



SEÇÃO: VARIA

O que a epistemologia da história ensina sobre o conhecimento da fé? Uma análise do "Interlúdio" de *Migalhas Filosóficas*¹

What Can the Epistemology of History Teach Us about the Knowledge of Faith? An Analysis of the "Interlude" of Philosophical Fragments

¿Qué es lo que la epistemología de la historia enseña sobre el conocimiento de la fe? Un análisis del "Interludio" de Migajas Filosóficas

Roberto Hofmeister Pich²

[0000-0001-5770-3522](https://orcid.org/0000-0001-5770-3522)

roberto.pich@pucrs.br

Recebido em: 18/09/2022.

Aprovado em: 20/11/2022.

Publicado em: 20/01/2023.

Resumo: Pela voz de "João Degrau-a-Degrau", Søren Kierkegaard, em *Migalhas Filosóficas*, oferece uma análise notável de como a fé se apresenta como meio para a apreensão do que não pode ser apreendido sem paradoxo – em específico, a verdade absoluta imersa na história. Mesmo sem chegar a um esboço sistemático, é possível dizer que há uma "epistemologia da fé" em *Migalhas Filosóficas*, e isso em dois aspectos: i) uma reflexão que explicita a fé como um tipo de poder do espírito que gera crenças e atitudes de vida com respeito a um campo objetivo de estrutura metafísica bem definida; e ii) uma reflexão que explicita os processos que ocorrem com o espírito – com a razão, a vontade e tudo o mais que tange o "órgão" da fé – quando a fé tem lugar. Com i) e ii), a fé é também determinada *a negativo* com respeito ao conhecimento. Para dar suporte a essa tese, faz-se, no presente estudo, um exercício de leitura e análise do "Interlúdio" de *Migalhas Filosóficas*. Como resultado, ganha-se um esboço das bases filosóficas da epistemologia da fé cristã como epistemologia da crença em verdades históricas.

Palavras-chave: Søren Kierkegaard; *Migalhas Filosóficas*; apreensão da verdade; devir; verdade histórica; fé.

Abstract: Through the voice of "John Step-by-Step," Søren Kierkegaard, in *Philosophical Fragments*, offers a remarkable analysis of how faith presents itself as a means for the apprehension of what cannot be apprehended without paradox – specifically, the absolute truth immersed in history. Even if it does not constitute a systematic outline, it is possible to affirm that there is an "epistemology of faith" in *Philosophical Fragments*, and this happens in two aspects: i) as a reflection that explains faith as a kind of power of the spirit that produces beliefs and life attitudes regarding an objective field that has a well-defined metaphysical structure; and ii) as a reflection that explains the processes of what happens with the spirit – with reason, will, and everything else that touches the "organ" of faith – when faith is in place. Through i) and ii), faith is also determined *a negativo* with regard to knowledge. In order to support this thesis, in the present study we make an exercise in reading and analyzing the "Interlude" of *Philosophical Fragments*. As a result, we obtain an outline of the philosophical bases of the epistemology of Christian faith as an epistemology of belief in historical truths.

Keywords: Søren Kierkegaard; *Philosophical Fragments*; apprehension of truth; coming-into-existence; historical truth; faith.



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

¹ O presente estudo foi preparado ao longo do primeiro semestre de 2022, por ocasião de uma disciplina no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, intitulada "Filosofia da Religião: Reflexões Epistemológicas em Perspectiva Histórica e Contemporânea". Os participantes contribuíram com estímulos valiosos para as ideias e as opções interpretativas que agora aparecem por escrito. A eles todos dirijo o meu agradecimento.

² Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, RS, Brasil.

Resumen: A través de la voz de "Juan Paso a Paso", Sören Kierkegaard en *Migajas Filosóficas* ofrece un análisis notable de cómo la fe se presenta como medio para la aprehensión de lo que no puede ser aprehendido sin paradojas – específicamente a la verdad absoluta inmersa en la historia. Igualmente sin llegar a un esbozo sistemático es posible decir que hay una "epistemología de la fe" en *Migajas Filosóficas* y esto en dos aspectos. i) Una reflexión que explica la fe como un tipo de poder del espíritu que genera creencias y actitudes de vida con respecto a un campo objetivo de estructura metafísica bien definida, y ii) una reflexión que explicita los procesos que ocurren con el espíritu – con la razón, la voluntad y todo lo que más toca al "órgano" de la fe, – cuando la fe tiene lugar. Con i) y ii) la fe es también determinada *a negativo* con respecto al conocimiento. Para dar soporte a esta tesis se hace en el presente estudio un ejercicio de lectura y análisis del "Interludio" de *Migajas Filosóficas*. Como resultado se obtiene un esbozo de bases filosóficas de la epistemología de la fe cristiana como epistemología de la creencia en verdades históricas.

Palabras clave: Sören Kierkegaard; *Migajas Filosóficas*; aprehensión de la verdad; devenir; verdad histórica; fe.

Introdução

Sobre *Migalhas Filosóficas*, de 1844, obra do pseudônimo escritor Johannes Climacus – o "João da Escada" ou "João Degrau-a-Degrau" –, o mesmo autor do *Post-Scriptum final não científico às Migalhas Filosóficas*, de 1846, serão feitas inicialmente diversas assunções com respeito ao que parece já ter sido bem estabelecido pela pesquisa. Sabe-se que o autor³ não se furta à polêmica filosófica e exhibe grande familiaridade com a filosofia grega e com a filosofia moderna. Muito em especial, apesar dos flertes com o ceticismo da filosofia clássica, em algum momento teve o encontro com o sistema de

Hegel.⁴ O mesmo Climacus, para todos os efeitos, é um dinamarquês – eventualmente "o único", como ele declararia no *Post-Scriptum* – incapaz de ser cristão, e isso apesar do cristianismo oficial do Reino da Dinamarca e da síntese alegadamente irretocável entre a religião cristã e a Filosofia do Espírito que Hegel tinha ao final proposto. Em última análise, na dialética do Espírito, depositava-se na religião cristã o estágio da consciência, no ser humano, de percepções fundamentais acerca da realidade – realidade essa que, para todos os efeitos, sobretudo devido ao hiato entre pensamento (mente) e coisa (objeto como tal), só poderia ser expressa, em sua essência, pela filosofia dialética.⁵ Climacus, no entanto, é incapaz de adotar um sistema de filosofia. A sua própria escrita fragmentada progride às avessas daquele ideal filosófico de seu tempo.⁶

De forma bastante abstrata, Climacus se dedica à pergunta pela medida em que se pode "aprender a verdade".⁷ "Verdade", aqui, remete para a realidade absoluta ou para realidades absolutas – aquilo que, tal como as "ideias" ou as "formas" do platonismo, é eterno e permanente, a "realidade mesma", incluindo "deus" ou "a divindade"⁸ –, mas dirige-se também, em um movimento de volta à realidade efetiva, para elementos de absoluta importância para a vida e a existência, tais como a liberdade e a felicidade. As três perguntas que servem de cabeçalho e estímulo conceitual para a investigação de Climacus ratificam esse entendimento: i) "Pode haver um ponto de partida

³ Parece acertado dizer que Johannes Climacus é um dos muitos "eus" de Kierkegaard. Nesse sentido, ele e os seus escritos são parte, e não o todo. Isso é semelhante a caracterizar um investigador que experimenta algo, uma ideia. Essa ideia é ou pode ser permanentemente sua no sentido de ser claramente assumida ou assimilada na comparação com o todo de seus experimentos, ainda que, mesmo assim, não seja parte de um sistema. É nesse sentido que se assume que, em *Migalhas Filosóficas*, há teses de Kierkegaard sobre a epistemologia da fé. Sobre a problemática da interpretação da obra de Kierkegaard a partir de seus muitos pseudônimos e diversos estilos de escrita, em regra marcados pela "comunicação indireta" e pela interpelação em prol da expressão do pensamento do leitor sobre os objetos problematizados, cf. POOLE, R Roger. The Unknown Kierkegaard: Twentieth-Century Receptions. In: HANNAY, Alastair; MARINO, Gordon D. (ed.). *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 48-75. Cf. também ALMEIDA, Jorge Miranda de; VALLS, Álvaro L. M. *Kierkegaard*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007. p. 12-13.

