

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UnB
GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Ana Paula Mota de Carvalho

**A HISTÓRIA E O TORNAR-SE CRISTÃO EM JOHANNES CLIMACUS: UMA
ANÁLISE A PARTIR DAS *MIGALHAS FILOSÓFICAS* E DO *PÓS-ESCRITO***

Brasília

2014

Ana Paula Mota de Carvalho

**A HISTÓRIA E O TORNAR-SE CRISTÃO EM JOHANNES CLIMACUS: UMA
ANÁLISE A PARTIR DAS *MIGALHAS FILOSÓFICAS* E DO *PÓS-ESCRITO***

Monografia apresentada ao curso de graduação
em Filosofia da Universidade de Brasília – UnB
como requisito parcial para a obtenção do título
de licenciada em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Márcio Gimenes de Paula

Brasília
2014

Ana Paula Mota de Carvalho

A HISTÓRIA E O TORNAR-SE CRISTÃO EM JOHANNES CLIMACUS: UMA ANÁLISE A PARTIR DAS *MIGALHAS FILOSÓFICAS* E DO *PÓS-ESCRITO*

Monografia apresentada ao curso de graduação em Filosofia da Universidade de Brasília – UnB como requisito parcial para a obtenção do título de licenciada em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Márcio Gimenes de Paula

Aprovada em: __/__/____

Banca Examinadora

Prof. Dr. Márcio Gimenes de Paula (Orientador)

Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal

AGRADECIMENTOS

O momento de agradecer chega e com ele, o questionamento de quem mereceria ganhar menção especial em algo tão importante quanto é minha monografia de conclusão de curso. Poucos nomes me vem à mente neste momento, mas isto não faz com que nenhum deles seja pouco importante. São poucos justamente por serem os únicos a importarem verdadeiramente.

À minha mãe, *Francisca Neuma Mota*, que sozinha foi responsável pela minha educação e por me direcionar da melhor forma que pode fazer – diga-se de passagem, fez isto muito bem –. Sem todo o esforço e investimento que ela fez em mim, nada disso seria possível e tudo não passaria de talvez uma potencialidade não-realizada.

Ao meu namorado, *Anderson Camelo Vieira*, por estar sempre ao meu lado e por ser a única pessoa a quem recorria quando o que me faltava não era conteúdo ou referências, mas sim serenidade pra continuar. Sem esse colo, sem essa fala calma, sem essa sensibilidade ímpar que o fazia perceber quando eu precisava de carinho ou de um chocolate, não teria sequer conseguido pensar em um título para este trabalho.

Ao meu orientador, *Prof. Dr. Márcio Gimenes de Paula*, responsável por me colocar nos trilhos da academia da maneira mais adequada, me ajudando a organizar e melhorar o caos que é minha mente no tocante à filosofia.

Aos demais professores, sem os quais nenhuma linha aqui escrita seria possível, responsáveis por me fornecer as ferramentas necessárias para o desenvolvimento do meu trabalho.

Aos demais familiares e amigos, que mesmo em silêncio estavam me dando apoio. Aos tios e primos que perguntam de longe e conversam amenidades para não aumentar o stress, aos colegas de curso que estiveram e estão comigo na mesma caminhada e são as pessoas que melhor compreendem tudo aquilo que se passa na nossa cabeça; as amigas do ballet clássico que cumpriram de forma primorosa o papel de conseguir fazer com que eu relaxasse por meio da dança, da música e de encontros casuais com muita comida e ballet pra assistir.

RESUMO

O presente trabalho visa analisar a questão da história e do “tornar-se cristão” a partir da autoria de Johannes Climacus, um dos vários pseudônimos utilizados pelo autor Søren Aabye Kierkegaard ao longo de seu trabalho filosófico – que flerta com a literatura de forma bastante aberta –, mesclando em si tanto o rigor filosófico quanto o virtuosismo literário. Levando em consideração tais aspectos, a análise se centrará em duas obras de Climacus, as “*Migalhas Filosóficas*” e o primeiro volume do texto “*Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*”. Primariamente observaremos o papel ocupado pela história ao longo do desenvolvimento filosófico proposto pelo autor e depois, lançaremos o olhar sobre a questão do “tornar-se cristão” e do embate entre subjetivo e objetivo na obra de Climacus.

Palavras-chave: História. Subjetividade. Kierkegaard. Johannes Climacus. Cristianismo.

ABSTRACT

The present study aims to examine the issue of history and the question of "becoming a christian" from the authorship of Johannes Climacus, one of several aliases used by the author Søren Aabye Kierkegaard in his philosophical work - flirting openly with the literature - by merging itself both the philosophical rigor as the literary virtuosity . In light of these aspects , the analysis will focus on two Climacus' books, the "*Philosophical Fragments*" and the first volume of the "*Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*". Primarily, will be observed the role played by history along the philosophical development proposed by the author and then, the eyes will be layed on the issue of "becoming a Christian" and the clash between subjective and objective in the work of the author.

Keywords: History. Subjectivity. Kierkegaard. Johannes Climacus. Christianity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1. O PROBLEMA DA HISTÓRIA NA OBRA “MIGALHAS FILOSÓFICAS”	13
2. A CONTINUAÇÃO: PERSPECTIVAS SOBRE A HISTÓRIA PRESENTES NO PÓS-ESCRITO	25
3. O PENSADOR SUBJETIVO x O PENSADOR OBJETIVO, E O “COMO TORNAR-SE CRISTÃO”	39
CONCLUSÃO	51
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	54

INTRODUÇÃO

Pensar a questão do cristianismo a partir da ótica de Kierkegaard parece a primeira vista um trabalho fundamentalmente complexo, apesar de ser um alívio metodológico pensar que, na verdade, há muito material para ser explorado. Kierkegaard é um autor bastante curioso por este ponto de vista, tendo desenvolvido uma filosofia vasta e especialmente intrigante no que diz respeito ao seu envolvimento com a questão do cristianismo. Estamos tratando de um dos poucos autores cuja biografia é tão importante para se compreender a obra quanto um entendimento vocabular: a relação com o pai – e com a religiosidade latente deste pai, muito mais do que a dele própria –, o rompimento do noivado com Regine Olsen e até mesmo o casamento dela com outro homem, Johan Frederik Schlegel, são pontos-chave para a compreensão do homem e do filósofo Søren Kierkegaard. Sua filosofia, impregnada de referências à importância do subjetivo e da experiência pessoal, ocupada em rechaçar o objetivo e enaltecer o indivíduo em suas particularidades mais íntimas; em justamente ter algo de íntimo e fundamental em virtude de sua natureza humana; não poderia se isentar da biografia de seu autor. É esperado que um filósofo que tanto fala sobre a importância do eu, do íntimo e do subjetivo envolva-se ao máximo na produção de sua filosofia, tornando-a quase pessoal como um espaço para a auto-análise, colaborando com os demais indivíduos do mundo quase que por acidente ao tentar entender a si mesmo. Desta forma, Kierkegaard mostra-se um autor que pode-se chamar no mínimo de “curioso”, exigindo daquele que se debruça sobre sua filosofia um ímpeto e curiosidade mais aguçadas – uma paixão, um infinito interesse talvez? –, uma vontade especial de compreender filosofia não apenas enquanto um mero sistema organizado; mas enquanto algo do qual o indivíduo não pode fugir e ao qual está inexoravelmente ligado pelo simples fato de que é ele o objeto da reflexão.

Pois não fosse suficiente toda esta “curiosa dificuldade” oferecida por ele ao seu leitor e interlocutor para empreender a tentativa de compreender sua obra da melhor forma possível, Kierkegaard lança uma segunda cortina de fumaça diante de nossos olhos e por ela desaparece, quase desvanecendo e dificultando ainda mais a visualização de seus contornos e características diante do mundo turvo ao qual ele

convida seu interlocutor a adentrar: o uso da pseudonímia. São vários os pseudônimos de Kierkegaard – Victor Eremita, presente em “A Alternativa”, Johannes de Silentio que assina “Temor e Tremor”, Constantin Constantius em “A Repetição”, isto para citar apenas alguns deles. A barreira histórica nos impede de ter acesso ao próprio Kierkegaard e pedir-lhe explicações mais detalhadas acerca de sua forma tão particular de autoria – e a isto o próprio faz questão de endossar e reforçar, como veremos mais a frente no desenvolvimento da problemática da história –, mas não é de se surpreender a quantidade de material que podemos encontrar na busca de compreender melhor o perfil de cada pseudônimo e a partir disto, talvez tratar do próprio Kierkegaard. Obviamente, há uma demanda: percebemos que é impossível propor-se a qualquer incursão à filosofia kierkegaardiana sem dedicar um bom tempo a estudar a questão da pseudonímia. Definir se os pseudônimos – e quais deles – descrevem o próprio criador ou se são apenas figuras que representam conceitos e pensamentos, que como num exercício filosófico bastante complexo e apurado; tem como função apenas tomar voz e mostrar os desdobramentos da assunção de certas premissas é algo do qual se ocupam os biógrafos; e um assunto do qual os filósofos por mais que se interessem e busquem compreender sobre, acabam reconhecendo limitações e reservas e evitando quaisquer afirmações mais veementes, circunscrevendo-se aos seus próprios estudos e compreensão do exercício filosófico e apenas depositando um voto de fé – e mais uma vez, a própria filosofia do autor torna-se metafilosofia e se mostra bastante útil na tentativa de definir ao próprio indivíduo que a concebeu – naquela que lhes parece a opção mais viável de corresponder à verdade. Este trabalho se ocupará especificamente de um destes pseudônimos, a saber, Johannes Climacus; sendo o nome dele consideravelmente mais citado ao longo da exposição do que o do próprio Kierkegaard. Em respeito a todo o trabalho do autor, optei por me resguardar ao cenário turvo que ele tanto se ocupou em criar e a lidar com ele mesmo sabendo das dificuldades que isto implica e da tentação de estender conclusões e posicionamentos de um lado para outro de forma automática. Desta forma, compreender a figura de Climacus é o primeiro passo a ser dado rumo a um entendimento mais profundo de seu trabalho filosófico; e como não poderia deixar de ser, a biografia ocupa espaço de destaque nesta análise.

O objeto deste presente relatório é um personagem fictício e também considerado autor pseudonímico, Johannes Climacus, um auto-descrito “humorista” que tem “trinta anos” e é “nascido em Copenhague”. Único parente conhecido, o pai, falecido. Possíveis características físicas: “altura mediana, com cabelos pretos e olhos castanhos”. Passatempos: “loafing” e pensar”; “autor subjetivo” de dois livros, *Migalhas Filosóficas* e *Pós-Escrito Não-Científico às Migalhas Filosóficas*, ambos editados por S. Kierkegaard. Características filosóficas notáveis: possui um “ardente entusiasmo” por Sócrates; parece endossar a visão que ele atribui a Sócrates que ser uma “parteira filosófica... é a mais alta relação que um ser humano pode ter com outro”; já afirmou com respeito ao seu próprio desenvolvimento e empreendimento filosófico que “o único que o consola é Sócrates”, talvez sendo ele mesmo uma figura socrática, talvez representando a idealização de Kierkegaard sobre o socrático sob o contexto da cristandade dinamarquesa do século XIX. (MUENCH, Paul. In: *Concluding Unscientific Postscript – A Critical Guide*. Cambridge University Press, 2010. p. 25)

É desta forma que Paul Muench inicia seu capítulo intitulado “*O pseudônimo socrático de Kierkegaard: Um perfil de Johannes Climacus*¹” presente na seleção de artigos editados por Richard Furtak e que compõem o livro “*Concluindo o Pós-Escrito Não-Científico: Um guia crítico*²”. Esta descrição, porém, não advém dos dois livros citados como assinados por Climacus, mas sim de uma obra posterior a elas – tomando como referência a produção de Kierkegaard –, chamada *Johannes Climacus ou É Preciso Duvidar de Tudo*, este sim com Kierkegaard assumindo seu nome como autor. Nela, o autor narra o início da vida de Climacus e por conseguinte, o surgimento de seu interesse pela filosofia e pelo conhecimento. Inserindo a perspectiva do método cartesiano, este livro trata da indisposição de Climacus pela frase “É preciso duvidar de tudo” e de todo o trabalho que o jovem filósofo empreende na busca de compreender os motivos pelos quais seria necessário duvidar de tudo. Apesar de neste ponto, a questão da pseudonímia pregar mais uma peça nos leitores e chegar a se duvidar que este jovem Climacus é aquele que mais tarde assinará as *Migalhas Filosóficas* e o *Pós-Escrito* – como o

1 Tradução nossa.

2 Idem.

próprio Evans, autor que será citado mais tarde, duvida³ –, o “salto” dado neste trabalho é assumir que sim, trata-se do mesmo personagem; e este jovem que começa a ser perturbado desde criança e se ocupa primeiramente dos problemas da filosofia cartesiana é o mesmo que mais tarde aparece jogado em um mundo de cristandade sem conseguir, na verdade, ser cristão.

Este trabalho focará de forma iminente no desenvolvimento da filosofia de Johannes Climacus se circunscrevendo às *Migalhas Filosóficas* e ao primeiro volume do *Pós-Escrito* tendo como ponto focal a questão do problema da história e do cristianismo histórico para o autor. Desta forma, fica explicado o motivo pelo qual o nome de Climacus aparece com muito mais recorrência do que o do próprio Kierkegaard.

O próprio Climacus deixa claro na introdução do *Pós-Escrito* o fato de que as duas obras seguem-se uma a outra e que a última, que apesar de ser um “P.S” é consideravelmente mais extensa; é responsável justamente por enfatizar a roupagem histórica que o tema tratado ao longo das duas possui, e que portanto em se tratando de um olhar para a perspectiva histórica, forneceria muito mais material para análise do que as *Migalhas*. Em verdade, o nome deste primeiro livro diz muito mais respeito ao tamanho da obra e ao fato de que o próprio autor afirma que ela não consiste em um sistema filosófico fechado à moda de Hegel mas sim de um panfleto, um fragmento de filosofia; porém, não é prejuízo compreender este nome a partir de um senso comum mais raso e considerar que na verdade, a primeira obra consiste em uma trilha que leva o leitor para a discussão mais aprofundada contida no *Pós-Escrito*. A roupagem histórica de que consiste este na verdade está também presente no primeiro texto, permeando-o de forma clara e sendo um dos principais responsáveis pelo andamento do desenvolvimento filosófico e do sentido dado às análises de Climacus. Em nada se ganha esperando que a questão da história só vá aparecer no final da empreitada, ela é parte integrante dela desde o início e tentar compreender as *Migalhas* – e o próprio *Pós-Escrito* – à revelia desta problemática é tolher em muito o potencial da obra e limitar sua análise.

