foi alterado para *Teologia da Esperança Humana*, uma vez que a palavra *esperança* parecia ser editorialmente melhor e estar mais em voga no momento. O próprio autor reconta a história no prefácio à edição brasileira da obra:

Um editor católico se interessou pelo meu texto. Ele fez uma reserva apenas. O nome do livro era meio esquisito: *libertação*, nome sem respeitabilidade teológica, sobre que ninguém falava. O que estava na crista da onda era a *teologia da esperança*. E ele me sugeriu mudar o título para entrar no debate. É sempre mais fácil pegar um trem que já está correndo que fazer um outro novo, a partir do nada... E assim ficou: *A Theology of Human Hope* (Washington, Corpus Books, 1969). (Alves, 1987, p. 41).

Na construção de sua proposta teológica, Alves explora, notadamente no capítulo um da sua tese (parte terceira), a contribuição dos chamados pensadores existencialistas e também a tradição estabelecida por Karl Barth na tentativa de compreender a nova proposta teológica como uma nova linguagem a ser desenvolvida na América Latina. Nesse sentido é instigante a confissão por ele feita também no prefácio da edição brasileira da obra: “Por que escolhi este nome, que até aquele momento não havia aparecido como título de teologia alguma? Eu havia abandonado completamente a ilusão de que a teologia pudesse ser um conhecimento de Deus. Deus é um grande e inominável mistério e o que podemos dizer se refere apenas àquilo que acontece em mim... (Alves, 1987, pp. 39-40).

O existencialismo pelo qual Alves se interessa na construção da nascente Teologia da Libertação possui estreita relação com o tema da liberdade do homem e por isso a obra de Kierkegaard parece ser de seu interesse, ainda que ele possa ter percebido no autor dinamarquês alguns

limites decorrentes da sua interpretação particular sobre o que seria a subjetividade kiekegaardiana:

O existencialismo mostra-se assim, expressão de uma profunda preocupação com a liberdade do homem no mundo, com a sua transcendência, com a preservação de seu caráter autenticamente humano, consistindo numa radical oposição a tudo o que signifique a perda da singularidade da existência individual em qualquer coisa que o engolfe ou submerja. Este é o principal motivo para Kierkegaard haver rejeitado o sistema hegeliano. A filosofia de Hegel transformara o indivíduo num acidente dentro do processo histórico total. A verdade da história consistia na verdade do processo, e apenas na medida em que o indivíduo se colocasse nesse processo a sua existência participaria da verdade. Kierkegaard não via, entretanto, qualquer verdade maior do que a do indivíduo e da subjetividade. ‘A verdade é a subjetividade’, proclama ele. E a partir desta convicção básica investe contra as estruturas – filosóficas, políticas e religiosas – que absolveram o homem da questão central da ‘salvação’, isto é, da tarefa de ser tornar um indivíduo (Alves, 1987, pp. 80-81).

Assim, o capítulo sexto (e final) da tese de Alves é curiosamente intitulado *A teologia como linguagem da liberdade*. Por isso ele pode dizer com propriedade em que consiste a Teologia: “ela consiste numa linguagem totalmente histórica. Seus verbos e substantivos referem-se à revelação enquanto história” (Alves, 1987, p. 215). Em outras palavras, sua apropriação do existencialismo cristão, incluído aqui Kierkegaard, prioriza recuperar os indivíduos, esses mesmos que foram tão subjulgados na história da América Latina, e recuperá-los. Entretanto, ao mesmo tempo, ele parece se aperceber da importância histórica, tese que será muito importante no discurso dos teólogos da libertação na América Latina que o sucedem. No seu entender, a teologia perde agora o posto de sabedoria milenar ou ciência, mas se aproxima de uma linguagem que, concretamente, pode ajudar na situação contemporânea do homem: “A linguagem da liberdade, portanto, corre sempre o risco de se perder. Mas esta é a

única forma de sermos fiéis à nossa condição de seres humanos e ao inevitável risco envolvido na aventura da fé” (Alves, 1987, p.224).

Será o teólogo peruano Gustavo Gutiérrez que, no ano de 1969, publicará efetivamente a primeira obra com o título alusivo à Teologia da Libertação, isto é, *Teologia da Libertação – perspectivas*. Cabe lembrar que seu trabalho é posterior, portanto, ao de Alves e também posterior ao Concílio Vaticano II que ocorreu, entre 1962 e 1965, vindo também depois da importante Segunda Conferência do Episcopado Latino-Americano, ocorrida em 1968 na cidade de Medellín (Colômbia). Tais antecedentes muito colaboraram na construção de suas teses e do seu método teológico aqui apresentado. O teólogo peruano inicia sua reflexão afirmando que:

A reflexão teológica – inteligência da fé – surge espontaneamente e ineludivelmente naquele que crê, em todos aqueles que acolheram o dom da palavra de Deus. A teologia é, com efeito, inerente à vida de fé que procura ser autêntica e plena, portanto a colocação em comum dessa fé na comunidade eclesial. Em todo crente, mais ainda, em toda comunidade cristã, há pois um esboço de teologia, de esforço de inteligência da fé (Gutiérrez, 1975, p. 15).

Tal reflexão merece ser vista com vagar, pois ela principia por mostrar que a despeito da teologia possuir toda uma história consagrada no cerne do cristianismo e ter inúmeras outras dimensões ligadas ao aspecto tanto da autoridade eclesiástica como o aspecto acadêmico, o teólogo pensa que a teologia é, na verdade, um ato de todo cristão individualmente e também da comunidade. Tal perspectiva será fundamental na Teologia da Libertação em contexto latino-americano. Há aqui uma ligação da teologia como inteligência da fé com algo que se pratica, que se exerce cotidianamente.

Nesse mesmo sentido, fica agora mais evidente a proposta de teologia da libertação não como algo para o pensamento, mas para a práxis latino-americana:

Por tudo isso a teologia da libertação nos propõe talvez não tanto novo tema para a reflexão quanto *novo modo* de fazer teologia. A teologia como reflexão crítica da práxis histórica é assim uma teologia libertadora, teologia da transformação libertadora da história da humanidade, portanto também da porção dela – reunida em *ecclesia* – que confessa abertamente Cristo. Teologia que não se limita a pensar o mundo, mas procura situar-se como um momento do processo através do qual o mundo é transformado; abrindo-se- no protesto ante a dignidade humana pisoteada, na luta contra a espoliação da imensa maioria dos homens, no amor que liberta, na construção de nova sociedade, justa e fraterna – ao dom do reino de Deus (Gutiérrez, 1975, p. 27).

A teologia passa, portanto, depois dos esforços do brasileiro Rubem Alves e do peruano Gustavo Gutiérrez, a ser vista como um ato segundo, pois começa a se afirmar primeiramente a importância da práxis cristã e a implicação ética da ação no mundo e no contexto latino-americano. Nesse sentido, Samuel Silva Gotay reconhece um pioneirismo na obra do teólogo brasileiro:

Rubem Alves escreve a partir da nova consciência da necessidade de ir construindo o reino entre os homens através do processo histórico de libertação... Alves rejeita a linguagem da teologia europeia progressista para tentar a busca de uma linguagem teológica que rejeite as concepções greco-romanas de uma história sem futuro, encerradas em pré-determinações ‘espiritualistas’ para depois tentar uma linguagem que recolha a concepção bíblica da história na qual Deus age, se revela, e acompanha o homem na construção do reino (Gotay, 1985, pp. 76-77).

O mesmo Gotay avalia que o tema do amor cristão é enriquecido na Teologia da Libertação e, ao contrário do que se possa pensar, não é

contraditório com o mandamento bíblico de amor a todos os homens: “O amor cristão a todos os homens não está em contradição com a luta de classes. É precisamente pelo amor ao próximo, segundo estes cristãos revolucionários, que se deve optar na histórica e inevitável luta de apoio dos oprimidos contra os opressores” (Gotay, 1985, p.209).

Seguindo essa mesma trilha, Clodovis Boff e Jorge Pixley parecem ter razão quando apresentam de modo concreto um tema que se torna central na Teologia da Libertação na América Latina: a opção preferencial pelos pobres. Através de um extenso inventário, eles se perguntam concretamente sobre quem são os pobres na América Latina, chegando a conclusão que eles constituem mais de 80% da população do continente. Com o intuito de ultrapassar a explicação moral, que costuma atribuir aos pobres a culpa de sua pobreza, visto que não se dedicam ao trabalho e a explicação natural, que costuma advogar a tese de que os pobres sempre existiram e seguirão a existir, os autores tentam penetrar mais profundamente nas causas da pobreza da América Latina. Para isso, fazem tanto um giro histórico, econômico, como também buscam realizar a aproximação do tema dos pobres na tradição bíblica e na história eclesiástica com os pobres da América Latina.

Tal como também afirmara Gotay, Boff e Pixley enxergam a OP (opção preferencial pelos pobres) não como um fator de exclusão dos mais favorecidos, mas como preferência pelos mais pobres: “Por isso mesmo, a OP, por ser preferencial, não exclui os ricos nem pastoral nem politicamente, apenas não lhes confere a prioridade e o protagonismo histórico que eles espontaneamente reivindicam” (Boff; Pixley, 1986, p. 158). Ou ainda melhor: “A OP é exatamente ‘preferencial’. Quer dizer que não é exclusiva (só em favor dos pobres). Por isso mesmo, os não-pobres estão e permanecem incluídos na missão evangelizadora da Igreja (Boff; Pixley, 1986, p. 259).

O mesmo Clodovis Boff desenvolveu em seu trabalho doutoral o importante conceito de mediação sócio-analítica, tal como o apresenta na sua obra *Teologia e Prática – Teologia do Política e suas mediações*. Ali é afirmado categoricamente que “nós temos a Epistemologia por função da Teologia e a Teologia por função da Práxis da fé” (Boff, 1978, p. 34). Assim, a Teologia passa a ser iluminada por dados econômicos, políticos e sociais, o que são aspectos centrais da realidade latino-americana.

Carlos Marighella, político de esquerda no Brasil e militante assinado pela ditadura militar em função de sua adesão à luta armada, escreveu, no seu célebre *Manual do guerrilheiro urbano*, a seguinte sentença:

Os homens da igreja, isto é, aqueles ministros ou sacerdotes de várias hierarquias e denominações, representam um setor que tem habilidade especial para comunicar-se com o povo, particularmente os trabalhadores, camponeses, e a mulher brasileira. O sacerdote que é um guerrilheiro urbano é um ingrediente poderoso na guerra revolucionária brasileira, e constituem uma arma poderosa contra o poder militar e o imperialismo norte-americano (Marighella, 2003, p.60).

Assim, o que Marighella preconiza de forma claramente política, a Teologia da Libertação o realizou como consequência de sua compreensão do horizonte teológico e histórico de toda a América Latina. Transformando o amor ao próximo num tema concreto e aplicado à realidade onde se vive. Vejamos agora como tais posições da teologia latino-americana podem dialogar com as teses kierkegaardianas.

Conclusão: Kierkegaard reapropriado pelos teólogos da libertação na América Latina e no Brasil

Richard Shaull, que foi pioneiro da Teologia da Libertação como vimos anteriormente, já ensinava aos seus estudantes de Teologia, nos idos dos anos 50 no Seminário Presbiteriano de Campinas (Brasil), que “para

entendermos os dilemas do mundo moderno nas áreas sócio-econômica, psicossocial e filosófica teremos que ler Marx, Freud e Kierkegaard (Ramos, 1985, p. 26). O mesmo Shaul também confessa haver ministrado aulas sobre Kierkegaard naquela instituição: “Também tive oportunidade, através do curso de História do Pensamento Ocidental, de introduzir o pensamento de um amplo círculo de teólogos europeus modernos, entre os quais Sören Kierkegaard e Nicolas Berdyaev. (Shaul, 2003, p. 114).

Tal pista é bastante significativa para compor o quadro formador da Teologia da Libertação na América Latina e perceber a possível influência de Kierkegaard sobre tal pensamento. Não se trata, é evidente, de afirmar que tal pensador foi assimilado integralmente por tal Teologia, mas antes que foi reinterpretado e reapropriado aos interesses da América Latina. A interpretação de Shaul parece estar à frente da interpretação do mexicano José Porfírio Miranda que, segundo nosso juízo, parece muito restrita e pouco aberta a um diálogo construtivo com o pensador dinamarquês:

A história é feita do grito de todos os oprimidos, eis a sua consistência. Nem Kierkegaard nem Heidegger se deram conta disto, e isto é o motivo do individualismo de suas filosofias. Kierkegaard jamais compreendeu que Jesus Cristo só é messias enquanto salvador de todos os pobres e libertador de todos os oprimidos” (Miranda, 1982, p. 54).

Em sua obra *O Ser e o Messias*, Miranda tece, por meio de leituras indiretas de Kierkegaard, uma vez que se interpretação baseia-se em Jean Wahl e não faz menção aos textos do autor dinamarquês de modo direto, considerações muito discutíveis. Segundo nossa interpretação uma leitura atenta, por exemplo, das *Obras do amor*, demoliria a tese de um individualismo kierkegaardiano.

Tal aproximação entre o tema do amor ao próximo em Kierkegaard e na Teologia da Libertação na América Latina é feito com maestria por

Cleide Cristina Scarlatelli Rohden, que advoga a tese de que parece impróprio associar o pensador dinamarquês a um autor apolítico: “A crítica de um Kierkegaard associal e apolítico não tem como sustentar-se diante de uma leitura cuidadosa de sua obra... O amor é central no pensamento kierkegaardiano. *Obras do amor* aponta precisamente para uma direção contrária às críticas ao enfatizar radicalmente o amor ao próximo” (Rohden, 2001, pp. 127-128). Assim, nas *Obras do amor* de Kierkegaard, afirma-se “a ideia de um comprometimento com esse mundo que vivemos” (Rohden, 2001, p.131). Melrold Westphal acredita ver em Kierkegaard até mesmo um prenúncio do que foi posteriormente afirmado pela Teologia da Libertação, pois, segundo ele, “toda teologia deve ser uma teologia da libertação, um guia para a prática de vencer a opressão em todas as suas formas” (Westphal, 1992, p.246). Por isso, também Valls aponta que a figura do dever de amar explorada por Kierkegaard nas *Obras do amor* tem uma relação imediata com a opção preferencial pelo pobre na Teologia da Libertação latino-americana, assim “é por isso que nós devemos amar ao pobre, assim como o Bom Samaritano ajuda aquele que ali não podia fazer nada para retribuir” (Valls, 2000, p. 185). Como bem aponta Patrícia Dip, o cristianismo preconizado nas *Obras do amor* se for visto exclusivamente pela esfera da filosofia (como pretende a autora) é, no fundo, impossível, pois somente pode subsistir pela graça divina: “A partir do ponto de vista macro, ou tendo em conta o conjunto da obra de Kierkegaard, a solução que apresento é limitada porque o cristianismo mesmo não somente é impensável, mas impraticável, ou seja, impossível. O que faz possível o impossível não é a razão, mas a graça (Dip, 2010, p. 32).

Desse modo, apesar de algumas distâncias, a relação entre o pensamento de Kierkegaard acerca do amor cristão como dever – e como dever de amor ao próximo – talvez esteja mais próximo da Teologia da Libertação

do que costumeiramente se pode imaginar, notadamente num continente tão religioso como a América Latina e, ao mesmo tempo, tão afastado da práxis daquilo de melhor que produziu o cristianismo, tal como aquele apontado pelo autor dinamarquês e recuperado por alguns dos teólogos latino-americanos do nosso tempo.

O paganismo nos seus momentos finais: a afirmação do cristianismo na Antiguidade Tardia – uma análise histórico-filosófica e alguns apontamentos a partir de *A História contra os pagãos* de Orósio *

Considerações introdutórias

Na importante obra *Destino, providência, predestinação – do mundo antigo ao cristianismo*, Aldo Magris afirma que “mais de um século atrás, o historiador da igreja Adolf von Harnack introduziu o conceito de ‘helenização’” (Magris, 2014, p. 497). Contudo, segundo percebe o estudioso italiano, a visão de Harnack consiste em enfatizar o traço “patológico” da helenização no cristianismo. Em outras palavras, os teólogos da época parecem se guiar pela tentativa de capturar o cristianismo naquilo que ele possui de “autêntico” e, nesse sentido, o helenismo seria uma deformação. De igual modo, boa parte da tradição filosófica e humanista, notadamente aquela que segue a senda aberta por pensadores como Nietzsche e Edward Gibbon, tentarão capturar o que havia de autêntico pensamento grego, dessa vez “purificado” de qualquer traço cristão. Ambas as alternativas parecem fracassar em seu projeto de autenticidade.

Magris aponta para a curiosa hipótese de que um dos traços do universalismo do cristianismo primitivo reside exatamente em que ele supera o judaísmo, amplia seus horizontes, amplia o seu público para além dos domínios da sinagoga e, desse modo, começa a se articular com o helenismo e com a cultura grega:

* Trabalho publicado originalmente em: O paganismo nos seus momentos finais: a afirmação do cristianismo na Antiguidade Tardia: uma análise histórico-filosófica e alguns apontamentos a partir de *A História contra os pagãos* de Orósio. *Mátria Digital*, v. VIII, p. 57-87, 2020. A presente versão apresenta pequenos ajustes.

Em geral, “helenização” significa a adoção da língua e da cultura gregas. Mas isso seria uma decorrência natural no momento em que o cristianismo após fracassar na tentativa de pregar nas sinagogas (especialmente depois que os rabinos de orientação farisaica assumiram a hegemonia), precisou obrigatoriamente dirigir-se para fora do mundo hebraico, em que existira um auditório já helenizado junto ao qual logo alcançou notável sucesso. O grego tornou-se assim a língua oficial da nova religião (mais tarde acompanhada pelo latim no Ocidente) e nessa língua foram compilados todos os seus documentos nos primeiros séculos, por obra de pessoas que, além de dominá-lo perfeitamente, eram geralmente bem instruídas na mesma *paideia* helênica dos ‘pagãos’ ” (Magris, 2014, p. 498)

Spinelli também percebe a importância da língua grega em tal contexto, mas igualmente nota a decadência da filosofia grega e julga que será esse o espaço ocupado pelo cristianismo: “O grego era a língua erudita da época. A Filosofia, porém, era decadente, e o advento do Cristianismo coincidia com tal decadência (Spinelli, 2015, p. 16). A mesma percepção aparece em Burckhardt, que afirma categoricamente a importância do cristianismo e seu papel histórico: “o cristianismo respondia na terra a uma alta necessidade histórica, como término do mundo antigo, como ruptura com ele” (Burckhardt, 1982, p. 133).

Cabe pontuar de qual filosofia se fala, ou seja, a filosofia estoica, epicurista e neoplatônica, aquela que terá grandes proximidades com certas abordagens e vivências do mítico e do religioso. Se a filosofia clássica platônica e aristotélica estiver em crise, essa acaba por se reconfigurar nessas novas formas, que agora apresentam algumas ideias de comunidade e de experiência – ponto comum entre estas filosofias e as religiões. Além disso, nelas ocorre a afirmação existencial da sua doutrina. Em outras palavras, a tentativa de viver e praticar aquilo que pensamos e teorizamos. Assim, “helenizar, pois desde o seu sentido mais simples, consistiu em verter a

doutrina cristã em língua grega, requisito pela qual se ativou a *universalização do cristianismo*” (Spinelli, 2015, p. 51).

Helenizar está portanto diretamente ligado ao tema do paganismo e da herança clássica em seu encontro com o cristianismo dos primórdios. Na verdade é sempre muito ambíguo quando tratamos de helenismo e paganismo, notar o quanto tais expressões, em realidade, podem ser sinônimas e se misturar. Ainda que não seja nosso objetivo adentrarmos em tais minúcias, os conceitos nos ajudam. Por isso, avançaremos em nossa investigação sobre os momentos finais do paganismo tendo isso em mente. Primeiro faremos um giro histórico e filosófico sobre o panorama do paganismo no século IV (com os limites possíveis, obviamente) e, posteriormente, avaliaremos o tema sob a perspectiva da *História contra os pagãos* de Paulo Orósio.

1) Panorama histórico-filosófico: alguns apontamentos

Werner Jaeger já nos alertava, no seu último trabalho, denominado *Cristianismo primitivo e paideia grega*, que a despeito de haver produzido sua obra magna, *Paidéia – a formação do homem grego*⁴⁴, seria necessário agora investigar como a mesma temática se desenvolveu no cristianismo dos primórdios. Por isso, afirma categoricamente que é preciso que surjam novos pesquisadores dispostos a tal empreitada, uma vez que ele já era bastante idoso e não se julgava mais em condições de realizar tal tarefa. Em outras palavras, defende a importância de investigar uma *paideia* do cristianismo:

Quando escrevi a obra *Paidéia*, a minha ideia desde o início foi a de escrever um outro livro que de modo especial se referisse à questão do acolhimento que a paideia grega teve no mundo cristão primitivo. Todavia, e embora grande

⁴⁴ Jaeger, W. *Paideia: a formação do homem grego*, Martins Fontes, São Paulo, 2013.

parte do meu trabalho tenha, nessa altura, incidido no campo da antiga literatura cristã, foi precisamente a amplitude dessa atividade que sempre impediu a concretização de tal projeto: escrever um livro exaustivo sobre a continuidade e a transformação históricas da tradição da paideia grega nos séculos cristãos dos finais da Antiguidade... a minha idade avançada apenas me permite apresentar este pequeno livro como um contributo para essa nova abordagem (Jaeger, 2002, p.09).

Assim, Jaeger acaba por demonstrar, nesse último trabalho que, na verdade, corresponde a aulas proferidas por ele em 1961 na Universidade de Harvard, a seriedade com que se deveria tomar tal tema. De igual modo, pesquisadores como Peter Brown e Henri-Iréné Marrou, dentre inúmeros outros, tem se debruçado sobre a importância de tal temática. Contudo, parece ainda haver um vácuo em tal abordagem, notadamente no campo da filosofia. É curioso perceber que nos estudos acadêmicos a área de Filosofia Antiga, como não poderia deixar de ser, recebe imenso cuidado e por ela se possui imenso apreço. O mesmo, quicá, se pode notar com as demais áreas consagradas na historiografia filosófica, a saber, Medieval, Moderna, Contemporânea. Contudo, chama-nos atenção o fato de que o período denominado Antiguidade Tardia talvez não receba o mesmo cuidado exatamente por cair numa espécie de linha de fronteira ou, então, se mostrar menos interessante para nossas reflexões. É certo que tal época comporta, por exemplo, um gigante intelectual como Santo Agostinho que, contudo, em inúmeros momentos é erroneamente tomado como um pensador medieval ou, talvez, como o primeiro dos pensadores medievais, encarnando os primórdios de tal filosofia. Entretanto, não apenas pela questão cronológica, mas também pela questão temática, Santo Agostinho – e outros pensadores do período – são, em realidade, pensadores da Antiguidade Tardia, isto é, autores que se caracterizam exatamente por essa percepção, que congrega a herança clássica com os ensinamentos cristãos.

Obviamente há aqui toda uma dialética e, por assim dizer dubiedade, pois falamos de um mundo que sofre a mudança profunda do cristianismo como nova força cultural e assiste a despedida de alguns dos mais caros valores da antiguidade clássica, ou ainda, assiste sua reconfiguração agora no modelo cristão. Assim, eles são os principais expositores dessa nova filosofia, que agora parece mesclar- com todas as suas ambiguidades – a filosofia clássica com os elementos da fé cristã que, por sua vez, também se constitui numa mescla da cultura hebraica com os valores clássicos.

Certamente este é um contexto imenso e quase interminável de curiosidades e investigações. O já citado Peter Brown parece apontar, com extrema propriedade, que tal época, situada exatamente entre o reinado de Marco Aurélio (161-180) e Justiniano (527-565) merece uma investigação mais profunda⁴⁵. Assim, o tema do paganismo – e sua relação dialética com o cristianismo nascente – será nosso objetivo de investigação no presente artigo. Para tanto, primeiramente nos deteremos avaliando-o a partir do final da Antiguidade clássica e da instalação do cristianismo no mundo romano antigo.

Ainda que não seja este o nosso objetivo principal, se faz necessário aqui um esclarecimento histórico. Como bem pontua Brown, há no paganismo de tal época um certo elitismo, ou seja, cultiva-se como admirável e digno de respeito aquele que é *bem nascido*, aquele provém de boa classe social e possui formação moral dentro de tal ambiente e concepção. Segundo ele é exatamente aqui que entra o papel do filósofo: “O filósofo é o ‘missionário moral do mundo romano’. Afirma dirigir-se à humanidade em seu conjunto é o ‘mestre e o guia dos homens para todas as coisas que convêm aos homens, de acordo com a natureza’” (Brown, 1998, p. 239).

⁴⁵ Tal tese aparece na parte *Antiguidade Tardia* de Peter Brown, publicada na célebre coletânea *História da vida privada* organizada por Duby e Ariès.

Brown, Peter In Duby, G; Ariès, P (org.). *História da vida privada 1 – do Império Romano ao ano mil*, Companhia das Letras, São Paulo, 1998, pp. 225-299.

Entretanto, o próprio Brown desacredita de tal hipótese e, no fundo, considera o filósofo pagão de tal contexto apenas uma espécie de representante da contracultura: “Na realidade não é nada disso. Ele é o representante de uma ‘contracultura’ prestigiosa no interior da própria elite; e aos membros da elite dirige em primeiro lugar sua edificante mensagem” (Brown, 1998, p. 239). Assim, tal filosofia espelha acima de tudo uma relação com as elites. Por isso, não parece fortuito percebermos, notadamente no discurso estoico, que foi tão importante nesse período – e igualmente para o cristianismo nascente – tal tipo de caracterização⁴⁶.