⁴ VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. Apresentação. In: KIERKEGAARD, Sören. *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. Petrópolis: Editora Vozes, 1995. p. 10-11 [p. 9-18].

⁵ GARDINER, Patrick. *Kierkegaard*. Tradução de Antonio Carlos Vilela. São Paulo: Edições Loyola, 2001. p. 34-37.

⁶ VALLS, Apresentação, op. cit., p. 11-12. Sobre a crítica de Kierkegaard ao "sistema de Hegel" e a possibilidade de um "sistema existencial", cf. COLLINS, James. *The Mind of Kierkegaard*. Chicago: Henry Regnery Company, 1965. p. 98-136 (especialmente p. 121-136).

⁷ Em todos os casos, utilizo, neste estudo, a seguinte versão para o português: KIERKEGAARD, Sören. *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. Petrópolis: Editora Vozes, 1995. Cf. id. *ibid.*, p. 27. Em alguns casos, cotejou-se a tradução referida com KIERKEGAARD, Sören [CLIMACUS, Johannes]. *Philosophical Fragments*. Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1987. Sobre os temas gerais da obra *Migalhas Filosóficas*, cf. também PAULA, Marcio Gimenes de. *Socratismo e cristianismo em Kierkegaard: o escândalo e a loucura*. São Paulo: Annablume – Fapesp, 2001. p. 65-95.

⁸ Climacus utiliza a expressão sempre em letra minúscula, o que denota o caráter ensaístico e, em tese, não comprometido de sua reflexão na busca meramente de um modelo alternativo ao modelo socrático, no qual, como de resto no pensamento filosófico grego, lida-se com o conceito de "deus" em sentido real, mas também impessoal, significando "o divino", "a divindade". Cf. também GARDINER, op. cit., p. 78-79.

histórico para uma consciência eterna?"; ii) "Como pode um tal ponto de partida interessar-me mais do que historicamente?"; iii) "Pode-se construir uma felicidade eterna sobre um saber histórico?". Se a questão de fundo, pois, abstratamente posta, é se o eterno-absoluto da e sobre a realidade pode ser conhecido na perspectiva da existência histórico-efetiva e do conhecimento do histórico-efetivo, retorna a Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781), a partir do escrito *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* [Sobre a demonstração do espírito e da força] (1777).⁹ a maneira como o problema se apresentava para Kierkegaard. O próprio texto de Lessing é uma reação ao tipo de atitude de teólogos personificada por Johann Daniel Schumann (1714–1787), Diretor do Liceu de Hannover, em textos de ocasião como *Evidência para a verdade da religião cristã*. Para Johann Daniel Schumann, a evidência da verdade da revelação de Deus teria vez, para teólogos como para leigos, por "espírito" (uma luz interior para aquilo que é proclamado e/ou se lê na Escritura Sagrada) e por "força" (por profecias e milagres), não por demonstração lógica. Para Lessing, porém, tal "demonstração" religiosa só poderia ser (sempre) testemunho de fé no espírito e na força alegados e tendo a forma de crenças históricas, jamais crenças de razão. Em segunda ordem, ademais, tal prova só poderia ser testemunho de fé no testemunho de fé no espírito e na força alegados no passado, tal como nos tempos de Cristo e do cristianismo primitivo.¹⁰

Supondo-se que conhecer implica julgar proposições como verdadeiras, cabe enfatizar, como sugere o texto de Lessing,¹¹ que há dois tipos

de verdades, ou seja, i) verdades contingentes (de fato) e ii) verdades necessárias (de razão). As verdades necessárias têm base apenas no princípio de não-contradição; para que sejam conhecidas, a razão que apreende os termos ou conceitos conjugados se basta. Já as verdades contingentes são *a posteriori*, o que significa que, para que sejam conhecidas como tais, a experiência é requerida – central é perceber que, dentre essas verdades contingentes, estão as verdades históricas ou de coisas passadas, cuja comprovação e condição de conhecimento *a posteriori* são particularmente complexas e cujo status de contingência nunca é perdido, apesar de as coisas passadas não serem passíveis de mudança. Com efeito, vinha de Lessing¹² o impasse sobre como verdades histórico-contingentes, como a encarnação do Filho de Deus e as manifestações, pelo Cristo nascido e crucificado, da existência e da realidade de Deus, serviriam já então (no seu momento histórico, no passado) e também agora (muito tempo depois daqueles fatos) de base para uma "verdade eterna" ou mesmo "do" ou "sobre o" eterno (Deus mesmo). Era também de Lessing a tese – de "descontinuidade" – de que, diante do abismo entre as verdades históricas possíveis do Evangelho e a verdade do eterno-divino de que informam e em que convidam a crer, não havia mediação segura: ter-se-ia de realizar um "salto".¹³

De qualquer maneira, é sob a percepção da condição insegura das verdades históricas e da sua relação com o eterno (absoluto ou divino) que Johannes Climacus concebe um "modelo teórico" para o cristianismo.¹⁴ Ele o compara com outro

⁹ Cf. LESSING, G. E. Sobre a demonstração do espírito e da força [tradução do alemão por Álvaro L. M. Valls, revisão por Jonas Roos]. *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*, Brasília, v. 8, n. 1, p. 368-374, 2021.

¹⁰ Em 1778, Johann Daniel Schumann teria reagido ao texto de Lessing, no seu escrito *Antwort auf das aus Braunschweig an ihn gerichtete Schreiben über den Beweis des Geistes und der Kraft* [Resposta ao escrito dirigido a ele, desde Braunschweig, sobre a demonstração do espírito e da força]. Cf. também PAULA, Marcio Gimenes de. *Subjetividade e objetividade em Kierkegaard*. São Paulo – Aracaju: Annablume – Fapitec – SE, 2009. p. 26-32; ROOS, Jonas. Da contingência histórica à felicidade eterna (*evig Salighed*): o problema de *Migalhas filosóficas* analisado a partir de Lessing e Paul Tillich. *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*, Brasília, v. 8, n. 1, p. 138-142 [p. 136-157], 2021.

¹¹ Cf. LESSING, op. cit., p. 381.

¹² Sobre a visão de Lessing acerca da religião e do cristianismo, em geral, cf. VON LOEWENICH, Walther. *Luther und Lessing*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960. p. 4-18. No tocante a esses enfoques, cabe ressaltar que a posição de Lessing, em si, cf. id. *ibid.*, p. 18-35, dificilmente pode ser classificada como "luterana" (e possivelmente não seria respaldada por um modelo de apreensão da verdade como o de Kierkegaard). Cf. id. *ibid.*, p. 35: "Entre Lutero e Lessing reside a emancipação da razão, residem os começos de uma imagem de mundo em termos de ciências da natureza, de uma pesquisa crítica sobre a vida de Jesus [*Leben-Jesu-Forschung*], de uma história crítica do dogma".