Também nos debruçaremos acerca da questão do pensador subjetivo e do pensador objetivo, e sobre como a questão da história acaba influenciando esta

3 EVANS, 1992, p. 9.

oposição que se faz bastante presente na primeira parte do Pós-Escrito em virtude da clara inclinação de Climacus – e uma análise mais ampla nos permite afirmar também ser um expediente bastante claro na obra de Kierkegaard – em pensar e enaltecer a importância do subjetivo e de atribuir a ele o que há de mais importante para o indivíduo, que é a compreensão dele próprio. A necessidade de um interesse infinito e de uma paixão latente, aspecto tão enfatizado ao longo da caminhada filosófica ao qual me proponho a analisar, demonstra claramente o imperativo de Kierkegaard de colocar o indivíduo no pelotão de frente da discussão, deixando outros aspectos para serem discutidos após uma análise completa da questão do subjetivo; e na verdade, descobrir que esta questão envolve todos os outros aspectos que parecem não depender dele.

Este será o caminho seguido ao longo deste trabalho, lançando mão também da ajuda de comentadores e de outros filósofos que desenvolveram um trabalho que está em consonância com o proposto tanto por Kierkegaard quanto pelo pseudônimo Climacus. Desta forma, pretende-se um trabalho aprofundado na questão da história, do cristianismo e da subjetividade, demonstrando a conexão estabelecida entre elas ao longo do trabalho filosófico de Climacus, não deixando de manter o olho também nas questões periféricas do trabalho do autor que em muito contribuem para discussão e que fazem de Kierkegaard um autor tão instigante de ser investigado.

1 O PROBLEMA DA HISTÓRIA NA OBRA “MIGALHAS FILOSÓFICAS”

Um dado observável a olho nu o fato de que, ao contrário do que o nome possa fazer parecer, o *Pós-Escrito* é bem maior do que a obra ao qual se propõe ser um adendo, as *Migalhas Filosóficas*. Todas as questões lançadas ao longo da obra mais curta são retomadas no *Pós-Escrito* com maior profundidade e dimensionadas de forma mais precisa pela figura de Johannes Climacus, em especial quando se trata da questão do histórico e de seus desdobramentos em aspectos como a fé e a edificação da felicidade eterna. Desta forma, o texto das *Migalhas* acaba funcionando como uma introdução aos temas e também aos termos que serão utilizados ao longo do grande percurso proposto por Climacus ao leitor por meio dos dois escritos.

Neste sentido, a importância do histórico enquanto conceito presente no texto, embora torne-se mais evidente a partir do capítulo IV, é colocada desde o início da obra, em oposição àquilo que o autor chama de “socrático”. Ao iniciar as *Migalhas* com a questão “Em que medida se pode aprender a verdade?”, a intenção de Climacus é evocar o modo de pensamento de Sócrates para explicar como a linha de raciocínio que se segue a esta questão opera em favor da própria filosofia socrática e serve para justificar sua teoria do conhecimento e a rememoração como instrumento do saber, culminando em outros aspectos defendidos pelo filósofo, como a imortalidade da alma. Ao concluir seu pensamento, Climacus rearranja o foco do texto colocando-o de novo sobre ele e sobre como pode ele ter aprendido tais verdades acerca do pensamento socrático, colocando a pergunta inicial agora a serviço de seu próprio desenvolvimento teórico e dando início ao processo de inculcar àquele que se propôs a iniciar sua leitura uma nova perspectiva sobre o conhecimento. A solução socrática para tal questão – de que, na verdade, Climacus apenas estaria se lembrando de uma verdade que ele já possuía – esvazia de importância de todo o cenário que proporciona a lembrança, como aquele que o fez recordar e em que momento o indivíduo toma consciência de que estaria se lembrando e é deste esvaziamento que o autor parte para a fundamentação de sua filosofia, como se observa no trecho:

Se, porém, as coisas devem ser colocadas de outra maneira, o instante no tempo precisa ter uma significação decisiva, de modo que eu não possa esquecê-lo em nenhum instante, nem no tempo nem na eternidade, porque o eterno, que antes não existia, vem a ser neste instante. (KIERKEGAARD, 2011, p.31)

Após esta construção inicial e a perspectiva de propor algo diferente do que fez Sócrates, é cunhada a expressão “não recair no socrático”, repetida várias vezes ao longo de toda a caminhada reflexiva ao qual as duas obras em conjunto se propõem a ser, com a intenção de lembrar ao leitor o fato de que ele não deve perder de vista a história e o quanto estar situado em relação ao tempo – no vocabulário de Climacus, não permitir que o “instante” em que o indivíduo toma consciência de que ele não possui a verdade e que isso se dá por sua própria culpa, seja engolido pelo “eterno” e perca sua importância e destaque – é crucial para o seu desenvolvimento teórico –. Sob a regência de Johannes Climacus, o leitor é convidado a alterar sua perspectiva – que até o momento, tem em mente o tipo de tratamento dado por Sócrates – e observar a questão sob quais condições o “instante” consegue sustentar seu *status* de importância e, por conseguinte, devem ser observados em ordem de não se cometer o equívoco de se tratar o instante como algo contingente e perdê-lo diante do eterno.

O que se segue a partir deste primeiro momento de contato entre autor e leitor e de estabelecimento dos dados básicos para a fundação de um horizonte de entendimento é um tratamento complexo e multifacetado sobre a perspectiva da História, tratamento este que se não for lido com o devido cuidado culmina no julgamento apressado de que Climacus na verdade não consegue definir ao certo qual a relação entre fé e história e como ela se dá a partir da perspectiva da busca por uma felicidade eterna, e alterna seu posicionamento ao longo da obra entre a reiteração continuada da importância da história e do quanto ela é vital para sua nova proposta de compreensão da questão socrática da verdade e o total desprezo pelas evidências históricas e pelo momento em que o indivíduo se situa em relação ao tempo, como se verifica mais tarde ao se tratar da questão dos discípulos de segunda mão:

Ora, para o discípulo contemporâneo é bastante fácil receber toda

espécie de esclarecimento histórico. Mas não esqueçamos que no tocante ao nascimento do deus ele estará na mesma situação que o discípulo de segunda mão [...] Do ponto de vista histórico é fácil ao discípulo contemporâneo tornar-se testemunha ocular; a infelicidade, porém, consiste em que o fato de conhecer uma circunstância histórica, sim, até mesmo conhecer todas as circunstâncias históricas com a certeza da testemunha ocular, de maneira alguma transforma uma testemunha ocular num discípulo, o que aliás se pode ver pelo fato de que para ele este saber não significa nada mais do que algo histórico. Mostra-se aqui de imediato que o histórico, no sentido mais concreto, é indiferente; podemos fazer intervir a ignorância nessa relação e deixá-la como que aniquilar historicamente, pedaço a pedaço, o histórico; desde que ainda se conserve o instante como ponto de partida do eterno, o paradoxo está a postos. (KIERKEGAARD, 2011, p.84.)

A complementação necessária para se evitar este equívoco acerca da natureza do argumento de Climacus encontra-se no trabalho de C. Stephen Evans. Evans envolve toda a cronologia do pseudônimo Johannes Climacus – considerando-o desde a obra “*É Preciso Duvidar de Tudo*” até a exploração do conjunto formado por “*Migalhas Filosóficas*” e “*Pós-Escrito Às Migalhas Filosóficas*” – buscando compreender em específico como a questão da história é abordada de forma diferenciada em cada um dos textos.

Evans (1983, p. 248) salienta que o envolvimento de Climacus com a questão da história se dá a partir da observação feita pelo filósofo Lessing (1729 – 1781) acerca do “salto” necessário para se preencher o espaço entre a incerteza histórica acerca dos fatos que circundam e sustentam o cristianismo e a decisão eternamente significativa que ele, enquanto fé, exige que o indivíduo tome. Tendo esta situação em vista, Evans afirma a existência de duas dimensões no problema a serem analisadas pelo autor:

A vala que deve ser saltada aqui possui dois elementos. Há primeiro uma vala metafísica. Como pode um evento histórico particular pretender ser eternamente significativo para todas as eras? Esta vala é apenas a descontinuidade do paradoxo e é a raiz da crítica filosófica ao Cristianismo. O outro elemento da vala é epistemológico. Como pode a certeza do saber histórico, que chega no máximo ao nível do provável, ser base suficiente para uma decisão que possui importância infinita? Este é o desafio histórico que Climacus deve analisar. (EVANS, 1983, p. 248, tradução nossa.)

Segundo Evans, a resposta que envolve o primeiro salto não só já teria sido respondida pelo autor como a crítica filosófica que decorre desta resposta já teria sido feita:

Como o Cristianismo é em essência, uma religião de transcendência que “não se originou em nenhum coração humano”, mas ao contrário, vê o homem como essencialmente incapaz de alcançar a verdade essencial sobre si mesmo por meio apenas da razão natural, é natural que o Cristianismo entre em conflito com pontos de vista de raiz humana e especulativa. O paradoxo deve ser um evento histórico surpreendente que não esteja em conformidade com as experiências e expectativas humanas. (EVANS, 1983, p. 249, tradução nossa.)

Sendo posto de forma mais explícita ao longo do texto logo no parágrafo seguinte, Evans afirma que “[...] O objeto da fé para Climacus é o Deus-Homem, a entrada de Deus na história na forma de um ser humano individual.” (EVANS, p. 249). É delimitado, portanto, o momento-chave e a importância do momento singular da encarnação de Deus na figura de Jesus Cristo. Como porém, pode-se levar em consideração a importância deste momento histórico a partir de uma construção filosófica que, como já citado, afirma o histórico como “indiferente”?

Evans sugere que a resposta esteja em uma distinção mais apropriada entre “basear a fé no conhecimento histórico” e “construí-la respeitando evidências históricas” (EVANS, p. 251, tradução nossa) baseada no próprio tratamento dado por Climacus ao longo das *Migalhas* que envolvem, em virtude da própria natureza do argumento, a relação entre fé e história a partir de aspectos positivos e negativos. A partir desta exposição, trataremos mais especificamente da abordagem de Evans quanto a esta distinção e como ela pode ser observada diretamente no texto de Climacus.

A questão se centra a partir da visão de Climacus acerca da inexistência de uma relação intrínseca entre saber histórico e fé, trabalhada de forma mais explícita nos capítulos IV e V das *Migalhas*, cuja sequência é intencionalmente interrompida pelo autor a partir da inserção de um *Interlúdio* – o que no contexto da música, trata-se de um trecho musical intercalado entre as partes de uma longa composição – aonde além de se ocupar justamente de definições e explicações de caráter

temporal que serão mais tarde melhor exploradas ao longo deste trabalho, o autor explica ao leitor que tal Interlúdio simboliza uma passagem de 1843 anos – e também informa ao leitor o ano em que o livro foi produzido – entre o quarto e quinto capítulos, necessários para que se compreenda mais propriamente a questão da distinção entre o “discípulo contemporâneo” e o “discípulo de segunda mão”, tema do qual tais capítulos se ocupam.

O capítulo IV, intitulado “A situação do discípulo contemporâneo” centra a construção argumentativa organizada por Climacus buscando explicitar em que medida há vantagem daquele que está diante “da entrada de Deus na história assumindo a forma de um ser individual” e como esta vantagem se projetaria na intenção de desta forma, ser parte constituinte e significativa do estabelecimento da fé do indivíduo. Climacus entoa que, na verdade, tal vantagem não seria real e consistiria no máximo no estremeamento que tamanho evento causaria naqueles que o presenciassem, mas que não haveria nesta aparição nenhuma característica intrínseca que sinalizasse aos indivíduos qual tipo de situação estavam testemunhando e nem que tipo de posição tomar diante dele –. Tal tremor causaria a distinta impressão de que alguma decisão deveria ser tomada, mas o indivíduo por si só não seria capaz de a partir desses dados, inferir que estaria diante do Deus-homem e do quão singular tal momento se torna, a ponto de ser decisivo e não perder-se no eterno; porém, de tão mínima, tal influência é quase descartada em sua concepção acerca da fé. O conhecimento histórico – ou mesmo o testemunho próximo e até mesmo ocular do evento – não seria por si só nem suficiente e sequer necessário para produzir fé⁴, e decidir sobre a crença ou não de que algo de fato ocorreu e sobre a dimensão do evento não é algo a ser feito a partir das evidências empíricas ou históricas, mas sim é algo que se trata de uma decisão pessoal⁵ a ser tomada a partir do domínio do subjetivo. Do ponto de vista do autor ao longo do trabalho desenvolvido nas *Migalhas Filosóficas* e melhor explicitado no capítulo IV do texto, não há – em última instância – a figura do “discípulo de segunda mão” que dará nome ao próximo capítulo da obra. A condição a ser dada para que a fé seja estabelecida pelo indivíduo não pode ser dependente do tempo histórico ao qual, alheio à própria vontade, o ser está vinculado, uma vez que isto caracterizaria uma

4 EVANS, p. 252.

5 Idem.

injustiça de Deus perante aqueles que o buscam. Para Climacus, todo discípulo é contemporâneo e deve possuir igual condição de chegar ao instante decisivo durante o qual a fé é vivenciada, como se verifica no seguinte trecho:

[...] Se o crente é o crente e este é o que conhece o deus por ter recebido do próprio deus a condição, então o pósteros tem de ter recebido do próprio deus a condição, exatamente no mesmo sentido, e não a pode receber de segunda mão – dado que, se assim o fosse, a segunda mão teria que ser o próprio deus – e neste caso nada se teria dito desta segunda mão. Mas se o pósteros receber a condição do próprio deus, então ele será o contemporâneo, o verdadeiro contemporâneo, o que afinal só o crente é e cada crente é. (KIERKEGAARD, 2011, pp. 94-95.)