O filósofo desfruta, em tal contexto, uma imagem que oscila entre o bufão e o santo, como aponta o historiador Peter Brown. Contudo, parece instigante notar que filósofos pagãos como Plutarco e Musônio Rufo⁴⁷ de algum modo, serviram de base para inspirar a reflexão de um autor cristão como Clemente de Alexandria (século II). Paul Tillich, teólogo e filósofo do século XX, capta, com extrema argúcia, a sua importância em tal contexto:

O pensamento de Clemente sintetiza o pensamento cristão e a filosofia grega. O cristianismo não podia ignorar o neoplatonismo com o seu sistema universal e extremamente impressionante. Reunia em si todos os valores do passado.

⁴⁶ O contexto histórico do estoicismo pode ser muito bem percebido, do ponto de vista histórico, na excelente obra de Paul Veyne:

Veyne, P. *Sêneca e o estoicismo*. São Paulo, Três Estrelas, 2015.

Igualmente notável é o excelente artigo de Jorge César Motta que, do ponto de vista lógico, exemplifica as relações do pensamento paulino com as teses estoicas.

Motta, Jorge Cesar. (1974). A estrutura formal da argumentação de São Paulo e as suas possíveis relações com a lógica estoica. *Trans/Form/Ação*, 1, 173-214. <https://doi.org/10.1590/S0101-31731974000100011>

⁴⁷ Musônio Rufo não figura entre os filósofos mais conhecidos da Antiguidade. Contudo, foi mestre de autores, quiçá hoje mais comentados como Epiteto e Sêneca. Aldo Dinucci tem se dedicado a traduzir alguns de seus fragmentos para o português:

Dinucci, Aldo. (2012). Fragmentos menores de Caio Musônio Rufo Gáius Musonius Rufus - Fragmenta Minora. *Trans/Form/Ação*, 35(3), 267-284. <https://doi.org/10.1590/S0101-31732012000300015>

_____. (2013). DIATRIBES 12 E13 DE MUSÔNIO RUFO: SOBRE COISAS RELATIVAS A AFRODITE E CASAMENTO. *Revista Crítica Histórica*. Ano IV, nº 7, julho/2013 ISSN 2177-9961. <http://www.revista.ufal.br/criticahistorica/attachments/article/178/DIATRIBES%2012%20E%2013%20DE%20MUS%20C3%2094NIO%20RUFO%20SOBRE%20COISAS%20RELATIVAS%20A%20AFRODITE%20E%20CASAMENTO.pdf>

O cristianismo tinha que usá-lo e, ao mesmo tempo, conquistá-lo. Foi o que fez a Escola de Alexandria. O cristianismo foi elevado ao mais alto estado de educação (Tillich, 2000, p. 74).

Aqui começa ainda a se afirmar um aspecto que será decisivo na filosofia do cristianismo, a saber, sua ênfase no coração e na intimidade. Tal tese será muito desenvolvida, por exemplo, na teologia paulina, onde a formação judaica e a cultura helênica, atuando em conjunto, transmitirão a ideia de uma espécie de unificação do Israel disperso de Deus⁴⁸. Brown chama-nos a atenção para o fato de que haveria no cristianismo nascente desse período um dado discurso mais elaborado dos primeiros filósofos cristãos, o que os colocava numa posição diferente dos cristãos que lhes antecedem na medida em que seu discurso é mais permeado pela lógica helênica e por uma relação mais estreita com as elites do mundo antigo. Assim, há que se fazer uma importante distinção: o cristianismo da Antiguidade Tardia é apresentado, notadamente em contexto romano, com uma articulação com a filosofia clássica e sua lógica sendo, portanto, incorporado ao universo cultural dos *bem nascidos*, ainda que tal coisa tenha demorado algum tempo para se efetivar. Contudo, o cristianismo acaba por tomar um lugar em tal *paideia*, como bem suspeitou Jaeger. Assim, estamos de acordo com a tese de Spinelli, que afirma que para além de se apontar uma relação evidente entre o cristianismo nascente e a herança grega, é necessário maior investigação para termos a real dimensão do que tal coisa significa: “É comum a afirmação de que o Cristianismo primitivo sofreu influências de vários setores da Filosofia Grega – de Platão, de Aristóteles, dos epicuristas, dos estoicos – sem que se delimite claramente a amplitude e os limites de tais influências” (Spinelli, 2015, p. 9).

⁴⁸ A tese universalista de São Paulo é explorada, com viés marxista, na leitura de Badiou:

Badiou, A. *São Paulo: a fundação do universalismo*, Boitempo, São Paulo, 2009.

Um exemplo notável nesse sentido é perceber as teses do filósofo Celso, autor de um célebre trabalho intitulado *A Palavra Verdadeira*⁴⁹, talvez uma das primeiras críticas contundentes que o cristianismo de tal período recebe de um filósofo pagão. O cerne da sua crítica consiste em mostrar que o cristianismo nascente é, em verdade, uma religião supersticiosa, exclusivista (visto ser monoteísta) e que não leva em conta a obediência do cidadão ao Estado e seus deveres para com a *pólis*, pois coloca o indivíduo à sua frente. Curiosamente, tal crítica, quando a lemos hoje, parece muito próxima de escritos das polêmicas contra o cristianismo do século XIX tais como aquelas empreendidas por Feuerbach⁵⁰ e Nietzsche⁵¹. Entretanto, além disso, um ponto nos chama sobejamente à atenção: Celso parece preocupado e deixa claro o público com o qual lhe interessa debater: o público culto do período. Em outras palavras, o filósofo preocupa-se que um número de pessoas de cultura e de posição, os dito *bem nascidos*, comecem a aderir ao cristianismo e, desse modo, seu intuito é demovê-los de tal ideia. Para tanto, objetiva mostrar-lhes, visto que os considera capazes de raciocínios filosóficos, que o cristianismo nascente é uma superstição de gente inculta, afirmando, inclusive, tratar-se de uma religião de escravos, mulheres e crianças. Com efeito, se tal religião continuasse a angariar os seus adeptos em tal público, talvez o filósofo romano não se incomodasse, pois, como um típico representante da elite pagã, não se rebaixaria a debater com tais pessoas a quem considerava desqualificadas em diversos sentidos. Ressalte-se aqui que as teses de Celso são combatidas com vigor por um dos mais eminentes Pais da Igreja: Orígenes que, no seu *Contra Celso*⁵², talvez tenha se tornado até mais

⁴⁹ Celso. *El discurso verdadero contra los cristianos*, Alianza, Madrid, 1988.

⁵⁰ Feuerbach, L.A. *A Essência do cristianismo*, Papirus, Campinas, 1997.

⁵¹ Nietzsche, F. *O Anticristo*, Companhia das Letras, São Paulo, 2007.

⁵² Orígenes. *Contra Celso*, Paulus, São Paulo, 2014.

conhecido do que o seu antagonista o é nos dias atuais. Em outras palavras, o que tanto Celso como Orígenes almejavam realizar era um debate sobre a fé cristã. Celso realizando uma apologia do paganismo em detrimento do cristianismo e Orígenes realizando uma apologia cristã em detrimento do paganismo. Em ambos percebe-se que o que está em jogo é a racionalidade e o debate de teses.

A nova moral para a qual o cristianismo da Antiguidade Tardia parece apontar mostra alguns traços de suma importância e, talvez, resida neles a grande mudança em comparação ao que era o modo de pensar do paganismo. O primeiro traço de destaque é a importância conferida aos pobres e aos laços de solidariedade. Como bem percebe Brown, não se trata, evidentemente, de pensar que os antigos pagãos não reservavam qualquer espaço aos pobres ou laços de solidariedade. O que ocorre é que a concepção começa a ser alterada. Diferentemente do nobre pagão que manifesta seu apoio ao pobre dando-lhe alimento – e com isso recebe a deferência cívica por ser um homem bom e generoso – o cristão pensa a solidariedade como aspecto fundante da sua fé e acrescenta a ela a simplicidade do coração. Começa a despontar aqui uma nova moral relacionada ao pobre e ao coração. Tal aspecto é herdado pelo cristianismo diretamente das suas fontes judaicas. Note-se ainda que tal aspecto moral irá modelar também as relações familiares. Nesse sentido é que podemos observar, como bem percebe Brown, o espanto do médico Galeno no século II: “Seu desprezo pela morte a cada dia nos é evidente, assim como sua moderação em matéria de coabitação. Pois elas se constituem não só de homens como também de mulheres que durante toda a vida se abstêm de coabitar: contam-se entre eles igualmente indivíduos que, pela autodisciplina e pelo autocontrole, elevam-se à altura de autênticos filósofos” (Brown, 1998, p. 254 – Apud). Curiosamente, a mesma percepção que Galeno possui da moral cristã poderá ser percebida novamente na crítica do cristianismo no

século XIX nos já citados Feuerbach e Nietzsche. O mesmo Galeno igualmente percebe que há aqui uma importante distinção a fazer entre a moral cristã e a moral judaica ou islâmica. A renúncia sexual não se percebe nessas duas últimas religiões e, por isso, mesmo que o cristianismo tenha advindo em parte do judaísmo, notamos aqui um divisor de águas, o que certamente irá preparar o terreno para a construção do ideal ascético do cristianismo e do seu ideal monástico e celibatário.

Brown refuta que as críticas do cristianismo do período advenham do fato de que o paganismo já desprezava o corpo ou estava em um estágio onde isso já se configurasse de tal modo. Começa a ocorrer uma mudança de concepção e já se pode perceber, inclusive na obra de Orígenes, a afirmação do ideal do homem casto em oposição ao homem casado. Parece aprofundar-se, com mais vigor, o ideal paulino de que “é melhor casar do que abraçar-se” (1 Coríntios 7,10)⁵³. Para Orígenes, há uma clara superioridade do ideal do homem casto. A tolerância, tal como parece ocorrer em São Paulo, já é aqui bastante diminuída ou mesmo excluída. Percebamos que será sobre tal ideal que se edificará a Igreja, sobretudo no período de Constantino, onde o cristianismo adquire o *status* de religião do Império, ou seja, na afirmação da cristandade⁵⁴.

É certo que o cristianismo, agora como cristandade, passa a ocupar um lugar destacado. Contudo, devemos aqui ter alguma cautela. As autoridades eclesiásticas, como os bispos, por exemplo, começam a desfrutar de prestígio social e de alguns benefícios outrora inexistentes. Entretanto, como percebe com argúcia Brown, começa a se firmar, em outro registro, uma dialética do cristianismo em relação ao que se convencionou

⁵³ As citações bíblicas, doravante utilizadas, serão retiradas da tradução atualizada de João Ferreira de Almeida, disponíveis online no site: <https://bibliaportugues.com>

⁵⁴ Recomenda-se aos interessados em se aprofundar na temática, o excelente trabalho de Brown.

Brown, Peter. *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*, Zahar, Rio de Janeiro, 1990.

denominar como *mundo* ou, em latim, *saeculum*⁵⁵: “O cristianismo é periférico a esse *saeculum*, mesmo que agora seja a fé nominal dos poderosos” (Brown, 1998, p. 265). Exemplos talvez possam ser colhidos em bispos como São João Crisóstomo, Basílio de Cesaréia e Ambrósio de Milão que, diante de um público estupefato, fustigavam os mais ricos e avaros publicamente nas celebrações. Brown percebe aqui, nessa atitude, um traço do antigo filósofo que gozava de liberdade de expressão: “É a velha ‘liberdade de expressão’ do filósofo, crítico dos grandes, que doravante pesa sobre uma comunidade urbana, reunida por seu clero, na ‘sala de audiência’ de Deus” (Brown, 1998, p. 265).

Três pontos passam a ser capitais nessa nova configuração do cristianismo: a pobreza, o pecado e a morte. O ideal de solidariedade e de igualdade de todos os homens diante de Deus, surge claramente na ideia universalista do cristianismo paulino: “Não há judeu nem grego; não há escravo nem livre; não há homem nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus” (Gálatas 3,28). A pobreza em tal contexto fere a condição humana e por isso precisa ser reparada, o pobre precisa ser atendido pela comunidade dos fiéis e não mais exclusivamente por um *bem nascido*, alguém diferente dele, que usa a ocasião para a prática de um gesto generoso com as classes menos favorecidas, ressaltando assim ainda mais a sua nobreza. É nesse contexto que se compreende que o bispo cristão é não apenas o bispo de uma cidade ou localidade, mas o defensor dos pobres, aquele que os defenderá incondicionalmente.

⁵⁵ Notemos que o tema da secularização terá uma longa discussão no decorrer de toda a história do cristianismo e da filosofia, não fortuitamente, importantes estudiosos do século XIX fizeram dele um aspecto central de suas investigações, tal como podemos perceber nas obras de Karl Löwith, Giacomo Marramao e Hans Blumenberg, dentre outros.

Blumenberg, H. *La legitimación de la Edad Moderna*, Pre-Textos, Valencia, 2008.

Löwith, K. *De Hegel a Nietzsche*, Unesp, São Paulo, 2014.

Marramao, G. *Céu e terra – genealogia da secularização*, Unesp, São Paulo, 1997.

Assim, o pecado, que surge aqui como o segundo ponto capital, não é somente fruto de uma relação pessoal com a divindade ou ruptura e desobediência, mas surge exatamente em forma mais concreta, ou seja, como o desprezo pelo próximo, pelo pobre, pelo desvalido e, desse modo, as ofertas e as doações dadas à Igreja – e aos pobres – possuem tal função: a de equilibrar uma balança injusta, a de oferecer algo para aqueles que nada tinham ou nada possuíam. Brown relembra o apelo severo feito por São João Crisóstomo exatamente nesse sentido: “Quando estiver cansado de rezar e não receber, diz João Crisóstomo, pensa no número de vezes em que escutaste um pobre pedir e não lhe deste ouvidos. Não é erguendo as mãos [na atitude de rezar do *orans* suplicante] que serás ouvido. Estende a mão não para o céu, mas para o pobre” (Brown, 1998, p. 268 - Apud). Curiosamente o pecado será também o que distingue o mundo pagão do mundo cristão na relação que ambos possuem com o sofrimento e a morte. Assim, não é fortuito que tal pecado e sofrimento se afirmem também numa das mais antigas histórias do cristianismo, a saber, *A História contra os Pagãos* escrita por Paulo Orósio no século IV, a quem dedicaremos um tópico do presente artigo. Luigi Pareyson, filósofo italiano do século XX, igualmente percebeu com perspicácia a temática: “À diferença do pagão, que vê no sofrimento um evento natural e um fato, para o cristão é muito mais difícil suportar o sofrimento – mesmo que pareça exatamente o contrário – porque ele vê no sofrimento a pena do pecado e, portanto, a memória do pecado do qual ele é responsável, e não a natureza ou o destino” (Pareyson, 2017, 78).

A morte se constitui no terceiro ponto capital e, no entender de Brown, ela passa a ser administrada pela comunidade cristã. Em outras palavras, saímos do domínio da cidade para o domínio do eclesiástico que, agora, será o detentor da memória dos mortos. Por isso, sai de cena o aspecto mais privado pagão de um morto que tinha nas suas lápides

inscrições privadas – mais ou menos elogiosas ao seu ofício e pessoa – e entra uma explicação mais articulada do significado do *além-túmulo*, uma espécie de *télos*: “Com a ascensão da cristandade, a Igreja se introduz entre o indivíduo, a família e a cidade. O clero afirma ser o grupo mais capaz de preservar a memória dos mortos. Uma sólida doutrina cristã sobre o além, pregada pelo clero, esclarece os vivos sobre o sentido da morte do defunto” (Brown, 1998, p. 272).

Ressalte-se ainda em tal período a presença do ideal monástico. Para além da articulação das primeiras comunidades cristãs e do estabelecimento da cristandade como tal, afirma-se aqui o ideal dos anacoretas, isto é, do monge ou eremita que passa viver em isolamento social, preferencialmente em regiões ermas e de difícil acesso. Há no cristianismo uma tradição riquíssima nesse sentido e, inclusive, tal privação dos monges e eremitas é bem percebida por filósofos do século XIX como Nietzsche que constrói claramente uma explicação para tal ideal em sua obra *Genealogia da moral*⁵⁶. Dois outros filósofos do século XIX percebem a importância de tal ideal: Feuerbach e Kierkegaard. Feuerbach afirma em sua *Essência do cristianismo* que, no ideal do monge, de renúncia ao mundo e aos impulsos sexuais, há um desejo maior de ganhar a salvação e um tipo de reconhecimento, traço que será, por exemplo, muito bem explorado pela psicanálise freudiana no século seguinte. 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 (o vigor) ao seu Deus. Os monges se absterem 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. Nesse sentido, O Deus da

⁵⁶ Nietzsche, F. *Genealogia da moral*, Companhia das Letras, São Paulo, 2009.

religião judaico-cristã é sempre um egoísta, satisfazendo-se a si mesmo. O sagrado seria, portanto, uma espécie de espelho do ser humano falível: “Os monges fizeram voto de castidade para a essência divina, mas em compensação conseguiram com o céu, com Deus, com a Virgem Maria, a imagem da mulher – uma imagem do amor” (Feuerbach, 1997, p. 68). Em Kierkegaard tal ideal aparece claramente na escolha de um dos seus pseudônimos autorais. Sua *Migalhas filosóficas*⁵⁷ é assinada por um tal Johannes Climacus, que foi efetivamente um monge. Walter Lowrie⁵⁸ observa que Johannes Clímaco, 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*⁵⁹.

Após esse pequeno giro histórico (e também filosófico), não podemos nos esquecer de dois importantes autores clássicos para uma adequada circunscrição das relações entre paganismo e cristianismo: Paulo Orósio e Santo Agostinho. Por uma delimitação temática, não faremos uma avaliação minuciosa de *A Cidade de Deus contra os pagãos*⁶⁰ de Santo Agostinho, mas analisaremos a obra de Orósio, que possui estreita relação com as teses do bispo de Hipona e, assim, poderemos nos beneficiar de tal fecundo diálogo.

2) A História contra os pagãos de Paulo Orósio

Paulo Orósio foi um célebre escritor ibérico da Antiguidade Tardia. Alguns dos primeiros registros que temos a seu respeito são provenientes,

⁵⁷ Kierkegaard, S.A. *Migalhas filosóficas*, Vozes, Petrópolis, 1995.

⁵⁸ Lowrie, W. *A short life of Kierkegaard*, Princeton University Press, New Jersey, 1965.

⁵⁹ Tal obra foi recentemente traduzida para o português.

São João Clímaco. *Escada do Céu*, Ecclesiae, Campinas, 2019.

⁶⁰ Agostinho. *A Cidade de Deus - 2 volumes*, Lisboa, Caluste Gulbenkian, 2000.

na verdade, de escritos de Santo Agostinho, pois como bem nos recorda Luciano Craveiro da Silva, autor da introdução da tradução portuguesa da obra⁶¹, Orósio encontrou-se com o bispo de Hipona: “Quando por volta de 410-414 vai ter com S. Agostinho, no norte da África, este qualifica-o de jovem presbítero que podia ser seu filho pela idade. Assim, o seu nascimento deve rondar pelos anos de 385-390 (Orósio, 1986, p. 05).

Há uma tese corrente – e tradicional- que advoga que, a pedido de Santo Agostinho, Orósio escreveu, aproximadamente entre 416 e 418, a sua *Historia adversus pagani libri VII*. Como se pode notar, até mesmo pelo título, trata-se de um tratado apologético com vistas ao combate do paganismo e de suas teses. Sob tal aspecto, talvez se possa apontar a semelhança do escrito de Orósio com outros escritos apologéticos e, talvez, com o mais célebre deles, a saber: *A Cidade de Deus contra os pagãos* de Santo Agostinho. Entretanto, como bem salienta Silva, o problema é mais complexo do que isso, pois, se é certo que Orósio é fortemente influenciado pelo bispo de Hipona, coisa por ele mesmo admitida, inclusive no prefácio da referida obra, igualmente é verdadeiro que Orósio parece ter escrito sua obra a pedido de Juliano de Cartago: “Orósio começou a investigar os factos por indicação de Agostinho; mas ele escreveu um ‘pequeno opúsculo’ e foi Juliano de Cartago e não Santo Agostinho quem lhe pediu esta obra” (Orósio, 1986, p. 14).

Tal tese, defendida por Silva, contesta a tradicional explicação de que Orósio seria um mero discípulo passivo de Santo Agostinho e muito menor intelectualmente do que ele. No seu entender, ao contrário, talvez Orósio tenha influenciado Agostinho que, à época compunha sua maior obra apologética e estava redigindo o livro XI. Em outras palavras, “... portanto, parece Orósio um investigador às ordens do Bispo de Hipona e cumpriu

⁶¹ Orósio, P. *História contra os pagãos*, tradução de José Cardoso, introdução de Lúcio Craveiro da Silva, Universidade do Minho, Braga, 1986.

bem o seu ofício pois, a ser verdadeiro esta afirmação, sugeriu algumas das mais belas páginas do *De Civitate Dei* (Orósio, 1986, p. 15).

Com bem parece perceber Karl Löwith, filósofo do século XX, certamente há um elo comum entre Orósio e Santo Agostinho: ambos privilegiam a história como uma história de salvação e ambos apontam um aspecto central do pensamento do cristão nesse tipo de abordagem, a saber, a ênfase no pecado como ponto de partida e história como uma história da salvação: “Para um crente cristão como Santo Agostinho ou Orósio, a história secular não é em si significativa mas um reflexo incompleto da sua substância supra-histórica, a história da salvação, que é determinada por um princípio, meio e fins sagrados” (Löwith, 1986, p. 181). Assim, nos dois autores se pode perceber tal ênfase e também a presença da questão do sofrimento humano e da crítica a qualquer projeto meramente humano que não levasse em conta os desígnios da divindade, tal como parece haver ocorrido na Babilônia e em Roma. Contudo, ao mesmo tempo, Löwith aponta duas diferenças significativas entre os dois autores. A primeira delas seria que, aos olhos de Orósio, a história pareceria mais ampla, uma vez que ele não se limitaria a meramente descrever os atos heroicos dos romanos, como o fizeram algumas de suas fontes⁶² e, ao contrário, parece haver percebido que, por trás de tal heroísmo, pode haver um rastro de destruição e sangue para outras nações, isto é, para os assim chamados bárbaros:

Apesar de contemporânea da *Cidade de Deus* de Santo Agostinho, a obra de Orósio evidencia uma interessante mudança na atitude em relação ao Império Romano, pois, não obstante o orgulho de Orósio em ser um ‘romano e cristão’

⁶² Lúcio Craveiro da Silva nos mostra, na sua introdução à *História contra os pagãos*, que Paulo Orósio tinha como fontes os seguintes historiadores: Salústio, Suetônio, Justino, Tito Lívio, Eusébio, Rufino, Floro e Eutrópio. Note-se que são autores pagãos e cristãos.

Orósio, *Op. cit.*, p. 10.

que se podia refugiar seja onde for e aí encontrar ‘a sua terra nativa e a sua religião’, parece que a geração mais nova se tinha resignado às novas condições bárbaras. Orósio argumenta que os bárbaros afinal não são tão maus, que não tardaram a tornar-se civilizados e trataram o rei dos romanos como camaradas e amigos, ‘de modo que agora entre eles se possam encontrar alguns romanos que, vivendo com os bárbaros, preferam a liberdade com pobreza ao pagamento de tributos com ansiedade no seio do seu próprio povo’ (Löwith, 1986, pp. 175-176).

A mesma referência que notamos na citação de Karl Löwith sobre Orósio pode ser percebida diretamente na obra do autor que, no capítulo 41 do livro VII, aponta textualmente isso: “De modo que já entre os Bárbaros se encontram Romanos que preferem ter uma tênue liberdade entre os Bárbaros a suportar a inquietação dos impostos entre os Romanos” (Orósio, 1986, p. 447).

Do ponto de vista da própria teoria da história há ainda um aspecto muito importante a ser salientado em Paulo Orósio. Nele se vislumbra claramente o caráter de universalidade, tão importante para a abordagem histórica. Por isso, Löwith percebe aqui um entrecruzamento de dois importantes eventos: o nascimento de Cristo e o poderio dos romanos – atingindo o seu ápice – no mesmo período. Na sua percepção, os dois eventos estavam previstos na providência divina e faziam parte do mesmo âmbito universal. Logo, sob a égide de um único império, que “universalizava” a situação política, prepara-se o contexto para a universalização da palavra divina por meio de Jesus Cristo. Nas palavras de Löwith: “Foi esta a condição terrena pela qual o Evangelho podia ser difundido no estrangeiro sem qualquer entrave” (Löwith, 1986, p. 178).

Os sete livros que integram a *História contra os pagãos* podem ser assim divididos: “*Livro I* da criação do mundo à fundação de Roma; *Livro II* até a conquista de Roma pelos gauleses e a batalha de Cunaxa. *Livro III*

até a partilha do Império de Alexandre. *Livro IV* até a destruição de Cartago pelos romanos. *Livro V* até ao fim da guerra civil. *Livro VI* até o principado de Augusto e ao nascimento de Jesus. *Livro VII*, o mais longo, consagrado aos acontecimentos da era cristã (Orósio, 1986, pp. 10-11). Silva acredita que a novidade da história de Orósio residia exatamente no fato de ela ser “a primeira história universal publicada por um autor cristão” (Orósio, 1986, p.11). Obviamente é uma história teofânica, providencial e cristológica, mas tal como Löwith também havia percebido, ele vê aqui uma afirmação da igualdade entre os povos, ou melhor, um princípio de “igualdade essencial dos povos” (Orósio, 1986, p.12). Por isso, Silva acredita, inclusive, na tese “daqueles que afirmam ser Paulo Orósio, o primeiro autor que escreveu uma história verdadeiramente universal” (Orósio, 1986, p.12).