¹³ VALLS, Apresentação, op. cit., p. 14. Sobre modos diversos como o "salto" kierkegaardiano pode ser entendido – sendo o "salto" o índice mesmo da transformação religiosa –, a saber, desde um ato bruto da vontade como poder até a versão de um movimento puramente passional. Cf. FERREIRA, M. Jamie. Faith and the Kierkegaardian Leap. In: HANNAY, Alastair; MARINO, Gordon D. (ed.). *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 207-215 [p. 207-234].

¹⁴ VALLS, Apresentação, op. cit., p. 13, 15-17. Ao que tudo indica, o modelo alternativo não-socrático é apresentado em três versões complementares, nos três primeiros capítulos da obra; cf. KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, p. 32-82.

modelo teórico para a posse da verdade sobre o necessário-absoluto, a saber, com o modelo socrático ou que tem Sócrates como mestre da verdade – um “auxiliar” para que ela seja intuída, e não um portador da verdade.¹⁵ Nesse modelo, em que, como se pode expressamente depreender do diálogo *Mênon*, tem-se na reminiscência o processo e a apreensão final da forma eterna, indica-se que a verdade está no ser humano ou em seu espírito – tanto mestre quanto discípulo podem, quando levados a ou por ocasião de uma intuição reminiscente, apreendê-la dentro de si mesmos. Se esse modelo descreve o método socrático de encontrar a verdade – a arte da maiêutica pressupõe que todos, mestre e discípulo, em princípio estão na verdade, a dificuldade está em chegar a ela –, um modelo oposto teria de ser construído no intuito de não cair no modelo anterior. Essencialmente, nesse modelo o ser humano não se encontra na verdade ou não tem ela em si. O mestre da verdade e com a verdade – ou simplesmente: trazendo a verdade mesma –, de uma maneira que ele mesmo considera adequada para o propósito de transmissão, vem de fora do conjunto dos seres humanos. O discípulo, por assim dizer, segundo alguma transformação interna para que ele se coloque em condições de reconhecer o que lhe é trazido, encontra o mestre da verdade, que só pode ser o próprio deus, no “instante”. Nesse instante, abre-se ao discípulo “o fato absoluto”, algo histórico, porém de significado eterno-absoluto,¹⁶ à posse do qual o discípulo reage com liberdade de decisão ou adesão.¹⁷ Nesse sentido, “instante” – que, em si, ao abrigar o eterno, no indivíduo, marca a sua transição ou mudança qualitativa – vem a ser entendido como o acontecer de uma síntese real (existente efetivamente) de temporalidade e atemporalidade. O instante vem a ser uma síntese

que a fé realiza, ao ser assumido em um salto, por decisão apaixonada em renúncia à pura inteligência – fazendo-se a fé, assim, a “condição para a verdade” –, o paradoxo como tal, isto é, a junção do histórico e do deus servo-sofredor humilhado com o eterno-absoluto.¹⁸

Com efeito, *Migalhas Filosóficas* não é um texto que formula uma apologia do cristianismo. Formalmente, Climacus nunca põe a sua elaboração nessa perspectiva. Antes, apenas propõe um modelo distinto do modelo socrático no tocante à apreensão da verdade. Valls anota com precisão que o mérito de fundo do exercício do autor pseudônimo está em mostrar, por análise, que o modelo alternativo de apreensão da verdade acima indicado “não pode ser pensado dentro das categorias filosóficas gregas sem paradoxo”.¹⁹ Ao mesmo tempo, o modelo proposto é uma construção filosófica que se vale de categorias da filosofia grega e do idealismo hegeliano – sendo esse último visto, talvez, como um tipo de “platonismo”.²⁰ Justamente o choque conceitual causado pelo esforço de pensar a problemática erguida por Lessing sobre verdade histórica e conhecimento do absoluto e pelo uso dos conceitos disponíveis de sempre (metafísica grega) ou ainda então (idealismo de Hegel) leva Climacus a novas concepções, que, contudo, não geram solução filosófica para a síntese, no ser humano, de sua condição e do absoluto. Estaria Climacus mostrando, com isso, em que pé a razão se acha, quando decide ir até o fim no esforço de pôr no *lógos* a essência de uma religião da verdade?

É inegável que, pela voz e mente de “João Degrau-a-Degrau”, Søren Kierkegaard, em *Migalhas Filosóficas*, oferece relatos analíticos notáveis acerca de como a fé se apresenta como candidata à apreensão do que, seja por quais motivos e meios

¹⁵ ALMEIDA; VALLS, op. cit., p. 18. Cf. KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, p. 27-32.

¹⁶ Cf. KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, p. 38: “E, agora, o instante. Um tal instante tem uma natureza própria. Sem dúvida é breve e temporal como o é todo instante, passando, como todos os outros, ao instante seguinte, e no entanto é o decisivo, pleno de eternidade. Um tal instante deve com efeito ter um nome especial; vamos chamá-lo: *plenitude dos tempos*”.

¹⁷ KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, p. 34-35.

¹⁸ VALLS, Apresentação, op. cit., p. 15-16. Cf. TILLICH, Paul. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos dezenove e vinte*. Com uma introdução de Carl E. Braaten, editor desta obra. Tradução de Jaci C. Maraschin. São Paulo: Associação de Seminários Teológicos Evangélicos (ASTE), 1986. p. 162. Sobre a noção de paradoxo, em Kierkegaard, cf., entre outros, ROOS, Jonas. *Tornar-se cristão. Paradoxo e existência em Kierkegaard*. São Paulo: Editora LiberArs, 2019. p. 100-110. Cf. também LARSEN, K. Olesen. *Søren Kierkegaard – Ausgewählte Aufsätze*. Aus dem Dänischen übersetzt von Eva Schlechta-Nordentoft. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1973. p. 10-74.

¹⁹ VALLS, Apresentação, op. cit., p. 17.

²⁰ VALLS, Apresentação, op. cit., p. 16.

for proposto, não pode ser apreendido sem paradoxo e de um modo natural à razão. Sem dúvida, a religião cristã, histórica e de revelação, apresenta seus motivos e meios. O tipo de ato do espírito – ou de ato da pessoa dotada de espírito – que é a fé e em que campo objetivo ela é apta a agir em prol da adoção ou realização de crenças, isso recebe um tratamento sutil por parte de Climacus. No limite do sentido de pensar como o modelo alternativo de apreensão da verdade pode ser posto, com paradoxo, no pensamento, a fé aparece como poder e ato de adoção, no espírito, do fato histórico absoluto. De forma muito articulada, ainda que sem chegar perto de um sistema, e portanto ainda somente em esboços e fragmentos, parece possível dizer que há uma “epistemologia da fé” em *Migalhas Filosóficas*, e com isso quer-se dizer o seguinte: i) uma reflexão que em parte explicita que tipo de ato mental gerador de crenças e atitudes de vida é a fé e ii) que em parte explicita a estrutura do que ocorre com o espírito – com a razão, a vontade e o que mais possa estar envolvido na categoria de “órgão” da fé – quando a fé tem lugar. Em sentido lato, e talvez *a negativo*, isso diz respeito ao tema da fé como conhecimento.