Tendo tais aspectos em observação, Evans busca desfazer um equívoco comumente repetido ao longo do tempo acerca desta posição defendida por Johannes Climacus, especialmente confusa quando se trata da explicitação da contemporaneidade de todos os discípulos ao mesmo tempo que busca tratá-los de forma distinta e até mesmo separando-os didaticamente em capítulos diferentes. Após citar um trecho do capítulo IV das *Migalhas Filosóficas* aonde Climacus salienta justamente a importância do discípulo contemporâneo, – a de que é por meio dela que aqueles que não estavam presentes no momento da entrada do Deus-homem na história terá acesso ao ocorrido, através do testemunho que atravessa gerações –, afirmando que um dia Deus se fez na figura de um homem humilde, ensinou e viveu entre os homens e depois morreu, ele afirma:

Esta afirmação tem sido frequentemente alvo de mal-entendidos. Climacus não está dizendo que este núcleo mínimo é tudo o que há de significativo nos relatos bíblicos acerca da vida de Cristo. Do ponto de vista do crente, o conteúdo da vida de Deus enquanto esteve na Terra é tremendamente importante, uma vez que é para ele a revelação do caráter de Deus, funcionando também como um registro de sua redenção e reconciliação com Deus. (EVANS, 1983, p. 253)

O chamado “conteúdo da vida do Deus” importa, para o crente, justamente enquanto dado histórico, capaz de situar tal “encarnação na figura de um homem

humilde” em relação ao tempo e, desta forma, tornar-se mais inteligível na mente daquele que busca a crença e uma forma de justificá-la. O papel do discípulo contemporâneo é o de, enquanto fonte testemunhal, agir como um veículo por onde os pósteros poderão ter acesso a um conteúdo que seria a eles inaudito em virtude da distância temporal, porém, do ponto de vista de Climacus, tampouco tal aspecto é uma questão decisiva. O encontro pessoal do indivíduo com o Deus, o momento em que a decisão pela fé é tomada; é especialmente individual e subjetivo, tomando para Climacus uma dimensão tão íntima que questionamentos acerca das motivações que levam o indivíduo a crer tornam-se incipientes e a espera de um “acordo racional” como tipicamente se espera na Academia⁶ absolutamente inócua, o que entra em consonância com a perspectiva do caráter subjetivo da escolha e à noção de fé como apropriadamente básica⁷, no sentido que classicamente pode ser observado no pensamento de Alvin Plantinga⁸.

A caracterização acerca dos aspectos positivos da relação entre história e fé, por sua vez, é menos explorada por comentadores e parece não se destacar perante as veementes afirmações de Climacus em favor do subjetivo. Evans chama a atenção para este ponto:

Nós já afirmamos que a visão de Climacus acerca da religião entre fé e história é complexa. Embora ele insista que a fé não se baseia em princípios históricos no sentido de que ela não deriva direta ou imediatamente da evidência enquanto matéria de conhecimento, ele também afirma que a evidência histórica pode levar à fé. Neste sentido, alguém pode responder a questão da página de rosto das *Migalhas*, “Pode a felicidade eterna ser construída sobre um conhecimento histórico?” com

6 Ref. “*Interminable scholarly debate among historians*”, in EVANS, 1983, p. 254.

7 PLANTINGA, Alvin. *Será a crença apropriadamente básica?*. Noûs, Vol. 15, Nº 1, 1981, pp. 41-51

8 O artigo de Plantinga, “*Será a crença apropriadamente básica?*”, apresenta um posicionamento bastante interessante de ser observado ao mesmo tempo em que lançamos olhar sob a perspectiva de Johannes Climacus. A negação da possibilidade da crença em Deus por meio do expediente indiciarista – a noção de que a crença em Deus é infundada em virtude da ausência de indícios que a sustente – parece, para Plantinga, não compreender a real essência da fé e isto é totalmente conforme com a insistência de Climacus da existência de um encontro de primeira pessoa; pois ambas posições pressupõem um tratamento diferenciado da fé em relação a qualquer outro tipo de conhecimento ou de acesso a este. Confluir o pensamento de Plantinga com o de Climacus e observar o desenvolvimento filosófico do pseudônimo de Kierkegaard à luz do conceito de fé enquanto “crença apropriadamente básica” elucidada os motivos pelos quais tanto o papel da história quanto das evidências científicas é controverso em sua filosofia e como ambos os filósofos reconhecem um *status* diferenciado na geração de fé em comparação com qualquer outro tipo de acesso ao conhecimento.

um “sim” ou com um “não”. Esta relação positiva entre evidência histórica e fé na visão de Climacus é muitas vezes despercebida, uma vez que Climacus, provavelmente por razões polêmicas, enfatiza a relação negativa. Mas a relação positiva é importante, e Climacus admite isso, ainda que de forma muito relutante. (EVANS, 1983, p. 256, tradução nossa.)

O precedente para este tratamento diferenciado está, segundo Evans, “na insistência de Climacus de que o conteúdo do cristianismo consiste em um evento histórico genuíno” (EVANS, p. 256-257). O objeto da fé cristã – a entrada do deus-encarnado na história – é, por excelência, um evento histórico ao qual todos os indivíduos devem ter acesso – nem que seja apenas ao testemunho de quem pode presenciar o fato – para que o instante do reconhecimento e tomada da fé ocorra. Mais do que ser simplesmente uma informação mínima que pode funcionar como uma justificativa plausível para que se possa crer, para Evans, este evento não é um mero acessório para o estabelecimento da fé, mas sim um sinal necessário a ser dado por Deus para se fazer visível e ser notado pelos homens (EVANS, p. 257).

A necessidade desta informação mínima e de um sinal de deus chamando atenção para sua própria existência e encarnação também é um tema tratado em outra obra de C. Stephen Evans, a saber, o texto *“Passionate Reason: Making Sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments”*. Evans (1992, p. 155) – citando concepções trabalhadas por M. J. Ferreira em seu texto *“The Faith/History Problem and Kierkegaard's A Priori Proof”* (1987) – chama a atenção para o problema da definição do objeto da fé, que na ausência de qualquer evidência ou sinal histórico, pode ser estabelecido de forma arbitrária, ou que pode ser interpretado apenas como o fato de que “deus apareceu em algum lugar, em algum tempo”. Evocando Ferreira, Evans afirma que um mínimo de traço histórico o evento deve possuir ao menos para fins de identificação em meio a linha do tempo. A identidade – e, portanto, a identificação – ocorre quando o indivíduo é capaz de se reportar significativamente ao evento, o que o diferencia do tratamento socrático descolado no tempo⁹ observável no uso do mítico ao qual o autor busca se opor. A solução deste problema, segundo Evans, está na já comentada noção de fé como apropriadamente básica, como se nota na filosofia de Plantinga. Aqui, a dúvida é

9 “Does such a vague notion really differ much from a Socratic myth?”, in EVANS, 1992, p. 155, tradução nossa.

resolvida:

A resposta de Climacus ao problema reside na visão de fé que analisamos no capítulo 7, que percebe a fé como apropriadamente básica no sentido de Alvin Plantinga do termo. A fé é fundada em um encontro transformador com Cristo. Registros históricos funcionam como a “ocasião” para este encontro, mas o encontro em si é no solo da fé, que não é baseada em evidências. Nenhuma evidência histórica é suficiente para garantir que o encontro ocorrerá ou que a fé será seu resultado, e nenhuma evidência histórica específica é necessária para que o encontro ocorra ou que a fé advenha.(EVANS, 1992, p. 155, tradução nossa.)

Nas palavras de Evans (1992, p. 156) “Climacus deve firmemente sustentar que essa objetividade no conteúdo das crenças é compatível com a subjetividade no alicerce”. O que para ele entra em jogo neste momento é que apesar de ter se tratado até o momento apenas sobre evidências históricas como sustentáculos para a fé, esta pode não ser a única possibilidade a ser explorada, e fala, a partir de uma perspectiva mais concordante com a posição relutante de Climacus acerca da história, da chance de que tais crenças possam ser resultado direto do encontro com o Deus (1992, p. 156). Parece bastante plausível para Evans que a crença não se justifique a partir de evidências históricas, mas sim ocorra o movimento inverso e a fé, na verdade, justifique a crença do indivíduo de que as evidências históricas apontadas pelo cristianismo são verídicas. Um interessante aspecto levantado pelo autor é observação de um tratamento mais sutil dado por Climacus a esta questão, ao gerar uma segunda via ao já consagrado método cartesiano – talvez não intencionalmente, mas bastante semelhante à forma escolhida de lidar com a filosofia socrática – e não obrigando o crente a manter seu juízo suspenso ou a optar pelo caminho racionalmente mais “seguro”, mas deixando-o livre para dar o “salto” de acordo com sua vontade e inclinação pessoal. A questão da subjetividade ganha força nos escritos de Climacus, contrastando com boa parte da história da filosofia ao mesmo tempo em que não peca em seu rigor filosófico, e operando justamente de acordo com a intenção do autor de gerar alternativas válidas ao *modus operandi* já consagrado no cânone filosófico. Deste ponto de vista, esta possível nova abordagem acerca do papel da evidência histórica perde os ares de “aposta

inocente” e consegue subsistir enquanto alternativa arraigada na perspectiva do encontro direto do homem com o deus-encarnado. Entretanto, o faro de Evans nesta discussão ainda se mantém sobre a questão da evidência e sobre como Climacus se posiciona diante desta problemática. O que Evans busca salientar é a possível observação de uma via diversa daquela que Climacus pode naturalmente encaminhar o leitor a considerar em virtude de sua retórica forte e texto bem trabalhado lançando um olhar mais mediador acerca da relação entre evidência e adoção da fé. As múltiplas facetas desta relação podem não ser óbvias e exigem um trabalho gradual da análise para serem descobertas, como se percebe no seguinte trecho do texto:

Para reverter para a linguagem do “experimento de pensamento”, Climacus provavelmente está certo em dizer que o "pedaço de papel" com as palavras "Nós acreditamos que o deus apareceu entre nós" seria mais do que suficiente para ser uma ocasião para a fé, se o deus optar por usar esse pedaço de papel como uma ocasião para revelar-se. E ele é claramente certo em dizer que nenhuma quantidade de evidências necessariamente produzem fé em alguém. Logo, mesmo uma forte evidência histórica não é suficiente e nem necessária para a fé. No entanto, é difícil concluir e aceitar a longínqua conclusão que ele parece traçar, ou seja, que a prova é irrelevante para a fé. (EVANS, 1992, p. 155, tradução nossa.)

O próprio autor percebe tal conclusão como complexa de ser adotada, mas identifica a raiz do problema na importância dada por Climacus à escolha individual e ao trabalho de identificação do subjetivo com o instante de relação com o objeto da fé. Afastar a evidência histórica é também afastar os infinitos debates acadêmicos que não chegarão jamais a uma conclusão satisfatória, mas que especialmente não tem como função principal servir como alicerce para a felicidade eterna ou influir de forma cabal nas decisões íntimas que um indivíduo toma ao longo da vida, especialmente naquelas que dizem respeito à sua fé e em como esta se manifesta como um organismo vivo, atuando de forma direta em todas as esferas de sua existência enquanto ser humano e sendo mais do que parte integrante, mas parte determinante de si mesmo enquanto indivíduo existente no mundo (EVANS, 1992, p. 158).

O remédio tardio dado por Evans – abrindo mão da imparcialidade de análise e optando pela projeção da própria voz e opinião no texto – é a adoção de uma

perspectiva menos radical capaz de dar a devida importância ao encontro de primeira pessoa com o deus-encarnado sem a afirmação veemente que a evidência histórica não ocupa papel algum na relação fé-ser que, por mais que como o próprio autor tenha pontuado, não se trata de algo que o próprio Climacus não tenha percebido, mas sim de uma abordagem interpretativa pouco explorada ao longo da história da filosofia, como se segue:

O que eu desejo manter (e aqui deve ser claro que eu estou falando por mim e não Climacus ou Kierkegaard) é que é possível para o crente a dizer que o encontro com Jesus é decisivo, assim como Climacus mantém, sem alegar que a evidência histórica é irrelevante. Ou seja, é possível para o crente que ele diga que o encontro com Jesus é decisivo, assim como sustenta Climacus, sem afirmar que a evidência histórica é irrelevante. Ou seja, é possível que um crente que é significativo que temos tanta evidência como possuímos e até mesmo a admitir que, se nós não temos evidências de algum tipo a fé não seria possível, enquanto ainda propriamente acredita que não é, ao final, alguma do tipo em que a Academia pode resolver. Embora a evidência por si só nunca seria suficiente para produzir a fé em *ninguém*, é possível que a evidência de um certo tipo possa ser necessária para a fé, para algumas pessoas, embora não todos, uma vez que nem todos terão as capacidades cognitivas ou reflexivas para apreciar a força de vários possíveis problemas.

Para voltar à distinção de nível empregada anteriormente, para aqueles com um certo pendor reflexivo, estar justificado em crer que pode não ser adequado. Eles querem saber o que estão justificados, e se eles não têm esse conhecimento, sua fé pode ser perturbada por dúvidas paralisantes. Ou, de forma mais modesta e mais plausível, eu acho, eles pelo menos precisam descartar a possibilidade de que suas crenças podem ser mostradas como falsas. Talvez eles tenham essa necessidade pois encontraram pessoas que afirmam ser capazes de mostrar que suas crenças são falsas. Tal crente pode admitir a relevância do argumento histórico, enquanto ainda mantém a visão de inspiração de Climacus de que o que é realmente decisivo na solução do argumento é experiência de primeira mão de Jesus. (EVANS, 1992, p. 159, tradução nossa.)

A sensação de que há, de fato, justificação para sua crença, uma vez que há uma gama suficiente de fatos para dar-lhe suporte, é o ponto chave para a tese sustentada pessoalmente por Evans. Dada a natureza subjetiva da questão, o autor percebe que a perspectiva excludente – que, como já foi salientado, sequer pode ser

categoricamente afirmada como defendida por Climacus ou até mesmo pelo próprio Kierkegaard, mas é a perspectiva ao qual o texto, a partir de suas características peculiares e sua condição de “organismo vivo”, capaz de comunicar diferentes discursos de acordo com a pessoa que o lê – pode até mesmo ser adequada enquanto leitura, mas pode não ser a única alternativa à obra de Climacus. Para Evans, o encontro de em primeira pessoa com o deus ainda é a condição *sine qua non* a fé ocorre, e justamente a necessidade deste encontro é que retira a importância da evidência do espectro das ciências naturais e a coloca sob uma nova luz, incapaz de ser verdadeiramente compreendida sem o envolvimento da importância deste primeiro encontro transformador. É nesta perspectiva que a questão do paradoxo e dos milagres é rapidamente levantada por Evans e enquadrada justamente como dependente da condição inicial do encontro e da disposição de fé do indivíduo, como salientado neste trecho:

Certamente Climacus está certo quando diz que os milagres e outras provas não conduzem automaticamente a fé, e que eles podem de fato levar a ofensa. Se os evangelhos são precisos, muitos contemporâneos de Jesus observaram-no fazer milagres sem tornarem-se discípulos, e na verdade muitos parecem ter sido ofendidos por ele. No entanto, isso não implica que os milagres não são de nenhum valor para as pessoas que já possuíam fé. Certamente, a visão cristã tradicional é que os "sinais" que Jesus fez são valiosos neste sentido. Por exemplo, o primeiro sermão de Pedro no dia de Pentecostes, apela para os "milagres, sinais e maravilhas" que Deus tinha feito entre as pessoas através de Jesus. Desta forma, o máximo que posso dizer, o desvio de Climacus considerando esta visão cristã tradicional e a completa denigração da evidência histórica é injustificada, mesmo tendo em conta a correção básica de sua própria visão de fé e sua gênese no indivíduo. Alguém pode, obviamente, recorrer à reivindicação de que Climacus não está tentando apresentar o cristianismo, mas apenas a sua própria construção imaginativa, mas essa afirmação parece fatigada por suas próprias confissões repetidas de plágio e por sua menção explícita ao cristianismo no final do livro. Sua proposta imaginativa é claramente destinada a iluminar a situação lógica da fé cristã. (EVANS, 1992, p. 159, tradução nossa.)