Uma das motivações que levam tanto Santo Agostinho a produzir a sua *Cidade de Deus* como Orósio a escrever a sua *História contra os pagãos* é, efetivamente, refutar a acusação de que, antes do cristianismo, o Império vivia dias gloriosos. Assim, a culpa por tal situação seria dessa nova concepção religiosa. Contudo, Orósio desacredita de tal hipótese e, como bem lembra Löwith, percebe que o mal e o sofrimento sempre acompanharam a história da humanidade:

Respondendo às acusações dos pagãos de que o presente, isto é, os tempos cristãos, em que o culto dos deuses pagãos foi abandonado e suprimido, está rodeado de calamidades como nunca antes se viu, enquanto Roma prosperou durante a perseguição dos cristãos, Orósio afirma, em primeiro lugar, que o registo da história mostra que a ruína da guerra, o incêndio das cidades, a submissão das províncias inteiras, o saque da riqueza, a pilhagem dos rebanhos, o roubo dos mortos e a escravidão dos vivos, fomes e doenças, inundações e tremores de terra- em suma, todas as desgraças e calamidades que constituem a história- existem desde sempre... (Löwith, 1986, p. 179).

Como um leitor atento das teses de Orósio, Löwith percebe que, inúmeras vezes, a felicidade de Roma se constituiu em detrimento da infelicidade de todos os demais povos explorados pelo Império Romano e que, falar de um passado glorioso e de um presente calamitoso sempre foi uma tendência humana e, tal como Orósio, se dispõe a apontar que sofrimento e infelicidade sempre fizeram parte do destino humano. Aliás, pela perspectiva de Orósio, que segue as teses cristãs, o ponto de partida é o pecado e, por isso a ele é inevitável o sofrimento e a infelicidade. Assim, nesse singular aspecto, Löwith enxerga uma semelhança entre as teses de Orósio e de Burckhardt, pensador suíço do século XIX. Especialmente aquela desenvolvida na sua obra *Reflexões sobre a história*⁶³. Aos seus olhos, o pensador suíço é confrontado pelo otimismo moderno e pela crença no progresso, ao passo que o historiador antigo depara-se com o pessimismo e a ideia de decadência que, é certo, também retornará no século XIX, por exemplo, em autores como Nietzsche. Contudo, é obvio que, talvez, as respostas propostas por eles foram diferentes: “Consequentemente, Burckhardt teve de salientar o significado derradeiro dos nossos direitos à felicidade, enquanto Orósio, como apologista, teve de insistir no melhoramento relativo dos tempos cristãos, separando-os da mais ‘recente graça de Cristo’ ...” (Löwith, 1986, p. 180). Em razão de cada posicionamento, Orósio e Burckhardt chegam também a lugares diferentes no entender de Löwith: “Burckhardt retirou-se para a serenidade da contemplação pura, Orósio para a serenidade de uma fé absoluta” (Löwith, 1986, p. 181).

Voltemos ao texto do próprio Orósio. No Prólogo do Livro I de sua obra, ele, ao indagar-se sobre quem seriam os pagãos, afirma “serem oriundos de andurriaes e ‘pagos’ situados em lugares sertanejos. Também se

⁶³ Löwith refere-se especialmente aqui ao capítulo VI, intitulado “Sorte e infortúnio na história”.

Burckhardt, J. *Reflexões sobre a história*, Zahar, Rio de Janeiro, 1961.

lhe chamam gentios porque cheiram às coisas deste mundo” (Orósio, 1986, p. 22). Destaca-se aqui, então, a afirmação do paganismo como algo de província e aparece o conceito deste “mundo”, isto é, algo ligado ao natural, ao transitório, ao que se dá nos limites da finitude. Igualmente é curioso perceber, já capítulo primeiro do Livro I, que o ponto de partida da história de Orósio, como já havíamos salientado, está no pecado, assim “ .. essas desgraças são ou consequência evidente do pecado ou castigo oculto dos pecadores” (Orósio, 1986, p. 26).

No livro terceiro, notadamente no capítulo oitavo, aparece a argumentação, lembrada por Karl Löwith, que aproximava dois importantes eventos históricos para a humanidade no entender de Orósio: o domínio romano de César Augusto sobre todo o mundo então conhecido e o nascimento de Jesus Cristo, salvador da humanidade:

Se, porém, estes factos aconteceram durante o consulado de César Augusto, é evidente que, no próprio Império de César, começou a despontar uma nova época neste mundo – com a clarividente aprovação de Nosso Senhor Jesus Cristo. Fazem-no contrariados; todavia aqueles a quem o despeito aperta, são obrigados a reconhecer e a confessar que essa paz se estendeu a todo o mundo não pela grandeza de César, mas pela onnipotência do Filho de Deus. O mesmo se diga em relação à grande tranquilidade e à serenidade em que o mundo vive. E Cristo nasceu no reinado de César Augusto (Orósio, 1986, p. 141).

A curiosa tese aqui exposta por Orósio afirma a universalidade do Império Romano e a universalidade da mensagem cristã. Contudo, ele a inverte, pois é por conta da universalidade da mensagem cristã que o Império se universaliza e não o contrário. Ainda mais forte é que, no seu

entender, a *pax romana*⁶⁴ se estende ao mundo exatamente pelos desígnios da divina providência, norteadora da história humana.

O mesmo tema ressurgirá e se afirmará com maior contundência ainda no livro VI:

Para confundir os fortes, o mesmo Deus único e verdadeiro escolheu os povos seus eleitos. Assim, fundou o Império Romano e associou a esse Império um pastor dum Estado muito pobre. – E esse Império arrastou-se durante muitos séculos. Reis e cônsules o governaram. Muito tempo passou depois de Roma se ter apoderado da Ásia, da África e da Europa. E Deus no seu planeamento da ordem universal, entregou a terra habitada a um só, a um mesmo Imperador. – E este Imperador é o mais forte, o mais magnânimo dos Imperadores. Quase todos os povos da ecumene tinham motivos para venerar este Imperador, com um misto de amor e respeito. E foi no reinado deste Imperador que o verdadeiro Deus, a Quem até os ignorantes prestavam culto na sua inquietação religiosa, que o verdadeiro Deus abriu aquela copiosa e inexaurível fonte da sua compreensão. E, com a maior solícitude, Deus quis ensinar o homem assumindo a natureza humana...” (Orósio, 1986, p. 298).

A ideia norteadora da tese de Orósio é claramente marcada pela percepção de que a vinda de Cristo ao mundo ocorre no momento oportuno e exato. Aquilo que os antigos gregos chamavam de *kairós*, diferenciando-o do tempo dos calendários e dos relógios, marcado pelo *chronos* enquanto acúmulo ou passagem de um determinado tempo que se pode, de algum modo, mesurar. Logo, afirma-se a tese de Orósio de que o Cristo aparece na plenitude dos tempos⁶⁵.

⁶⁴ Não nos deteremos a discuti-la aqui, visto se tratar de uma temática que demandaria maiores esforços e foco. Contudo, o leitor interessado terá boas informações na obra:

Wengst, K. *Pax Romana, pretensão e realidade: experiências e percepções da paz em Jesus e no cristianismo primitivo*, Paulinas, São Paulo, 1991.

⁶⁵ Paul Tillich, com argúcia, explora tal tese num artigo intitulado *Kairos*.

Tillich, P. *A Era protestante*, Ciências da Religião, S. Bernardo do Campo, 1992, pp. 63-90.

Assim, Paulo Orósio apresenta, no quinto livro de sua obra, uma tese que Karl Löwith já havia percebido muito bem, a saber, a tese de que Roma fora feliz em todos os seus triunfos anteriores e dominado inúmeros outros povos. Contudo, fica a pergunta sobre quão felizes teriam sido os dominados:

Eis que Roma venceu com sorte igual à desfortuna com que é derrotada não importando em que lugar fora de Roma. Portanto, em que apreço há de ter-se essa tão diminuta e cansativa felicidade? Não é certo que a fortuna de uma só cidade se traduz na enorme desventura dos outros? Não é exacto que essa fortuna de Roma está na origem da subversão total da terra ecuménica? Acaso se consideram felizes esses tempos áureos da História de Roma, só porque se aumentaram as riquezas duma só cidade? Pelo contrário, por que razão não há de julgar-se desafortunados esses tempos em que reinos poderosos soçobraram? Muitos dos seus povos não foram desgraçadamente exterminados? E no entanto não possuíam eles uma modelar organização social? (Orósio, 1986, pp. 237-238).

Se tal questão sobre a justiça (ou injustiça) das guerras e o genocídio de populações inteiras soa, aos nossos ouvidos, tão moderna e contemporânea, Orósio igualmente nos lembra aspectos da teoria política moderna, quiçá ao estilo de um Hobbes, quando assim se expressa:

Os nossos antepassados fizeram guerras. Fatigados pelas guerras, pediram a paz. Pagaram tributos. E o tributo é o preço da paz. Acumula-se numerário para pagar impostos de guerra. A finalidade era o não ter de suportar guerras. E, assim, detêm-se e permanecem no porto de abrigo onde finalmente acabaram por se acolher – com o propósito de evitar a borrasca das desgraças” (Orósio, 1986, p. 239).

Segundo Orósio, há mesmo uma inquietação diante de tal situação, aquilo que ele denomina como “a inquietação que as guerras neles faziam despontar” (Orósio, 1986, p. 239). É dentro desse espírito que ele parece

também ter tentado acomodar a explicação sobre a *pax romana*. Assim, unindo o Império Romano ao cristianismo, ele, uma vez mais, afirma o ideal de universalidade e de uma certa coletividade extraída do cristianismo dos primeiros séculos, onde tudo era partilhado por todos.

No livro sexto, Orósio começa delineando claramente dois aspectos teológicos: o primeiro é sua crença na providência divina, o segundo aspecto é sua afirmação acerca da inclinação do homem para o mal, e aqui entra uma explicação também mais elaborada do tema do pecado. Percebemos, com imensa clareza, a afinidade entre Orósio e seu mestre Santo Agostinho, para quem o mal é sempre relacionado a um ato da vontade. Tal como pensava o bispo de Hipona, Orósio é assertivo ao dizer que “todos são em geral inclinados para pecar e, por isso, castigados um por um” (Orósio, 1986, p. 359). Com bem lembra José Cardoso, tradutor português do texto, “esta obra é um complemento da *Cidade de Deus* de Santo Agostinho” (Orósio, 1986, p. 359, nota 6). Curiosamente se pode notar que, para Orósio, também os filósofos pagãos chegaram a uma certa definição de Deus por intermédio do intelecto. Cícero, por exemplo, opera tal raciocínio no seu *De Natura Deorum* que, segundo Stead, pode ser percebido também na sua interpretação sobre o *Timeu* de Platão: “Algum tempo antes, Cícero, aparentemente, tinha tomado o *Timeu* num sentido literal (*Nat. Deor.* 1-18-19)” (Stead, 1999, p.70).

Contudo, o que parece que o cristianismo, notadamente esse proposto por Orósio e Santo Agostinho, tenta explorar é exatamente a tese de que a razão necessita da fé, não podendo caminhar para além daquilo que essa poderia lhe oferecer. Tal coisa não significa abrir mão da razão e nem irracionalismo, mas introduz um debate sobre os limites de um dado tipo de raciocínio intelectual. A tradição apologética, onde Orósio está situado, parece se assentar sobre tal pilar. Gibbon percebe tal importância da filosofia nesse período do cristianismo, mas vê nela exatamente algo dúbio e,

por assim dizer, imprevisível: “Embora o estudo da filosofia se instaurasse finalmente entre os cristãos, nem sempre produziu efeitos salutares, o saber foi tão amiúde pai da heresia quanto da devoção...” (Gibbon, 2005, p. 285). Assim, ao lermos aqui as reflexões de Paulo Orósio, quase que imediatamente nos lembramos de Santo Anselmo, que, efetivamente, só virá muito tempo depois: “Sem dúvida, se não acreditarmos, não compreenderemos” (Orósio, 1986, p. 298). Logo, conhecer a Deus é voltar-se para a sua ciência, tese que quase nos soa curiosamente escolástica: “Ninguém conhecerá a Deus senão aquele que se tenha voltado para a *ciência de Deus* e tenha transferido para o plano da crença e da fé toda a sua capacidade discursiva para investigar” (Orósio, 1986, p. 300).

É admirável ainda, notadamente se levarmos em conta que se trata de um escritor do século IV, o quanto sua junção entre a história universal e a história religiosa ocorrem num plano extremamente vanguardista para o período e, inclusive, como já vimos pelas observações de Löwith, terão consequências no estudo historiográfico e da filosofia da história. De igual modo, sua apologia também é instigante na medida em que lança dúvidas sobre as divindades pagãs e, desse modo, pela via do intelecto, tenta alcançar um argumento capaz de se fazer ouvir: “E até os pagãos podiam já então duvidar da existência de tais divindades. Mas os pagãos até agora nada podiam conhecer além desses mesmos deuses” (Orósio, 1986, p. 310). Nesse sentido, talvez não seja inapropriado nos lembrarmos aqui da herança paulina, da qual Orósio – e todo o cristianismo – são tributários. É São Paulo, como bem nos lembra Rostovtzeff, que faz tal articulação:

Enquanto isso, uma seita se destacava entre as muitas sociedades religiosas do Oriente. Era a Igreja Cristã, que começava humildemente, com um grupo de discípulos que haviam conhecido e se recordavam da vida terrena de Cristo. Então o gênio e a energia do apóstolo Paulo a transformaram numa liga de sociedades bem organizadas, espalhadas por todo o Oriente e que

conseguiram abrir caminho até a Itália. Partindo dos ensinamentos de Cristo, Paulo preparou tudo o que era indispensável a uma Igreja de missão universal: estabeleceu as bases da teologia moral e escatologia cristã, e, o que é ainda mais importante, as bases de uma Igreja Católica universal (Rostovtzeff, 1977, pp. 279 e 282).

Por fim, o sétimo livro da *História contra os pagãos*, retorna a sua tese central de que o mundo foi criado por Deus, como aponta seu autor: “Penso eu que se reuniram as provas suficientes com as quais se pode demonstrar, com meridiana clareza que só aquele único e verdadeiro Deus que a fé cristã revela e anuncia, criou não apenas o mundo mas também as criaturas que o povoam” (Orósio, 1986, p. 361). Desse modo, o objeto do último livro continua sendo uma apologética que se desenvolve novamente aproximando o cristianismo do Império Romano e sua cultura. Com efeito, aparecem aqui referências aos apóstolos Pedro e Paulo – e seus respectivos martírios na cidade de Roma, sob o domínio do imperador Nero: “Assim mandou matar os bem-aventurados apóstolos de Cristo – Pedro e Paulo: a Pedro mandou crucificar; a Paulo, tirar a vida à espada”⁶⁶ (Orósio, 1986, p. 379).

Seguindo suas fontes – e principalmente o historiador Suetônio – Orósio faz um grande relato – nesse que é o maior livro da *História contra os pagãos* – dos vários imperadores que governaram Roma e, especialmente, das perseguições sofridas pelos cristãos no período. Assim, encontramos aqui o nome dos imperadores Tito, Domiciano, Trajano, Valeriano e outros tantos. De igual importância é perceber que, para além da comunidade cristã, há ainda menções ao grupo de judeus perseguidos e que, à época, viviam no mesmo local e contexto. Além disso, outra

⁶⁶ Não nos deteremos aqui no mérito da veracidade de tal informação pois, até os dias atuais, há inúmeras versões e contestações do martírio dos dois apóstolos e suas reais circunstâncias. Nosso objetivo aqui é apenas apontar a tese de Orósio.

importante fonte nesse sentido é a *História dos Hebreus* de Flávio Josefo⁶⁷. É certo que há também menções aos imperadores cristãos que se sucedem após Constantino. E, por fim, nas últimas linhas do livro – que finaliza essa obra monumental, há uma menção honrosa e respeitosa a Santo Agostinho, mestre de Orósio e que lhe havia desafiado, de algum modo, a produzir tal obra. Por isso, segundo podemos perceber, a obra de Orósio deve ser lida em consonância com a obra *A Cidade de Deus* de Santo Agostinho, mas nada fica lhe devendo e deveria ser mais bem investigada entre nós como uma preciosidade da cultura humana e, em especial, da Antiguidade Tardia, período que, como bem percebe Rostovtzeff, há um misto tanto do antigo Império Romano, que agora se despede, como do cristianismo, que se afirma em tal vácuo. É uma coisa inovadora em alguma medida, mas também incorpora parte da cultura que se despede:

O mundo antigo envelheceu e lentamente passou à decrepitude, reduzindo-se a pó. Uma nova vida, entretanto, cresceu entre as ruínas, e o novo edifício da civilização europeia levantou-se sobre o antigo alicerce que continuava firme e bom. O novo edifício foi erguido pedra a pedra, mas suas linhas principais foram determinadas pela velha estrutura, e muitas pedras antigas empregaram-se na construção. Embora aquele mundo tivesse envelhecido, não morreu nem desapareceu nunca: continua vivo em nós, como base do nosso pensamento, de nossa atitude para com a religião, nossa arte, nossas instituições sociais e políticas e até mesmo nossa civilização material (Rostovtzeff, 1977, p. 294).

Considerações finais

Uma marca dos apologistas cristãos foi acentuar o cristianismo como a verdadeira religião. Contudo, salta aos olhos que tal ênfase está embasada na tese do controle do sobrenatural, fator que poderia ser uma

⁶⁷ Josefo, F. *História dos Hebreus*, CPAD, Rio de Janeiro, 1990.

interessante alternativa ao modo grego de pensar, como salienta Spinelli: “O Cristianismo, por exemplo, era apresentado frente às crenças e aos temores do homem grego, como uma religião dotada de um absoluto controle do *sobrenatural*, porque dissipava todos os conflitos entre os deuses e os homens, perante os intelectuais da época, era apresentado como uma *verdadeira* filosofia” (Spinelli, 2015, p. 18).

Contudo, Magris também parece estar certo quando aponta a ambiguidade onde se encontram todos os apologistas do cristianismo, isto é, por um lado advogam o saber para reforçar sua crença mas, ao mesmo tempo, não lhes resta outra alternativa senão a de colocar sua fé acima do saber:

Os apologistas cristãos favoráveis à filosofia encontram-se, assim, em uma situação contraditória, pois, de um lado, exortam à superação dos limites da pura fé para desenvolvê-la em uma visão abrangente que seja culturalmente rica e racionalmente argumentada da realidade, do outro lado, advertem que o critério da verdade nunca é o saber, mas apenas a fé, dom da graça, instruída pela viva voz do *logos* que se fez homem” (Magris, 2015, pp. 499-500).

Por isso, parece-nos muito importante perceber que, na realidade, a ambígua relação entre paganismo e cristianismo (e helenização do cristianismo) não pode ser vista como algo que ocorre de modo abrupto. São perspectivas e filosofias que vão se interpenetrando e se compondo no passar de eras, o que torna o quadro muito complexo e demorado, mas, ao mesmo tempo, fascinante. Ao contrário do que pensou Harnack que chega mesmo a dizer que “a religião cristã é simples e sublime” (Harnack, 2014, p. 26), as coisas não são exatamente assim. Harnack toma o cristianismo apenas como uma questão de história em sentido raso: “O que é o cristianismo? A pergunta só pode ser respondida em sentido histórico...”

(Harnack, 2014, p. 27). Não parece ser a mesma coisa feita nem por Santo Agostinho e nem por Orósio.

Assim, Voegelin acertadamente nos lembra que a obra de Orósio parece, na realidade, completar a obra agostiniana, trazendo a ela ainda um outro importante aspecto, isto é, a soma da história sagrada com a história profana:

O sistema da *civitas Dei* está incompleto num ponto importante. Agostinho tratou a história transcendental da cidade celeste, tratou a história sagrada da humanidade, em seis idades simbólicas e, finalmente, considerou as relações da esfera espiritual a esfera natural das *gentes*. Contudo, não integrou no seu sistema a história profana dos *imperia* situados fora da evolução de Israel e do cristianismo. Essa tarefa foi cumprida, a pedido de Agostinho, pelo seu discípulo Orósio. *A Historiae adversum paganus* [História contra os Pagãos] é uma parte sistêmica da filosofia agostiniana da política e da história (Voegelin, 2012, p. 286).

De igual modo, Orósio claramente aponta na sua história as primeiras relações entre Oriente e Ocidente fator que, talvez, irá até a historiografia hegeliana do século XIX por outro registro teórico. Além disso, sua história profana toma por ponto de partida os mitos da Mesopotâmia e a sua história sagrada parte da criação bíblica e das teses judaico-cristãs. Afirma-se, com clareza inequívoca, a história linear e a ideia de sentido. Logo, Orósio é quiçá um interprete a ser levado em conta nas mais recentes investigações que buscam discutir tal posição e a própria validade da ideia de sentido na filosofia da história.

“Para que tudo permaneça como é, é necessário que tudo mude”: o niilismo de *O Leopardo* de Lampedusa e o niilismo cristão kierkegaardiano no século das mudanças *

1) *O Leopardo* segundo Lampedusa: a descrença em mudanças no século das mudanças e as possíveis aproximações com Kierkegaard

A obra *O Leopardo* de Lampedusa começa a ser pensada em 1955. Seu primeiro rascunho é apresentado pelo autor aos seus amigos em 1956, sendo efetivamente publicada no ano de 1957⁶⁸. Seu sucesso pode ser medido pelas inúmeras traduções e pelo imenso prestígio que a obra alcançou desde a sua produção. Existem duas perguntas centrais aqui: a primeira é se ela é um romance autobiográfico; a segunda é se ela seria um romance histórico tradicional. Aqui pensamos já existir uma fecunda aproximação entre Lampedusa e Kierkegaard. Afinal, um dos problemas com o qual os estudiosos de Kierkegaard se deparam na obra do pensador dinamarquês é a possível existência de uma autobiografia no pensamento do autor. Assim, eles já teriam aqui algo em comum.

O romance do autor siciliano chegou a ser interpretado por alguns como uma espécie de “milagre”, isto é, um texto que brotou praticamente do nada, nascendo já célebre. Tal tese é enganosa, Lampedusa sempre foi um aplicado e dedicado leitor dos clássicos, fazia profundos estudos para

* Tal trabalho foi originalmente publicado em: “PARA QUE TUDO PERMANEÇA COMO É, É NECESSÁRIO QUE TUDO MUDE”: O NIILISMO DE O LEOPARDO DE LAMPEDUSA E O NIILISMO CRISTÃO KIERKEGAARDIANO NO SÉCULO DAS MUDANÇAS. Revista Pensando (UFPI), v. 7, p. 234-246, 2016. A presente versão apresenta pequenos ajustes.

⁶⁸ Há um longo debate sobre as versões de *O Leopardo*. Não entraremos aqui nesses detalhes. Aos interessados, recomendamos a leitura da introdução do original italiano da obra, bem como o trabalho de Salvestroni.

Lampedusa, Giuseppe Tomasi di. 2001, *Il Gattopardo*, Feltrinelli, Milano.

Salvestroni, Simonetta. 1967, *Tomasi di Lampedusa*, La Nuova Italia, Firenze.

gozo pessoal e para um pequeno grupo de alunos de importantes obras da literatura italiana, francesa, inglesa, alemã e russa. Destaca-se nesse panorama seu profundo apreço, por exemplo, pela obra de Stendhal, autor que estudou com afinco, inclusive havendo ministrado aulas sobre a sua obra. Aliás, cabe destacar que Lampedusa tinha interesse até mesmo pela dita literatura menor italiana. Além disso, tinha uma tese fundamental: acreditava que era preciso extrair o gozo na leitura dos autores. Em outras palavras, a leitura de uma obra literária não devia se prestar para uma descoberta ou para uma demonstração mas, antes, para afirmar-se a si mesmo diante de um autor.

Há aqui, segundo pensamos, de modo ainda mais enfático, uma relação com Kierkegaard. Na leitura que o pensador dinamarquês faz de Lessing no *Pós-Escrito*⁶⁹ como mestre da subjetividade, o aspecto ressaltado é exatamente esse. Com efeito, não lemos Lessing ou o elogiamos de modo objetivo. Antes, o que nos inspira na obra do autor alemão é sermos nós mesmos diante da sua obra, essa seria a mais justa homenagem que poderíamos prestar ao autor. De igual modo, também se pode lembrar aqui da curiosa epígrafe de Lichtenberg que Kierkegaard escolheu para abrir a obra *In Vino Veritas (Estádios do caminho da vida)*: “tais obras são como espelhos, se um macaco olha para elas não pode ver um apóstolo” (Kierkegaard, 1988, p. 8).

Voltemos a Lampedusa, na obra do autor italiano, marcada por traços biográficos, tal como a obra kierkegaardiana, há uma instigante afirmação das coisas implícitas em detrimento das coisas explícitas. Parece haver, tal como na obra do pensador dinamarquês, uma recusa da comunicação direta e uma valorização efetiva das coisas implícitas, daquilo que não é dito, daquilo que não é – ou não pode ser – explicado. Desse modo, afirma-se a

⁶⁹ Especialmente a parte segunda do *Pós-escrito às Migalhas filosóficas*, onde Lessing é elogiado e suas teses são avaliadas.

busca da interioridade e essa faz clara oposição ao que é explícito. Vejamos o quanto o diálogo com Kierkegaard pode ser aqui fecundo mas, na verdade, cabe notar que as teses de Lampedusa possuem uma clara afinidade com sua leitura sobre a obra de Stendhal. Podemos perceber Lampedusa e Kierkegaard como escritores anti-modernos, com tudo o que isso pode ter de interessante para nossa discussão. Afinal, segundo um interessante registro de Compagnon⁷⁰, os escritores anti-modernos são aqueles que enxergam a modernidade pelo seu retrovisor, que estão próximos delas, se nutrem dela, mas a recusam, mesmo sabendo que sua época será dominada por ela.