O “Interlúdio” de *Migalhas Filosóficas* – não obstante a ironia da própria escrita, que antes sugere um breve excerto de transição e improvisado entre partes mais importantes – constitui um texto de significado e densidade central da obra, no tocante a uma formulação que satisfaça os itens i) e ii) da investigação epistemológica recém delineada. A possível formulação em prol desses itens, ademais, leva em conta a base especificamente histórica em que a apreensão da verdade – ao final, religiosa –, pela fé, é solicitada em *Migalhas Filosóficas*, seja no desafio lançado por Lessing seja no modelo desenhado por Climacus. O estudo que segue é um exercício de leitura e análise do Interlúdio orientado por aqueles dois sentidos de investigação principais. Nas Reflexões Finais, os resultados de análise serão direta e resumidamente formulados e, independentemente da não assunção (explícita

ao menos) de Climacus de que o seu modelo contrastante com o socrático é estimulado pela ideia de pôr os termos da religião cristã no pensamento – projeto esse explicitamente assumido no *Post-Scriptum final não científico às Migalhas Filosóficas* –, o seu potencial de contribuição à epistemologia da fé cristã será objeto de breve acerto. Em síntese válida tanto para as metas de *Migalhas Filosóficas* como também, em tese, para os objetivos do *Post-Scriptum*, aparecem naquele difícil texto de transição, talvez desavisadamente, todas as notas que caracterizam e restringem a fé religiosa como ato do espírito, sugerido pelo cristianismo, que resulta em crenças e atitudes de significado existencial eminente.

1 O devir e a não-necessidade

Em si, o Interlúdio de *Migalhas Filosóficas* – cujo tema reza “O passado é mais necessário do que o futuro?” ou, na pergunta alternativa, “O possível, ao se tornar real, tornou-se por isso mais necessário do que era?” – é um ensaio revelador sobre a natureza da fé, em especial sobre o seu status epistêmico. Para todos os efeitos, em uma afirmação mais ampla, ele é revelador sobre o status de desempenho do espírito de, pela fé, gerar crenças (e consequentes atitudes de vida) alegadamente verdadeiras. Pela fé, eis um ponto fundamental do pensamento de Climacus, o indivíduo que hoje vive vem a crer em verdades históricas. Se a verdade é – assim pode-se supor, com um assumido teor aristotélico, sobre o seu uso pelo erudito autor – a qualidade de uma proposição que diz do que é, que é, e do que não é, que não é (diz da realidade o que ela é e diz, por negação de realidade, o que ela não é),²¹ há, contudo, para chegar ao conceito de “histórico”, um caminho sinuoso. A sua primeira estação é o entendimento do “devir”.²²

O devir é uma característica do mundo. Essa tem a ver com a mudança. Embora no próprio texto de *Migalhas Filosóficas* “devir” e “mudança” pareçam ter significados muito semelhantes, assume-se que mudança é um traço do devir:

²¹ ARISTOTELES. *Metaphysik*. Hrsg. von Horst Seidl. Hamburg: Felix Meiner Verlag, ³1989, IV 7, 1011b25-7, p. 170-171; V 7, 1017a31-32, p. 202-205; ARISTOTELES. *Metaphysik*. Hrsg. von Horst Seidl. Hamburg: Felix Meiner Verlag, ³1991, IX 10, 1051b1-9, p. 132-135.

²² Devir e vir-a-ser são utilizados de forma intercambiada por Kierkegaard, e assim também pelo presente autor.

se o devir é um processo, algo acontecendo, a mudança é propriedade do devir. Climacus parece aceitar a seguinte afirmação: "O devir muda". O que isso significa, porém? Afirmar que "A substância muda" – por exemplo, "Sócrates muda" ou "Sócrates esquece o método da maiêutica que uma vez aprendera" – soa muito compreensível, mas dizer que "O devir muda", antes de solicitar exemplos, exige um entendimento do que é esse "devir". Ora, para evitar qualquer erro categorial, "devir" só pode ser entendido como algo processual e intrinsecamente mutante *que muda* – um mutante que sofre mudança.²³ Mas se isso parece transparente na linguagem, não parece claro na coisa mesma, pois é razoável pensar que só algo determinável – e não intrinsecamente mutante – pode sofrer mudança. Nesses termos, "devir" parece ser algo-que-não-é. Portanto, não faz sentido dizer que algo-que-não-é sofre mudança. Para evitar esse embaraço, e assumindo que há o devir ou "o-que-muda"/"o mutante" (expressões do presente autor), Climacus sugere que a "mudança do devir" como tal é de "ser", e não de "essência". (Se devir é processo-de-ser em algum aspecto, a sua própria mudança é sempre de ser, e não de essência). O devir é sempre de algo ou em algo (a essência), mas importa pensar *ele mesmo*, que é só relativo ao ser (o vir-a-ser que muda). Claro que isso pressupõe a ideia de que, lógica e metafisicamente, antes do processo-de-ser há o "não-ser". Esse é antes a mera possibilidade, que é condição lógico-metafísica do vir-a-ser que muda. A descrição lógico-metafísica do vir-a-ser que muda revela, pois, três momentos que estão conectados no vir-a-ser: a mera possibilidade (o não-ser), o vir-a-ser que muda (a possibilidade está no acontecer para a realidade) e o real no sentido de acontecido (o que antes era mera possibilidade, como efetivado, agora passou para a realidade).²⁴

Se a percepção desses três momentos lógi-

co-metafísicos é correta, importa para Climacus, em especial, discriminar o status modal da ponta final do devir: o devenido, o acontecido. Uma tese será defendida: não se pode atribuir a ele "necessidade" em sentido lógico-metafísico estrito. Afinal, marcas inquestionáveis desse necessário são a) imutabilidade e b) eternidade (em sentido de atemporalidade), o que se entende ao se dizer que o necessário é *imutável* (não-pode-não-ser), e *isso ele é sempre* (não-vem-a-ser). Algo que é necessário, é necessário por essência e, por isso mesmo, preserva a sua necessidade no ser: nunca se pode atribuir a ele, pois, o "tornar-se" ou o "vir-a-ser".²⁵ Climacus está interessado em fazer perceber como a possibilidade deve ser entendida no tocante ao devir. No devir como tal ou no instante em que o mero possível ingressou no vir-a-ser, o possível tem ser, mas não é exatamente real (efetivo): quando se torna real (efetivo) ou um devenido, ele é por completo "nadificado". Uma das lições a se tomar disso é que tanto o devir quanto o devenido só revelam não-necessidade. O possível meramente não-é, o real-efetivado é contingente, e o necessário é o que é sempre. Sem que o tema possa agora ser detalhado, Climacus, com isso, insiste em inverter o que pareceria ser a tese da dialética de Hegel – uma "ideia fixa" para endossar o seu método, em particular nas ciências históricas –, a saber, que a necessidade é "unidade de possibilidade e realidade", em que necessidade, nisso, é "determinação da essência".²⁶ Certo é, ainda, que Climacus propõe um entendimento de "possível" ou "possibilidade" mais rigoroso do que o do próprio Aristóteles: para Climacus, aqueles conceitos só devem aparecer no *não-ser* da mera possibilidade ou no *estar-sendo* ou *tornando-se* do devir. Findados esses dois, não se tem mais uma vez o possível, mas antes o *real*.

Sem que o significado disso fique imediatamente claro, para Climacus a "passagem" do devir à

²³ KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, p. 105. Independentemente de assumir-se que o devir é a categoria ou o tipo ontológico fundamental da realidade, já a sua mera adoção como tal sugere um debate sobre a realidade de "entidades dinâmicas", para além de "entidades estáticas", como a "substância" e certas "propriedades". Sobre isso, cf. SEIBT, Johanna. *Ontologia de processo*. In: IMAGUIRE, Guido; ALMEIDA, Custódio Luis S. de; OLIVEIRA, Manfredo Araújo de (org.). *Metafísica contemporânea*. Petrópolis: Editora Vozes, 2007. p. 290-293 [p. 290-313].

²⁴ KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, p. 106.

²⁵ KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, p. 107.