Desta forma, o traçado da perspectiva da história sob a ótica das *Migalhas Filosóficas* foi feito, criando o terreno favorável para a discussão acerca do trabalho

desenvolvido ao longo de sua continuação, o *Pós-Escrito*. A partir daqui, a visão de Climacus se adensa e o histórico ganha protagonismo ao longo da discussão da obra como um todo, uma vez que os dados introdutórios já foram fornecidos e o leitor já foi iniciado à problemática; levando a discussão para outro patamar aonde já se pode nomear expressamente o cristianismo enquanto objeto da discussão levantada por Climacus e de como é possível, para o indivíduo, o “perceber a verdade” e o “tornar-se cristão” dadas as condições expressas na obra “*Migalhas Filosóficas*”. O ponto nevrálgico da questão é perceber que, ao mesmo tempo em que se encerra aqui a análise das *Migalhas Filosóficas*, o que foi concluído até este momento deve ser levado ao próximo tópico deste texto, aonde tratamos mais propriamente do *Pós-Escrito* e concluímos de forma mais acurada qual o papel da história na filosofia de Climacus como um todo. Desta forma, é impossível dissociar uma conclusão da outra ou agir como se tratassem, na verdade, de conclusões distintas: trata-se eminentemente de uma progressão e como tal, ambos resultados devem ser considerados em conjunto.

2 A CONTINUAÇÃO: PERSPECTIVAS SOBRE A HISTÓRIA PRESENTES NO PÓS-ESCRITO

Na própria introdução ao texto do *Pós-Escrito*, Climacus já salienta que apesar da diferença de tamanho entre os volumes da obra supracitada e as *Migalhas* – que não chega a marca das 150 páginas –, isso nada tem a ver com a profundidade do conteúdo da obra, ou como ele próprio afirma, com “uma prática feminina de dizer a coisa mais importante em um pós-escrito” (p. 17). O *Pós-Escrito* se propõe a intensificar a questão histórica tratada no texto das *Migalhas* e a ir mais a fundo na questão da influência da história perante o indivíduo e seu perceber subjetivo, culminando na questão fundamental do pensamento de Climacus, ao qual todas as outras perspectivas orbitam em função de lidar com esta problemática: como tornar-se cristão?

Climacus trata primariamente daquilo que ele chama “questão da verdade” e que funciona como a antessala da questão que buscamos compreender ao encarar o *Pós-Escrito* como um adendo às *Migalhas Filosóficas*. O autor trata de separar

duas perspectivas para que a interpretação do termo “verdade” seja feita da forma mais adequada possível por parte do leitor e de que se percebam como desdobramentos distintos são obtidos a partir de cada uma delas. Nomeando a primeira delas explicitamente como “verdade histórica¹⁰”, Climacus traz a religião para o âmbito do terreno e afirma que aquilo que seria possível de ser mensurado acerca da verdade histórica do cristianismo em nada se distanciaria dos estudos necessários na aferição da verdade de qualquer outro fato histórico que tenha ocorrido ao longo dos tempos, descaracterizando a possibilidade de um tratamento diferenciado ao se lidar com as evidências históricas que formam o alicerce da fé cristã – que, como já observado nas *Migalhas*, por si só são inócuos na tarefa de gerá-la, mas ainda fazem parte do todo que forma o cristianismo não só enquanto fé teórica, mas também enquanto fé vivida por aquele que crê e enquanto ponto de contato com aqueles que ainda a buscam –. A noção que completa o rol de perspectivas na obra de Climacus, nomeadamente questão acerca da “verdade filosófica” trata da relação desta doutrina – como o próprio autor intitula, historicamente dada e ratificada¹¹ – com a verdade eterna. A investigação acerca da “verdade filosófica do cristianismo” está, no ponto de vista do autor, fadada ao fracasso uma vez que não gera para o indivíduo o instante decisivo de apropriação da fé. Esta perspectiva é intimamente relacionada com o vivencial do indivíduo e sua posição perante a fé, seja ele alguém que já crê – e é esta fé que justifica seu interesse, tão somente – ou alguém que não crê, e que por conseguinte não estaria intimamente e pessoalmente interessado na resolução da questão que para ele se apresenta, como o próprio explicita:

Que isso fique aqui apenas dito previamente para chamar atenção ao que vai ser exposto na Segunda Parte: que por esse caminho o problema jamais surgirá de forma decisiva, isto é, nem se apresenta, porque o problema reside precisamente na decisão. Mesmo que o pesquisador científico trabalhe com zelo infatigável, mesmo que abrevie sua vida no serviço entusiástico da ciência; mesmo que o pensador especulativo não poupe tempo nem aplicação: eles não estão, no entanto, infinitamente, pessoalmente, apaixonadamente interessados, ao contrário: nem mesmo querem estar. Sua observação pretende ser objetiva, desinteressada. No que tange à

10 KIERKEGAARD, 2013. p. 27

11 Idem.

relação do sujeito com a verdade reconhecida, aí se supõe que, tão logo a verdade objetiva tenha sido alcançada, a apropriação fica sendo coisa de pouca monta, segue como um brinde e am Ende [al.:em última análise], tudo o que tem a ver com o indivíduo é indiferente. Nisso se baseia, justamente, a realçada calma do pesquisador e a cômica irreflexão de quem apenas conversa sobre o que leu. (KIERKEGAARD, 2013. p. 28)

Georg Simmel (1858 – 1918), sociólogo alemão, entra em consonância com Climacus quanto à já citada “cômica irreflexão de quem apenas conversa sobre o que leu” e em sua obra, *Ensaio Sobre a Teoria da História*, salienta a importância do “vivido” e da incompreensão que o objetivo gera sem o auxílio da interioridade do sujeito para dar-lhe sentido e forma para o ser humano. Aqui, conforme as diretrizes de Climacus, o foco não é o entendimento científico da questão, mas a compreensão do indivíduo diante dela que, de uma forma ou de outra, não lhe é indiferente e nem lhe oferece a possibilidade de optar pela neutralidade a partir do momento em que ela se apresenta; mas sim trata-se na verdade daquilo que Evans intitula como “momento que força uma escolha”¹², sendo tal “chamado” insistente e independente do fato de tal instante não ser inteiramente compreendido e que nem qual seja a escolha a ser tomada seja algo perfeitamente nítido para o indivíduo. Simmel vem ao encontro desta tese em seu ensaio intitulado *A Forma da História*, aonde se percebe claramente o protagonismo do ser em sua relação com os fatos históricos:

A sequência que, como tal, leva ao conhecimento começa com a experiência. Porém, considerada a função intelectual em geral, ela se prolonga além da experiência. Isso fica claro quando podemos identificar no estado pré-teórico um conteúdo que se apresenta como histórico e observar o modo como ela assume a forma do conhecimento. Esse estado anterior, que continua a subsistir ao lado do outro, pode ser chamado o do “vivido”. Sob uma forma original, ele nos deixa ver como um conteúdo da consciência, situado diante do sujeito da consciência, torna-se acessível para nós.

No vivido, a vida, o mais intransitivo de todos os conceitos, se conecta diretamente e de modo único com a objetividade. [...] O vivido expressa nossa relação bem primária com o mundo. Por ele começa o conhecimento, que canaliza através dos

12 EVANS, 1992, p. 144, tradução nossa.

órgãos específicos essa relação experimentada com o sujeito na forma de uma unidade. (SIMMEL, 2011, p. 58)

O “problema objetivo acerca da verdade do cristianismo” que encabeça a primeira parte do *Pós-Escrito* gira, portanto, em torno dos olhos do indivíduo perante a questão e do quanto ela o envolve, por conseguinte, da forma como ele entende que esta questão o atinge pessoalmente e está conectada de forma intrínseca à perspectiva de um dia atingir a felicidade eterna. Não só a folha de rosto das *Migalhas Filosóficas* com suas três questões fundamentais – Pode haver um ponto de partida histórico para uma consciência eterna? Como pode tal ponto de partida interessar-me mais do que historicamente? Pode-se construir uma felicidade eterna sobre um saber histórico?¹³ – volta à mente do leitor mais atento de Johannes Climacus, mas também Simmel passa a lhe soar familiar ao afirmar que o “vivido expressa nossa relação bem primária com o mundo” (SIMMEL, p. 58) e quando, mais adiante em sua construção teórica, a história é comparada a uma colcha de retalhos reunida e costurada pelo indivíduo, formando “uma “história” do ponto de vista que o observador estabelece como determinante e que impõe tal unidade” (SIMMEL, p. 61). Se a história precisa passar pelo crivo da verdade objetiva para ser aferida, mas no caso específico do despertar para a fé não seria este critério o mais confiável para se atestar qualquer coisa, o parâmetro precisa ser algum objeto relacionado com a própria fé e, de preferência, que emane da própria. É neste ínterim que o questionamento de Climacus se inicia e os materiais produzidos pela crença cristã como meio de afirmação para a própria fé passam a ser examinados pelos olhos atentos do autor.

Chama a atenção neste momento a questão da historicidade do cristianismo e até mesmo do próprio termo “cristão” e do quanto isto afeta as possíveis conclusões a que se podem chegar por vias racionais. Climacus salienta novamente que em se tratando de dados e fatos históricos, o máximo ao qual o indivíduo pode chegar é a uma aproximação daquilo que ele realmente pretendia aferir, e que isso não é suficiente para que se sustente a busca ou até mesmo a chegada à felicidade eterna como, no caso, seria a finalidade última a ser buscada. Para Climacus, a maior das preocupações neste caso é a busca por informações minimamente confiáveis acerca

13 KIERKEGAARD, 2011. Folha de rosto.

do cristianismo e – por conseguinte – sobre o que ele de fato seria, mesmo tendo em vista a perspectiva frustrante de jamais ser possível chegar a uma resposta plena que encerre a questão (KIERKEGAARD, 2013, pp. 29-30) – uma vez que a própria existência de tal resposta é estranha à natureza da filosofia tanto de Climacus quanto do próprio Kierkegaard, pois isenta o indivíduo do instante e do momento de escolha, transformando-a numa questão meramente histórica e de obtenção de informações, recaindo mais uma vez no socrático, sendo que toda a empreitada de *Migalhas Filosóficas* e do *Pós-Escrito* consiste em buscar uma alternativa ao socrático e fazer do instante algo relevante perante o eterno –. Enquanto para um pesquisador a limitação imposta pela não obtenção de verdades plenas não inviabiliza o trabalho, mas apenas diminui a porcentagem de acerto da tese defendida, alterando os parâmetros de medição e fazendo com que apenas se busque o resultado mais próximo possível dos cem por cento ideais; para Climacus é justamente nessa porcentagem faltante que está o seu trabalho e o mais importante a ser observado, caracterizando o abismo que exige o salto e que é, para o autor, imprescindível ao se tratar da fé. É neste espaço de falta que a fé opera e que o indivíduo se vê perante a escolha do salto e da chance de que qualquer outra espécie de verdade venha a lhe garantir a paz de espírito ao qual ele tanto almeja e a perspectiva de se chegar a uma felicidade imensurável e garantia de verdade plena.

O primeiro dos aspectos levantados por Climacus nesta análise é a utilização da Sagrada Escritura como a defesa da verdade do cristianismo e como a portadora do saber histórico acerca da fé que a envolve. Esta questão também é tratada pelo filósofo alemão Ernst Cassirer (1874 – 1945), em sua obra “*A Filosofia do Iluminismo*”. Neste trabalho, Cassirer trata de como o pensamento e a filosofia iluministas encararam a questão da religião buscando investir em uma abordagem mais próxima à dada às ciências naturais, e por conseguinte, submetendo-a ao crivo do pensamento racional. Um dos primeiros – e mais evidentes – alvos foi justamente a Bíblia Sagrada, cuja análise seria permanentemente alterada a partir da ótica iluminada, como se verifica a seguir:

A primeira e mais severa prova que a nova concepção tinha que enfrentar era o confronto com o próprio fundamento de

toda certeza religiosa, ou seja, a tarefa de determinar, de delimitar clara e metodicamente o *conteúdo de verdade da Bíblia*. Aliás, o simples fato de suscitar a questão e de pretender resolvê-la já representava uma espécie de revolução do pensamento religioso, visto que implicava um rompimento deliberado com um princípio que a Reforma jamais contestara, que ela, pelo contrário, procurara impor mais rigorosa e implacavelmente do que nunca: o princípio da inspiração verbal. Todo o esforço da Reforma tendia justamente a provar que a verdade das Escrituras era integral e única, sem lacunas e sem limites – e que só se podia proclamá-la em sua integridade e validade absoluta se o texto bíblico não comportasse nenhuma distinção nem divisão. Cada palavra, até cada letra da Bíblia, devia igualar todo o conjunto em valor e em santidade, reivindicar para si a plena validade da certeza da revelação. (CASSIRER, 1997, p. 247)