O autor siciliano afirma que dezoito anos antes da publicação da obra já havia pensado nela: “seria interessante – disse – descrever a jornada de um príncipe siciliano na época do desembarque de Garibaldi” (Simonetta, 1967, p. 24). Mas do que trata, afinal, *O Leopardo*? Ele é o testemunho do crepúsculo, do ocaso de uma época visto pelas lentes de um príncipe, isto é, por uma classe dominante em declínio. Mas é apenas isso? Pensamos que não. O romance vai muito além de uma leitura que pode ser reduzida a um componente de classe. Do mesmo modo avaliamos que Kierkegaard é igualmente um autor da crise da modernidade, da crise que aponta para a descrença. Aqui, o protagonista do romance Don Fabrizio, aponta para um tempo que está se despedindo, onde os valores que julgávamos eternos, se despedaçaram e outros valores ainda não foram construídos. Por isso é um ocaso, um crepúsculo, ainda não amanheceu o novo dia.

Qual é o tema de *O Leopardo*? Para Simonetta, o tema da obra tem intrínseca ligação com o tema do prazer. Em outras palavras, *O Leopardo* é a imagem pagã da felicidade. A obra exalta de forma clara as alegrias da terra, o amor sensual, a tristeza em não poder escapar da morte, tudo isso

⁷⁰ Compagnon, Antoine. 2011. *Os Antimodernos*. Editora UFMG, Belo Horizonte.

numa terra quase grega, isto é, na Sicília. Note-se a tônica nos valores da antiguidade clássica e a percepção da região siciliana como um lugar para amar e gozar a vida. Don Fabrizio seria um dos últimos representantes dessa linhagem grega.

Durante todo o romance Don Fabrizio demonstra uma grande paixão: a admiração pelas estrelas. Tal contemplação mescla um elemento poético com um elemento científico. Para ele, o céu não muda, mas os valores terrenos estão todos em mudança, a política está em mudança. Aqui podemos perceber um pouco da sua angústia: como aplicar a imutabilidade da natureza aos valores humanos? É curioso perceber que Kierkegaard vive a mesma situação, inclusive escrevendo um dos seus discursos com o título *A imutabilidade de Deus*. O que muda é que o ponto enfatizado pelo autor dinamarquês é o divino, não a natureza. Desse modo, a angústia de Don Fabrizio é um misto, por um lado, de uma ligação sensual com a vida e, por outro, da sede pela eternidade. Sua atitude oscila e contrasta entre conservar uma tradição e entre a constatação de percebê-la se esvaindo. Em outras palavras, é o reconhecimento da fragilidade daquilo que se julgava eterno. Por isso, não é apenas um problema de classe, tal como o problema de Kierkegaard não é apenas o problema de uma consciência religiosa, mas são autores que percebem, por registros diversos, que os valores eternos e perenes estão se despedindo e, por isso, são autores da perplexidade, autores paradoxais.

Assim, Don Fabrizio não é nem um herói do progresso e nem um defensor da velha ordem que se despede. Ele é antes um pensador da fronteira, tal como Kierkegaard. Com sua morte, a natureza cumpre o que lhe cabia cumprir, mas ficam perguntas filosóficas da mais alta relevância: Qual eternidade aspirava Don Fabrizio? Quais eram os seus problemas de existência? Seria uma pobre interpretação para *O Leopardo*, tal como para Kierkegaard, reduzir a obra ao registro da autobiografia. Ambos os autores

parecem ser muito mais do que isso. Por isso, a frase do seu sobrinho Tancredi, personagem do texto, que Don Fabrizio aceita e repete “*perché tutto rimanga com 'è bisogna che tutto cambi*” [para que tudo permaneça como é, é necessário que tudo mude]” (Apud: Simonetta, 1967, p. 46) deve ser vista num escopo amplo, no escopo de autores anti-modernos, modernos a contragosto.

Lampedusa enfatiza em sua obra o vigor grego de Don Fabrizio. Seu apego pela vida, pelas comidas, pelas bebidas, pelas festas, pelo sexo. Padre Pirrone, um jesuíta que acompanha sua família, deseja força-lo a fazer uma confissão, pois sabe que na noite anterior, o protagonista traiu sua esposa com uma prostituta. Don Fabrizio recusa a confissão e diz que o padre já o sabia, diz ainda que está cheio de vida, de desejo e que não pode se contentar em viver com uma esposa que sequer lhe deixa mais ver o seu corpo. A crítica à vaidade dos sicilianos é outra tônica presente na obra. O protagonista chega a afirmar que a vaidade é sempre maior do que a miséria e que, por isso, não acredita nas mudanças. Salvo naquelas que ocorrem para pior. Um exemplo disso seria a troca da antiga classe mandatária pela nova classe. Há aqui um curioso exemplo: a figura de Don Calogero, um novo mandatário local, alguém que fez fortuna, mas que não possui nenhum traço de nobreza ou o refinamento da antiga nobreza. Nessa figura, se pode perceber o sinal dos novos tempos. Por isso, quando Don Fabrizio é convidado por um emissário do novo governo estabelecido depois da unificação italiana, a se tornar Senador, ele recusa o convite e indica o nome de Don Calogero. Ele sabe que o tempo dos leopardos foi substituído pelo tempo dos chacais.

Figura igualmente instigante na trama é a do seu sobrinho Tancredi. Trata-se de um jovem ambicioso que esteve ao lado dos revolucionários de Garibaldi e agora, com o governo estabelecido, faz parte do exército oficial e defende arduamente sua ideologia e princípios, inclusive contra antigos

aliados. Don Fabrizio tem imenso carinho pelo rapaz, mas sabe que os novos tempos são propícios para pessoas como Don Calogero e Tancredi. Não fortuitamente, Tancredi irá se tornar genro de Calogero, pois está enamorado da sua bela filha Angélica. A jovem é a imagem fulgurante da beleza. Assim uma das passagens mais conhecidas do livro será exatamente o momento onde Don Fabrizio, já no seu crepúsculo, baila com a jovem como um último deleite, como o último suspiro do último dos leopardos no tempo dos chacais que se aproxima.

Assim, tanto Lampedusa como Kierkegaard, cada qual ao seu modo, parecem, de alguma maneira, espelhar um pouco de um sinal da sua época: um dado niilismo. Resta agora, investigar um pouco melhor, as origens desse niilismo europeu nos séculos XIX e XX. Avaliamos que a obra de Karl Löwith sobre o tema pode nos ajudar nesse sentido.

II) Não há mudanças nem nas coisas governadas pelo eterno e nem no niilismo: algumas teses de Karl Löwith

Para Franceschelli, intérprete italiano de Karl Löwith, Nietzsche e Kierkegaard são autores que buscam superar o niilismo, cada qual ao seu modo, o alemão por meio do eterno retorno, o dinamarquês por meio do paradoxo. Assim, não fortuitamente, entre os anos de 1939 e 1940, época em que viveu no Japão, o estudioso publicou um texto que era, a princípio, uma coletânea de artigos, a saber, *O niilismo europeu – considerações sobre os antecedentes espirituais da guerra europeia*. Nessa obra já encontramos alguns dos delineamentos que também aparecerão na sua obra autobiográfica *A minha vida na Alemanha antes e depois de 1933*. Como bem parece enfatizar o tradutor italiano Carlo Galli, o título da obra remete diretamente a Nietzsche, enquanto seu subtítulo remeteria a Burkhardt, a quem o filósofo também já havia dedicado um trabalho em 1936. Tal como percebemos, dois autores caros em toda a reflexão filosófica do pensador alemão. No primeiro caso, notamos a menção direta ao

tema do niilismo nietzschiano. No segundo caso, uma preocupação com os fatos geradores da atual situação europeia, tônica também da obra de Burckhardt.

O niilismo europeu de Löwith divide-se, a rigor, em duas partes: a primeira trata da Europa enquanto conceito; a segunda tenta relacionar tal conceito com a filosofia dos alemães como um produto que vai de Hegel a Heidegger. No entender do pensador, a Europa na verdade é um conceito inexistente. Melhor dizendo, ela só pode se afirmar em oposição ao Oriente, à Ásia. Por isso, não despropositadamente, Löwith trabalha aqui com categorias hegelianas: a Ásia é o começo da história, a Europa é o seu fim. Assim, a unidade europeia, perseguida até os dias atuais, passa pelo Império Romano e seu final, bem como pela unidade feita pela Igreja. Tal unidade sofre, no entender do pensador, seu primeiro abalo com a Reforma Protestante do século XVI. Ali podemos perceber o começo do fim desse longo e complexo processo, que, no seu entender, também se manifesta na passagem da unidade do religioso para o laico, isto é, do eclesiástico ao filosófico e literário:

Depois da dissolução da tradição eclesiástica, a voz literária na qual se expressa a comum defesa da unidade do espírito europeu foram as trocas e os epistolários entre os melhores espíritos da época (Erasmus, Leibniz, Voltaire, Diderot), que superaram os confins de todas as nações e que substituíram a mais antiga unidade da cultura eclesiástica sobre base clássica (Löwith, 1999, p. 7).

Desse modo, o fim da velha Europa é composto de um tríplice evento, ainda que com alguns anos de separação entre um e outro: a Reforma Protestante, a Revolução Francesa e a Revolução Russa. O nome “velha Europa” é outra alusão de Löwith a Burckhardt. Todos esses três eventos, dos quais, é bom que se diga, Burckhardt não viu o último, cada qual com a sua peculiaridade, teriam ajudado no surgimento do século da

comunicação, já no século XIX. Neles afirma-se a era dos “facilitadores”, mas afirma-se também algo mais do que isso: afirma-se, como também já havia avaliado o pensador suíço, o Estado do lucro industrial e de forte poderio bélico que resultou, conforme ocorrerá na origem de um tipo de Estado bastante conhecido no século XX: o Estado fascista e nazista. Löwith é ainda leitor atento da obra *A Rússia e o germanismo* de Bruno Bauer. Ali, num tom quase profético, Bauer parece enxergar três coisas fundamentais no diagnóstico da crise europeia: o fim da cultura, o fim da universidade, a afirmação dos cursos técnicos de formação profissional. No entender de Löwith, guardadas as devidas diferenças, o mesmo diagnóstico também apareceria no pensamento de autores como Proudhon, Renan e Nietzsche, bem como em duas obras de Sorel fundamentais na base intelectual do nazi-fascismo: *Reflexões sobre a violência* (1907) e *Ilusão do progresso* (1908).

Em outras palavras, o niilismo europeu é um movimento que começa na decadência, tal como apontava Nietzsche. São exemplos literários de tal movimento da decadência ao niilismo as obras *As tentações de Santo Antônio* e *Bouvard e Pécuchet* de Flaubert, bem como alguns dos últimos escritos de Baudelaire com tônica na crítica ao progresso. Nesse mesmo escopo, Löwith refere-se ainda ao *Diário de um escritor* de Dostoiévski⁷¹. Ali o escritor russo faria a crítica de uma Rússia agora “europeizada” e abraçada à decadência. A mesma crítica também pode ser encontrada na obra de outro escritor russo: Tolstói. Contudo, tal niilismo tem, no entender de Löwith, sua expressão também na filosofia hegeliana. Para ele, Hegel já teria percebido o velho espírito europeu e até mesmo o seu esgotamento. Por isso, no seu entender, a Europa seria uma “terra de

⁷¹ Löwith se refere igualmente a Dostoiévski na sua obra *Minha vida na Alemanha*. Ali mostra, com extrema propriedade, a partir de um texto de 1877, a crítica do escritor russo ao protestantismo alemão.

Löwith, Karl. 1988, *La mia vita in Germania: prima e dopo il 1933*, Il Saggiatore, Milano. (pp.174-177).

promessa”, a América uma terra de possibilidades e a Rússia um lugar de desenvolvimento possível. Em Hegel completa-se a história do *lógos* cristão mas, ao mesmo tempo, parece, mesmo com a completude do seu sistema, haver aberto um flanco por onde puderam se estabelecer os pós-hegelianos como Nietzsche, Marx, Kierkegaard e outros. Assim, em Marx se poderia encontrar a crítica ao cristianismo do ponto de vista político e econômico e, em Kierkegaard, encontrar essa mesma crítica a partir da perspectiva religiosa. Por isso, uma obra como a *Era Presente* do pensador de Copenhague é, na verdade, uma obra de crítica social ampla.

Já em Nietzsche, o niilismo iria, segundo Löwith, além do conservadorismo (velho) e também além do liberalismo (ligado ao progresso). Ele seria, em realidade, uma preferência em assumir e em querer o nada, que sempre seria melhor do que nada querer. Seria a substituição do antigo “tu deves” da moral cristã ou do dever aos moldes kantianos por uma vontade potente. Assim, a tese da Europa como forte e central não seria acidental no pensamento nietzschiano mas antes um desdobramento da sua filosofia. Curiosamente, podemos aproximar aqui, mesmo com todas as distâncias, Hegel de Nietzsche: em ambos, ainda que por registros opostos, a Europa parece se afirmar como o modelo: em um pelo final e pela completude da história, no outro pelo niilismo e pela decadência. Por isso, Löwith observa com perspicácia o tema da grande política superando a pequena política e a complexa relação do niilismo nietzschiano com os primórdios de um pensamento que pode ter resultado em algumas interpretações que deram fundamentação para teses nazistas.

Dentro desse horizonte conceitual tão complexo e cheio de interpretações conflituosas, cabe observar como Löwith percebe a importância de estudar a filosofia alemã tal como propôs Heine, isto é, desde os

primórdios da Reforma Protestante⁷². Lutero teria sido o primeiro filósofo dos alemães. A partir dele surge a moderna filosofia alemã. Isso seria mais forte do que apenas afirmar que a filosofia alemã nasceu do protestantismo mas, antes, seria afirmar que o protestantismo e a filosofia que ele gerou são, na verdade, um rompimento com o mundo romano e a sua unidade. Dentro de tal configuração, Löwith compreende também Heidegger como um teólogo e, por isso, sua filosofia não dispensa uma implicação teológica. Com efeito, ele fazia mais do que um gracejo quando chamava seu ex-orientador de um “jesuíta por vocação, que tornou-se protestante por revolta...” (Löwith, 1999, p. 79). Nesse mesmo sentido, entre o bom humor e o pensamento agudo, também chamava a Alemanha de Reich protestante. Tal protestantismo é, em verdade, um protestantismo de protesto contra Roma, contra uma unidade de um dado mundo organizado, o que seria muito significativo de pensar. Assim, escrevendo posteriormente para um público japonês, que oscila entre uma dada modernização e ocidentalização, Löwith afirma que Nietzsche seria o último dos filósofos alemães. Em outras palavras, o movimento de protesto iniciado com Lutero chega ao seu fim não na completude hegeliana, mas no niilismo.

Há um ponto de inflexão extremamente interessante entre duas obras de Löwith, a saber, entre *De Hegel a Nietzsche* e *O Sentido da História*, como bem aponta Franceschelli:

Depois da aliança entre o Japão e a Alemanha e seis meses antes do ataque japonês à base americana de Pearl Harbor, Löwith teria podido transferir-se da universidade japonesa de Sendai para o mais seguro Estados Unidos, iniciando assim, graças ao interesse de Paul Tillich e Reinhold Niebuhr, seus

⁷² Tal como podemos notar em:

Heine, Heinrich. 1991. *Contribuição à história da religião e da filosofia na Alemanha*, tradução e notas de Márcio Suzuki, posfácio de Wolfgang Wieland, Iluminuras, São Paulo.

próprios dez anos de ensinamento junto à Hartforder Theologischen Seminar. É precisamente durante esse período que ele enfatiza a própria ideia em face ao ‘problema bem delineado já em *De Hegel a Nietzsche* (pp. 12, sgg) – do sentido da história universal e do seu efetivo valor em relação à realidade natural do mundo. Por fim, *O Sentido da História* (1949) coroa esse decênio de pesquisa sucessiva de *De Hegel a Nietzsche...* (Franceschelli, 1997, p. 81).

Caracciolo, outro estudioso italiano, confirma aquilo que o próprio Löwith aponta, avaliando que a obra *De Hegel a Nietzsche* é, na verdade, um diagnóstico da história da destruição. Contudo, aponta também para um significado instigante da destruição: “Um teólogo que criticamente destrói a tradição conceitual da filosofia e da teologia do ocidente, pode fazer isso sem uma potente fé e uma potente filosofia? O vazio de fé que ele deixa através da sua obra de destruição pode ser verdadeiramente um vazio?” (Caracciolo, 1997, p. 30).

III) Conclusão: o niilismo de Don Fabrizio e o niilismo cristão de Kierkegaard

Cassirer bem enfatiza na sua obra *A filosofia do Iluminismo*⁷³ que existe uma fundamental diferença entre o Renascimento e a Reforma Protestante. Se é verdade que ambos os movimentos tem como um traço comum o fato de buscarem uma renovação da religião, é igualmente verdadeiro que o modo como o Renascimento busca tal renovação o conduz a uma espécie de primazia e independência do homem, vivendo esse, no seu espírito e na natureza, a reconciliação com o divino, fazendo tal coisa por seu próprio mérito e esforço. Assim, percebemos aqui aquilo que Cassirer denominará como “religião humanista”. Ela seria, por sua vez, herdeira teológica de um tipo de pelagianismo, onde o homem pode, por seus esforços, alcançar a própria salvação. No polo oposto a essa religião

⁷³ Cassirer, Ernst. 1992, *A filosofia do Iluminismo*, Unicamp, Campinas. Especialmente o quarto capítulo denominado “A ideia da religião”.

humanista encontra-se a Reforma Protestante. O ponto central será a ênfase no pecado original, na impossibilidade do homem construir qualquer salvação para si mesmo ou para a sociedade. Por isso, a posição protestante, da qual Kierkegaard é herdeiro, fica no polo oposto da religião humanista que, por sua vez, engendrará o modo como os iluministas – ao menos os franceses – compreenderam o fenômeno religioso.

Como isso parece se relacionar com *O Leopardo* de Lampedusa e com a obra de Kierkegaard? Ora, Don Fabrizio é um humanista clássico, defensor do espírito científico, dos valores da Antiguidade Clássica e, ao mesmo tempo, alguém que busca a renovação humanista da religião. Já Kierkegaard é herdeiro clássico de um protestantismo que, por sua vez, é proveniente de um aprofundamento da afirmação enfática do tema do pecado original e, mesmo a moderna filosofia alemã, gerada a partir daí, nunca conseguiu se desvencilhar de tal coisa. Vejamos que, não despropositadamente, as teses kierkegaardianas são todas afirmadas a partir da clara posição da queda do homem, da existência de um pecado original.

Mas qual é, então, o ponto de conexão entre os dois niilismos, a saber, o niilismo humanístico de Don Fabrizio e o niilismo cristão kierkegaardiano? O primeiro nasce do claro limite da vida humana diante do mundo. O segundo nasce da impotência natural do homem, por conta do pecado original, diante do mundo. Por isso, penso que aqui reside talvez um ponto que merece maior cuidado. Ambos os posicionamentos levam a uma descrença nas mudanças. Don Fabrizio é herdeiro de uma posição onde a natureza determina o que é melhor. Kierkegaard é herdeiro de uma posição onde o homem nunca poderá fazer aquilo que é bom ou melhor, pois há entre ele e Deus, um abismo. Em ambos os casos, tudo muda para que tudo permaneça do mesmo modo. Assim, Lampedusa e Kierkegaard são autores críticos do diagnóstico e da crise da modernidade no século XIX. Modernidade que, por sua vez, é herdeira tanto da Renascença humanista

quanto da Reforma Protestante. Por isso, também Karl Löwith poderia ter incluído, entre as obras literárias do diagnóstico da crise da modernidade, não apenas os textos de Kierkegaard, a quem bem conhece, mas também *O Leopardo* de Lampedusa. Assim, avaliamos que ambos os autores seriam importantes e fecundos para tal discussão. Desse modo, o sul da Itália e a Escandinávia sempre estarão muito distantes, mas nunca deixarão de dialogar e de formar uma face muito importante daquilo que é a modernidade europeia e a sua crítica.

A moderna filosofia alemã como herdeira da Reforma Protestante: uma investigação a partir de Heine *

Introdução

Muitas reflexões e trabalhos investigativos já foram feitos sobre a influência do pensamento religioso, notadamente do pensamento protestante, sobre a moderna filosofia alemã⁷⁴. A visão, talvez mais clássica é aquela apresentada por Hegel nas suas *Lições da Filosofia da História*⁷⁵ e, de algum modo, recuperada por Karl Löwith no seu *De Hegel a Nietzsche*⁷⁶. Tal caracterização pode ser facilmente observável se nos dispusermos a estudar qualquer um dos assim chamados pensadores pós-hegelianos. Nelas a influência da religião e seu trânsito entre a política e a literatura são mais do que observáveis, são fundamentais para o seu próprio fazer filosófico. Por isso, optamos aqui por voltar mais firmemente nossas reflexões no intuito de investigar essa mesma temática através de um prisma ainda pouco utilizado pelos filósofos: a obra *História da Religião e da Filosofia na Alemanha* de Heinrich Heine (1797-1856).

A obra de Heine é composta de um preâmbulo e de três livros. O primeiro deles abordará Lutero e suas consequências para a filosofia alemã, o segundo livro disserta mais efetivamente sobre a filosofia alemã.

* Trabalho originalmente publicado em: A Moderna filosofia alemã como herdeira da Reforma Protestante: uma investigação a partir de Heine. Revista Dialectus, v. 12, p. 241-264, 2018. A presente versão apresenta pequenos ajustes.

⁷⁴ Uma obra exemplar é a de Fernández.

Fernández, Arsenio Ginzo. *Protestantismo y filosofía – la recepción de la Reforma en la filosofía alemana*. Universidad de Alcalá, Alcalá, 2000.

⁷⁵ Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Alianza Editorial, Madrid, 1984.

⁷⁶ Löwith, K. *De Hegel à Nietzsche*. Unesp, São Paulo, 2014.

Todavia, não se pode esquecer que tal tipo de explicação, notadamente na filosofia alemã, nunca pode ser feita em separado da religião. Heine aborda aqui oito pensadores: Descartes (visto como o mais *alemão* dos filósofos franceses), Leibniz, Wolff, Espinosa (que também não é alemão), Jacobi, Paracelso, Jacob Bohme e Lessing. Além deles, surgem referências a Kant, Schelling, Hegel e Fichte, que serão analisados cuidadosamente no terceiro livro. Trata-se, evidentemente, de uma espécie de panorama da história da filosofia alemã e, como todo panorama, não consegue apresentar a totalidade e sequer almeja fazer isso. Todavia, com extrema ironia e perspicácia, Heine consegue esboçar um primeiro esforço em compreender diversos temas importantes do pensamento germânico. Feitos tais esclarecimentos, passemos, portanto, a uma exposição pormenorizada da obra citada, operando um diálogo dela com outros filósofos da tradição moderna germânica.

Heinrich Heine, célebre poeta e escritor alemão publica, no ano de 1834, uma obra intitulada *Contribuição à história da religião e da filosofia na Alemanha*. Seu principal intuito é lançar uma resposta à obra *De L'Allemagne* de Mme. Staël⁷⁷, cujo texto caracteriza-se por demonstrar uma visão majestosa da história do pensamento germânico. Desse modo, fica muito evidente o objetivo do escritor alemão: ser lido pelo público francês e explicitar a ele um pouco da história do pensamento alemão. Por isso é que, de forma absolutamente planejada, a obra é destinada a tal público e surge, originalmente, em revistas francesas.

Segundo Heine, uma interpretação original da história do pensamento alemão deve principiar com a Reforma Protestante e ir até o advento da moderna filosofia alemã. Trata-se, portanto, de um movimento teológico-filosófico equivalente a Revolução Francesa. Somente se

⁷⁷ Recentemente traduzido no Brasil:

Madame de Staël. *Da Alemanha*. Unesp, São Paulo, 2016.

tivermos tal coisa em mente é que compreenderemos a verdadeira essência da filosofia alemã. A obra de Heine apresenta dois prefácios: o primeiro, de 1834, traz poucas informações sobre o todo da obra; já o segundo, de 1852, traz maiores informações e mostra claramente o quanto o autor articula uma estratégia irônica para escapar da censura e de eventuais ataques por contrariar algumas posições religiosas. Por isso, ele afirma que *mentiu* em todas as informações religiosas que forneceu no decorrer do seu texto:

A um homem probo, no entanto, resta em qualquer circunstância o direito inalienável de admitir abertamente seu erro, e desejo aqui exercê-lo sem nenhum receio. Por isso, confesso com franqueza que tudo o que neste livro se refere particularmente às questões religiosas é tão impensado quanto falso. Tão impensada quanto falsa é a afirmação escolar, por mim repetida, de que o deísmo está demolido na teoria e só penosamente ainda resiste no mundo dos fenômenos. Não é verdade que a crítica da razão, que destruiu as novas provas da existência de Deus, tais como as conhecemos desde Anselmo de Cantuária, também pôs fim à própria existência de Deus. O deísmo vive, vive sua vida mais viva; não está morto, e muito menos o matou a moderna filosofia alemã. A dialética de teia de aranha de Berlim não é capaz de atrair um cão, nem matar um gato e muito menos um Deus (Heine, 1991, pp. 14-15).