²⁶ KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, p. 106-107, 112-113 (nota 22).

realidade "acontece em liberdade". "Liberdade" no tocante ao devir-para-o-real não se deve a uma "razão", mas a uma "causa" – que atua "livremente". Climacus parece pensar no ponto de partida do devir: no que move do não-ser ao ser-efetivo. A tese é a seguinte: mesmo se causas intermediárias que devêm parecem necessárias, assim que devêm elas precisam remeter a uma causa que atua livremente, porque sofrendo o devir elas se autoproclamam não-necessárias. Não há "razão" para elas.²⁷ Ao falar do devir "histórico" (cf. abaixo), Climacus mantém o discurso sobre causas intermediárias "relativamente" livres para o-devir-que-se-torna-real e sobre "uma causa absolutamente livre" – em que só a liberdade pode explicar, em sentido último, a passagem (não a existência) do não-ser (possibilidade pura) ao devir (estar-sendo).²⁸

2 O devir, o histórico e o necessário

Sem o entendimento do devir, não se pode entender o "histórico". Em especial, não se entende a não-necessidade do histórico. Se Climacus começa com a afirmação retumbante de que "tudo o que veio a ser é *eo ipso* histórico" – tangendo assim o conceito-problema das perguntas inspiradas em Lessing e o tema-problema geral das *Migalhas Filosóficas*, a saber, a relação entre verdade histórica e apreensão da verdade absoluta –, cabe não perder de vista que a história é a ponta final do devir, é o "devenido". Evidentemente, o histórico se liga ao devir que muda em sentido temporal e que, no devenido ou no "tornado", nadificou a possibilidade (pura ou do estar-sendo) ao chegar ao real: o "devenido" é nesse caso o "passado", e

esse devenido passado é o "histórico".²⁹ É nesse sentido que se deve entender que o histórico "é dialético em relação ao tempo".³⁰ É evidente que se pode falar também do "devir histórico", que é pressuposto pelo histórico (o acontecido) e traz consigo uma dinâmica interna dupla (fazendo dele, é claro, o devir dialético): o vir-a-ser em si e a passagem (o terminar-de-acontecer, o ir-ao-passado, etc.). Ocorre que com razão se diz do passado que ele é *imutável*, e por isso ele foi entendido também como *necessário*. Mas isso não pode ser.

A tese da necessidade do passado Climacus retira inicialmente da filosofia antiga. Crisipo de Solos a teria formulado – o que aconteceu, o passado, portanto, dado que não pode ser mudado, é necessário – em certa crítica a teses da escola de Diodoro Crono, entre as quais a ideia de que possível é só o que é real (no sentido de efetivo) e de que tudo, ao final, incluindo o que realmente há de acontecer, acontece por necessidade.³¹ Climacus refuta a tese (de Crisipo) e corrige o sentido de toda tentativa de associar "necessidade" ao "passado". Isso é assim porque, se a necessidade do passado se explana por sua "imutabilidade", essa imutabilidade está totalmente dissociada da necessidade. Trata-se de uma imutabilidade de fato ou devido ao fato de que o passado não pode ainda outra vez ser submetido ao devir, mas de forma alguma de imutabilidade intrínseca. É preciso perceber como ela foi constituída, a saber, pelo vir-a-ser que muda. Esse traço metafísico do devir histórico a dita imutabilidade não perde: o passado, dialético³² quanto ao tempo, leva-o em seu seio e para todo o sempre. Dizer que o passado é imutável, só significa que o "assim" de

²⁷ KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, p. 108.

²⁸ KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, p. 110, 112. Implicitamente, encontra-se aqui uma recusa à ideia de Hegel de que o devir para a efetividade no tempo-espço, o existir real, portanto, pode ser adequadamente entendido segundo uma estrutura essencial, em que a união de possibilidade e realidade no tempo-espço é causalmente explanável nos termos de uma "síntese de necessidade". Sobre isso, cf. COLLINS, *The Mind of Kierkegaard*, p. 130-131, 132-133.

²⁹ Para efeitos de brevidade, deixo de lado a descrição da problemática do histórico na "natureza", em diferença ao histórico na realidade efetiva dos seres dotados de espírito consciente. O devir do espço (do conjunto das coisas no espço) é "simultâneo". Em diferença a Schelling, Kierkegaard pensa que a natureza é "abstrata demais" para que seja "dialética em relação ao tempo". Ela só tem história em alusão à história dos seres dotados de consciência, em que de fato o devir leva uma possibilidade ao seu fim e a realidade histórica ocorre. Em si, o devir da natureza nunca ultrapassa a possibilidade. Cf. KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, p. 109-110.

³⁰ KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, p. 110.

³¹ KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, p. 110, também a nota 19, do tradutor. Sobre as teses em disputa de Crisipo de Solos e Diodoro Crono, cf. HONG, Howard V.; HONG, Edna H. *Notes to Philosophical Fragments*. In: KIERKEGAARD, Søren [CLIMACUS, Johannes]. *Philosophical Fragments*. Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1987. [Interlude, note 22], p. 303-305.

³² O passado é dialético com respeito ao devir que – como causa intermediária, mas também próxima – leva até ele, como é dialético

sua realidade não tem como ser diferente do que se tornou, mas não anula que o “como” do seu tornar-se tem a mudança.³³ Vale mais uma vez: o necessário é *imutável*, mas isso que ele é, ele o é *sempre*. No necessário em si, a imutabilidade não é algo *atingido*, mas algo *constitutivo*.

3 Sobre o conhecimento do passado

A tese de que o histórico tomado em si, em sua determinação dialética no tocante ao tempo, só subsiste como passado, já está suficientemente clara. A partir disso, ou seja, a partir de um verdadeiro exercício metafísico sobre o histórico *qua* devenido ou passado, Climacus encaminha a sua jornada reflexiva para o que se pode chamar de consequências da metafísica do passado para a hipótese de uma epistemologia do passado. Isso se insinua desde o primeiro novo movimento na sequência do texto: que o passado tenha acontecido, nisso está a sua “incerteza”. O devir a) mutável-mutante e b) realizado que o passado traz consigo para sempre é a origem metafísica da sua *incerteza*, assim como o não-devir e o sempre ser são a fonte metafísica da *certeza* do eterno.³⁴ Se o histórico (em última instância, o fato passado do espírito que é reivindicado pela memória e, nisso, pelo saber) só subsiste ou “tem realidade” como passado (que, diferentemente do histórico, poderia seguir sendo fato passado do espírito sem reclamação por um poder de conhecimento), ele traz em si aquela mesma incerteza.

O conhecimento do passado, o acesso ao histórico, só é reclamado por quem está hoje no tempo presente. Para com ele, existe a “distância no tempo”, que é apta a causar “ilusões” no espírito. Entre essas, em especial na distância de um longo intervalo, ela pode causar, por assim dizer, a ilusão no “observador” do passado de que o que ele vê é necessário. Se uma compreensão do passado “faz dele” algo necessário, duas coisas acontecem: há

um erro categorial, pois uma *concepção* da coisa não pode *fazer da coisa* o que ela é; e há uma contradição performativa, um compreender que se autoimplode.³⁵

Climacus trabalha com uma acepção clássico-neoplatônica de conhecimento, nesse contexto – emprestada com correção de Boécio, a partir de sua *Philosophiae consolatio*. Implicitamente, percebe-se também no texto uma tese platônico-aristotélica – a propósito, uma síntese bem ao gosto do neoplatônico eclético que foi Boécio – de que conhecer é estar de posse da verdade, em proposições, de novo, que dizem do que é, que é, e do que não é, que não é, e são assim tomadas (cridas). Nessa acepção, ter conhecimento do que é presente não altera a coisa, mas diz da coisa (presente) o que ela é (em conteúdo e modo). Essencialmente boeciana, na polêmica sobre o conhecimento, pela entidade divina, dos contingentes futuros, mas a ela sempre presentes na atemporalidade, é a acepção implícita de que o modo do conhecimento (por exemplo, atemporal e inevitável da parte da entidade divina) não modifica o modo (lógico-metafísico) do conhecido (por exemplo, o fato livre e contingente, se a coisa – precipuamente, uma decisão humana – é livre e contingente).³⁶ Climacus se inspira nessa moldura, ao insistir na seguinte tese epistêmica (correta): é o modo como as coisas são que precisa ser concebido e, portanto, dar a marca àquilo que legitimamente se tem como “o conhecido” do (ao menos suposto) conhecimento. É nesse sentido que “compreensão” e “conhecimento” “não tem contribuições a dar” à coisa conhecida.³⁷

Quem quiser ser “filósofo-histórico” terá de reconhecer que nas suas mais firmes e bem fundadas crenças a incerteza sempre terá morada. Na verdade, cabe agora que aquele que seriamente reivindica ter conhecimento histórico entenda melhor de sua “paixão” ou “admiração” pelo passado sobre o

também com respeito a uma causa de mudança superior ou remota, que quisesse, por exemplo, anular o passado (tal como uma mudança de vontade sobre algo que ocorreu). Cf. KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, p. 111.