Enquanto Ernst Cassirer trata de um período histórico específico, ele na verdade remonta ao cristianismo primitivo¹⁴ no sentido jaegeriano do termo, à época aonde a fé cristã precisou usar-se de subterfúgios inteligentes para manter-se enquanto credo e soar convincente aos pagãos, fazendo do arcabouço e do léxico da filosofia grega sua maior aliada na intenção de fazer-se inteligível aos ouvidos helênicos e assim, angariar fiéis que sustentassem sua aspiração natural à religião universal. O que num primeiro momento foi um movimento do subjetivo – o credo em si, cru e sem auxílio – para o objetivo – o uso específico do expediente da escrita como forma de fortalecer e justificar a fé cristã –, e que se repetiu no período histórico citado por Cassirer; toma a direção oposta nas mãos de Climacus. De seu ponto de vista filosófico, a intenção de se construir sobre aspectos objetivos – em específico neste caso, a história personificada nos livros bíblicos – a afasta de sua necessidade real enquanto fé, de promoção do encontro de primeira pessoa com o Deus e de importância fundamentalmente subjetiva. Enquanto a teologia clássica sustenta justamente que a Bíblia é o único alicerce capaz de dar suporte para a vida feliz na eternidade, Climacus afirma que dela não se pode esperar fundamentação alguma além daquela que qualquer outro livro poderia dar ao indivíduo; e que esta instrumentalização do encontro divino não tem outro efeito senão zerar a paixão necessária para que a fé genuína surja. Mesmo que jamais seja posta em dúvida a

14 JAEGER, Werner. *Cristianismo Primitivo e Paidéia Grega*. Lisboa, Edições 70, 2002.

autenticidade¹⁵ dos livros e dos autores – na verdade, o próprio autor afirma serem autênticos¹⁶, tanto uns quanto os outros –, Climacus é veemente em afirmar que em nada esta autenticidade auxilia na manutenção da fé daqueles que já a possuem e nem no surgimento dela naqueles que são descrentes, sendo a paixão pessoal e o interesse infinito os aspectos indispensáveis no reconhecimento e adoção da fé, como se observa no trecho a seguir:

Logo que se exclui a subjetividade, e se tira da subjetividade a paixão, e da paixão o interesse infinito, não resta absolutamente nenhuma decisão, nem sobre este problema nem sobre qualquer outro. Toda decisão, toda decisão essencial, baseia-se na subjetividade. Um examinador (e é isso a subjetividade objetiva) em nenhum ponto tem uma urgência infinita por uma decisão, e em nenhum ponto ele a vê. Isso é o *falsum* [lat.: a falsidade] da objetividade e o significado da mediação como uma passagem no processo contínuo, no qual nada subsiste e no qual nada também é decidido, porque o movimento retorna sobre si mesmo e de novo retorna, e o próprio movimento é uma quimera, e a especulação é sempre sábia depois que as coisas aconteceram. Objetivamente compreendido, há resultados mais do que suficientes em toda parte, mas em parte algum resultado decisivo, o que está totalmente certo, precisamente porque a decisão se baseia na subjetividade, essencialmente na paixão e maxime [lat.: em seu máximo], na paixão pessoal e infinitamente interessada pela felicidade eterna. (KIERKEGAARD, 2013. p. 38-40)

Mesmo sendo ponderada a possibilidade de que tanto os livros do cânone bíblico quanto seus autores não sejam fidedignos e que toda a produção da Sagrada Escritura não passe de um embuste, o resultado da matemática de Climacus é sempre o mesmo. A Bíblia por si só é insuficiente na manutenção da fé e especialmente ineficiente na tarefa de fazer com que ela surja em alguém que não possui nenhum traço dela previamente. A fé é especialmente dependente da paixão humana, sendo inclusive impossível de ocorrer em um mundo onde paixões não existam¹⁷ e injustificável do ponto de vista científico-racional por ser incapaz de ser submetida ao exame crítico das ciências naturais. Desta forma, Climacus faz uma

15 KIERKEGAARD, 2013. p. 30

16 KIERKEGAARD, 2013. p. 34

17 KIERKEGAARD, 2013. p. 35

construção breve e extremamente significativa, aonde a questão é resumida nestas poucas linhas “O cristianismo é espírito, espírito é interioridade, interioridade é subjetividade, subjetividade é essencialmente paixão e, em seu máximo, uma paixão infinita e pessoalmente interessada na felicidade eterna.” (KIERKEGAARD, p. 38).

As intenções de Climacus aparecem, num entanto, perfeitamente compreendidas – e “traduzidas”, por assim dizer, por Georg Simmel. Em um momento extremamente significativo de seu já comentado capítulo acerca do tema “Religião e História”, Simmel faz uma exposição extremamente assertiva dos motivos que levam as Escrituras a não serem plenamente confiáveis:

A oposição entre acontecimento e história aparece aqui da maneira mais nítida possível. Os acontecimentos em geral constituem uma totalidade na qual, do ponto de vista objetivo, nenhum elemento poderia faltar e na continuidade da qual cada elemento real é o vínculo indispensável entre o que precede e o que se segue. Já a totalidade que a história produz, e sob cuja forma se apresenta, é variável e elástica. Deixada ao acaso da matéria histórica, quase sempre só pode ser obtida por adjunção de elementos intermediários e, às vezes, por eliminação de eventos existentes. As dimensões da forma de apresentação escolhida determinam em que medida, extremamente variável, os detalhes devem fazer parte dela ou se pertencem ao além da história. Tal variabilidade das omissões quando se quer construir a “totalidade” da apresentação confirma mais uma vez a autonomia da forma da história em relação à realidade dos acontecimentos.

[...] Seu sentido exato não pode ser debatido logicamente: é o aspecto estritamente pontual do tempo, diante do qual toda extensão temporal, isto é, qualquer tempo em geral, é passado ou futuro. Se o restringimos a esse significado, não temos ou não vivemos tempo nenhum; porque somos somente no presente, só ele é real: todo passado é lembrança, todo futuro é imaginação. (SIMMEL, 2011, p.84)

Com o espírito de suas intenções definidas de forma tão clara – e, no caso específico desta análise, percebidas não só em sua obra mas em construções de outros autores –, Climacus dá um passo adiante em sua verificação histórica a partir das conclusões obtidas até então: se a Bíblia se mostrou falha enquanto basilar da fé cristã, tornou-se salutar e urgente que alguma outra entidade assumisse esse papel e esta responsabilidade, uma vez que o projeto de religião universal, como se pode atestar hoje, não se frustrou nos primeiros empecilhos. Neste ínterim, Climacus

segue e passa a examinar aquela que recebeu como herança o status antes atribuídos à Bíblia Sagrada: a própria Igreja e a existência do cristianismo enquanto fé ao longo dos tempos.

Climacus afirma que com o receio que a Sagrada Escritura gera pelos motivos acima elencados, a Igreja enquanto instituição assume então o papel de definir o que é a cristandade e o ser cristão de forma objetiva – uma vez que, por mais que a fé seja algo de caráter subjetivo, o não estabelecimento de parâmetros anteriores dificulta a criação e manutenção de dogmas ou de padrões de comportamentos a serem replicados, características vitais a um sistema que se propõe a ser universal e, portanto, a também nortear critérios de padrão moral –, em virtude de se caracterizar enquanto Palavra Vivente, ou seja, contemporânea ao que crê. Sob esta tese, enquanto o texto bíblico é eminentemente histórico e desta forma, está distante do indivíduo e sujeito às intempéries do tempo, a Igreja é viva e presente nos dias de hoje, respira os ares de seu tempo e estaria mais apta a definir o que é crístico e o que não seria. Para o autor, tal conclusão está em partes correta, mas ao mesmo tempo é inegável do ponto de vista do filósofo que não haveria motivos para que a instituição não padeça do mesmo mal, como pode ser observado a seguir:

A Igreja, portanto, existe; a partir dela (como presente; como contemporânea do que pergunta, com o que o problema fica confirmado, pela isonomia da contemporaneidade) é possível aprender o que há de essencialmente crístico, pois é, realmente, isso o que a Igreja professa.

Correto. Mas nem mesmo Lindberg foi capaz de manter sua posição até este ponto (e eu prefiro me haver com um dialético, deixando o incomparável para Grundtvig). Com efeito, depois que se disse da Igreja que ela existe (está aí) e que se pode aprender com ela o que é essencialmente cristão, assevera-se novamente que esta Igreja, a Igreja presente, é a Igreja apostólica, e que é a mesma Igreja que persistiu ao longo de dezoito séculos. O predicado de “cristã” é portanto mais do que um predicado do estar presente; atribuído à Igreja presente, ela designa um caráter de passado, e, portanto, uma historicidade bem no mesmo sentido como a Bíblia. E agora todo o mérito foi reduzido a nada. A única historicidade acima da prova é a existência contemporânea; toda e qualquer determinação de passado requer demonstração.

[...] No momento em que, com a ajuda da Palavra Vivente, se enfatiza a continuidade, a questão retorna exatamente ao ponto em que estava na teoria da Bíblia. (KIERKEGAARD, 2013. pp. 44-45)

Verifica-se de forma clara que, do ponto de vista de Climacus, os ataques são os mesmos e desta forma, a instituição está em situação tão complicada quanto o texto bíblico. Mesmo tendo em vista a posição conciliadora de Evans já analisada especialmente no que tange ao texto das *Migalhas*, o que expressamente se verifica nas palavras de Climacus é a inviabilidade de utilizar-se de qualquer um destes expedientes como sustentáculo para qualquer tipo de fé, e por conseguinte, como alicerce para a construção da felicidade eterna.

Em verdade, é consideravelmente inócua a tentativa de fugir de qualquer uma destas determinações ou de desatá-las, e isto é um dado considerado pelo próprio Climacus em sua análise. O autor afirma que, de qualquer forma, é visível que em alguma instância será notório o fato de que a Palavra Vivente depende de forma decisiva – embora em menor grau – do texto bíblico e de suas determinações, em suma, do que é documentado de forma histórica. O testemunho do discípulo, ainda mais fundamental do que qualquer tipo de produção textual que tenha sido feita ao longo dos tempos, apesar de invariavelmente necessário, torna-se inócuo para o crente quando tomado sem o auxílio de outras formas de incursão no tema da fé por parte do indivíduo; e da mesma forma, todos sofrem com sua situação em relação ao tempo e ao mundo.

A palavra, portanto, atesta sobre o que ela quis dizer no momento enquanto era proferida, e não em relação a todo o tempo e todo o arcabouço teórico-vivencial que a embala e a levou até o instante em que, aplicada a um contexto, ela foi dita por algum membro da Igreja independentemente de sua confiabilidade e cargo ocupado dentro da instituição; ou até mesmo por um mero fiel que dela faz parte apenas como seguidor e não como professante da fé. O que entra em pauta neste ínterim, para Climacus, é que sua verificação passou por dois objetos de extrema estima para aqueles que já encontraram no cristianismo o espaço adequado – e o encontro divino – para repousar sua fé e esperança numa felicidade eterna, mas que ao mesmo tempo para ele enquanto pensador, são inadequados por definição no tratamento sobre este tema e na função ao qual se prestam a fazê-los funcionarem

desta forma. A partir de determinações específicas¹⁸, desaparece a vantagem da Igreja sobre a Bíblia e ao serem consideradas no mesmo patamar, a voz do autor ressoa mais uma vez ao afirmar que análises objetivas não são as mais próprias ao se tratar do tema da fé; e a busca por tratar tanto a Igreja quanto a Bíblia como meios possíveis de aquisição da fé não passa de uma tentativa naturalmente frustrada e fadada ao fracasso, como se percebe no texto do próprio autor:

A teoria da Igreja tem sido bastante louvada como objetiva – uma palavra que em nossa época se tornou uma referência honrosa com a qual pensadores e profetas creem estar dizendo uns aos outros algo de grande. É só uma pena que lá onde se deveria ser objetivo, na ciência de rigor, raramente se é objetivo; pois um sábio equipado com hábil capacidade de “autópsia” é uma grande raridade. Em relação ao cristianismo, ao contrário, objetividade é uma categoria extremamente infeliz, e aquele que tem um cristianismo objetivo e mais nada é *eu ipso* um pagão, pois o cristianismo tem a ver, justamente, com espírito, com subjetividade e com interioridade. Ora, não vou negar que a teoria da Igreja é objetiva, mas vou antes demonstrá-lo do modo seguinte. Se eu colocar um indivíduo, infinitamente, apaixonadamente interessado em sua própria felicidade eterna, numa relação com a teoria da Igreja, de tal modo que ele queira basear nela sua felicidade eterna, ele se tornará cômico. Tornar-se-á cômico não porque está infinitamente, apaixonadamente interessado – isso é justamente o que ele tem de bom – mas sim porque a objetividade é heterogênea em seu interesse. Se o aspecto histórico do Credo (que ele procede dos apóstolos, etc.) deve ser o decisivo, então cada letrinha, por menor que seja, precisa ser infinitamente enfatizada, e como isso só pode ser alcançado *approximando* [lat.: por aproximação], o indivíduo se acha numa contradição ao ligar, i. é, ao querer ligar sua felicidade eterna a isso, e não ser capaz de fazê-lo, porque a aproximação jamais termina; de onde se segue, por sua vez, que ele não conseguirá ligar sua felicidade eterna a isso por toda a eternidade, mas irá ligá-la a algo de menos apaixonado. (KIERKEGAARD, 2013. p. 48)

Neste momento citando até mesmo o Credo – que já havia inclusive sido analisado a parte pelo autor momentos antes na obra e independentemente de parecer, para o leitor que se envolva de forma mais ativa na análise desta, ser mais resiliente do que a Bíblia por ser um enunciado curto, ou seja, menos susceptível a

18 KIERKEGAARD, 2013. pp. 44-45

erros decorrentes de pormenores que não são observáveis numa primeira leitura, foi condenado à mesma pena que tanto a Igreja quanto a Bíblia já tinham sido condenadas anteriormente, – fica claro o quanto o estar “infinidamente e apaixonadamente interessado” é o determinante do ponto de vista do autor, e de que tais pormenores históricos apesar de intrínsecos à fé, não são para ele determinantes em sua aquisição.