Hegel surge aqui, além de uma *teia de aranha de Berlim*, mas como o pensador que introduzirá, notadamente na sua *Fenomenologia do espírito*, o célebre e complexo conceito de consciência de si. Todavia, o que interessa para Heine é apenas apontar que, no suposto Jardim do Éden, a serpente e suas propostas de sabedoria já preconizaram em pelos menos seis mil anos antes tudo aquilo que o célebre professor proporia no futuro. Por isso, de forma absolutamente jocosa, ele compara a consciência de si em Eva como um desejo de comprar belos vestidos:

Logo no início, a história da árvore proibida e da serpente do Paraíso, a pequena livre-docente que já expôs toda a filosofia hegeliana seis mil anos antes do nascimento de Hegel. De maneira bem perspicaz, essa pedante sem pés mostra como o Absoluto consiste na identidade de ser e saber, como o homem se torna Deus por intermédio do conhecimento, ou, o que vem a dar no mesmo, como Deus chega à consciência de si no homem. – Esta última fórmula não é tão clara quanto as palavras originais: ‘Se provardes da árvore do conhecimento, sereis como Deus!’ De toda a demonstração, dona Eva reteve apenas uma coisa: que o fruto era proibido e, porque era proibido, a boa senhora o provou. Mal, porém, mordeu a apetitosa maçã perdeu a inocência, a imediatez ingênua e, achando-se demasiado despida para uma pessoa na condição de mãe ancestral de tantos futuros imperadores e reis, exigiu um vestido. Por certo, apenas um vestido de folhas de figueira, pois ainda não haviam nascido os fabricantes de seda de Lyon e ainda não existiam chapeleiras e modistas no Paraíso... (Heine, 1991, p. 16).

Tais observações espirituosas fornecem o tom da obra de Heine. Seu intuito, tal como anuncia o título de sua obra, é tratar da temática da religião e da filosofia na Alemanha. Entretanto, além da estratégia irônica prévia de defesa, ele lança aqui um novo apelo para as *almas pias*. A despeito de não ter nunca experimentado ou vivenciado um milagre, ele almeja trazer algumas contribuições para as discussões acerca do pensamento alemão e suas origens:

Almas pias parecem sequiosas de que lhes impinja um milagre qualquer e de bom grado gostariam de saber se não vi, como Saulo, a luz no caminho de Damasco ou se não cavalguei, com Balaão, o filho de Beor, numa mula recalitrante, que de repente abriu a boca e começou a falar como um homem: ó almas crédulas! Jamais viajei para Damasco, nada sei sobre Damasco... Também jamais vi uma mula, isto é, uma mula quadrúpede que falasse como um homem, mas já encontrei muitos homens que, toda vez que abriam a boca, falavam como mulas (Heine, 1991, pp.16-17).

Não interessa para Heine nenhum tipo de *iluminação fantástica*. Ele, na condição de um típico alemão, apenas advoga em seu favor o fato de ter sido formado dentro do espectro cultural fornecido pela Reforma Protestante e de ter recebido o seu apreço pelas Escrituras:

Na verdade, nem uma visão, nem um seráfico arrebatamento, nem uma voz celestial, nem ainda um sonho notável ou uma aparição maravilhosa que pôs a caminho da salvação, e devo minha iluminação muito simplesmente à leitura de um livro. – De um livro? Sim, e um simples livro antigo, singelo como a natureza, e também natural como ela; um livro do dia-a-dia, desprezível como o sol que me aquece, como o pão que nos alimenta; um livro que nos fita com tanta intimidade, com tanta bênção, com tanta benevolência quanto a velha avó que o lê diariamente com lábios amáveis, trêmulos, e óculos na ponta do nariz - , e esse livro se chama bem sucintamente o Livro, a Bíblia (Heine, 1991, p. 17).

1) O primeiro livro de Contribuição à história da religião e da filosofia na Alemanha

O objeto de análise do primeiro livro da obra de Heine será Lutero e a Reforma. Para o pensador alemão, os franceses se equivocam ao tentar compreender a Alemanha por intermédio da sua literatura. A chave para sua compreensão se encontra na religião e, posteriormente, no seu desdobramento que é a filosofia. Desse modo, para que o pensamento alemão seja compreendido é necessário que se esclareça tanto a sua religião como a sua filosofia. Todavia, Heine confessa que não é um erudito. Este seria o seu limite. Entretanto, é, ao mesmo tempo, sua vantagem, uma vez que tal grupo não parece disposto, no entender do autor, em dividir o seu conhecimento com aqueles que dele necessitam:

Grandes filósofos alemães, que por acaso corram os olhos nestas páginas, darão sobranceiramente de ombros para o mísero traje de tudo aquilo que apresento aqui. Mas que façam o obséquio de considerar que o pouco que digo

é expresso de modo bem claro e distinto, ao passo que, por mais profundas, imensuravelmente profundas, e por mais penetrantes, estupendamente penetrantes, que sejam suas obras, são, ainda assim, incompreensíveis. De que servem os celeiros fechados, se o povo não lhes tem as chaves? O povo tem fome de saber e me agradece o pequeno pedaço de pão espiritual que com ele honestamente partilho. Não creio ser falta de talento o que impede a maioria dos eruditos alemães de discorrer de forma popular sobre religião e filosofia. Creio ser receio dos resultados de seu próprio pensar, resultados que não ouçam transmitir ao povo. Quanto a mim, não tenho esse receio; pois não sou erudito, sou povo. Não sou erudito, não faço parte dos setecentos sábios da Alemanha. Deixo-me ficar com a multidão diante das portas de sua sabedoria, e se alguma verdade escapa por entre elas e chega até mim, já foi bastante longe: com belas letras a escrevo no papel e a entrego ao tipógrafo, que a compõe em chumbo e a passa ao impressor, que a imprime e, então, ela pertence a todo o mundo (Heine, 1991, pp. 19-20).

Com efeito, o estudo do pensamento alemão deve principiar com o estudo da religião na Alemanha. Primeiramente deve-se estudar o cristianismo, depois sua passagem para o catolicismo, depois ainda sua passagem ao protestantismo e como, a partir desse, surge a filosofia alemã. Por isso, Heine é absolutamente enfático e claro em sua divisão cronológica: “O cristianismo é a religião que temos desfrutado na Alemanha. Terei, portanto, de contar o que é o cristianismo, como se tornou catolicismo romano, como deste surgiu o protestantismo e como do protestantismo surgiu a filosofia alemã” (Heine, 1991, p. 20).

Novamente, de forma irônica, Heine pede perdão às *almas piedosas* e, tal como Feuerbach o faz na *Essência do cristianismo*⁷⁸, aponta que a essência do cristianismo reside numa ideia. Desse modo, mesmo toda a crítica de autores como Voltaire nada mais conseguiram fazer do que atingir o corpo já debilitado do cristianismo. Todavia, não foram capazes de

⁷⁸ Feuerbach, L. *A Essência do cristianismo*. Vozes, Petrópolis, 2009.

ferir a sua essência, que reside numa ideia e, por isso, como bem sabia Feuerbach, possui uma força:

Voltaire pôde ferir apenas o corpo do cristianismo. Todos os seus gracejos tirados da história eclesiástica; todos os seus chistes sobre a dogmática e o culto; sobre a Bíblia, o livro mais sagrado da humanidade; sobre a Virgem Maria, a mais bela flor da poesia; todo o *Dictionnaire* de flechas filosóficas que disparou contra clero e confraria, feriram apenas o corpo agonizante do cristianismo, não a sua essência íntima, o seu espírito mais profundo, a sua alma eterna (Heine, 1991, p. 20-21).

No entender de Heine, não há uma história clara do cristianismo. Nela, dois partidos estão sempre em luta: no primeiro momento, surge o cisma entre a Igreja do Ocidente, marcada pela cultura romana, e a Igreja do Oriente, marcada pela cultura grega; num segundo momento, afirma-se um cisma no próprio Ocidente, isto é, uma polêmica entre católicos e protestantes. Desse modo, o pensador alemão sugere que, até o momento, a história do cristianismo não passou de um estudo de superficialidades e de interesses: “Ainda não há nenhuma história do cristianismo justamente porque ainda não se compreendeu claramente essa ideia e porque superficialidades foram tomadas pelo essencial” (Heine, 1991, p. 21).

Sua proposta é realizar uma *pré-história* do cristianismo, isto é, começar pela análise da questão dos maniqueus e dos gnósticos. Segundo ele, os primeiros se caracterizam por afirmarem a crença num eterno combate entre o bem e o mal; já o segundo grupo, se caracterizaria por afirmar uma espécie de pré-existência do bem:

Os maniqueus receberam essa doutrina da antiga religião persa, na qual Aurasma, a luz, é hostilmente oposta a Arimã, as trevas. Os gnósticos propriamente ditos acreditavam antes na preexistência do princípio do Bem e explicavam o surgimento do princípio do Mal pela emanção, pelas gerações

de eões que se deterioram e se turvam quanto mais distantes estejam da origem (Heine, 1991, pp. 22-23).

Aqui encontramos o cerne da argumentação de Heine na sua explicação do cristianismo. Para ele, a despeito da vitória do grupo gnóstico nos debates, o cristianismo ainda adquiriu resquícios da proposta maniqueísta. Tal perspectiva faz uma clara oposição entre espírito e natureza. Desse modo, boa parte daquilo que a humanidade conhecia por natureza se perde ou é explicitamente rejeitada nessa estranha conjunção:

De origem hindu, essa visão de mundo gnóstica trazia implícita a doutrina da encarnação de Deus, do perecimento da carne, da introspecção espiritual, e gerou a vida monástica de contemplação ascética, a mais pura flor da ideia cristã. No dogma, tal ideia só pôde ser expressa de uma maneira bastante confusa e, no culto, de uma maneira bastante obscura. Não obstante, em toda a parte vemos surgir a doutrina dos dois princípios: ao bom Cristo, que representa o mundo do espírito, se opõe o maligno Satanás, que representa o mundo da matéria; àquele pertence nossa alma, a este nosso corpo; e assim, todo o mundo dos fenômenos- a natureza- é originalmente mau, e Satanás, o príncipe das trevas, deseja nos levar à perdição, sendo necessário renunciar a todos os prazeres sensíveis da vida e flagelar o corpo, o feudo de Satanás, para que a alma se eleve tanto mais esplendidamente ao céu luminoso, ao resplandecente reino de Cristo (Heine, 1991, p.23).

Desse modo, antecipando algumas das teses de Feuerbach na *Essência do cristianismo* (1841), de Nietzsche no *Anticristo*⁷⁹ (1887) e de Freud no *Futuro de uma ilusão*⁸⁰ (1927), Heine afirma categoricamente que o cristianismo se propaga tal como uma doença, debilitando todo o Ocidente:

⁷⁹ Nietzsche, F. *O Anticristo*. Companhia das Letras, São Paulo, 2007.

⁸⁰ Freud, S. *O futuro de uma ilusão*. LPM, Porto Alegre, 2010.

De uma maneira espantosamente rápida, essa visão do mundo, a verdadeira ideia do cristianismo, se propagou por todo o Império Romano como uma doença contagiosa; os sofrimentos se prolongaram por toda a Idade Média, ora como acesso de febre, ora como prostração, e nós modernos, ainda sentimos câibras e fraquezas nos membros (Heine, 1991, p. 23).

Todavia, Heine, dentro do melhor espírito iluminista, parece esperançoso em superar tal religião de sofrimento e legar aos seus futuros descendentes algo melhor:

Quando a humanidade recobrar sua plena saúde, quando a paz entre corpo e alma for restabelecida e novamente se unirem em sua harmonia original, mal se poderá compreender a artificial discórdia que o cristianismo semeou entre ambos. As gerações mais felizes e belas que, engendradas pelo amor livre, florescerão numa religião de alegria, sorrirão, melancólicas, de seus pobres antepassados, que lugubremente se abstiveram de todos os gozos desta bela terra e quase desapareceram, como frios espectros, pela mortificação de sua viva e ardente sensualidade. Afirmo com certeza que nossos descendentes serão mais felizes e belos do que nós. Pois acredito no progresso, acredito que a humanidade esteja destinada à felicidade e, por isso, tenho sobre a divindade uma opinião mais favorável do que essa gente pia, que presume que criou o homem apenas para o sofrimento (Heine, 1991, pp. 23-24).

Sua esperança possui ainda uma conotação política. Por isso, não fortuitamente, Heine aponta, com forte ironia, alguns aspectos de como a religião pode ser utilizada pelos poderosos para a dominação dos pobres. Com efeito, ele antecipa alguns aspectos da crítica que Marx, baseando-se em Feuerbach, realizará da religião enquanto ideologia e instrumento repressivo:

Talvez porque estejam seguros de seu poder e talvez porque, para infelicidade nossa, decidiram em segredo abusar eternamente dele, os grandes deste mundo estão convencidos da necessidade do cristianismo para seus povos e,

no fundo, é um terno sentimento humanitário que os faz despende tanto esforço para a conservação dessa religião!

O destino final do cristianismo dependerá, pois, de se ainda precisaremos dele. Por dezoito séculos, essa religião foi um reconforto para a humanidade sofredora: foi providencial, divina, sagrada. Tudo o que fez em benefício da civilização, amansando os fortes e fortalecendo os fracos, unificando os povos pelo mesmo sentimento e idioma, e tudo o mais que possa ser enaltecido por seus apologistas é ainda insignificante em comparação com o grande consolo que, por si mesma, proporcionou aos homens (Heine, 1991, p. 24).

No entender de Heine, a Igreja, durante toda a Idade Média, zelou pela ideia do bem em toda a cristandade europeia mantendo, desse modo, uma certa unidade na compreensão do bem. Contudo, o mesmo não ocorreu em relação a ideia de mal, que se apresentou de forma variada e diversificada. Um exemplo cabal disso é que na Alemanha a ideia de mal é bastante diferente das concepções mais latinas. Para o pensador alemão, tal coisa ocorre em virtude do cristianismo nunca ter rejeitado totalmente as divindades nacionais:

Mas sobre o princípio do Mal, sobre o império de Satã, reinavam opiniões diferentes nos diversos países, e a seu respeito se tinham, no norte germânico, ideias totalmente distintas das do sul romântico. Isso se devia ao fato de que o clero cristão não rejeitava, como vãs quimeras, os antigos deuses nacionais que encontrou, mas admitia-lhes uma existência real, afirmando, porém, que todos esses deuses não passavam de diabos e diabas que perderam o poder sobre os homens com a vitória de Cristo, e agora queriam desviar para o pecado através da volúpia e da astúcia. Todo o Olimpo se tornou um inferno etéreo, e por mais formosamente que o poeta da Idade Média cantasse os mitos gregos, o cristão pio via neles apenas assombrações e demônios. O lúgubre delírio dos monges atingiu mais duramente a pobre Vênus, que passava por uma filha de Belzebu... (Heine, 1991, p. 26).

O norte germânico era panteísta, isto é, lá se acreditava plenamente que Deus e a natureza formavam um todo integral, sem distinções. Com a chegada do cristianismo, tal posição se altera e a natureza é demonizada, prevalecendo o divino sobre a natureza, isto é, a cisão. Por isso, para Heine, o cristianismo nórdico é esteticamente pior se comparado ao cristianismo romano do sul, que se caracteriza pelo refinado gosto estético oriundo das belezas da civilização greco-romana e de uma relação mais saudável e equilibrada com a natureza, mesmo depois do advento do cristianismo. Para o leitor francês não é uma tarefa fácil compreender o gosto germânico pelos diabos e pelo horror. Tais dados, já observados aqui por Heine, serão fartamente explorados futuramente. No século XX, por exemplo, Walter Benjamin realiza, na sua célebre tese *A origem do drama trágico alemão*⁸¹, uma instigante análise do fascínio que os alemães apresentam pelas histórias de terror. Tais histórias se constituíram num importante apoio para um tipo de divulgação que almejava, através de apresentações públicas, infundir o medo nas pessoas estimulando-as, desse modo, a uma vida devota e consagrada aos assuntos divinos. Desse modo, nem mesmo a Reforma de Lutero foi capaz de romper com esse tipo de cristianismo nórdico e sua visão panteísta:

Tais atrocidades não eram provocadas diretamente pela Igreja cristã, mas indiretamente, já que havia tão perfidamente desfigurado a antiga religião nacional germânica, transformando a visão de mundo panteísta dos alemães em uma visão de mundo pandemônica e convertendo em vil feitiçaria os antigos santuários do povo. O homem, porém, não renuncia de bom grado àquilo que foi precioso e caro para si mesmo e seus antepassados, e secretamente seus sentimentos a isso se agarram com firmeza, mesmo que já o tenham corrompido e deformado. Eis por que essa desfigurada crença popular talvez ainda se sustente na Alemanha por mais tempo do que o cristianismo, que,

⁸¹ Benjamin, W. *Origem do drama trágico alemão*. Autêntica, Belo Horizonte, 2013.

diferentemente dela, não se enraíza na nacionalidade. Na época da Reforma, desapareceu muito rapidamente a crença nas lendas católicas, mas de maneira alguma a crença na magia e bruxaria.

Lutero já não acredita em milagres católicos, mas ainda acredita em coisas do demônio (Heine, 1991, pp. 32-33).

Lutero, segundo Heine, é um típico frade nórdico. Por isso, ele jamais poderia compreender alguém como o Papa Leão X. Aliás, parece não haver nenhuma possibilidade de que um pudesse entender o outro. Lutero é, tal como também defenderá Nietzsche, um típico frade alemão que não consegue enxergar a superação do cristianismo na sua própria sede⁸². Leão X é um típico representante do cristianismo da decadência que também não é capaz de enxergar quais eram os valores reivindicados por Lutero. Por isso, de forma absolutamente perspicaz e humorística, Heine toma a defesa do Papa Leão X:

Com efeito, se me sondassem interiormente, confessaria que no fundo o Papa Leão X era muito mais razoável que Lutero e que este de forma alguma compreendeu os fundamentos últimos da Igreja Católica. Pois Lutero não compreendeu que a ideia do cristianismo, a destruição da sensualidade, estava demasiadamente em desacordo com a natureza humana para ser, um dia, plenamente realizada na vida; não compreendeu que o catolicismo era como uma concordata entre Deus e o Diabo, isto é, entre o espírito e a matéria... um sábio sistema de concessões que a Igreja fez em favor da sensualidade... Podes dar ouvidos às ternas inclinações do coração e tomar uma bela moça em teus braços, mas depois terás que confessar que isso foi um pecado vergonhoso e pagar penitências por ele. Que essas penitências pudessem ser feitas através do dinheiro, isso era tão benéfico para a humanidade como útil para a Igreja. A Igreja, por assim dizer, deixava que se pagasse indulto por cada gozo carnal... O comércio de indultos não era um abuso, era uma consequência de todo o

⁸² Refiro-me especialmente a parte final do aforismo 61 de *O Anticristo* (pp.78-79).

sistema eclesiástico e, ao atacá-lo, Lutero atacou a própria Igreja, que teve que condená-lo como herege. (Heine, 1991, pp. 34-35).

Desse modo, o protestantismo germânico é, no entender do pensador, algo frio e gelado, totalmente incapaz de compreender a vida, o desejo e a natureza. Por isso, segundo Heine, o protestantismo *facilita* o exercício das virtudes cristãs:

Nós, nórdicos, somos de sangue frio e não precisávamos de tantas cartas de indulgência quantas o paternalmente solícito Leão nos enviava. O clima nos facilitava o exercício das virtudes cristãs e, em 31 de Outubro de 1517, quando Lutero afixou suas teses contra as indulgências nas portas da Igreja de Agostinho, o fosso da cidade de Wittenberg talvez já estivesse gelado e nele talvez já se pudesse andar sobre patins que, sendo um prazer bastante frio, não é portanto, um pecado (Heine, 1991, p. 35).

Por detrás de toda a comicidade de Heine, podemos enxergar aqui qual é o debate filosófico em questão, isto é, trata-se de uma polêmica entre o cristianismo protestante e o sensualismo do cristianismo católico. Dessa forma, o real motivo da Reforma é a luta do espírito contra o sensualismo:

A luta contra o catolicismo na Alemanha não foi senão uma guerra desencadeada pelo espiritualismo, quando percebeu que apenas usava o título de soberano e imperava apenas *de jure*, enquanto o sensualismo, por fraude habitual, exercia a verdadeira soberania e imperava *de fato* – os comerciantes de indulgências foram perseguidos, as belas concubinas dos sacerdotes trocadas por frias esposas, destruíram-se atraentes imagens de Madonas, surgindo aqui e ali o puritanismo mais hostil à sensualidade (Heine, 1991, p. 36).

Tal conceituação de cristianismo protestante e católico é de fundamental importância para entender a diferença entre a recusa dos franceses a tudo que fosse eclesiástico e a luta dos protestantes alemães contra o

catolicismo. É verdade que ambos lutam contra o catolicismo. Contudo, os alemães, no entender de Heine, lutam de forma grave e pesada, visto que o seu protestantismo possui tal natureza. Os franceses lutam com leveza, visto que não estão influenciados por nenhuma concepção protestante, mas pela sátira e por alguns dos ideais mais caros do iluminismo:

Assim, enquanto na Alemanha se lutava com recatada gravidade, aqui se luta com gracejo lascivo; e, enquanto ali se travava uma disputa teológica, aqui se compunha uma sátira jocosa qualquer. Geralmente o objeto dessa sátira era mostrar a contradição que o homem cai consigo mesmo quando quer ser completamente espírito; e assim floresceram as mais deliciosas histórias de homens pios que, involuntariamente, sucumbem a sua natureza animal ou querem manter a aparência de devoção e se refugiam na hipocrisia (Heine, 1991, p. 36).

As objeções ao espiritualismo não são gratuitas. Embora Heine reconheça o seu valor, ele não pode aceitar, em hipótese alguma, sua afirmação em detrimento do sensual. Para ele, o espiritualismo só existe visto que o sensual da matéria pode ser efetivamente afirmado:

Mas por que o espiritualismo nos é tão repulsivo? É algo tão ruim? Absolutamente. Essência de rosas é algo precioso, e um pequeno frasco dela é refrescante quando se tem de consumir seus dias nos aposentos reservados de um harém. Não queremos, no entanto, que se pisem e espezinhem todas as rosas desta vida para que se obtenham algumas gotas de essência, por mais reconfortante que seja seu efeito (Heine, 1991, p. 37-38).

Contudo, mesmo o protestantismo que, nos seus primórdios, era fiel representante do espiritualismo, se altera e, aos poucos, vai se tornando sensual. Entretanto, com o passar dos anos, o espiritualismo retoma o controle da situação, mas é ferido por um inimigo engendrado dentro de si mesmo, isto é, pela filosofia:

Por toda parte se abriam as portas dos conventos, e freiras e mongezinhos se abraçavam e beijocavam uns aos outros. A história aparente dessa época, com efeito, consiste quase exclusivamente em revoltas sensualistas. Mais tarde veremos o quão pouco restou disso, como o espiritualismo reprimiu novamente esses desordeiros, como paulatinamente assegurou a soberania no norte, mas foi mortalmente ferido por um inimigo que nutriu em seu próprio seio, a saber, a filosofia (Heine, 1991, p. 38).

A interpretação de Lutero feita por Heine pode ser lida quase que em uníssono com a interpretação nietzschiana do reformador. Para ambos, Lutero vai além de ser um simples homem, torna-se um símbolo de uma época, um monge que nega a vida e seus instintos:

Esse homem era Martinho Lutero, o pobre monge escolhido pela Providência para romper o poderio mundial romano, contra o qual os imperadores mais poderosos e os sábios mais astutos já haviam inutilmente lutado. A Providência, no entanto, sabe muito bem em que ombros põe os seus fardos; aqui não era necessário apenas força espiritual, mas também força física. Para suportar os esforços dessa tarefa, era preciso de um corpo fortalecido desde a juventude pela austeridade e castidade monásticas (Heine, 1991, p. 39).

Lutero se torna o símbolo alemão por excelência. Seu caráter, suas virtudes e seus defeitos passam a ser a marca de todos os alemães. Seu modo severo é ao mesmo tempo cordial, sua crença contrasta com suas dúvidas, seu jeito místico faz oposição ao seu modo empreendedor. O reformador traz em si todas as contradições que formam o protótipo do novo homem alemão: “O mesmo homem que podia xingar como uma vendedora de peixes, também podia ser afável como uma virgem terna” (Heine, 1991, p. 40). Entretanto, o que Heine destaca é que Lutero vai além da discussão entre espiritualismo e sensualismo. O reformador apresenta dois pontos centrais para uma nova discussão da religião: a Bíblia como

fonte única de autoridade e os argumentos racionais. Com tais elementos, Lutero acaba com qualquer perspectiva indo-gnóstica no cristianismo e inicia o chamado cristianismo evangélico, baseado nas crenças judaico-deístas. A partir de tais teses que, primeiramente pareciam versar apenas sobre religião, pode-se agora discutir uma infinidade de outras coisas, inclusive, a própria legitimidade da fé:

O sacerdote se torna um ser humano, desposa uma mulher e gera filhos, tal como Deus o exige. Em compensação, Deus volta a ser um celestial solteiro sem família; contesta-se a legitimidade de seu filho; demitem-se os santos; cortam-se as asas dos anjos; a mãe de Deus perde todos os direitos à coroa e proíbem-na de fazer milagres. Os milagres cessam a partir daí, mas especialmente depois que as ciências naturais fazem tão grandes progressos (Heine, 1991, p. 41).

A razão adquire em Lutero, segundo Heine, o papel de uma juíza. Dela procede “o direito de explicar a Bíblia, e ela, a razão, foi reconhecida como juíza suprema em todos os litígios religiosos” (Heine, 1991, p. 43). Novamente Lutero é aqui inovador, rompendo com a antiga tradição escolástica, que separava as verdades em duas modalidades: verdades teológicas e verdades filosóficas. Por isso, Heine louva Lutero pela liberdade de pensamento propiciada e compreende que a Reforma foi de vital importância para todo esse processo.

Contudo, com a costumeira comicidade, Heine aponta que, com a entrada de alguns príncipes no processo reformador (especialmente Frederico II da Prússia), as teses outrora inovadoras passam a adquirir um caráter profundamente autoritário: “Naturalmente, as coisas mudaram desde então, e o patrono natural de nossa liberdade de pensamento protestante se entendeu com o partido Ultramontano no sentido de suprimi-

la, para isso utilizando a arma que o papado concebeu e usou por primeiro contra nós: a censura (Heine, 1991, pp. 43-44).