³³ KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, p. 111-112.

³⁴ KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, p. 113.

³⁵ KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, p. 114-115.

³⁶ Cf. BOËCE. *La Consolation de la Philosophie*. Traduction nouvelle, avec une Introduction et des Notes par Aristide Bocognano. Paris: Librairie Garnier Frères, 1937. Liber Quintus, especialmente da “Prosa 4” até a “Prosa 6”, p. 228-255. Cf. MARENBNON, John. *Early Medieval Philosophy 480-1150*. London – New York: Routledge, 1988. p. 41.

³⁷ KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, p. 115.

qual tem crenças – paixão e admiração essas que, de resto ou em princípio, são plenamente naturais. Afinal, tão intrínseca ao filósofo-histórico que essa paixão seja – em última análise, tem-se de poder crer no passado –, tão perigoso é que ela o leve a contradizer-se, e a afirmar tolices, sobre um passado "necessário". Climacus não esconde que algo assim estaria implícito no método hegeliano, segundo o qual a ideia, o verdadeiro avatar do Espírito, avança causalmente na história e impõe a todo devir ou a toda progressão do possível ao atual, em nível imanente, um sentido teleológico e, então, a cada vez uma determinação necessária.³⁸

A incerteza que o histórico adquire do devir repercute na aquisição de conhecimento do fato histórico ainda da seguinte maneira: "O histórico não pode ser reconhecido imediatamente (como verdadeiro), porque tem em si a *ambiguidade* do devir".³⁹ Encontra-se, nessa afirmação, a segunda nota epistemológica estruturante do conhecimento histórico: *ele não pode ser imediato*. Pela percepção do mundo exterior – expressão aqui utilizada para sintetizar os momentos de percepção sensorial-e-conhecer no discurso de Climacus –, ela mesma voltada para algo presente ou mesmo para a presença de algo no reino da natureza e no domínio dos fatos, tem-se conhecimento imediato e que, ao menos para efeitos de argumento, Climacus tacitamente assume como livre de engano. Supostamente, poder-se-ia pensar, no tocante a esses desempenhos cognitivos, em algo como a percepção direta do mundo exterior por um aparato sensorial apropriado ou ao menos a percepção direta do fenômeno ou da representação da experiência. Em diferença a isso, o devir, que ao que tudo indica existe porque evidentemente mudanças ocorrem, não pode ser percebido *como tal* imediatamente. Ao que parece, só o "pausado" (minha expressão) e o presente do ser (que já *não é*

o devir como tal) podem ser percebidos de modo imediato. Como o histórico-devenido herda tudo do devir, também o seu reconhecimento é não-imediato. Climacus assume isso tanto do histórico estrito (o acontecido) como do histórico presente que seria o histórico "acontecendo" – discurso "presente" do histórico que só é enfatizado nesse ponto do texto. *Como deveniente*, o histórico presente não é percebido de maneira imediata.⁴⁰ A conclusão dessa reflexão é que, para adotar a atitude de tomar-por-verdadeiro com respeito ao histórico é intrinsecamente requerida uma mediação que possa lidar com a sua insuperável *incerteza* e com a sua incontornável *mediaticidade*.

Sob esses pressupostos, Climacus introduz a ideia de um "órgão" – de crença e conhecimento – para o histórico como tal: que leve em consideração o que é intrínseco do objeto e que em seu desempenho (doxástico, pode-se dizer) não esconda ou suprima a incerteza do devir. Essa incerteza Climacus, tendo em vista toda a dinâmica do devir, chega a dizer que "é dupla": deve-se ao "nada" da pura possibilidade (do não-ser) e deve-se à anulação (nadaificação) da possibilidade que se gera no tornar-se e se completa no efetivado.⁴¹ Climacus não duvida que haja esse "órgão" para crer/conhecer o histórico. Ele sugere que esse órgão possa ser chamado de "fé", que, de início, é detalhada sem ter qualquer vínculo com ou sem ter como área de desempenho a religião ou a verdade religiosa: a sua área de atuação é, em geral, o histórico simplesmente,⁴² podendo ser, portanto, em específico, a verdade histórica *religiosa*. A ideia parece ser a seguinte: a "fé", uma vez que firmemente toma algo não-imediato por verdadeiro – julga, portanto –, traz consigo alguma "certeza", mas não abole a incerteza residual do devir. É o tipo de poder doxástico (minha expressão) que leva a crer "no que não se vê" porque *não pode*

³⁸ KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, p. 115-116. Sobre a doutrina hegeliana do "conceito" (*Begriff*) e da conseqüente lógica da realidade efetiva como unidade (determinada e necessária) de essência e existência, há que se reconhecer a clareza das exposições de Emanuel Hirsch, que a contrasta com o papel da liberdade e da conseqüente descontinuidade na compreensão da existência por parte da Kierkegaard; cf., por exemplo, HIRSCH, Emanuel. *Die idealistische Philosophie und das Christentum – Gesammelte Aufsätze von. D. Emanuel Hirsch*. Gütersloh: Verlag von C. Bertelsmann, 1926. p. 36-116; HIRSCH, Emanuel. *Zweite Studie: Die denkerische Bewegung in der Schriftstellerei von 1841 bis 1846*. In: *Kierkegaard-Studien – Zweiter Band, Drittes Heft: Der Denker*. Gütersloh: Verlag. C. Bertelsmann, 1933. p. 77-78 [679-680] [p. 1-225 [605-827]].

³⁹ KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, p. 117.

⁴⁰ KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, p. 117-118.

⁴¹ KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, p. 117-118.