Um outro autor que compartilha da visão de Climacus sobre o assunto e também consegue explaná-la de forma acurada é o filósofo português Desidério Murcho (1965 –). Em seu artigo “*Fé, epistemologia e virtude*”, Murcho faz uma análise própria que nitidamente é bastante aproximada da filosofia kierkegaardiana – e, por conseguinte, pode-se dizer que também se aproxima do que poderia se afirmar ser a filosofia de Johannes Climacus – ao tratar de como a faculdade de crer opera usualmente não só em seu viés prático, mas especialmente na forma como o crente a compreende e, por conseguinte, a trata e busca atribuir *status* a ela em relação a outras crenças que ele pode ter ou adquirir ao longo de sua vida. Ao enquadrar a fé como fenomenológica – em oposição à perspectiva de uma fé objectal, epistemologicamente indistinta das outras crenças que o indivíduo firma durante sua existência e acabam formando seu arcabouço histórico-cultural –, Murcho a enquadra no sentido específico que Climacus requisita na construção de sua estrutura filosófica: a fé não é qualquer tipo de crença e goza de um status especial perante as outras especificamente pois quem a possui invariavelmente se porta de forma diferente em relação a ela. A experiência do indivíduo em relação à sua crença¹⁹ é o fator determinante na atribuição de valor que o ser faz de sua própria fé, atribuição esta que, inclusive, cabe exclusivamente a ele e depende apenas de si próprio, o que evoca o carácter subjetivo enaltecido por Climacus ao longo de todo o caminho percorrido ao longo das *Migalhas Filosóficas* e do *Pós-Escrito*. Desta forma, Murcho prossegue em sua construção ainda fornecendo ao leitor posicionamentos que podem ser bastante úteis ao leitor que busca compreender Johannes Climacus, tratando especificamente do domínio da fé e do entendimento comum que se tem do termo – uma vez que está se falando do terreno do subjetivo e mais do que em qualquer outro momento, o sujeito é de fato a

19 MURCHO, Desidério. A Ética da Crença. Lisboa, Bizâncio. Disponível em: <http://criticanarede.com/feevirtude.html>. Acesso em 21 out. 2014.

medida de todas as coisas –, como é possível de ser observado no seguinte trecho:

A segunda objeção é mais promissora: se a fé fosse como qualquer outra crença, teria de ser possível uma pessoa ter fé na existência de uma divindade depois de saber que essa divindade existe. Na verdade, depois de uma pessoa saber que uma divindade existe, teria de lhe ser impossível não ter fé na sua existência, tal como é defensavelmente impossível que não acreditemos que a neve é branca quando sabemos que a neve é branca. Contudo, parece implausível defender sequer que é possível ter fé que uma divindade existe depois de sabermos que existe, e mais implausível ainda defender que saber que uma divindade existe implica ter fé nessa divindade. Isto porque a fé é o gênero de atitude que se tem perante o que se desconhece: antes de uma intervenção cirúrgica delicada, uma pessoa pode ter fé de que tudo irá correr bem, mas não pode ter fé de que tudo correu bem depois de tudo ter corrido bem. No entanto, há efetivamente um sentido em que se pode ter fé no que se conhece — no sentido de se ter confiança nisso.

Assim, podemos rejeitar a objeção acima distinguindo dois sentidos de fé: a fé como crença proposicional e a fé como confiança. Há um sentido no qual não só temos fé em alguém ou algo mesmo sabendo que isso existe como só é racional ter fé nesse alguém ou algo se acreditarmos que existe. Por exemplo, uma pessoa só pode ter fé no amor dos seus filhos se acreditar que tem filhos. Fé, neste contexto, quer dizer confiança: ter fé em alguém ou em algo é confiar nessa pessoa ou nesse algo. Nesta acepção, todos temos fé diariamente em muitas coisas — na gravidade, por exemplo, no poder nutritivo do que comemos e na medicina — porque todos confiamos nessas coisas. Mas é possível ter fé no sentido da crença proposicional sem ter fé no sentido da confiança: uma pessoa pode saber que o primeiro-ministro existe, mas não confiar nele. Na Bíblia afirma-se: “Tu crês que há um só Deus? Fazes bem. Também o crêem os demônios, mas enchem-se de terror” (Tiago, 2:19) — o que poderá significar que os demônios acreditam que Deus existe, mas não confiam nele.

(MURCHO, Desidério. *A Ética da Crença*. Lisboa, Bizâncio. Disponível em: <http://criticanarede.com/feevirtude.html>. Acesso em 21 out. 2014)

O que se percebe no pensamento de Murcho é uma concepção bastante aproximada daquela que se vê na filosofia de Kierkegaard e nos dizeres de Johannes Climacus. A fé, desta forma, é necessariamente um salto em direção ao desconhecido; uma vez que o indivíduo não tem conhecimento algum –

enquadrando o termo “conhecimento” em sua acepção enquanto ciência, experiência ou informação – sobre aquilo ao qual se lança, exercendo um voto de confiança no seu objeto de fé – no caso, o cristianismo – tendo como horizonte a perspectiva de uma vida eterna. Deste ponto, podemos retomar o já citado C. Stephen Evans em seus trabalhos acerca das *Migalhas* e compreender mais detalhadamente a caminhada da história na filosofia de Climacus, percebendo que a metáfora do salto pode nos permitir obter uma imagem que favorece o entendimento da questão e dos meandros que de tão complexos podem até mesmo parecer contraditórios num primeiro momento em seu tratamento acerca da importância do histórico.

O salto é, acima de tudo, algo que parte da intenção do indivíduo de seguir rumo a algo que por mais que não lhe dê plena certeza, lhe parece uma opção melhor do que a perspectiva de jamais chegar à chamada felicidade eterna; mas longe do que poderia se imaginar de algo como a fria aposta de Pascal, que opera como um cálculo matemático cujo resultado é que crer em Deus é melhor do que não crer única e exclusivamente em virtude de possíveis punições que a não-crença pode levar o indivíduo a sofrer, trata-se de algo ao qual o indivíduo verdadeiramente apaixonado e infinitamente interessado busca; enquanto a história serve como base, como o solo que dá suporte ao indivíduo para que o salto seja executado, e cuja ausência fatalmente calharia na imobilidade do indivíduo. Sem o acesso à história que dá forma e contorno ao cristianismo – estamos tratando justamente da entrada do Deus na história, na sua encarnação enquanto homem tão sujeito ao tempo quanto o indivíduo que busca a fé e está prestes a dar o salto rumo a ela –, simplesmente não há condições para que o salto ocorra e que finalmente apareça para o indivíduo a crença.

Esta construção, de contornos bastante semelhantes aos dados por William James em seu texto “*Vontade de Acreditar*”²⁰ ao afirmar que a fé enquanto for viva, forçosa e momentosa é necessariamente válida, independentemente de qualquer prova que possa ser requisitada – sendo requisitá-las, inclusive, um contrassenso em virtude da própria natureza de “salto” da fé –, mostra a profunda necessidade que a filosofia de Climacus tem da intenção e da subjetividade do indivíduo, sem o

20 JAMES, William. “Vontade de Acreditar”, in *A Ética da Crença*, org. MURCHO, Desidério. Lisboa, Bizâncio.

qual nada ocorre; bem como fica esclarecida a relação entre fé e história percorridas ao longo das duas obras pelo pseudônimo de Kierkegaard. Deste ponto em diante, seguiremos para a coluna espinhal das obras e tratar das formas de pensadores – subjetivos e objetivos – e de como tais modos percebíveis nos sujeitos são visíveis e se relacionam com a mais fundamental e complexa das questões presentes no *Pós-Escrito* e das *Migalhas Filosóficas*: afinal, como tornar-se cristão?

3 O PENSADOR SUBJETIVO x O PENSADOR OBJETIVO, E O COMO TORNAR-SE CRISTÃO

Ao chegar neste momento da investigação, é necessário ter em mente uma certa mudança de olhar em nossa abordagem e manter-se parcimonioso em relação a isso. A perspectiva histórica deixará de ser tão visível, mas isto ocorre pois no próprio andamento da obra, ela se torna menos óbvia e a trabalhar como plano de fundo da discussão ao invés de ocupar o espaço de protagonismo observado até este momento. Desta forma, manteremos nossos olhos sob a questão histórica, porém a partir de um prisma distinto que tratará do tema de forma mais velada, cabendo ao leitor captar as nuances que escapam por entre o véu translúcido do discurso de Climacus acerca do objetivo e do subjetivo.

Aqui, o autor se ocupará tanto da explanação quanto da comparação entre o que seria, a partir de sua concepção filosófica, um pensador subjetivo e o que seria um pensador objetivo. O uso do termo “pensador” de forma tão constante como pode ser verificado ao longo do texto não é arbitrário, mas sim uma retomada da perspectiva da subjetividade, uma responsabilidade delegada pelo autor ao leitor apaixonada e infinitamente interessado nesta questão. Neste ponto, aonde a questão ao qual tudo gira em torno é o “como tornar-se cristão?”; é necessário que o leitor já tenha em mente que nada e nem ninguém o transformará em um cristão – ou lhe provará que o cristianismo é um embuste – além dele mesmo. Falar em um pensador supõe a existência de um pensamento, e tais pensamentos portanto não são órfãos, eles advêm de um indivíduo e este indivíduo é responsável por eles, estando completamente no controle da situação ao qual está posto desde o início desta empreitada filosófica.

Esta questão está especialmente ligada a anterior no próprio título da segunda parte do primeiro volume do *Pós-Escrito*, intitulada “*O problema subjetivo – A relação do sujeito com a verdade do cristianismo, ou o tornar-se cristão*”²¹. Após a primeira parte tratando expressamente da problemática da verdade do cristianismo, chega para o autor o momento de tratar da relação entre o indivíduo e esta verdade conforme as condições estabelecidas no primeiro momento da obra. Isto reforça a sensação de continuidade entre as *Migalhas* e o *Pós-Escrito* ao apresentar um viés prático ao qual toda a filosofia anteriormente desenvolvida se aplica: tornar-se cristão não é uma questão teórica, mas iminentemente prática; uma escolha de cunho pessoal que pressupõe – a partir do momento em que ela é tomada – uma série de dogmas, condutas pré-estabelecidas e considerações a serem assumidas de forma imediata enquanto compromisso com a fé. Esse ato de assumir as condições que sustentam e caracterizam o cristianismo enquanto fé é tema recorrente nas obras de Kierkegaard, e o “tornar-se cristão” não é, dentro do escopo do pensamento de Climacus²², um ato automático ou uma condição prévia advinda como herança de família ou de sua nacionalidade²³. É nesta perspectiva que a questão do pensador subjetivo e do pensador objetivo é posta pelo autor: a fé não está dentro do espectro do objetivo, e sim do subjetivo; o que torna submetê-la ao crivo do objetivo ou do especulativo um equívoco grave do ponto de vista de análise, uma tentativa substancialmente inconclusiva e inócua.

Antes de qualquer coisa, é importante trazer Evans novamente para o debate e tomar nota de suas observações acerca do posicionamento de Climacus visando sanar possíveis problemáticas maiores posteriormente:

Eu acredito que Climacus admite sim a importância do conteúdo objetivo, apesar de existirem algumas passagens que aparentemente podem contradizer isto. A resposta que se segue a esta questão é completamente consistente com o que Climacus diz. “É claro que o que uma pessoa acredita *pode ser*

21 A partir deste ponto, serão analisados tanto a segunda parte da obra acima citada quanto o segundo capítulo da primeira parte, intitulado “*A Consideração Especulativa*”. Por questões de clareza foi feita a opção de utilizar-se do título da segunda parte como forma de explicitar melhor a problemática posta pelo autor.

22 Como neste momento me refiro ao *Pós-Escrito*, não seria correto de acordo com o método de análise proposto ao longo do trabalho fazer tal afirmação aplicando-a a filosofia de Kierkegaard, motivo pelo qual restringi rapidamente o foco ao pensamento de Johannes Climacus.

23 KIERKEGAARD, 2013. p. 55-56

importante. Isto é, uma pessoa que possui uma concepção superior de Deus pode agir de forma diferente de uma pessoa que possui um entendimento inferior. Mas a vida mudada nunca resulta de ter a ideia objetiva verdadeira sozinha, mas de desejar agir em concordância com a ideia. Sem a apropriação subjetiva então, a verdade objetiva de nada vale.” Para roubar uma frase de St. James, a fé intelectual sem obras é morta, uma vez que os demônios também acreditam em Deus e até mesmo o temem. Portanto crenças próprias objetivas sem subjetividade são inúteis, mas não se pode dizer que uma subjetividade própria sem subjetividade é algo inútil, uma vez que é possível que uma pessoa seja melhor do que suas crenças. (EVANS, 1983, p. 128. Tradução nossa.)

Ter esta perspectiva como norte é algo consideravelmente útil enquanto abordagem de análise – e disso não se deve assumir que a palavra de Evans é a última no que diz respeito à análise do pensamento de Johannes Climacus – pois mantém a visão a partir de um olhar mais lúcido e menos tentado a se enredar nas armadilhas retóricas – e porque não dizer, sedutoras – da filosofia de Climacus. Em *É Preciso Duvidar de Tudo*, Climacus fala sobre o ato de assistir o pai debater algum assunto com outra pessoa e de como era fácil se perder ao ouvi-lo argumentar, como se cada palavra que ele pronunciasse fosse automaticamente feita verdade, fazendo com que o interlocutor se esquecesse do que ele já havia dito anteriormente. Neste caso, é seguro interpretar que este possa ser um conselho velado do próprio autor sobre a leitura de sua obra e talvez aparentes contradições possam surgir em virtude do próprio exercício retórico; o que exige uma mente atenta na intenção de não perder nada de vista. Evans continua em sua explanação, inclusive citando o próprio Climacus como forma de demonstrar seu ponto de vista:

Isto não é inconsistente com reconhecer o valor de crenças objetivamente verdadeiras e conceder que, quando conectadas com a subjetividade adequada, crenças verdadeiras objetivas são válidas. O próprio Climacus parece dar uma dica disso em sua comparação entre um pagão que ora verdadeiramente para um ídolo e alguém que esteja na cristandade e ore falsamente para um Deus verdadeiro. Climacus não diz que o pagão realizou completamente algo verdadeiro mas pergunta, “Onde existe *mais* verdade?” – no pagão ou no “Cristão”. Se alguém deve escolher entre subjetividade verdadeira e objetividade, a subjetividade deve ser sempre preferida. Mas isto não quer dizer que a objetividade não possui qualquer importância.

“Justamente tão importante quanto a verdade, e se um dos dois deve ser preferido como ainda mais importante, é a maneira como a verdade é recebida: ajudaria um pouco se alguém ganhasse milhões para receber a verdade, se esses receptores precisamente por sua forma de recepção fossem transformados em inverdades.” (EVANS, 1983, p. 128. Tradução nossa.)

Para Evans (1983, p. 129), o cerne do questionamento de Climacus não é apenas a dúvida pura e simples advinda da distinção entre subjetivo e objetivo ou apenas a defesa de um termo em detrimento de outro, mas sim algo mais profundo: uma defesa da existência individual perante o imperativo da prova teórica. Segundo Evans, o que é defendido por Climacus não é que a verdade objetiva não é dado de interesse na questão da fé sob nenhum ângulo; mas sim de que as verdades que são de interesse direto para a questão da fé não são obtidas pelo indivíduo por meio de processos teóricos mas sim através da própria existência do ser; ou seja, de sua estada na história. Enquanto a entrada do Deus-homem na história é o instante essencial para o estabelecimento do cristianismo enquanto fé; o fato de situar-se na história torna-se a condição irrevogável pelo qual o homem é capaz de obter as verdades necessárias através da subjetividade. Muito além de apenas uma análise crua – pontuar que apenas um sujeito existente é capaz de chegar à verdade –; os termos utilizados por Evans trazem um pouco do ar sedutor de Climacus e parecem também evidenciar a importância sumária que a consciência, o interesse infinito e a paixão direcionada possuem na construção filosófica desenvolvida pelo autor, reiterando o que já foi exposto ao se tratar da forma pelo qual o indivíduo chega à fé.