Tal censura acaba por atingir academias e universidades e os príncipes, que outrora pareciam tão adeptos da liberdade e do livre pensamento protestante, resolvem mudar de opinião:

E que valeria toda a ciência, estudo ou cultura para os príncipes, se a sagrada segurança dos seus tronos estivesse ameaçada! Eles seriam suficientemente heróicos para sacrificar todos esses bens relativos em prol do único bem absoluto: a soberania absoluta. Pois esta lhes foi confiada por Deus, e, quando o Céu manda, todas as ponderações terrenas têm de ceder (Heine, 1991, p. 45).

Lutero é mais do que apenas um reformador religioso, ainda que isso tenha alterado não somente o ambiente religioso, mas todo um contexto histórico, político e filosófico. Para Heine, ele é o *criador* da língua alemã e assim se firmou com a sua tradução da Bíblia para o seu idioma natal. Além disso, o reformador é ainda um amante da música, um teólogo que fazia música ao escrever. Por isso, não fortuitamente, uma das marcas características do protestantismo é o apreço pela música, pelas melodias elaboradas e pelas letras claras e expressivas.

A literatura alemã antes de Lutero se caracteriza por ter uma marcada luta entre o cristianismo e a religião nórdica e por espelhar essa convivência, notadamente nos épicos medievais. Depois de Lutero surge a chamada *verdadeira religião*, isto é, ela estimula a prática, por isso advém daí uma nova filosofia, a indústria e o novo comércio. Surge o conceito de *clássico* e as divisões históricas parecem ficar mais evidentes. Entretanto, o ponto central no entender de Heine está na questão do indivíduo. O luteranismo coloca o sujeito diante de Deus e, por isso, ajuda no nascimento daquilo que conhecemos como filosofia moderna e como ceticismo.

2) O segundo livro de Contribuição à história da religião e da filosofia na Alemanha

O objetivo do livro segundo é dissertar mais efetivamente sobre a filosofia alemã. Todavia, nunca se pode esquecer que tal tipo de explicação, notadamente na filosofia alemã, nunca consegue ser feito em separado da religião. Heine aborda aqui oito pensadores: Descartes, Leibniz, Wolff, Espinosa, Jacobi, Paracelso, Jacob Bohme e Lessing. Além deles, surgem referências a Kant, Schelling, Hegel e Fichte, que serão analisados no terceiro livro. Trata-se, evidentemente, de uma espécie de panorama da história da filosofia alemã e, como todo panorama, não consegue apresentar a totalidade. Todavia, com extrema ironia e perspicácia, Heine consegue tocar e esboçar um primeiro esforço em compreender diversos temas importantes do pensamento germânico.

O primeiro filósofo abordado será Descartes. No entender de Heine, ele será o primeiro filósofo moderno. Entretanto, a rigor, ele não era alemão. Contudo, para o pensador, ele seria *o mais alemão dentre todos os filósofos franceses*:

O pai da filosofia moderna não é Bacon, como se costuma ensinar, mas Descartes, e mostraremos, de modo bem claro, em que medida a filosofia alemã dele descende.

René Descartes é um francês e, também aqui, cabe à grande França a glória da iniciativa. Mas a grande França, a terra dos barulhentos, buliçosos e loquazes franceses, jamais foi solo adequado para a filosofia, na qual talvez essa jamais floresça e sentindo isso, Descartes foi para a Holanda... (Heine, 1991, p. 53).

Segundo Heine, a filosofia de Descartes espelha o seguinte conflito: a eterna batalha entre espiritualismo/idealismo/racionalismo e sensualismo/materialismo/empirismo. Sem entrar no mérito e no significado de cada uma dessas palavras, a questão crucial aqui é reenviada para uma

polêmica mais antiga da história da filosofia, a saber, a disputa entre o legado platônico e o legado aristotélico: “Ainda que com outros nomes, trata-se sempre de Platão e Aristóteles” (Heine, 1991, p. 59). A França, no entender de Heine, seria herdeira do empirismo que, por sua vez, remontaria às teses aristotélicas. Já a Alemanha representaria a herança idealista, ou seja, platônica.

O segundo filósofo mencionado por Heine é Leibniz. Para ele, Leibniz é herdeiro da tradição idealista de Descartes e com suas doutrinas matemáticas e, notadamente com a explicação sobre as mônadas, causa impacto no ambiente filosófico alemão. Todavia, segundo nosso autor, sua outra obra *Teodiceia*⁸³, a despeito de ter sido bastante discutida na Alemanha, foi seu trabalho menos satisfatório: “Entre todos os escritos de Leibniz, *Teodiceia* foi o mais discutido na Alemanha. E, no entanto, sua obra filosófica mais fraca” (Heine, 1991, p. 58). A suposta fraqueza da obra de Leibniz se deve ao fato de que ela tenta articular uma resposta racional para diversas questões centrais do cristianismo num tempo onde isso não parece ser bem recebido. Por isso, não fortuitamente, o destino dela foi receber a mais severa crítica dos seus contemporâneos.

Se Leibniz se caracteriza por ser um discípulo de Descartes, Wolff, o terceiro filósofo aqui mencionado, é caracterizado como um leibniziano pietista que, no entender de Heine, foi um homem de grandes méritos. Para ele, Wolff, a despeito de criar uma certa prisão para as ideias de Leibniz, é o responsável pelo exercício da filosofia em alemão:

Chama-se Christian Wolff o homem primoroso que não apenas sistematizou, mas também apresentou as ideias de Leibniz em alemão. Seu verdadeiro mérito não consiste em ter encerrado as ideias de Leibniz em um sólido sistema e, menos ainda, em tê-las tornado acessíveis ao grande público através da

⁸³ Leibniz, G.W. *Ensaio de teodiceia: sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*, Estação Liberdade, São Paulo, 2013.

língua alemã; seu mérito consiste em ter-nos estimulado a também filosofar em nossa língua materna. Se até Lutero só soubéramos tratar de teologia em latim, da mesma forma foi só em latim que, até Wolff, soubemos tratar de filosofia (Heine, 1991, p. 69).

Entretanto, o mesmo Wolff teve relações com o movimento religioso pietista, que se caracterizava por uma busca da piedade cristã em meio a uma religião que se acreditava excessivamente racionalizada. Para Heine, ao assumir tal postura, o pensador antecipa-se a Hegel, que realizará a efetiva junção entre razão e religião. Segundo nosso autor, trata-se de uma relação imprópria, isto é, Wolff se serve da religião e essa se serve do seu suporte intelectual, não se dando conta de que esse também é seu caminho de destruição: “A partir do instante em que uma religião busca auxílio na filosofia, seu declínio é inevitável. Ela procura se defender e se enreda cada vez mais na destruição” (Heine, 1991, p. 75).

Outro filósofo não alemão mencionado será o holandês, filho de portugueses fugitivos da Inquisição, Bento de Espinosa (ou Baruch, tendo em vista que se tratava de uma família judaica). Heine discorrerá longamente sobre a biografia pessoal de Espinosa e notadamente sobre os seus sofrimentos e sobre a sua faceta de um mártir do pensamento moderno. Ele assinala que o pensador defende a existência de uma substância única, eterna e imutável. Ressaltando, a partir desse ponto, sua importância para o pensamento moderno:

A moderna filosofia da natureza possui apenas o mérito de ter provado, da maneira mais sagaz, o eterno paralelismo existente entre espírito e matéria. Digo espírito e matéria, empregando tais expressões como sinônimos daquilo que Espinosa chama de pensamento e extensão. De certo modo, também são sinônimos daquilo que nossos filósofos da natureza chamam de espírito e natureza, ou o ideal e o real (Heine, 1991, p. 64).

A presença de Espinosa no texto de Heine aparece também em alguns outros momentos. Sua importância é enfatizada na ética e há uma referência ao seu *Tratado teológico – político*⁸⁴. Contudo, o pensador também aparece nas digressões feitas por Heine. No seu texto, há uma longa exposição do panteísmo e sua defesa em relação ao deísmo:

... a Alemanha é o solo mais fértil para o panteísmo; é a religião de nossos maiores pensadores, de nossos melhores artistas, e lá o deísmo já há muito tempo ruiu na teoria, conforme relatarei mais tarde. Como muitas outras coisas, ainda se conserva, sem nenhuma justificação racional, apenas na massa irrefletida. Ninguém diz, mas todo mundo sabe; o panteísmo é o segredo público na Alemanha. Na verdade, já estamos muito crescidos para o deísmo. Somos livres e não queremos um tirano tonitruante. Somos emancipados e não precisamos de cuidados paternos. Também não somos obras mal feitas de um grande mecânico. O deísmo é a religião para servos, para crianças, para genebrinos, para relojoeiros (Heine, 1991, p. 68).

O quinto dos filósofos citados por Heine será Jacobi. Tal pensador caracteriza-se por sua crítica violenta a Espinosa e por abdicar do uso da razão, colocando-a sempre numa posição secundária. Por isso, nosso autor afirma que o mesmo nada é se comparado com a grandiosidade de Espinosa e que, além disso, ele não passa de uma *grande toupeira*: “Que toupeira! Não viu que a razão se assemelha ao sol eterno, que ilumina sua trajetória com luz própria, enquanto passeia seguro lá no alto. Não há nada que se compare ao ódio piedoso, benevolente, do pequeno Jacobi contra o grande Espinosa” (Heine, 1991, p. 69).

Dois outros autores enumerados aqui apenas de forma crítica e sem nenhuma relevância para a filosofia alemã são Paracelso e Jacob Bohme. O primeiro se caracteriza por seu *charlatanismo* e por seus experimentos

⁸⁴ Espinosa, B. *Tratado teológico-político*. Martins Fontes, São Paulo, 2008.

suspeitos em alquimia. O segundo teria relações com o movimento teosófico, estando mais próximo do misticismo.

Antes de citar o oitavo pensador, que será Lessing, Heine faz uma nova digressão, desta vez, sobre a polêmica entre pietistas e ortodoxos no pensamento religioso alemão. A ortodoxia protestante se estabeleceu logo após a formação efetiva da nova Igreja e, aos poucos, foi implantando sua legislação, seu cânone e seus dogmas. O protestantismo, vagarosamente, começa a se tornar uma religião legalista e sem nenhuma afetividade ou relação com as coisas da vida cristã. Em reação a tal movimento, surge um grupo denominado de pietistas. O intuito de tal grupo é reintroduzir no cristianismo protestante a afetividade e a religião do coração e da emoção. Seu principal expoente foi Spener, célebre autor da obra *Pia Desideria*⁸⁵. O movimento de piedade teve uma importância crucial na história do protestantismo, estimulando-o às obras sociais e missionárias, gerando reflexos, inclusive, no resto da Europa e na América do Norte.

O intuito de Heine é explicar, notadamente para o público francês, diversas das disputas teológicas alemãs e todo o ódio envolvido no processo. Segundo ele, os franceses, formados na tradição católica, não conseguem ter a real dimensão do que isso efetivamente significa. Aliás, nosso pensador aponta que o ódio é um dos constituintes do modo de ser alemão. Para ele, até o ódio alemão é idealista, isto é, possui raízes profundas:

Isso vem do fato de serem idealistas também no ódio. Não nos odiamos por causa de coisas externas como vocês, por exemplo, por causa da vaidade ferida, de um epigrama, de um cartão de visita não respondido; em nossos inimigos odiamos neles o que há de mais profundo, o que há de mais essencial: o pensamento. Vocês, franceses, são levianos e superficiais, tanto no amor

⁸⁵ Spener, P.J. *Pia Desideria*. Imprensa Metodista, S. Bernardo do Campo, 1985.

quanto no ódio. Nós, alemães, odiamos de maneira profunda, persistente; sendo muito honrados, muito desajeitados para nos vingar de uma rápida perfídia, odiamos até o nosso último suspiro.

‘Conheço, senhor, essa calma alemã’, disse recentemente uma senhora fitando-me, incrédula e temerosa, com os olhos esbugalhados. ‘Sei que vocês, alemães, empregam a mesma palavra para perdoar e envenenar. E, de fato, ela tem razão: *Vergeben* significa as duas coisas (Heine, 1991, p. 74).

O terrível destino do cristianismo na Alemanha depois da Reforma é ter se transformado em moral, abstraindo-se de qualquer tipo de perspectiva histórica. Ao romper com a tradição do catolicismo, o cristianismo protestante deixa de enfatizar sua relação com a história e se perde. Logo, a moral se constitui num dos seus pontos de apoio. Por isso é que, não sem intencionalidade, perceberemos em filósofos como Kant, por exemplo, toda uma carga moral de origem protestante, com um forte apelo ao indivíduo e sua consciência.

Heine também deseja destruir um outro mito germânico admirado na França: o rei Frederico II da Prússia. O célebre monarca é bastante louvado pelos franceses chegando, inclusive, a ser denominado de *Salomão nórdico* por Voltaire. Sua característica de ser um rei iluminista e de mentalidade universal, seduz boa parte da intelectualidade da época. Entretanto, nosso autor aponta que Frederico menosprezou a cultura alemã e sua língua. Além disso, ocorreram censuras em seu governo iluminista. Heine, diferentemente de Kant, que vive a louvar o monarca, é severo crítico do seu governo, tal como também fará Nietzsche.

Por fim, ele analisa o oitavo pensador: Lessing, que será sobejamente elogiado. Sua formação privilegiada é bastante admirada e louvada. Lessing, desde os primeiros anos, estudou línguas clássicas e humanidades em geral, destacando-se, ainda muito jovem, como um brilhante pensador. A influência de Espinosa em sua obra é marcante. Entretanto, sua

interpretação de Leibniz será ainda mais forte. Para Lessing, tal como para Leibniz, existiam duas modalidades de razão: verdades de fato e verdades de razão. O cristianismo estaria ligado ao primeiro tipo, enquanto a matemática estaria ligada ao segundo tipo. Com tal distinção, Lessing cria um espaço racional para a fé cristã, mas, ao mesmo tempo, aponta que há um grande fosso que separa fé e razão, tal como fará, anos mais tarde, também por sua influência direta, o dinamarquês Kierkegaard em *Temor e tremor*⁸⁶. Por isso, o cristianismo seria uma proposta paradoxal que se chocaria com a razão e, nesse sentido, sua tese rememora também o pensamento de Pascal, mas antecipa o pensamento do autor de Copenhague, que considera o cristianismo como um escândalo (visto que supera qualquer lei) e como uma loucura (visto que ultrapassa a racionalidade à moda grega).

Lessing contribui ainda com a defesa do diálogo permanente entre as religiões, com o entendimento claro da relação entre o cristianismo e a filosofia grega e com suas investigações acerca da estética e da arte. Por todos esses motivos, Heine não poupa elogios a ele, comparando-o a Lutero:

Digo que Lessing deu continuidade a Lutero. Depois que Lutero nos libertou da tradição e elevou a Bíblia à única fonte do cristianismo, surgiu, como já relatei acima, um rígido culto da palavra, e a letra da Bíblia imperou tão tiranicamente quanto outrora a tradição. Lessing foi o que mais contribui para que se libertasse dessa letra tirânica. Assim como Lutero não foi o único a combater a tradição, Lessing também não lutou sozinho, mas foi o mais violento contra a letra (Heine, 1991, p. 85).

⁸⁶ Kierkegaard, S.A. *Temor e tremor*. Relógio D'Água, Lisboa, 2009.

3) O terceiro livro de Contribuição à história da religião e da filosofia na Alemanha

Heine começa o livro terceiro com uma citação curiosa: uma referência indireta à obra *Frankenstein ou o moderno Prometeu* de Mary Shelley⁸⁷. Sua metáfora é cheia de significado. Trata-se de uma crítica à concepção deísta e mecanicista inglesa, que se julgava capaz de criar a própria vida.

Quatro pensadores serão abordados neste livro: Kant, Fichte, Schelling e Hegel. Sobre Kant, Heine fornece fartos dados bibliográficos e anedóticos, lembrando os seus célebres hábitos severos, sua pontualidade e sua postura celibatária. Entretanto, para além de tais considerações, há uma importante percepção da importância da *Crítica da razão pura*⁸⁸ no cenário filosófico germânico: “Dizem que os espíritos noturnos ficam aterrorizados se se lhes apresentasse a *Crítica da Razão Pura* de Kant! Esse livro é a espada com que se executou o deísmo na Alemanha” (Heine, 1991, p. 89)

A primeira coisa a se notar é que a crítica kantiana consegue, no entender de Heine, ser tão potente do ponto de vista filosófico quanto foram as armas durante a Revolução Francesa. Em outras palavras, ela fornece o suporte intelectual para uma mudança de atitude. Além disso, sua *Crítica da razão pura* ao demonstrar, por meio de fórmulas matemáticas, qual é a real extensão do nosso conhecimento, terminou por solapar os últimos fundamentos da metafísica. Tal coisa ocorre quando Kant divide as coisas em duas esferas: o mundo dos fenômenos (que podemos conhecer) e a coisa em si (que não somos capazes de conhecer). Ao operar tal distinção, Kant destrói qualquer tentativa teológica de provar a existência de Deus e qualquer concepção deísta.

⁸⁷ Shelley, M. *Frankenstein ou o moderno Prometeu*. LPM, Porto Alegre, 1997.

⁸⁸ Kant, I. *Crítica da razão pura*. Martins Fontes, São Paulo, 1993.

Kant também opera, com sua filosofia, algo que ele mesmo denominou como a *revolução copernicana* na história do pensamento. Até ele, os filósofos se dividiam em dois grupos: inatistas e empiristas. Os primeiros se caracterizam como um grupo que ia de Platão a Descartes, tendo como sua marca a defesa das idéias inatas como forma de conhecimento. O segundo grupo se caracteriza por defender que as idéias se formavam na mente na medida em que percebemos as coisas. Tal grupo possuía uma variação que ia desde alguns antigos pré-socráticos até autores como Hobbes, Locke, Hume. Kant aponta o acerto e o erro das duas posições. Para ele, nós temos a forma do conhecimento, mas os conteúdos são dados pela experiência. Desse modo, o pensador concilia os dois polos e cria uma divisão na história da filosofia ocidental.

Contudo, a despeito de todos os seus méritos, Heine julga que a filosofia de Kant conduziria naturalmente a um processo de descrença, mas ele, ao contrário de alguns outros filósofos, não teria tido a coragem de seguir adiante nas suas investigações e negar, por meio de sua filosofia, a crença em Deus:

Será que, ao destruir todas as provas da existência de Deus, quis nos mostrar justamente como é desagradável se nada podemos saber da existência de Deus? Nisso agiu quase tão sabiamente quanto meu amigo westfaliano que quebrou todos os lampiões da Rua Grohnder, em Göttingen e, estando nós no escuro, proferiu um longo discurso sobre a necessidade prática dos lampiões, que quebrara apenas teoricamente para nos mostrar que nada poderíamos ver sem eles (Heine, 1991, p. 98).

Ao analisar a filosofia de Fichte, Heine novamente fornece fatos dados biográficos da vida do filósofo e explora, de forma especial, sua relação de amizade com Kant. São retratados inúmeros episódios jocosos de sua vida, inclusive, sua célebre viagem até a cidade onde Kant residia e sua

falta de dinheiro para retornar, visto que Kant também não pôde ajudá-lo financeiramente. Entretanto, além desses dados biográficos e das histórias engraçadas, nosso autor enfatizará a importância de Fichte como alguém que radicalizou a subjetividade proposta por Kant, transformando a ideia do eu em ponto central de sua filosofia. Sua principal obra foi *Doutrina da ciência*⁸⁹. No entender de Fichte, “todas as coisas têm realidade apenas em nosso espírito”.

Além da relação com Kant, outra amizade será fundamental na trajetória intelectual de Fichte: Goethe. Para Heine, o escritor alemão teria realizado, de modo literário, o que Fichte realizará em sua filosofia. Entretanto, Heine também crítica a ideia fichtiana sobre Deus:

De fato não se sabe ao certo se é por ironia ou mero delírio que Fichte depura o amado Deus de todo ingrediente sensível e, apenas enquanto tal, possível! A doutrina-da-ciência, diz, não conhece outro ser senão o ser sensível e, uma vez que só se pode atribuir um ser a objetos da experiência, esse predicado não pode ser aplicado a Deus. Por isso, o Deus fichtiano não possui existência alguma, não é, manifesta-se apenas como puro agir, como uma ordem de eventos, como *ordo ordinans*, como lei do universo (Heine, 1991, p. 112).

Seguindo na mesma trilha de Fichte (e dos pós-kantianos), encontramos Schelling que, no entender do próprio Fichte simplesmente continuou a sua filosofia, acrescentando-lhe apenas a ideia de natureza. Em outras palavras, Schelling parte do eu para os fenômenos, mas também acrescenta a natureza a esse eu que parte dos fenômenos. Schelling é o introdutor da ideia de absoluto. Sua tentativa é intuir o mundo dos fenômenos a partir do eu e da natureza. Contudo, não consegue obter bom êxito nesse empreendimento. Com efeito, ele não consegue ir além daquilo que Espinosa já realizara. Suas propostas terminam no reino da poesia e

⁸⁹ Fichte, J.G. *Fundamentos da doutrina da ciência completa*. Colibri, Lisboa, 1996.

confundem totalmente ideal e real, não conseguindo alcançar nenhum tipo de reconciliação. Por isso, Heine ressalta que seu grande mérito foi pre-nunciar a chegada de Hegel:

Creio que a trajetória intelectual do senhor Schelling se encerra com a tentativa de intuir intelectualmente o Absoluto. Agora, entra em cena um pensador maior, que desenvolve a filosofia da natureza num sistema acabado, elucida todo o mundo dos fenômenos a partir de sua síntese, completa as grandes ideias de seus predecessores com ideias ainda maiores, realizando-as por todas as disciplinas e fundamentando-as, pois, cientificamente. É um discípulo do senhor Schelling, mas um discípulo que, no reino da filosofia, aos poucos se apropriou do poder do mestre, deixou arrogantemente de obedecer-lhe e, finalmente o lançou na obscuridade. Eis o grande Hegel, o maior filósofo que a Alemanha já produziu desde Leibniz (Heine, 1991, p. 122-123).

No entender de Heine, com Hegel, “nossa revolução filosófica está encerrada. Hegel fechou o grande ciclo” (Heine, 1991, p. 123). Seu gigantesco trabalho, tal como o de Kant, será responsável por uma divisão de águas na história do pensamento. Se Kant, promoveu a revolução copernicana na teoria do conhecimento e trouxe toda uma série de pensadores denominados pós-kantianos, caracterizados pela ênfase na subjetividade e ora esbarrando na poesia e no sentimentalismo, Hegel também trará, na esteira de sua filosofia, tanto os pensadores que aperfeiçoam o seu sistema quanto aqueles que o recusam. Por isso, surgiu na filosofia o título de *pós-hegeliano*. Tal nomenclatura serve para designar uma gama de autores: ateus, marxistas, existencialistas e nihilistas.

Hegel e sua dialética buscam a reconciliação do indivíduo e da natureza, do indivíduo e do Estado, do indivíduo e do coletivo religioso. Tais questões são capitais em qualquer filosofia depois do século XIX e por isso espelham, com seus acertos e seus erros, todo um panorama da história da religião e da filosofia na Alemanha.

Conclusão

Segundo podemos avaliar, o grande mérito da obra de Heine sobre a relação entre religião e filosofia na Alemanha foi, na verdade, estabelecer uma singular distinção entre dois tipos de iluminismo, a saber, o iluminismo francês (*lumières*) e o iluminismo alemão (*Aufklärung*). O primeiro tipo de iluminismo ainda que possa fazer forte oposição à aspectos religiosos, não brota do cerne da própria religião, mas antes se constrói em torno de um anti-clericalismo particular e, nesse caso, a herança católica francesa faz toda a diferença. Já o iluminismo alemão nasce, antes de mais nada, do cerne da própria religião, de uma espécie de compromisso cristão que, posteriormente, desdobra-se num combate entre crentes, descrentes, apostatas, ateus e agnósticos. Nesse caso, o protestantismo alemão parece também fazer toda a diferença. Note-se, contudo, que todas essas categorias brotam do próprio solo religioso e, nesse sentido, talvez a própria secularização apareça de modo distinto tanto na Alemanha como na França, tal como também já aponta Marramao em *Céu e Terra – genealogia da secularização*⁹⁰.

Seguindo tal senda, Löwith é mais um dos pensadores que irá explorar o conceito de secularização como algo que brota do solo alemão protestante e, nesse sentido, mesmo o ateísmo pós-hegeliano do século XIX seria, aos seus olhos, um filho da Reforma Protestante. Tal tese é defendida com vigor tanto no seu *De Hegel a Nietzsche*, onde há menções explicitadas a Heine⁹¹ e também no seu *O Sentido da história*, onde o *Manifesto Comunista* de Marx e Engels, por exemplo, nada mais seria do que

⁹⁰ Marramao, G. *Céu e Terra – genealogia da secularização*. Unesp, São Paulo, 1997.

⁹¹ Notadamente nas pp. 52-53.

uma espécie de novo evangelho secularizado, usando as mesmas categorias do messianismo judaico e agora aplicando-as ao contexto político⁹².

Um outro tipo de exercício, bastante singular e meritório, nos é apresentado pelo espanhol Arsenio Guinzo Fernández. Com extrema argúcia – e certamente inspirado nas reflexões de Heine e de Hegel – o autor desenvolve no seu *Protestantismo e filosofia*, um inventário que vai dos dias de Lutero a Schopenhauer, mostrando como a recepção luterana modulou, na verdade, toda a moderna filosofia alemã. Por isso, Nietzsche parece ter alguma razão quando, no aforismo 10 do *Anticristo*, afirma que “o pastor protestante é o avô da filosofia alemã e o protestantismo é o seu *peccatum originale*” (Nietzsche, 2007, p.16). Desse modo, o que parece sempre haver fascinado os estudiosos da filosofia alemã é um encantamento pela história dos seus próprios pecados ancestrais, que se multiplicaram em inúmeras filosofias.