⁴² KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, p. 126.

ser imediatamente visto. A partir do que Climacus afirma, insinua-se a ideia geral de 'passar por cima' ou 'saltar' por sobre mediações que poderiam ser procuradas e esperadas, mas não se apresentam. Toda alegada verdade sobre algo que traz em seu seio o devir – como o é a verdade histórica – precisa de algo como a “fé” para que seja crida como tal. Foi notado na pesquisa que Kierkegaard faz uma analogia entre a capacidade de percepção e de conhecimento do imediatamente existente, *mas não do devir*, com a capacidade de percepção e de conhecimento do imediatamente existente puro e simples, *mas não do seu status como efeito*. Além disso, foi também notado que uma ideia chave do ceticismo de David Hume acerca do conhecimento do mundo exterior está inserida nas entrelinhas da aludida comparação. Afinal, segundo Hume, nada na experiência (na percepção sensorial) como tal permite que alguém conclua e saiba que algo é um efeito-de-uma-causa ou a causa-de-um-efeito. Nesses termos, um contínuo devenida de causa e efeito é de novo objeto de crença por meio de um sentido de fé: adota-se o que não se vê, torna-se a coisa duvidosa no devir e suprime-se a dúvida em prol do risco da crença⁴³ – seja como for, para Hume, crenças que trazem inferência do efeito à causa ou da causa ao efeito se devem a hábitos mentais,⁴⁴ ao passo que a crença no devir, para Kierkegaard, é ao menos explanada *também* pela atuação da vontade. Em resumo, um sujeito pode saber imediatamente que algo existe, mas só pode crer que esse algo devém; além do mais, um sujeito só pode “saber” que algo existiu (como o histórico passado que deveio de um devir) se ele “crê” no sentido de que “tem fé” nisso. Se o uso de “saber” e “conhecimento” é procedente, nesses

casos de desempenho da fé histórica, é questionável, embora seja quase trivial reconhecer que fatos históricos comuns são cridos naturalmente e, em não poucos casos, segundo evidências que os tornam pelo menos fortemente prováveis.⁴⁵ De todo modo, certo é que toda crença a partir de tal fé seria um conhecimento que contém incerteza. A certeza da fé é, pois, totalmente peculiar: ela tem lugar apesar de toda a incerteza ou, em uma formulação mais tênue, apesar de uma incontornável margem de incerteza.⁴⁶

4 Incerteza e fé versus incerteza e dúvida

O órgão da fé só será claramente entendido se for explanado como e por que, em seus desempenhos, não é a dúvida que emerge da incerteza do histórico, mas a crença certa. Nisso, está-se cada vez mais no âmago da epistemologia da fé histórica como análise estrutural das atitudes do espírito face a objetos incertos. Climacus percebe que ganhará, pois, entendimento sobre a fé se recuperar o entendimento do cerne da atitude mental do ceticismo – com efeito, do ceticismo grego “retirante” ou da “suspensão do juízo”. Para entender o crente e o cético, tudo dependerá de interpretar a seguinte afirmação notável: “Os gregos não duvidavam [ou: negavam o assentimento] em virtude do conhecimento, mas em virtude da vontade”.⁴⁷ *Estritamente*, a dúvida não era natural – uma tendência ou um automatismo *retirante* da razão face ao (potencial ou intrinsecamente) incerto constatado após reflexão ou busca de razões justificadoras para a crença –, como tampouco, para aquele mesmo agente epistêmico criterioso, a abolição da dúvida em prol de seu oposto, o crer ou a fé, seria natural (como simples tendência,

⁴³ KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, p. 122. Sobre esses e outros paralelos entre Hume e Kierkegaard, para o propósito de compreender a crença religiosa, cf. GARDINER, op. cit., p. 86-88.

⁴⁴ Cf. HUME, David. *Investigação acerca do entendimento humano*. Tradução de Anoar Aiex. In: *Os Pensadores: Berkeley – Hume*. São Paulo: Nova Cultural, 1992, Seção V, p. 85-92 [p. 55-145].

⁴⁵ Cf. GARDINER, op. cit., p. 85.

⁴⁶ KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, p. 118.

⁴⁷ KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, p. 119. Na obra de Kierkegaard postumamente publicada, em que Johannes Climacus era apresentado ao mundo, a saber, *De omnibus dubitandum est* (1842-1843), de forte conteúdo autobiográfico e em tese concebida como crítica à filosofia moderna (à filosofia de Descartes) e à veneração intelectual da dúvida, é afirmado por Climacus (cf. KIERKEGAARD, Søren [CLIMACUS, Johannes]. *Johannes Climacus, or De omnibus dubitandum est*. In: *Philosophical Fragments*. Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1987, Pars Secunda, p. 170) que “a conduta dos cétricos gregos [era] muito mais consistente do que a superação moderna da dúvida. Eles estavam bem cômicos de que a dúvida é baseada em interesse e, portanto, com perfeita consistência eles pensavam que poderiam cancelar a dúvida ao transformarem interesse em apatia. Nesse método, havia uma consistência, ao passo que era uma inconsistência, aparentemente baseada em ignorância do que a dúvida é, que motivava a filosofia moderna a querer conquistar sistematicamente a dúvida”.

inclinação ou ainda hábito adquirido da razão *na direção da adesão*). Duvidar e ter fé são resultados da liberdade da vontade – que aqui, ao menos, é um poder para crer. Nesse sentido, Climacus afirma que o cético grego, o pirrônico seguidor de Sexto Empírico, por exemplo, “queria duvidar”: não havia necessidade (natural) de duvidar, só a possibilidade da dúvida. E é em favor dela, não de sua abolição, que o cético decidia. Independentemente da nota histórico-interpretativa de Climacus, de que o cético afirmava o conhecimento da verdade da percepção imediata, mas recusava-se a tirar a conclusão de que a coisa percebida era mesmo como ele percebia, abstendo-se, pois, desse juízo de verdade,⁴⁸ fundamental é a nota sobre a atitude mental ou a “disposição de ânimo” do cético: ele realmente queria ficar em suspensão de juízo, porque queria não se enganar. Naquela atitude, ele chegava à imperturbação. Para não se enganar, ele também decidia não exprimir juízo sobre o não conhecimento da coisa percebida.⁴⁹

Com efeito, Climacus nesse ponto, em que ele propõe a fé como atitude oposta ao ceticismo ou à dúvida retirante do juízo,⁵⁰ hesita em chamá-la – ou em chamar os seus desempenhos – de “conhecimento”: diz que ela “não é um conhecimento”, apesar de ser evidente que, entre outras coisas, ela gera firmes crenças, firmes adesões e, por certo, firmes atitudes, mas afirma, sim, que ela é “um ato da liberdade, uma expressão da vontade”.

É arguível que, com isso, Climacus não quer dizer que o entendimento ou a razão simplesmente não participa da fé, pois crer tem de envolver o pensamento – afinal, o crente em um sentido mínimo “sabe” em que crê: ele diz e pensa (ou pode sempre dizer e pensar) aquilo em que crê. O que Climacus quer, sim, dizer é que é *só* ou *fundamentalmente* a vontade que leva o entendimento a crer no que ela decide à revelia da certeza. Chamar isso de “conhecimento” seria uma aprovação do fato de que crer é sempre fazer uso da mente que pensa, mas sempre seria ao mesmo tempo um exagero.⁵¹ No contexto moderno de renovada leitura do ceticismo pirrônico, como o olho vivo de Descartes já percebera, é justamente essa vontade que leva a crer para além do certo e, pois, do que é próprio da razão – ao final, no caso cartesiano, em sentido estrito, aquilo que leva a crer para além (ou aquém) da “indubitabilidade”. A vontade seria, pois, o elemento que explicaria o mecanismo do erro intelectual.⁵² Mas, se o cético grego já tinha encontrado o “órgão de suspensão da crença” (minha expressão), isto é, a dúvida retirante como tal, e se o cético grego se satisfazia com esse bem-querer em favor da paz da inerrância, o “órgão da fé” faz justamente o oposto: ele decide ou quer crer, ele corre o risco de errar, porque ele quer o risco de acertar.⁵³ Esse é o órgão da fé em estado puro, o órgão que arrisca acertar sobre o que é constitutivamente incerto, tal como a verdade histórica

⁴⁸ Com efeito, a nota histórico-interpretativa de Climacus parece ser muito acurada; cf. MATES, Benson. Introduction. In: *The Skeptic Way – Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism*. Translated, with Introduction and Commentary by Benson Mates. New York – Oxford: Oxford University Press, 1996. p. 52-68 [p. 3-85]. Cf. também a nota do tradutor, HIRSCH, Emanuel, in: KIERKEGAARD, Søren. *Philosophische Brocken – De omnibus dubitandum est*. Aus dem Dänischen übersetzt von Emanuel Hirsch. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1991, nota 176, p. 187: “Kierkegaard estudou o ceticismo grego essencialmente na *História da Filosofia* de G. W. Tennemann [1761–1819]. Os seus estudos originais da filosofia grega se restringem, excetuando-se Diógenes Laércio [...], a Platão e Aristóteles. [...]”.