Para Climacus, o pensamento objetivo é de certa forma indiferente às suas próprias reflexões e por conseguinte, também se porta assim em relação à sua existência. Como o próprio termo – pensamento objetivo – já deixa transparecer, há na verdade uma diferenciação de foco decorrente de alteração de perspectiva do indivíduo; em uma análise objetiva, o ser coloca os holofotes apontados para seu objeto de estudo e dele não desvia seu olhar, buscando observá-lo em seus mais ínfimos detalhes e da forma mais profunda possível, gerando a partir desse exercício de observação um resultado que, em última instância, tem como intenção construir

uma descrição do fenômeno analisado que chegue o mais próximo possível da realidade. Por sua vez, o pensamento subjetivo consiste na figura do indivíduo-pensador jogando os holofotes sobre si mesmo e não só ocupando o posto de ser “aquele que pensa” na relação dual sujeito-objeto; mas também tornando-se “aquele sobre o qual se pensa”; e fazendo do seu próprio existir a matéria fundamental de sua reflexão. No que concerne ao pensador subjetivo, seus próprios pensamentos são o que de mais fundamental há não apenas por serem a ponderação em si própria, mas também por serem o objeto ao qual se pondera. Desta forma, a questão do resultado aparece sob outro prisma: ele não interessa a ninguém além do próprio pensador. Há, portanto, uma posse do pensador em relação ao objeto e aos resultados que enclausura a reflexão dentro do indivíduo, e neste sentido a subjetividade se faz viva e pulsante, pois o sujeito é incapaz de tornar-se indiferente à sua reflexão e ela não pode mais de forma alguma permanecer oculta; forçando um momento de decisão que sobretudo marca o indivíduo por não poder ser mais adiada; e neste momento o ser está situado na história de forma plena, pois muito além de pensar que o tempo continua correndo e os “instantes socráticos” continuam a passar, o instante subjetivo se fez absoluto e não irá se desfazer enquanto a decisão individual não for feita. Isto fica claro logo ao início do segundo capítulo da segunda parte do *Pós-Escrito* aonde o autor afirma:

Enquanto o pensamento objetivo é indiferente ao que pensa e à sua existência, o pensador subjetivo está, como existente, essencialmente interessado em seu próprio pensamento, existindo nele. Por isso, seu pensamento tem outro tipo de reflexão, ou seja, o da interioridade, da posse, pelo qual ele pertence ao sujeito e a ninguém mais. Enquanto o pensamento objetivo investe tudo no resultado e leva toda a humanidade a trapacear, copiando e repetindo de cor o resultado e a resposta, o pensamento subjetivo investe tudo no devir e omite o resultado, em parte porque este justamente pertence a ele, já que ele possui o caminho, e em parte porque ele como existente, está continuamente no devir, como todo ser humano que não se deixou enganar para tornar-se objetivo, para se converter de modo não humano, na especulação

[VII 56] A reflexão da interioridade é a dupla reflexão do pensamento subjetivo. Ao pensar, ele pensa o universal, mas como existente em seu pensamento, como o adquirindo em sua interioridade, ele se isola cada vez mais subjetivamente. (KIERKEGAARD, 2013. pp. 44-45)

O “momento que força a escolha” que já salientamos no trabalho de C. S. Evans leva o indivíduo a um instante de interioridade ímpar, e à percepção de seu estado de solidão perante a decisão que clama ao ser que seja tomada sem mais atrasos; pois daquele estado ele não pode mais voltar atrás. E uma vez que a decisão individual é tomada; ela gera um segundo impasse: o comunicar. A repetição dos resultados oriundos da reflexão objetivas estão, a partir do momento que são obtidos, prontos para serem divulgados; e enquanto isso, o instante indelével pelo qual acabou de nascer a reflexão subjetiva agora necessita sair de alguma forma de sua clausura e ser comunicado aos outros indivíduos. Isto parece contradizer a determinação inicial feita por Climacus de que os resultados do pensamento subjetivo não interessam a ninguém além do próprio indivíduo; mas aqui devemos retomar o caráter prático que caracteriza a fé sob a perspectiva do autor e saber que não há como fugir da comunicação pois o “tornar-se cristão” exige ações, verbos; e não apenas um exercício mental, por mais genuíno e verdadeiro que ele seja. Se, como já foi exposto, o ato de tornar-se cristão não é automático, mas sim um ímpeto interno impossível de ser mimetizado, não faz sentido que este ímpeto seja contido; e muito menos o cristianismo espera isso de quem vive o instante decisivo.

Enquanto a comunicação objetiva é direta, pois não possui o envolvimento com a interioridade que dificulta a expressão; a comunicação subjetiva precisa transpor este enclausuramento oriundo da natureza interior do pensamento, e é desta natureza que surge o maior dos problemas: o conteúdo essencial da interioridade é impossível de ser comunicado. Isto, na verdade, é o que gera a necessidade de um ímpeto interno e caracteriza o motivo pelo qual a história não é a condição pelo qual o indivíduo chega à fé – por mais que, como já exposto, o ponto de partida seja a história –; pois uma vez que o conteúdo essencial do pensamento subjetivo é por excelência incomunicável, aquilo que pode ser dito a respeito do pensamento subjetivo não o caracteriza de forma própria e não é capaz se contemplar a universalidade do conceito, sendo sempre menor do que aquilo que se propõe a comunicar. A exigência da ação, do sentir, do encontro de primeira pessoa; todas partem da impossibilidade de se transferir o ímpeto da fé, a vivência pessoal, a paixão infinitamente interessada; tudo aquilo que Climacus pontua como necessário

e indispensável para o estabelecimento da crença e para o impulso do “salto”.

Desta forma, percebemos que Climacus está na verdade trabalhando com um cenário bastante hermético de condições para que a fé se faça presente, e que não é à toa que o trabalho das *Migalhas* se estende para o *Pós-Escrito* e nele ganha dimensões maiores e mais bem trabalhadas; o “tornar-se cristão” é fundamentalmente um momento de caráter único e que por mais que as condições estejam dadas, por definição, a todos os seres; isso não descaracteriza a natureza sublime que o instante possui para o autor. A figura do pseudônimo Climacus é a de um indivíduo que não consegue tornar-se cristão mesmo estando inserido no universo da cristandade; e que nem por isso – ou talvez por isso – não perde sua reverência pelo fenômeno que descreve, ou seja, não perde sua reverência pela fé, pelo cristianismo e pelo indivíduo que consegue – claro, de forma genuína, dispensando o puro discurso – chegar e vivenciar o instante decisivo.

Algo que ainda mais interessante pode ser extraído da explicação de Evans, como percebe-se a seguir:

Uma pessoa não pode “mediar” entre a abordagem objetiva e subjetiva como Climacus as definiu (a abordagem objetiva sendo *puramente* objetiva), uma vez que elas são logicamente distintas e um ser não pode escolher opções incompatíveis simultaneamente. Isto é como “estar em dois lugares ao mesmo tempo”. “Nem um ser pode estar em dois lugares ao mesmo tempo, ser 'subjetivo-objetivo.' O mais próximo que ele pode chegar de estar em dois lugares ao mesmo tempo é quando ele está apaixonado, mas a paixão é apenas momentânea, e a paixão é precisamente o mais alto nível da subjetividade” (VII, 167; p. 178). (EVANS, 1983, p. 129. Tradução nossa.)

A reverência de Climacus ao subjetivo e à fé se reflete em seu purismo no trabalho de abordagem, e no cuidado em diferenciá-las de forma tão clara em seu discurso. Não é apenas uma questão metodológica, mas sim um tratamento que deriva da diferenciação de conceitos; e da importância que o subjetivo possui em seu desenvolvimento filosófico. É importante para o autor que o leitor que busca familiarizar-se com sua obra – e, neste caso, que busca respostas e que se preocupa com a questão da fé, uma vez que este questionamento o concerne não apenas filosoficamente, mas também de forma pessoal – mantenha a mente atenta

à importância do subjetivo e, com isto, faça notas para o direcionamento de sua própria conduta filosófica e, por que não dizer, também observe com atenção sua conduta religiosa. Evans prossegue em sua explanação caracterizando de forma mais pormenorizada sua perspectiva:

[...] Há uma dica aqui de que a rota para qualquer coisa que o homem da verdade objetiva pode realizar passa pela subjetividade. A primeira querela de Climacus com a abordagem objetiva é apenas sua assunção de que a verdade objetiva pode ser atingida à revelia de qualquer apropriação pessoal da parte daquele que a busca. Como ele observa, o caminho objetivo sustenta que a aquisição do conhecimento objetivo correto é a tarefa primária da vida de um homem, e que viver de forma verdadeira é algo que se segue de ter as crenças objetivas corretas como uma rotina. A contra-tese de Climacus é que viver verdadeiramente é a tarefa primária de um homem em sua vida, e que ter as crenças corretas é o que se segue disso enquanto rotina. O reconhecimento do valor do conteúdo objetivo não é um repúdio ao ataque de Climacus à objetividade enquanto algo destacado, uma atitude desinteressada perante a existência. Uma vez que a verdade objetiva é um produto do comprometimento subjetivo, o indivíduo nunca poderá transcender a subjetividade e seguir para o reino "superior" da contemplação desinteressada. Ele é e continua sendo um existente. (EVANS, 1983, p. 129. Tradução nossa.)

A existência, a única característica do qual o pensador não se despoja por ser a mais fundamental de todas elas; é o que garante o seu interesse e a impossibilidade de agir de forma indiferente à sua própria subjetividade. Negar o subjetivo é, para Climacus, negar a si próprio; e é por definição uma contradição, uma vez que negar a si mesmo caracteriza um contrassenso por parte do pensador. Sequer aquele que busca fugir do subjetivo a todo custo e observar o mundo e todos os seus fenômenos apenas a partir do prisma da objetividade consegue ser feliz nesta empreitada, pois até mesmo os dados objetivos perpassam a subjetividade para serem devidamente apropriados pelo indivíduo. Evans demonstra que Climacus busca fazer com que o leitor tome consciência de que está definitivamente enredado pelo subjetivo e que não há escapatória possível, está é sua condição fundamental e é a partir dela que o sujeito deve se basilar, pois mesmo qualquer tentativa de orientar-se por outro "norte" é infrutífera por necessitar da subjetividade para se

materializar em sua condição de possibilidade de abordagem.

Com isto, não apenas os olhos do leitor são abertos; mas novamente a responsabilidade é atirada sobre seu colo e Climacus age com indiferença por saber que não há outra possibilidade a ser explorada. Se temos a subjetividade enquanto condição básica, não há como relegar responsabilidades ou eleger outros métodos de análise, deve-se ter consciência da situação em que as coisas são verdadeiramente dadas e a partir dela, buscar efetivamente a mais verdadeira das vidas possíveis e tirar os olhos da busca estéril pelos resultados puros; enfrentando o fato de que a escolha forçosa estará à sua frente e o sujeito não poderá se furtar a não fazê-la.

E é neste íterim que Climacus retoma no *Pós-Escrito* as questões presentes na folha de rosto das *Migalhas Filosóficas*, aonde se pergunta:

Pode haver um ponto de partida histórico para uma consciência eterna?
 Como pode tal ponto de partida interessar-me mais do que historicamente?
 Pode-se construir uma verdade eterna sobre um saber histórico? (KIERKEGAARD, 2011, texto folha de rosto.)

Lançando mão de Lessing (1729 – 1781), filósofo alemão ao qual admira tão profundamente que dedica todo um capítulo do *Pós-Escrito* apenas para salientar o quão relevante e determinante ele havia sido na construção e na busca de Climacus pelo saber filosófico, e dirigindo-se especificamente a ele, o autor começa a traçar as linhas definitivas de sua posição acerca da história e a dimensionar tais perspectivas a partir do prisma prático exigido pela urgência da questão da fé: a felicidade eterna. O texto de Evans agora soa mais esclarecedor; e faz ainda mais luz sobre ele a necessidade de que a questão da felicidade eterna tem de ser resolvida da forma mais rápida possível; pois é esta necessidade que transforma o momento da decisão em um instante chave na vida do indivíduo. Uma vez que ele – o momento – se trata essencialmente de algo que está sob o escopo do subjetivo, não é apenas sobre a existência de Deus ou a verdade dos dogmas que se está exigindo o posicionamento do indivíduo, mas sim sobre aquela que é a mais fundamental das questões para a existência do homem no mundo, a perspectiva de chegar a uma felicidade eterna. O chamado para resolver esta querela que tanta

angústia gera ao homem por mostrar-se tão complexa de ser resolvida é irresistível, pois é dela que esta real demanda individual – por mais que seja uma demanda de todos, não poderia ser corretamente denominada como “demanda coletiva”, justamente em virtude da natureza subjetiva que o termo possui apesar de poder ser compreendido de forma mais ampla – de alcançar a paz suprema ao ter a certeza de que a felicidade eterna está garantida e a poucos passos de distância – ainda que passos no “vazio” –. Postergar a decisão de abraçar a fé e, com isto, abraçar a chance de ser feliz eternamente pode até ser uma possibilidade a ser investigada, mas certamente esta investigação não causará menos angústia ao indivíduo, e sim justamente o contrário; quanto mais rápido ele souber a resposta, mais rápido esta angústia desaparecerá e a paz que ele tanto almeja – uma vez que ao tratar de “felicidade eterna”, estamos tratando das promessas além-vida feitas pelo cristianismo, a vida na Terra ainda estará sujeita às intempéries provocadas pelo pecado – inundará sua alma.