⁹² Notadamente o capítulo II da seguinte obra:

Löwith, K. *O Sentido da história*, Edições 70, Lisboa, 1991.

A crítica do cristianismo como história em Kierkegaard e em Burckhardt: distâncias e aproximações *

1) Considerações introdutórias

Talvez um dos conceitos mais citados em qualquer léxico kierkegaardiano seja a palavra *paradoxo*. A sua explicação de forma mais cabal demandaria uma explicação mais detalhada e extensa. Entretanto, um aspecto nos chama a atenção: o tema do paradoxo está, na obra de Kierkegaard, estritamente vinculado com a crítica que o autor dinamarquês apresenta acerca das relações entre o cristianismo e a história. Especialmente no *Pós-Escrito*, onde toda a primeira parte tratará diretamente acerca do problema da verdade objetiva do cristianismo.

O fenômeno do cristianismo é histórico na medida em que ocorre, como diversas coisas do mundo, numa data precisa, isto é, surge dentro do tempo. Contudo, ao mesmo tempo em que ele é histórico, também possui outra faceta: ele depende da decisão do indivíduo. Assim, também se afirma como uma possibilidade para um indivíduo que, num instante determinado, o afirma e o segue ou, então, recusa a sua proposta. Portanto, entra aqui o caráter da decisão do indivíduo, aspecto de forte coloração subjetiva e existencial. Tal coisa nunca significou, para Kierkegaard, que o cristianismo não possa ter história e menos ainda que não possa ter algum tipo de conteúdo objetivo. Contudo, visto que seu âmbito é o da eternidade, ele não ocorre meramente dentro do tempo mas, ao ocorrer dentro dele,

* Trabalho originalmente publicado em: A crítica do cristianismo como história em Kierkegaard e em Burckhardt: distâncias e aproximações. *Estudios Kierkegaardianos - Revista de Filosofía*, v. 1, p. 187-206, 2016. A presente versão apresenta pequenos ajustes.

afirma-se num tempo propício para que o indivíduo possa tomar a sua decisão de segui-lo ou recusá-lo. Logo, esse parece ser o contexto onde podemos compreender melhor a crítica kierkegaardiana ao cristianismo objetivo que se afirma no *Pós-Escrito*. Desse modo, tal como sugere Hannay, podemos nos aproximar daquilo que seria o seu objetivo geral nessa obra, tão bem expresso sob a pena do pseudônimo Climacus:

O ponto geral consiste no incorreto que resulta pensar no cristianismo como algo ‘dado’, algo frente ao qual alguém confia que poderá relacionar-se uma vez que deixe claro os atos de que é exatamente isso com o que alguém vai se relacionar. Climacus submete à consideração três desses enfoques, um dos quais se concentra na Bíblia, outro na Igreja e o terceiro que denomina ‘prova do tempo’. (Hannay, 2010, p. 347).

Kierkegaard é bem ciente das críticas recebidas pelo cristianismo depois do Iluminismo. Notadamente aquela que, desde os primeiros apontamentos, ainda no *Tratado Teológico-Político* de Espinosa, pareciam apontar para o problema em tomarmos como uma fonte confiável uma concepção que depende, no decorrer dos séculos, de inúmeros testemunhos. Assim, sua proposta articulada de crítica ao cristianismo como história não almeja, como foi um ideal de muitos pensadores do século XIX, harmonizar os conteúdos da fé cristã com a filosofia mas, antes, mostrar a particularidade do cristianismo e a exata distinção entre os assuntos de fé e os assuntos de razão, ainda que isso não possa ser, em momento algum, tomado como *irracionalismo*. Trata-se apenas de distinguir entre as coisas do transcendente e do imanente. O problema talvez residiria, portanto, numa discussão muito mais ampla sobre como o cristianismo, ao longo dos seus séculos de existência, compreendeu a relação entre as Escrituras e as provas de fé. Em outras palavras, aquilo que Evans aponta: “As Escrituras não podem, portanto, fornecer uma prova racional objetiva

para o cristianismo que faria a fé desnecessária, uma vez que elas próprias são aceitas pela fé” (Evans, 1983, p. 255).

Na outra ponta de uma crítica do cristianismo como história nos séculos XIX e XX temos a instigante compreensão do fenômeno cristão apresentado por Jacob Burckhardt. Em sua imensa obra, o historiador suíço aponta, com argúcia, um aspecto que merece destaque: “Finalmente, até o protestantismo oficial, originado de um processo espiritual na sua essência, não pode mais opor resistência eficaz à avalanche de concessões que se viu forçado a fazer, a fim de poder sobreviver” (Burckhardt, 1961, p. 158). Em outras palavras, o cristianismo, que teve uma energia vital nos seus primórdios ao substituir o antigo Império Romano, parece agora se converter totalmente em cultura e em política. A inconformidade com tal situação, sempre existente no seio do próprio cristianismo é, por sua vez, geradora do movimento que origina a Reforma Protestante tal como a conheceremos no século XVI. Contudo, como bem parece perceber Burckhardt, tal protestantismo para se afirmar institucionalmente precisa construir acordos e, desse modo, ao fazer concessões, talvez tenha comprometido a sua própria sobrevivência enquanto movimento. Ao olharmos tal com aspecto com mais cuidado, notamos que a crítica do pensador suíço e do pensador de Copenhague se encontram, ainda que as propostas e os objetivos sejam distintos. Para ambos, o pano de fundo do debate reside, na verdade, numa relação entre a cultura e a religião. Aliás, um dos temas centrais do século XIX, notadamente em contexto germânico e protestante, tal como avaliaremos na primeira parte acerca de Kierkegaard e na segunda parte, com enfoque nas reflexões de Burckhardt.

2) A investigação do cristianismo como história no *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas de Kierkegaard*

O *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas* de Kierkegaard data de 1846. Como o próprio nome indica, ele completa e aprofunda o tema daquela obra que o antecedeu e foi publicada, por sua vez, dois anos antes. Assim, uma das questões centrais apresentadas na primeira parte do *Pós-Escrito*, não despropositadamente, intitula-se *o problema objetivo da verdade do cristianismo*. Em outras palavras, trata-se de um tema central da época, a saber, a discussão da verdade histórica do cristianismo. Tal tese é, a rigor, retomada com forte ênfase pela filosofia hegeliana que, já a partir dos seus escritos juvenis do seu fundador, preocupou-se sobejamente com temas clássicos do cristianismo e da sua herança, fornecendo-lhe uma roupagem histórica. No século XIX, igualmente importante serão os escritos de Strauß e Bruno Bauer, que apontam na mesma direção e todo um debate, construído a partir disso, numa interpretação do conceito de história a partir de Hegel, como bem aponta Löwith:

O fundamento último para a construção histórico-final de Hegel reside na sua valorização absoluta do cristianismo, para cuja fé escatológica o fim e a plenitude dos tempos apareceu com Cristo. Por Hegel situar a esperança do fim dos tempos no curso dos acontecimentos do *mundo*, e o absoluto da fé cristã na razão da *história*, ele está sendo apenas consequente ao compreender a realização do começo como o último grande acontecimento na história do mundo e do espírito (Löwith, 2014, p. 42).

Assim, dentro de tal contexto, mas na discordância com tal tese hegeliana, podemos inserir a crítica kierkegaardiana acerca do conceito de história no cristianismo.

As questões levantadas no *Pós-Escrito* – e que também já apareciam nas *Migalhas* – são as seguintes questões: pode haver um ponto de partida histórico para uma consciência eterna? Tal ponto pode interessar mais do

que o ponto de vista histórico? Pode-se basear a felicidade eterna em um conhecimento histórico? Em outras palavras, como os indivíduos colocam-se, eles próprios, diante da história do cristianismo? No seu entender, a questão da história no cristianismo deve sempre levar em conta os indivíduos. Diferentemente do que ocorreu nas *Migalhas*, no *Pós-Escrito* o autor pseudonímico Clímacus se confessa como alguém simpático ao cristianismo e já na introdução da obra encontramos uma pergunta de cunho pessoal, isto é, “como posso eu, Johannes Climacus, tomar parte na bem-aventurança que o cristianismo promete?” (Kierkegaard, 2013, p. 23). Com efeito, não se trata apenas de entender objetivamente a história do cristianismo.

A primeira parte, que aqui nos interessa especialmente, trata do problema objetivo da verdade do cristianismo. Objetivamente falando, o cristianismo é algo *posto*, isto é, sua verdade é dada dentro do tempo. Todavia, 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 e de um acúmulo de testemunhos dentro do tempo. Já a verdade filosófica leva à verdade eterna da doutrina dada historicamente, reconhecendo-a como válida. Em outras palavras, a verdade filosófica parece, aos olhos de Kierkegaard, dar um passo adiante da verdade histórica ou se preferirmos, o autor dinamarquês, como bom oponente, mas, ao mesmo tempo, herdeiro de Hegel, compreende a consciência filosófica em sentido amplo, tal como sugere Löwith: “De acordo com essa consciência histórica da filosofia hegeliana se formaram não apenas os seus discípulos e sucessores, mas também seus adversários” (Löwith, 2014, p. 42). Assim, o pensador objetivo não pode conhecer ou reconhecer uma verdade subjetiva, antes terá de conviver, por exemplo, com a dúvida. É certo que tal

afirmativa não implica que o pensador subjetivo - ou aquele que tem fé - seja desprovido de dúvidas. Por isso, a conclusão kierkegaardiana é radical: ou o pensador objetivo (também chamado de *especulante*) se convence pela fé acerca da verdade do cristianismo e reporta-se a ela, ou, então, ao toma-la por *irracional*, a abandona. Logo, tal fé pode ser o seu interesse infinito. 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. Em outras palavras, Kierkegaard não nega uma história do cristianismo, mas a subordina a uma escolha do indivíduo, a uma opção feita dentro do tempo e com caráter decisivo. Por isso, aos seus olhos, uma observação histórica ou objetiva do cristianismo pode, na verdade, amputar o seu âmago que reside, de fato, numa reapropriação.

Logo, se o cristianismo for apenas *documento histórico* devemos saber tudo sobre a doutrina cristã e, desse modo, o compreenderemos na sua totalidade. Entretanto, ao caminharmos em direção à história não conseguimos alcançar um dos seus temas centrais, a saber, busca da felicidade eterna. Afinal, a felicidade eterna não é do âmbito da verdade histórica. Nesse sentido, seguindo uma pista do cerne da própria tradição cristã e, diríamos, do agostinianismo, a concepção kierkegaardiana acredita que voltar-se para sua interioridade fornece ao indivíduo melhores respostas do que uma busca histórica. No protestantismo, tradição da qual Kierkegaard é um herdeiro, um dos pontos centrais dessa busca histórica da verdade do cristianismo reside na análise das Escrituras mais do que no catolicismo, que carrega consigo não apenas uma análise da Escritura mas, igualmente, o peso da tradição como critério interpretativo. Assim, para Kierkegaard, ao buscarmos, numa análise dos textos bíblicos, o máximo

de certeza, procedemos como os eruditos, mas não como alguém que opta existencialmente pela verdade do cristianismo. A teologia erudita, na visão do pensador de Copenhague, aprecia tal discussão. Porém, 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. Desse modo, a objetividade pode levar um tipo de cristianismo que só poderia ser seguido pelos doutores. Curiosamente, há uma instigante passagem da obra *Temor e Tremor*, onde o pseudônimo autor Johannes de Silentio, sugere, com extrema ironia que, talvez, o problema de Abraão não resida numa situação limite de fé, mas antes em saber bem hebraico e as sutilezas do texto em seu idioma original: “Esse homem não era um exegeta erudito e não sabia hebraico; soubesse ele hebraico, e talvez tivesse entendido facilmente a história e Abraão” (Kierkegaard, 2009, p.57). A filologia sacra coloca-se na condição de ciência e a teologia faz-se cega diante disso, ou seja, é feita uma equivalência entre saber e fé com a qual Kierkegaard não pode concordar. Tal coisa não ocorre por ele menosprezar o saber, mas apenas por não poder tomá-lo como o critério para a fé. Menos ainda sua posição sobre a fé pode ser tomada como um tipo de fideísmo, visto que não menospreza o saber, mas apenas o separa em esferas, do mesmo modo que Leibniz, por exemplo, já teria feito na *Teodicéia*. Por isso, o pensador dinamarquês é severo crítico desse tipo de objetividade e da ideia de processo *histórico mundial* ao modo hegeliano e, nesse sentido, reage ao afirmar que o cristianismo jamais pode ser equivalente a história: “O cristianismo é espírito; o espírito é interioridade; interioridade é subjetividade; subjetividade é essencialmente paixão; e, em seu máximo, uma paixão infinita e pessoalmente interessada na felicidade eterna” (Kierkegaard, 2013, p. 38).

Além da investigação sobre as Escrituras, outro aspecto que deve ser abordado para a investigação da questão histórica no âmbito do

cristianismo é a 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. Pelo contrário, pelo que notamos ele tenta reconstruir a dialética e afirmá-la e, por isso, ao colocar o objetivo como *especulante*, o distingue da dialética que, no seu entender, remonta as melhores tradições tanto do socratismo grego como do cristianismo. Segundo Kierkegaard, o protestantismo, após *renunciar* à Bíblia, procurou apoio e refúgio na estrutura eclesiástica, talvez repetindo os mesmos erros do catolicismo. Entretanto, existiria mesmo protestantismo aqueles que defendem a Bíblia *plenamente*. Kierkegaard os denomina de *fanáticos da letra*, seres sem paixão, espíritos cômicos e *quixotescos*. Nessa perspectiva, a Bíblia se configura para eles 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. Tal como já aparece nas *Migalhas Filosóficas*, três autores serão de fundamental importância para a construção do projeto kierkegaardiano que visa entender o cristianismo como fenômeno histórico (apontando os seus limites): Leibniz, Lessing e Espinosa. 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 Leibniz tanto na *Monadologia*. 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* sempre que fazemos um acurado exame das Escrituras. Contudo, para Kierkegaard, se a verdade é espiritual, deve-se valorizar o interior e não a mediação, que é quem prova objetivamente.

A primeira dificuldade de um exame objetivo da Bíblia é que essa é tomada como uma peça. O Novo Testamento, por exemplo, torna-se história e é levado ao ponto máximo da objetividade pelos teólogos. Tal crítica, aliás, o próprio Kierkegaard, já havia desenvolvido nas *Migalhas Filosóficas*, especialmente nos capítulos IV e V, intitulados *a situação do discípulo contemporâneo* e *a geração posterior*. Assim, se as coisas forem entendidas apenas objetivamente como pode o Novo Testamento falar do presente? Em outros termos, retornamos as mesmas dificuldades já apresentadas 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 cristianismo, o que nem sempre parece correto. 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- em que se constitui efetivamente a Igreja. A explicação da sua natureza não residiria na esfera da história ou dos argumentos. Ainda mais: a Igreja não precisa explicar tudo historicamente ao se reportar à Bíblia. Afinal, ela 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.

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 que não é mera ocasião, como ocorria no socrático. Sua prova não é dada pela objetividade. A ideia 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 ela 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 pressuposto. Assim, 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. Logo, o cristianismo parece ter se tornado, segundo o pensador de Copenhague, uma imposição estatal. A união do Estado com a religião, notadamente no contexto dinamarquês, 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.

3) Burckhardt e a temática do cristianismo como história a partir das *Reflexões sobre a História e das Cartas*

Karl Löwith é um autor que possui profunda consideração por Burckhardt a ponto, inclusive, de dedicar-lhe uma obra de fôlego, a saber, *Jacob Burckhardt – o homem o homem no meio da história*, escrita em 1936, período do seu exílio na Itália. O autor alemão o toma como um pensador profundo da sua época. A pergunta sobre a qual podemos, então, nos inquerir é: o que poderia haver enxergado Karl Löwith de tão importante na obra de Burckhardt? Segundo avaliamos, foi o senso histórico, tal como se pode atestar por essa pequena passagem de *O Sentido da história*: “O objetivo específico da vida que Burckhardt dedicou ao estudo e ao ensino da história não foi nem construir filosoficamente uma história universal nem promover a investigação técnica, mas desenvolver o sentido da história” (Löwith, 1991, p. 33). Em outras palavras, mesmo vivendo no século XIX, o pensador suíço não se deixa levar por uma perspectiva hegeliana, que

compreende a história como história universal, e, menos ainda, deixa de ser crítico com a tese de uma investigação técnica o que, aliás, sempre lhe pareceu algo muito alheio a esfera das discussões em ciências humanas e ao conceito de formação tal como se pode compreendê-lo em contexto germânico (*Bildung*). Desse modo, a história não é uma ciência objetiva que investiga fatos neutros, mas sim como os fatos ocorridos em uma época repercutem em outra. Por isso, Löwith é contundente em seu elogio ao pensador suíço: “Ao invés de ser neutro e, por conseguinte, incapaz de julgar, Burckhardt foi o historiador mais crítico e conscientemente seletivo do século XIX. Mas nunca pretendeu ser filósofo” (Löwith, 1991, p. 33).

Desse modo, a tarefa do historiador é muito mais modesta, tal como explicitará Burckhardt nas *Reflexões sobre a História*. A busca de sentido não ocorrerá nem tal como a havia pensado Santo Agostinho e nem como a havia pensado Hegel. O primeiro a pensou através da referência divina ou segundo tentou explicá-la, ao modo sistemático, através do Espírito Absoluto. O pensador suíço avalia que o termo Filosofia da História comporta uma contradição e, por isso, almeja o sentido. Segundo suas palavras: “Uma Filosofia da História constitui, na realidade, um elemento híbrido, uma *contradictio in adjecto* pois a História, ou seja: a coordenação de elementos, é a antítese da Filosofia e esta, isto é: a subordinação, o critério subordinador, é o oposto da História (Burckhardt, 1961, p. 10). Para ele, um aspecto importante seria mantermos nossa objetividade perante os fatos, isto é, “que procuremos manter nossa objetividade perante os fenômenos históricos, abstendo-nos de introduzir neles elementos volitivos e que denotem pontos de vista subjetivos” (Burckhardt, 1961, p. 09). Tal sentença parece, num primeiro momento, muito de acordo com alguns pressupostos hegelianos, mas tal percepção é falsa. No entender do pensador suíço, Hegel teria se equivocado nas suas premissas acerca do processo evolutivo do espírito, tal como se pode notar nas suas teses de *A Filosofia*

da *História*. Curiosamente, Burckhardt acredita que tal tese, ocorreu mesmo com o pensador partindo “de premissas idôneas” (Burckhardt, 1961, p. 10). O problema residiria, no seu entender, num tipo de planificação onde, a rigor, o espírito nunca cabe. Logo, afirma o pensador suíço:

Nosso ponto de partida é constituído pelo único elemento invariável e que consideramos passível de ser analisado: o ser humano, com seu sofrimento, suas ambições e suas realizações, tal como ele é, sempre foi e será, daí podermos afirmar que nossas considerações serão, até certo ponto, patológicas (Burckhardt, 1961, p. 12).

Em outras palavras, trata-se de uma visão sobre a história que mesmo advogando a tese da objetividade não prescindirá do *pathós*, tal como também poderemos notar em Kierkegaard que, inspirado pelo tema da subjetividade em Sócrates e em Cristo, articulou uma espécie de aproximação – dentro dos limites possíveis – entre a herança grega e os temas típicos da herança cristã.

Curiosamente, a discussão do tema da fé – e do quanto o moderno debate sobre a Filosofia da História é agora uma trama de conceitos teológicos secularizados – coloca Burckhardt, ele próprio, numa espécie de auto-reflexão. Por não possuir nenhuma experiência privada de fé, sente-se incapaz de abordar o tema. Em outras palavras, se a fé é condição para compreender o processo de secularização, ele se acha inapto para a tarefa, o que, talvez, o aproxime nesse aspecto, por exemplo, de algumas das teses kierkegaardianas que parece tão bem explicitada aqui na afirmação de Löwith: “A solução religiosa do sentido da história pertence, segundo ele, a uma ‘faculdade especial’ do homem- à fé, que Burckhardt não fingia ter” (Löwith, 1991, p. 34). O próprio Burckhardt, numa carta ao teólogo

Willibald Beyschlag em 14 de janeiro de 1844, faz, inclusive, uma curiosa confissão pessoal que, segundo avaliamos, corrobora com a tese:

Sim, eu acredito que seu sentimento pela Igreja é genuíno consciencioso e verdadeiro. Sei que pessoas com respeito próprio mantêm-se fiéis à Igreja, e que o ponto de vista da Igreja ainda é inteiramente justificável e, sem dúvida, assim permanecerá por algum tempo. Pouco a pouco meus estudos convenceram-me de que também a Igreja Protestante, como guardiã do tesouro universal, é uma Igreja, e não apenas a débil imitação superficial da Igreja Medieval. E só posso respeitá-lo ainda mais por apegar-se a ela embora você não ignore o desdém e o desprezo que a Igreja tem de enfrentar, e apesar de saber que as principais mentes da nação a abandonaram. Eu rompi com a Igreja para sempre, por motivos demais pessoais, uma vez que, literalmente, não consigo encontrar sentido nela. Minha vida moral, *sit venia verbo*, segue em frente sem a ajuda da Igreja, e recua sem o aguilhão da consciência eclesiástica. A Igreja perdeu todo o poder sobre mim, assim como sobre muitos outros, o que, num período de dissolução, seria mais do que esperado (Burckhardt, 2003, p. 186).

Por isso, o autor parece, no entender de Löwith, pender para um dado ceticismo. Visto que o ceticismo é aquilo que “tem como certeza o seu lugar num mundo em que se desconhece o princípio e o fim e em que o meio está em constante movimento” (Löwith, 1991, p. 34). Contudo, sobrevivendo a esse tipo de ceticismo, o pensador suíço almeja encontrar uma espécie de fio de continuidade entre os períodos históricos. Aqui parece residir o seu *fio da meada* na tentativa exposta nas *Reflexões sobre a história*. Em outras palavras, a busca de uma linha fina que se moveria entre teologia e filosofia e, tal continuidade “é mais do que o mero prosseguir, porque implica um esforço consciente de lembrar e renovar o nosso legado em vez de aceitar com impassividade a amálgama de costumes” (Löwith, 1991, p. 35). Assim podemos compreender sua crítica do progresso e igualmente entender sua defesa de uma espécie de missão, isto é,

não apenas uma tentativa de superar sua época mas, ao contrário, a consciência de saber que deve preservá-la sob pena de perder a própria história e tradição. Avaliamos que a partir de tal juízo se pode compreender, por exemplo, sua radical crítica ao conceito de democracia igualitária, desenvolvido entre os séculos XVIII e XIX, como bem aponta Löwith:

Pensou que uma democracia radicalmente igualitária não conduziria à liberdade e a responsabilidade individuais, mas a uma mediocridade pretensiosa e a um tipo de despotismo. Temia que o socialismo econômico pudesse impulsionar um aparelho estatal superdesenvolvido, que qualquer demagogo mais ousado pudesse igualmente tomar e explorar, combinando a social democracia com a ditadura militar (Löwith, 1991, p. 35).

Logo, ao contrário do surgimento no século XIX e XX de um Estado de paz social iluminista e inspirado em princípios liberais, Löwith ao interpretar Burckhardt, aponta que a humanidade irá assistir, atônita, ao pior dos rebaixamentos:

A vulgarização e a padronização da vida pareciam-lhe inevitáveis. Em vez de uma democracia liberal, previu o Estado totalitário governado por *terribles simplificateurs*, que invadirão a Europa e a dominarão com atroz brutalidade, escarnecendo a lei e totalmente indiferentes à liberdade e à soberania do povo (Löwith, 1991, p. 36).

O liberalismo e a defesa da tradição, dos quais Burckhardt possui nostalgia num século de mudanças, parecem ter dois aspectos centrais: segundo Löwith, o primeiro residiria num reconhecimento de que a história da humanidade não é uma história gloriosa mas, ao contrário, é sempre “um conhecimento concreto da nossa verdadeira situação: luta e sofrimento, efêmeras glórias e longas misérias, guerras alterando períodos de paz” (Löwith, 1991, p. 37). Assim, seguindo uma tradição que prima pelos valores do indivíduo, Löwith avalia que, para Burckhardt, “a grandeza

histórica de uma nação não compensa a aniquilação de um indivíduo que seja” (Löwith, 1991, p. 38). Além da defesa de uma história dos homens concretos e dos indivíduos, o segundo ponto aqui a ser ressaltado é um elogio que o pensador suíço faz do religioso, exemplificado aqui, como precisão, na figura daqueles monges do deserto e dos primeiros mártires do cristianismo. Eles foram os preservadores da cultura europeia em meio ao mais crasso barbarismo, tal como aponta Löwith:

Para Burckhardt, estes homens não foram inúteis escapistas, mas ‘heróis do deserto’, que, após, uma luta tremenda, se tinham apercebido de uma profunda necessidade numa época de barbarismo civilizado. Sem o exemplo extremo destes primeiros monges e eremitas, a Igreja não teria mantido a integridade, tornando-se a única instituição espiritual que alimentou e preservou toda a educação de nível mais elevado. Contudo, Burckhardt afirma que nós, os que ainda tomamos como certas as investigações científicas, a liberdade do trabalho intelectual, costumamos esquecer a enorme dívida que temos para com a Igreja daquela Idade ‘das Trevas’ pelo cultivo de um conhecimento que não é mundano nem tem um objetivo prático (Löwith, 1991,p. 39).