Evocando Lessing, Climacus coloca em pauta citações que em muito se conciliam com o que foi defendido por ele até agora, como a afirmação de Lessing de que verdades históricas nunca podem se tornar uma demonstração de verdades eternas²⁴ e que a transição pela qual se quer construir sobre uma informação histórica uma verdade eterna é um salto²⁵; e as examina sob os olhos da vida prática e sob a pele daquele que está perante a cristandade de joelhos, como ela exige, implorando para que sejam sanadas tais dúvidas para que possam se lançar rumo à fé como esperam fazer. Se deveriam, de fato, esperar que tais dúvidas fossem sanadas, isto é outra questão e Climacus não necessariamente endossa este “aguardar terreno seguro” em termos de fé. A problemática gira em torno do fato de que no momento em que é determinado no que consiste esta felicidade eterna e em como alcançá-la – por meio do histórico, ou não – está automaticamente se decidindo também a dimensão da infelicidade eterna, o que torna a questão ainda mais urgente, pois abre precedente para que se imagine o histórico como um caminho para a infelicidade e não o contrário. Já esmagado pelo pecado e pela escolha urgente, o homem oferece resistência em imaginar a ideia de uma

24 KIERKEGAARD, Soren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. I. Petrópolis, RJ : Vozes, 2013. p. 97

25 Idem.

“infelicidade eterna”, mas a possibilidade também se mostra diante dos seus olhos e não há como agir como se não tivesse compreendido que esta também é uma possibilidade, uma vez que possuir entendimento acerca da ideia de “felicidade eterna” é também entender o conceito de “infelicidade eterna” informa ao indivíduo.

A saída mais rápida e mais plausível seria depositar esperanças na Sagrada Escritura e esperar que ela resolvesse a questão, mas o próprio Climacus responde a esta questão na primeira parte do *Pós-Escrito* e agora apenas demonstra que possui ao seu lado Lessing endossando sua perspectiva de que a Sagrada Escritura está sujeita à história tanto quanto qualquer outra fonte e portanto, não possui um *status* privilegiado e deve ser analisada da mesma forma e com o mesmo rigor que qualquer outro livro e testemunho exige. A verdade é que Lessing também combate a ideia de que a confiabilidade histórica – seja ela advinda do testemunho, de uma instituição ou de um ateste oriundo dos muitos anos aos quais a tese foi sustentada, como nos casos trabalhados pelo próprio Climacus – se transfigure em uma decisão certa acerca da felicidade eterna. Embora diverjam acerca da questão da contemporaneidade – enquanto Lessing aponta para afirmar que o “ser contemporâneo” pode ser útil para o estabelecimento da fé e sinaliza uma visão mais positiva da questão da história, Climacus já deixou claro que a condição deve ser dada a todos igualmente e ser contemporâneo ou não da entrada do Deus-homem na história influenciaria muito pouco, ou na verdade nada, ao tratar de definir seu status de fé –, Lessing e Climacus estão de acordo que a confiabilidade histórica por si só não é capaz, de forma alguma, de servir como base para a decisão ao qual o indivíduo está sendo posto a tomar, como se verifica no trecho:

O próprio Lessing resumiu seu problema nas seguintes palavras que ele editou com espaçamento: *zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftswahrheiten nie werden* [verdades históricas contingentes nunca podem se tornar a prova das verdades racionais necessárias]. [VII 78] O que choca aqui é o predicado: *zufällige* (contingentes). Isso é enganador; poderia parecer que leva à distinção absoluta entre verdades históricas essenciais e contingentes, uma distinção que é, no entanto, tão somente uma subdivisão. Se, não obstante a identidade do predicado superior (“histórico”), distingue-se ali de modo absoluto, poderia parecer que daí se segue que em relação às verdades históricas essenciais uma

passagem direta poderia ser formada. Eu poderia então me acalorar e dizer: é impossível que Lessing pudesse ser tão inconsequente; *ergo* – e meu acaloramento provavelmente convenceria a muitos. No entanto, limitar-me-ei, por cortesia, a um “talvez”, que assume que Lessing ocultou tudo no predicado *contingente*, mas diz apenas alguma coisa, de tal modo que “contingente” não seria um predicado relativamente distintivo, ou um predicado que diferencia espécies, mas sim um predicado do gênero: “verdades históricas”, que, como tais, são contingentes. Se não for assim, reside aqui todo o mal-entendido que, sempre de novo, percorre a filosofia mais recente: fazer do eterno, sem mais nem menos, algo de histórico, e poder conceber a necessidade do histórico. Tudo que se torna histórico tem seu momento de contingente; pois, precisamente por vir-a-ser, torna-se histórico, tem seu momento de contingência, pois contingência é justamente único fator em todo devir. Nisso repousa, mais uma vez, a incomensurabilidade entre uma verdade histórica e uma decisão eterna. (KIERKEGAARD, 2013. pp. 101-102)

E é neste espaço de contingência, aonde a história e a especulação pouco ajudam, que é necessária a existência do salto. Há uma recompensa a ser conseguida, e o cristianismo não pretende dá-la a qualquer um, e ela só será dada àqueles que se proporem ao caminho da interioridade, do subjetivo; pois é verdadeiramente neste ínterim que o sujeito será capaz de obter, vivenciar e aceitar a verdade da fé cristã e aquilo que a faz ser o que é. O salto aqui não é exigido enquanto uma “suspensão da razão”, mas enquanto algo que é vivido no íntimo do indivíduo e o impulsiona para uma vivência mesmo na ausência de dados experimentais; ou como o próprio Climacus expõe ao longo desta empreitada filosófica; até mesmo na presença deles, uma vez que não caracterizam dados determinantes quanto o tema é na verdade o momento da decisão individual. O pensador subjetivo é, na verdade, o indivíduo que se dispõe ao caminhar proposto pelo autor e sobrevive ao final, ainda ansiando pela linha de chegada e sustentando suas expectativas de fé; e compreendeu que na verdade, o cristianismo é sobre interioridade e não sobre o contrário, e que desta forma o “tornar-se cristão” é um protesto contra a primazia do pensamento objetivo e um entendimento superior de que na verdade, a verdade é a subjetividade e até mesmo o mais objetivo dos dados exige algo de pessoal, de envolvente por parte do indivíduo; para se fazer compreender.

5 CONCLUSÃO

A caminhada proposta por Climacus é extensa e cheia de percalços, podendo parecer cansativa ao leitor primário, que pode simplesmente considerar a possibilidade de fazer a opção de não enfrentá-la e seguir com sua vida prática sem maiores preocupações com este tipo de questão “metafísica” que em muito parece de distanciar de seu cotidiano. Talvez trazendo consigo um pouco do próprio Kierkegaard, a figura de Climacus pode ir além de uma voz teórica que se comunica através de uma obra filosófica e aparecer apenas como uma pessoa que resolve conversar sobre religião como se fosse uma amenidade. Longe de com isto estar insinuando que o trabalho desenvolvido pelo autor-pseudônimo é raso ou pouco desenvolvido, mas a personalidade – na mesma medida em que a subjetividade, talvez – é característica marcante dos textos de Johannes Climacus e mais uma vez, chamar a atenção para a questão da pseudonímia pode ser útil para aclarar nossas visões e facilitar o entendimento: Climacus é o único dos pseudônimos a contar com uma biografia elaborada e mais do que isso, a ter tido a chance de assumir a voz ao longo de uma obra completa falando sobre si mesmo e sobre a forma como iniciou seu empreendimento no exercício do filosofar e sua busca por compreender a filosofia. Kierkegaard, a exemplo da mãe de Sócrates, deu à luz a um sujeito completo, de nome e sobrenome, e dada a descrição levantada por Muench e citada logo à introdução deste trabalho, não seria de se impressionar que se a Dinamarca tivesse dado ouvidos a Kierkegaard mais cedo, alguns homens que se encaixassem à descrição física da figura de Johannes pudessem ser talvez confundidos com ele, trazendo para a contemporaneidade uma possível dúvida sobre este particular pseudônimo e uma aura de realidade completa, fazendo-nos gastar nosso tempo até hoje nos questionando se Johannes Climacus teria de fato existido ou não. Por um motivo pouco nobre, o fato de que a Europa não estava pronta para a filosofia de Kierkegaard²⁶; estas indagações nos foram tiradas à força e nos resta contentarmos com a realidade crua que é a inexistência da figura de Climacus e nos ocuparmos em talvez tentar relacioná-los com os demais pseudônimos do filósofo dinamarquês,

26 ARENDT, Hannah. *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo. Ensaios (1930 – 1954)*. Editora UFMG, 2008, p. 73

ou considerar se Climacus seria na verdade o pseudônimo que Kierkegaard escolheu para se esconder por trás, enquanto os demais seriam apenas uma exercício filosófico, amigos com os quais conversar e debater as mais diversas questões sob os mais diversos ângulos, dando espaço a vozes possíveis e a discussões acaloradas. Muito ainda há que se escrever sobre a Johannes Climacus, estreitando ainda mais a relação dos leitores com esta figura tão intrigante da filosofia contemporânea, mas o que ele até hoje assina como seu já fornece ferramentas suficientes para algumas assunções válidas.

Antes de qualquer coisa, a própria caminhada longa proposta pelo autor não é colocada em pauta e nem é longa sem motivo, mas na verdade trata-se da vontade de Climacus de “embalar”, como faria a um bebê, o indivíduo que se vê perante aquilo que ele tão sedutoramente defende. Mostrar ao ser que, na verdade, o que ele está fazendo não é um convite à reflexão, e sim a descrição de um fenômeno ao qual o indivíduo já está inserido e não consegue escapar, pois está ligado a ele pela mais fundamental de suas características, a sua própria existência. A intenção de Climacus é retirar o indivíduo de sua dormência habitual e mostrá-lo aquilo que ele não percebe acerca de algo que já está ao seu redor – e dentro dele –, e não de um acontecimento abstrato, algo descolado do indivíduo. O autor clama pela atenção do leitor não para aquilo que ele escreve e expõe, mas para aquilo que é o próprio leitor-interlocutor-sujeito, e não o deixa esquecer que é na verdade dele que toda esta obra se ocupa, e que isto não ocorre pura e simplesmente por falta de tema: o indivíduo é o maior dos temas possíveis, e a subjetividade é a verdade pelo qual tanto se buscou ao longo da história da humanidade e que tanto se falou ao longo da história da filosofia.

Climacus age como o apóstolo, que funciona apenas como uma oportunidade de fazer com que o discípulo tenha consciência de sua condição de não-verdade e com isto, esteja plenamente inserido na história a partir deste súbito momento de entendimento de si próprio visando estar apto para o momento decisivo. Assim, abre os olhos do sujeito para uma verdade que se descortina diante dele: o fato de que o Deus-homem esteve entre a humanidade em algum momento do passado e que esta informação chegou a ele da mesma forma que chegou, chega e chegará a todos os indivíduos que possuírem o dom da existência, pois esta é a condição

básica para que a aposta momentosa pela fé seja feita e ela não pode deixar de ser oferecida a ninguém. A partir deste ponto, todo o desenvolvimento teórico do autor é iniciado, constantemente como um guia ao lado do sujeito que se depara com o mais importante e fundamental de todos os momentos e está atordoado diante dele, sem maiores informações de como proceder em relação a tudo que se mostra e se faz presente para ele a partir deste instante absoluto.

Daí em diante, inicia-se uma jornada rumo à interioridade e ao subjetivo, munindo o indivíduo das condições necessárias pra compreender que, na verdade, a solidão neste momento é intencional e indispensável, pois é deste caminho rumo a si mesmo e rumo ao que de mais fundamental e íntimo que depende a verdade do cristianismo: é impossível haver cristianismo sem interioridade, e é impossível haver interioridade sem indivíduo. O cristianismo é, essencialmente, a religião do indivíduo e da interioridade; e enquanto histórico, é inexoravelmente temporal e dependente destas duas instâncias. Estamos tratando não de um sistema, mas de um universo bastante equilibrado: o cristianismo histórico é o cenário *sine qua non* se dá a busca pela interioridade, e esta busca é fundamentalmente um apelo subjetivo pela felicidade eterna; despreocupado de questões contingentes como a própria história – mesmo que dependente dela – e voltado única e exclusivamente para o indivíduo e sua relação para com Deus. Deste contato, caso bem sucedido, origina-se o salto rumo à fé e a aposta momentosa rumo à felicidade eterna. Este salto não se caracteriza como irracional, mas é antes algo que chama o indivíduo de forma irresistível: uma vez que o encontro de primeira pessoa ocorre, é necessário que o indivíduo faça sua decisão; assim como na ausência deste encontro, sequer há decisão a ser tomada pois não é percebida qualquer alternativa por parte do sujeito.

Estes passos da filosofia de Johannes Climacus são extremamente curiosos e caracterizam bem a própria biografia do autor-pseudônimo, como alguém que compreende todo o processo pelo qual a fé ocorre e ainda assim não consegue entregar-se a ela. A verdade é que há sempre um degrau a mais na escada de Johannes para ser superado, e que o “tornar-se cristão” encontra-se num topo que talvez tenha sido propositalmente colocado de forma a jamais ser alcançado. As questões de fé independem das questões objetivas para serem respondidas, e fundamentalmente, apenas o infinito, apaixonado interesse é capaz de fazer o

“tornar-se cristão” a vida verdadeira; e independentemente das condições oferecidas a todos, fica claro que o prêmio oferecido pelo cristianismo não será dado a qualquer um.

O salto é necessário, depende de um ímpeto fundamental, e pode ser até que o leitor tenha conseguido o impulso advindo da história para dar o seu e lançar-se rumo à fé, mas enquanto isso, Johannes Climacus ainda espera de um dos lados do abismo e talvez se divirta observando os saltos dos outros, mas fundamentalmente, deve questionar-se como deverá ser saltar por si próprio.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDR, Hannah. *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo. Ensaios (1930 – 1954)*. Tradução: Denise Bottman; Org: Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo*. Tradução: Álvaro Cabral. 3. ed, Campinas, SP. Editora da UNICAMP, 1997.

EVANS, C. Stephen. *Kierkegaard's "Fragments" and "Postscript"*. Humanities Press, 1983.

_____. *Passionate Reason: Making Sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments*. Indiana University Press, 1992.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas, vol. I*. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2013.

_____. *Migalhas filosóficas ou um bocadinho da filosofia de João Climacus*. Tradução: Ernani Reichmann e Álvaro Valls. 3. ed. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2011.

MUENCH, Paul. *Kierkegaard's Socratic pseudonym: a profile of Johannes Climacus*. In: *Concluding Unscientific Postscript – A critical guide*. Edição: Rick Anthony Furtak. Cambridge Critical Guides, 2010, pp. 25-44.

MURCHO, Desidério. *A Ética da Crença*. Lisboa, Bizâncio. Disponível em: <http://criticanarede.com/feevirtude.html>. Acesso em 21 out. 2014.

SIMMEL, Georg. *Ensaios sobre teoria da história*. Trad: Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.