Acompanhando aqui um liberal como, por exemplo, Stuart Mill, que mesmo a despeito de não professar pessoalmente uma religião, a toma como importante para o corpo social⁹³, Burckhardt, como mostra Löwith, “pensou que nenhuma educação liberal a não ser a religião, nos poderá salvar da grande violação da alma humana que atualmente se registra” (Löwith, 1991, p.40). Contudo, mais fortemente do que o pensador inglês, o professor da Basileia scandaliza-se, ao modo kierkegaardiano, com o significado da cristandade no contexto europeu do século XIX. Por isso, ele, mesmo como filho de um pároco protestante, tal como seu colega Nietzsche, empreenderá o mesmo esforço do pensador dinamarquês para, tal

⁹³ Tal tese é defendida por Mill na sua obra *A utilidade da Religião*.

como enfatiza Löwith buscar uma espécie de “cristianismo primitivo e autêntico, em perfeito contraste com as normas universais” (Löwith, 1991, p. 41). Logo, a partir desse ponto, podemos compreender sua crítica à cristandade tal como a compreendemos em Kierkegaard e, num dado sentido, até mesmo os *adversários* do cristianismo como Feuerbach, que afirmava que “o cristianismo já está tão deturpado e em desuso que até mesmo os representantes oficiais e eruditos do cristianismo, não sabem mais ou pelo menos não querem saber o que é o cristianismo” (Feuerbach, 2009, p. 19) e Nietzsche, que afirmava que “houve apenas um cristão e ele morreu na cruz” (Nietzsche, 2007, p.45). Tal crítica é essencialmente voltada ao cristianismo moderno, isto é, aquele que consegue conjugar o cristianismo junto com os avanços da civilização secular, como bem indica Löwith:

Para o homem moderno, o Cristianismo não é um obstáculo nem uma loucura mas – se não lhe for hostil – um elemento salutar da civilização secular. A Cristandade moderna quer esquecer que o Cristianismo sempre se revelou bastante influente ao manter a divergência em relação à cultura universal. Em contraste com os cultos politeístas do paganismo clássico, a religião cristã não foi nem é um culto dedicado a uma cultura nacional, mas uma fé transcendente numa redenção futura (Löwith, 1991, p. 41).

Ainda mais: esse tipo de crítica afirma-se essencial no século XIX, época onde o protestantismo de cunho liberal é muito forte em contexto germânico, por isso sua busca pela autenticidade ou pela honestidade o coloca, ainda que não com os mesmos objetivos, ao lado de Kierkegaard. Por isso, se Feuerbach foi um dia o aliado involuntário do pensador de Copenhague, o professor suíço talvez, alguns anos depois dele, talvez possa ser tomado também no mesmo registro, como bem avaliava Löwith: “Esta simples visão mais prática de Burckhardt é ainda mais extraordinária por

ser a visão de um historiador secular do século XIX e não de um teólogo neo-ortodoxo do século XX” (Löwith, 1991, p. 42).

Na mesma carta endereçada ao teólogo Willibald Beyschlag há uma passagem que merece menção:

Irei, de uma vez por todas, dizer claramente o que tantos *virii doctissimi* pensam e não ousam expressar: sob o nosso ponto de vista, o cristianismo entrou no domínio de períodos puramente humanos da história; o cristianismo guiou moralmente as nações; e lhes deu força e independência para que, de agora em diante, se reconciliassem, não com Deus, mas *internamente*, com suas consciências. O tempo dirá sob quais formas de pensamentos os povos germânicos e latinos poderão, mais uma vez, aproximar-se pessoalmente de Deus. Deus apenas tem de ser outra vez pessoal, e as pessoas acreditarão em Sua personalidade. Acredito que sua última encarnação vive em todos nós (Burckhardt, 2003, pp. 187-188).

Notemos a dupla força do argumento. De um lado o reconhecimento do valor do cristianismo para os povos germânicos e latinos, de outro a afirmação de que parece necessário buscar-se novamente algo perdido com a secularização: um Deus pessoal, tal como preconizava a antiga herança judaico-cristã. Por isso, nesse mesmo sentido, uma outra passagem da mesma carta, é igualmente profunda e instigante. Nela, o pensador afirma, mesmo com o seu ceticismo conceitual, o quanto gostaria de ter seguido a figura de Jesus de Nazaré:

Oh, tivesse eu vivido quando Jesus de Nazaré caminhava pelo interior da Judéia – eu O teria seguido, e teria deixado que o orgulho e a arrogância se dissolvessem no amor por Ele e não mais teria pensado em minha própria independência e valor -, pois quando se está perto Dele, que importância teria perde-se como indivíduo? (Burckhardt, 2003, p.188).

Contudo, aqui é preciso cuidado: o que parece efetivamente interessar ao pensador suíço é a figura de Jesus enquanto homem, enquanto um marco da história da humanidade, uma admiração por um *tipo psicológico*, herança partilhada com seu colega Nietzsche⁹⁴:

Mas apesar de ansiar por Ele, dezoito séculos nos separam, e é somente quando estou sozinho e em momentos de melancólicos anseios que a majestosa imagem aparece diante de minha alma e me consola, a imagem do Maior dos Homens. Como Deus, Cristo me é indiferente – o que se pode pensar Dele dentro da Trindade? Como homem, Ele é a luz de minha alma, porque é a mais *bela* figura história. Quem quiser que chame isso de religião – não há nada que eu possa fazer contra esse conceito... No que me diz respeito, pense o que quiser; não tenho a pretensão de chamar isso de religião (Burckhardt, 2003, p. 188).

Em outras palavras, uma religião sem religião, tema instigante do século XIX e XX. Talvez, a melhor descrição do tipo de posição de Burckhardt tenha sido formulada por Guardini que, na sua importante obra *O fim da Idade Moderna*, afirma:

A angústia da Idade Moderna, ao contrário é devida em grande parte ao sentimento de não ter nem um lugar simbólico, nem um refúgio que seja imediatamente convincente; e também da experiência sempre renovada de não encontrar no mundo um lugar para a existência e que satisfaça a sua necessidade de sentido (Guardini, 2000, pp. 37-38).

Considerações finais

Numa carta de 7 de julho de 1878, destinada ao amigo Von Preen, Burckhardt relata um curioso episódio:

⁹⁴ Muito bem exposta nos aforismos 28 a 33 de *O Anticristo*.

Recentemente um pastor da Igreja Reformada foi escolhido por meio das mãos daqueles que não vão à igreja, e para a infelicidade dos que vão. Como você sabe, eu não pertencço a esta última categoria; houve um tempo que eu estudei teologia por quatro semestres com o maior interesse, e então descobri que não possuía a fé exigida pelo púlpito, e, assim, me transferei para o campo da história. Mas o que não posso entender é a audácia de um reformista ocupar um púlpito e até realizar rituais em cujo significado ele não acredita! Como ele pode se impor a uma congregação após obter o cargo como resultado de um *malentendu*, a saber, como resultado do voto dado aos que, pressupõe-se, pertençam à congregação, quando, na verdade, trata-se de uma congregação que não existe?... (Burckhardt, 2003, p. 324).

Se observarmos o relato do episódio com vagar, facilmente podemos perceber o quanto a crítica do pensador suíço aqui explicitada aproxima-se, por exemplo, da crítica kierkegaardiana à cristandade. Para ambos, o cristianismo exigia seriedade Burckhardt, ciente daquilo que podia fazer e da sua descrença, o recusa não por menosprezo mas, ao contrário, por levar muito a sério sua proposta e por saber que não seria capaz de cumpri-la. Kierkegaard, com sua comunicação indireta e com seus pseudônimos, leva a crítica do cristianismo ao ápice da ironia não por zombar ou escarnecer dele, mas, ao contrário, para chamar a atenção sobre a seriedade que ele merecia numa era onde muitos do que parecem professá-lo e ensiná-lo, em verdade, o desprezam e já o colocaram num mesmo plano das coisas desse mundo e, nesse sentido, profanaram o melhor do cristianismo e também o melhor da herança grega clássica. Assim, ambos os autores parecem, por perspectivas diversas, chamar atenção para o mal-entendido acerca do cristianismo.

Como bem acentua Alexander Dru, a maior parte dos amigos de Burckhardt, se situariam num curioso ambiente de disputa entre ortodoxos e liberais, mas ele próprio, talvez tenha sido apenas uma espécie de *herege honesto*:

A maioria dos amigos de Burckhardt encontrava-se, a princípio, entre os ‘ortodoxos’, mas logo foram envolvidos pela primazia do racionalismo, embora posteriormente alguns deles voltassem a adotar pontos de vista mais conservadores. Burckhardt não se alinhava com partido algum e, ao mesmo tempo em que admitia a força da crítica racionalista à posição ‘ortodoxa’, nunca aceitou a reinterpretação do cristianismo que se seguiu, e uma das consequências duradouras de suas discussões nessa época foi uma vitalícia aversão por teólogos liberais e desprezo por suas filosofias hegelianas da fé. É em oposição a elas que Burckhardt fala sobre permanecer um herege ‘honesto’. A honestidade intelectual de suas posições que o deixou livre para o futuro, é remanescente da rejeição de Kierkegaard pelos ‘ortodoxos’ e racionalistas, objetos de tantos de seus primeiros comentários em seu *Diário*. (Apud: Burckhardt, 2003, pp. 57-58).

Assim, ele próprio, tal como o pensador dinamarquês parece haver se posicionado na curiosa linha fronteira que o torna objeto de crítica dos racionalistas e dos ortodoxos, tal como acontecerá ao filósofo de Copenhague. Para ambos, a admissão de certas teses ortodoxas iria contrariar uma investigação de caráter mais abrangente mas, ao mesmo tempo, a admissão de algumas das premissas do liberalismo seria como fazer brotar o cristianismo do paganismo, o que os dois autores, mesmo que por razões diversas, rejeitariam. Talvez Kierkegaard e Burckhardt se aproximem num dado tipo de nostalgia: já não é mais possível nem sermos gregos ao modo clássico e, por outro lado, a cristandade sepultou o verdadeiro significado do cristianismo e, por isso, não fortuitamente o pensador de Copenhague parece fazer tantos esforços para a busca do tipicamente cristão ou da *cristicidade*. Por isso, Guardini pode ter razão quando pontua tal aspecto:

O não cristão de hoje julga muitas vezes que se pode desligar do cristianismo e procurar na Antiguidade outro caminho religioso. Mas engana-se. Não

podemos regressar ao passado. Como forma de existência a antiguidade já não tem mais a dizer: está definitivamente ultrapassada. Se o homem de hoje se torna pagão é num sentido radicalmente diferente do do homem antigo. Em toda a grandeza da sua vida e da sua obra o homem da Antiguidade tinha uma atitude religiosa cheia de ingenuidade juvenil. Vivia antes da decisão que o Cristo vem realizar. Soeren Kierkegaard explicou definitivamente que uma decisão, qualquer que seja ela, projeta o homem num outro nível de existência (Guardini, 2000, p. 84).

Aqui talvez, por diferentes registros, encontram-se o irônico de Copenhague e o *herege honesto* da Basiléia. Um encontro tão importante quanto fascinante. Certamente, merecedor de maiores investigações.

Referências

- Adorno, T.W e Horkheimer, M. *Dialética do esclarecimento*, Zahar, Rio de Janeiro, 1985.
- Alexander, D. e Pat, *O mundo da Bíblia*, Paulinas, São Paulo, 1985.
- Alves, R. *Da Esperança*, Papirus, Campinas, 1987.
- Arendt, H. *Compreender – formação, exílio e totalitarismo*, Companhia das Letras, São Paulo, 2008.
- Badiou, A. *São Paulo*, Boitempo, São Paulo, 2009.
- Barrett, L. Karl Barth: The Dialectic of Attraction and Repulse in *Kierkegaard's influence on Theology – Tome I: German Protestant Theology*. Stewart, Jon (ed.). Burlington: Ashgate, 2012, pp. 01-41.
- Barth, K. *A Carta aos Romanos*, Sinodal, São Leopoldo, 2016.
- Beaufret, J. *Introdução às filosofias da existência*, Editora Duas Cidades, São Paulo, 1976.
- Benjamin, W. *Origem do drama trágico alemão*. Autêntica, Belo Horizonte, 2013.
- Bíblia Sagrada* – tradução atualizada de João Ferreira de Almeida, Bíblia Online: <https://bibliaportugues.com>. Acessado em 26.04.2020.
- A Bíblia – tradução ecumênica*, Loyola/Paulus, São Paulo, 1995.
- Boff, C. *Teologia e prática – Teologia do político e suas mediações*, Vozes, Petrópolis, 1978.
- Boff, C; Pixley, J. *Opção pelos pobres*, Vozes, Petrópolis, 1986.
- Brown, Peter In Duby, G; Ariès, P (org.). *História da vida privada 1 – do Império Romano ao ano mil*, Companhia das Letras, São Paulo, 1998, pp. 225-299.
- Burckhardt, J. *Cartas*, Topbooks, Rio de Janeiro, 2003.
- _____. *Del paganismo al cristianismo*, FCE, Mexico, 1982.

_____. *Reflexões sobre a história*, Editora Zahar, Rio de Janeiro, 1961.

Caracciolo, A. *Karl Löwith*, Morcelliana, Brescia, 1997.

Cassirer, E. *Filosofia do iluminismo*, Unicamp, Campinas, 1997.

Ciglia, F.P. *Ermetica e libertà – l'itinerario filosofico di Luigi Pareyson*, Bulzoni Editore, Roma, 1995.

Compagnon, A. *Os Antimodernos*, Editora UFMG, Belo Horizonte, 2011.

Dip, P. *Teoría y praxis en Las obras del amor – un recorrido por la erótica kierkegaardiana*, Gorla, Buenos Aires, 2010.

Duby, G; Ariès, P (org.). *História da vida privada 1 – do Império Romano ao ano mil*, Companhia das Letras, São Paulo, 1998.

Espinosa, B. *Tratado teológico-político*. Martins Fontes, São Paulo, 2008.

Evans, C.S. *Kierkegaard's fragments and Postscript – The Religious Philosophy of Johannes Climacus*, Humanities Press, Atlantic Highlands, 1983.

Fernández, A. G. *Protestantismo y filosofía – la recepción de la Reforma en la filosofía alemana*. Universidad de Alcalá, Alcalá, 2000.

Ferreira, M. Jamie. *Love's Grateful Striving – a commentary on Kierkegaard's Works of Love*, OUP, Oxford, 2001.

Feuerbach, L.A. *A Essência do cristianismo*, Papirus, Campinas, 1997.

_____. *A Essência do cristianismo*. Vozes, Petrópolis, 2009.

Fichte, J.G. *Fundamentos da doutrina da ciência completa*. Colibri, Lisboa, 1996.

Franceschelli, O. *Karl Löwith – la sfida della modernità tra Dio e nulla*. Donzelli Editore, Roma, 1997.

Freud, S. *O futuro de uma ilusão*. LPM, Porto Alegre, 2010.

Gleen, J. The definition of the self and the Structure of Kierkegaard's Work Nothingness in *Kierkegaard International Commentary- Volume 19*. Perkins, Robert (ed.). Macon: Mercer University Press, 1987, pp. 05-21.

Gouvêa, R.Q. *Paixão pelo paradoxo – uma introdução a Kierkegaard*, Novo Século, São Paulo, 2000.

Guardini, R. *O fim da Idade Moderna*, Edições 70, Lisboa, 2000.

Gutiérrez, G. *Teologia da libertação- perspectivas*, Vozes, Petrópolis, 1985.

Hackel, M. Jean-Paul Sartre: Kierkegaard's influence on his theory of Nothingness in *Kierkegaard and Existentialism – Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources- Volume 9*. Stewart, Jon (ed.). Burlington: Ashgate, 2011, pp. 323-354.

Hamann, J.G. *Memoráveis socráticas*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2017.

Hannay, A. *Kierkegaard – uma biografia*, Universidad Iberoamericana, Mexico, 2010.

Harnack, A.V. *O que é cristianismo*, Reflexão, São Paulo, 2014.

Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Alianza Editorial, Madrid, 1984.

Heine, H. *Contribuição à história da religião e da filosofia na Alemanha*, tradução e notas de Márcio Suzuki, posfácio de Wolfgang Wieland, Iluminuras, São Paulo, 1991.

Jaeger, W. *Cristianismo primitivo e paideia grega*, Edições 70, Lisboa, 2002.

Jolivet, R. *Sartre ou a teologia do absurdo*, Herder, São Paulo, 1968.

Kant, I. *Crítica da razão pura*. Martins Fontes, São Paulo, 1993.

Kierkegaard, S.A. *Book on Adler*, Princeton University Press, Princeton, 1998.

_____. *O Conceito de angústia*, Vozes, Petrópolis, 2010.

_____. *Ejercitación del cristianismo*, Trotta, Madrid, 2009.

_____. *La enfermedad mortal*, Trotta, Madrid, 2008.

- _____. *El Instante*. Trotta, Madrid, 2006.
- _____. *Kierkegaard's Journals and Notebooks vol. 1 – Journals AA-DD*, Princeton University Press, New Jersey, 2007.
- _____. *Kierkegaard's Journals and Notebooks vol. 2 – Journals EE-KK*, Princeton University Press, New Jersey, 2007.
- _____. *Kierkegaard's Journals and Notebooks vol. 3 – Journals 1-15* Princeton University Press, New Jersey, 2010.
- _____. *Kierkegaard's Journals and Notebooks vol. 4 – Journals NB-NB5*, Princeton University Press, New Jersey, 2011.
- _____. *Kierkegaard's Journals and Notebooks vol. 5 – Journals NB6-NB10*, Princeton University Press, New Jersey, 2012.
- _____. *Kierkegaard's Journals and Notebooks vol. 6 – Journals NB11-NB14*, Princeton University Press, New Jersey, 2013.
- _____. *Kierkegaard's Journals and Notebooks vol. 7 – Journals NB15-NB20*, Princeton University Press, New Jersey, 2014.
- _____. *Kierkegaard's Journals and Notebooks vol. 8 – Journals NB21-NB25*, Princeton University Press, New Jersey, 2015.
- _____. *Kierkegaard's Journals and Notebooks vol. 9 – Journals NB26-NB30*, Princeton University Press, New Jersey, 2017.
- _____. *Migalhas filosóficas*, Vozes, Petrópolis, 1995.
- _____. *As Obras do amor – algumas considerações cristãs em forma de discursos*, Vozes, Petrópolis, 2005.
- _____. *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*, Edições 70. Lisboa, 1986.
- _____. *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas v. I e II*, Vozes, Petrópolis, 2013-2016.
- _____. *Soren Kierkegaard Journals and Papers*, Indiana University Press, Bloomington, 1978.

_____. *Stage's on lifes way*, Princeton University Press, New Jersey, 1988.

_____. *Temor e Tremor*, Relógio D'Água, Lisboa, 2009.

Lacan, J. *O Seminário – livro 10- A angústia*, Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 2004.

Lampedusa, G. T. 2001, *Il Gattopardo*, Feltrinelli, Milano, 2001.

_____. *Racconti*, Feltrinelli, Milano, 1962.

Leenhardt, F.J. *Epístola aos Romanos- comentário exegetico*, Aste, São Paulo, 1969.

Leibniz, G.W. *Ensaio de teodiceia: sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*, Estação Liberdade, São Paulo, 2013.

Lourenço, E. *Fernando Pessoa Rei da nossa Baviera*, Gradiva, Lisboa, 2008.

_____. *Obras completas v. I – Heterodoxias [Ambiguidade do existencialismo; Situação do existencialismo]*, Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2012.

Löwith, K. *De Hegel e Nietzsche*, Unesp, São Paulo, 2014.

_____. *Jacob Burckhardt*. Laterza, Roma, 2004.

_____. *Il nichilismo europeo – Considerazioni sugli antefatti spirituali della guerra europea*, Laterza, Roma, 1999.

_____. *Mi vida en Alemania antes y después de 1933 – un testimonio*, Visor, Madrid, 1992.

_____. *La mia vita in Germania: prima e dopo il 1933*, Il Saggiatore, Milano, 1988.

_____. *O Sentido da história*, Edições 70, Lisboa, 1986.

Madame de Staël. *Da Alemanha*. Unesp, São Paulo, 2016.

Magris, A. *Destino, providência, predestinação – do mundo antigo ao cristianismo*, Unisinos, São Leopoldo, 2014.

Marighella, C. *Manual do guerrilheiro urbano*, Sabotagem, São Paulo, 2003.

- Marramao, G. *Céu e terra – genealogia da secularização*, Unesp, São Paulo, 1997.
- Miranda, J.P. *O Ser e o Messias – um estudo sobre o messianismo de Jesus*, Paulinas, São Paulo, 1982.
- Modica, G. “L’ética di Kierkegaard secondo Pareyson” In Riconda, G e Ciancio, C. (org.), *Il pensiero di Luigi Pareyson nella filosofia contemporanea – recenti interpretazioni*, Centro Pareyson/Trauben, Torino, 2000.
- Nietzsche, F. *O Anticristo: maldición sobre el cristianismo*, Alianza, Madrid, 2002.
- _____. *O Anticristo*. Companhia das Letras, São Paulo, 2007.
- Orósio, P. *História contra os pagãos*, tradução de José Cardoso, introdução de Lúcio Craveiro da Silva, Universidade do Minho, Braga, 1986.
- Pareyson, L. *Ontologia da liberdade – o mal e o sofrimento*, Loyola, São Paulo, 2017.
- _____. *Studi sull’ esistenzialismo*, Mursia, Milano, 2001.
- Phelan, A. *Reading Heinrich Heine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Politis, H. *Kierkegaard en France au XXe siècle: Archéologie d’une réception*, Éditions Kimé, Paris, 2005.
- Ramos, J. “Você não conhece o Shaull” in *De dentro do furacão - Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação*, CEDI, São Paulo, 1985, pp. 25-32.
- Reynolds, J. *Existencialismo*, Editora Vozes, Petrópolis, 2013.
- Rohden, C.C. S. *A reflexão como obra do amor*. Tese de Doutorado, EST, São Leopoldo, 2001.
- Rostovtzeff, M. *História de Roma*, Zahar, Rio de Janeiro, 1977.
- Rouanet, S.P. Adorno e Kierkegaard in *Estudos Avançados 27 (79)*, São Paulo, 2013, pp 147-156.
- Salvestroni, S. *Tomasi di Lampedusa*, La Nuova Italia, Firenze, 1967.
- Santucci, A. *Esistenzialismo e filosofia italiana*, Il Mulino, Bologna, 1959.

Sartre, J.P. *O existencialismo é um humanismo (Os Pensadores)*, Abril Cultural, São Paulo, 1987.

_____. *O Ser e o nada*, Editora Vozes, Petrópolis, 2011.

_____. O universal singular in *Kierkegaard Vivo*. Vários autores (ed.). Madrid: Alianza, 1980, pp. 17-49.

Shaull, R. *Surpreendido pela graça – memórias de um teólogo Estados Unidos, América Latina, Brasil*, Record, Rio de Janeiro, 2003.

Shelley, M. *Frankenstein ou o moderno Prometeu*. LPM, Porto Alegre, 1997.

Spener, P.J. *Pia Desideria*. Imprensa Metodista, S. Bernardo do Campo, 1985.

Spenlé, J. E. *O pensamento alemão - de Lutero a Nietzsche*. Coimbra: Arménio Amado Editor, 1963.

Spinelli, M. *Helenização e recriação de sentidos: a filosofia na época da expansão do cristianismo século I, II, III e IV*, Editora UCS, Caxias do Sul, 2015.

Starobinski, J. *A Tinta da melancolia – uma história cultural da tristeza*, Companhia das Letras, São Paulo, 2016.

Stead, C. *A filosofia na Antiguidade cristã*, Paulus, São Paulo, 1999.

Stewart, J. *Idealism and Existentialism- Hegel and Nineteenth and Twentieth-Century European Philosophy*, Continuum, London, 2010.

_____. *Soren Kierkegaard – subjetividade, ironia e crise da modernidade*, Editora Vozes, Petrópolis, 2017.

Strauss, L; Voegelin, E. *Fé e Filosofia Política - a correspondência entre Leo Strauss e Eric Voegelin*, Editora É, São Paulo, 2017.

Theunissen, M. *Kierkegaard's Concept of Despair*, Princeton University Press, New Jersey, 2005.

Tillich, P. *A Era protestante*, Metodista, São Bernardo do Campo, 1992.

_____. *História do Pensamento Cristão*, Aste, São Paulo, 2000.

_____. *No limite*, Fonte Editorial, São Paulo, 2016.

_____. *Teologia da cultura*, Fonte Editorial, São Paulo, 2009.

Tomatis, F. “Esistenzialismo, ermeutica, ontologia della libertà in Pareyson” In Di Chiara, A. (org.), *Luigi Pareyson – filosofo della libertà*, Città del Sole, Napoli, 1996.

_____. *Ontologia dell male - l’ ermeutica di Pareyson*, Città Nuova Editrice, Roma, 1995.

Unamuno, M. *A Agonia do cristianismo*, Cotovia, Lisboa, 1991.

Valls, A.L.M. *Entre Sócrates e Cristo – ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*, EDIPUCRS, Porto Alegre, 2000.

Vários autores. *De dentro do furacão - Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação*, CEDI, São Paulo, 1985.

Voegelin, E *Helenismo, Roma e Cristianismo primitivo (História das Ideias Políticas - vol. I)*, Editora É, São Paulo, 2012.

Webster, J. (ed.). *The Cambridge Companion to Karl Barth*, CUP, Cambridge, 2000.

Westphal, M. Levinas, Kierkegaard, and the Theological Task. *Modern Theology*. [s.n.], v. 8, n. 3, p. 241-261, jul. 1992.232.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org