⁴⁹ KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, p. 119-120. Sem dúvida, Kierkegaard retrata o cético pirrônico – da escola de Pirro de Élis (ca. 360–ca. 270) –, não o cético acadêmico. Afinal, para os céticos acadêmicos o conhecimento era, ao final, impossível, ao passo que para os céticos pirrônicos também sobre a possibilidade ou a não possibilidade do conhecimento cabia a suspensão do juízo e, por conseguinte, mantinha-se em aberto a investigação permanente. Cf. WILLIAMS, Michael. *Ceticismo*. In: GRECO, John; SOSA, Ernest (org.). *Compêndio de epistemologia*. Tradução de Alessandra Siedschlag Fernandes e Rogério Bettoni. São Paulo: Edições Loyola, 2008. p. 66 [p. 65-116], também a nota 4.

⁵⁰ A bem dizer, a comparação *a contrario* entre fé histórica e dúvida ou suspensão do juízo sobre o mundo exterior é relativa a performances doxásticas sobre objetos incertos, ainda que não sejam os mesmos objetos. Afinal, a atitude oposta é relativa à fé histórica ou ao devir não-imediato do percebido e conhecido imediatamente e à dúvida sobre o ser do percebido e conhecido imediatamente. O devir existente não parece ser um problema para o cético pirrônico, embora nos termos do ceticismo pirrônico o dogmático que afirmasse o ser do percebido e conhecido a partir da percepção imediata e do conhecimento imediato fosse comparável a alguém que expressa fé na realidade, meramente.

⁵¹ Convém lembrar que, nesse ponto do texto, Kierkegaard explicita a fé histórica em sentido geral, não a fé religiosa, na qual o hiato ou mesmo o abismo entre ato de crer e razão ou inteligência é dramaticamente maior. Cf. mais adiante, nas “Reflexões finais”.

⁵² Cf. DESCARTES, René. *Meditações*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. In: *Os Pensadores – Descartes*. São Paulo: Nova Cultural, 1991, Meditação Quarta – Do verdadeiro e do falso, §§ 10-17, p. 201-204 [p. 155-224]. Sobre vontade e erro, em Descartes, cf. a bela exposição in: GOMBAY, André. *Descartes*. Tradução de Lia Levy. Porto Alegre: Artmed, 2009. p. 125-146.

⁵³ KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, p. 121. Cf. também SWENSON, David F. *Something about Kierkegaard*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1941. p. 113.

contingente. Em última análise, toda crença histórica só resulta desse órgão peculiar de vontade de crer ou de levar a mente (o entendimento) a julgar, incluindo nisso a crença em verdades religiosas. Nesse ponto, vale a pena fazer uma leitura analítica do texto, porque o leitor é lembrado de que toda essa epistemologia da fé é para convencer de que toda crença histórica, independentemente do seu conteúdo, traz consigo decisões ou algo assim – se decisões são, por definição, volições ou atos da vontade livres – a partir da estrutura metafísica e epistêmica do devir:⁵⁴

a) o órgão da fé (histórica) faz crer "no devir" (no vir-a-ser não percebido imediatamente, para o qual ele mesmo é a mediação);

b) o órgão da fé (histórica) causa a supressão da incerteza do devir que na origem está ligada ao não-ser (pura possibilidade) de onde vem o devir – ao menos da incerteza que bloquearia a crença;

c) o órgão da fé (histórica) leva a crer no "assim" do que deveio (que algo vindo do devir aconteceu, chegou ao termo de uma passagem, determinou-se) e causa a supressão do "como" possível do que deveio" (na efetividade, uma possibilidade como tal se fechou e nadificou por completo);

d) o órgão da fé (histórica) leva a crer em um acontecido contingente, porque não traz consigo negação da possibilidade de outro "assim" ou de outra determinação;

e) o órgão da fé (histórica) levar a crer no "assim" devenido "como o que há de mais certo".⁵⁵

Aparentemente, portanto, há sempre algum excesso, ainda que mínimo, em qualquer fala sobre "conhecimento" histórico, mesmo naqueles casos em que o juízo sobre o fato histórico pareceria deveras plausível e baseado em ampla probabilidade – por exemplo, sobre um evento público que percebo acontecer agora (um acor-

do de cooperação internacional que está sendo selado entre duas universidades e que presencio) ou sobre um acontecimento de ontem noticiado pelos jornais (que, conforme pude ler, foi anunciado um aumento no preço dos combustíveis). Em todo conhecimento histórico ou do devenido há, residualmente, um salto da vontade.⁵⁶ O que está posto até aqui já torna inequívoca a percepção de que uma epistemologia da fé no fato ou no acontecido histórico, proposta por Climacus, faz parte de toda epistemologia da fé religiosa ou da verdade religiosa, se essa religião, que profere a verdade do eterno, compromete-se, por qualquer razão que seja, *com a constituição metafísica do fato histórico*. Afinal, os pontos (a) até (e) acima elencados são as linhas de uma correspondência mútua, ou seja, que "pela fé algo se torna histórico e, enquanto histórico, se torna objeto da fé".⁵⁷ Nem o histórico estrito (o passado) nem o histórico em sentido lato (o presente) são o histórico para o espírito *a menos* que se tenha o órgão da fé em ação: para o contemporâneo do histórico como também para o distante do histórico, o devir dialético não é *percebido* ou *conhecido* imediatamente; ademais, tanto o contemporâneo quanto o tardio no tocante ao histórico não crêem em nada necessário, mas no incerto e então contingente eles só crêem. Se é certeza o que se nota nessa fé, porque afinal de contas *ela* – ou antes *o sujeito desse órgão* – *crê*, ela, ao crer, por assim dizer faz uma "revelação" ou mesmo "criação" (minhas expressões): ela "torna" a coisa devenida "duvidosa no devir, e duvidoso seu "assim" no "como" possível do devir".⁵⁸ Se, em analogia *ad oppositum* ao caso dos cétricos, a fé conclui ou, antes, decide sobre o ser da coisa que é o objeto de seu desempenho doxástico ou espiritual, a incerteza do objeto não é abolida, mas a dúvida *qua* suspensão querida pela vontade fica,

⁵⁴ Mais adiante no Interlúdio, cf. KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, p. 123, Climacus pode então dizer que o órgão da fé é também "o sentido que capta o devir", isto é, ela é "o senso" ou "o órgão" do devir. Se há liberdade naquilo que esse órgão ou poder faz, não é em todos os casos tematizado por Kierkegaard o quanto essa 'decisão' em prol da captação do devir no mundo é refletida – como seria, ao que tudo indica, a decisão em prol do juízo de percepção sobre o mundo por parte de um agente epistêmico criterioso que, em diferença ao cétrico, optasse por crer.

⁵⁵ KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, p. 121.

⁵⁶ HIRSCH, *Zweite Studie: Die denkerische Bewegung in der Schriftstellerei von 1841 bis 1846*, op. cit., p. 84 [686], dissera com acerto que na fé histórica ou *lato sensu*, com o seu movimento de superação da ausência de mediação, encontrar-se-ia "uma base geral na vida humana em absoluto" (*eine allegemeine Unterlage im menschlichen Leben überhaupt*) para a fé que tem no paradoxo o seu objeto próprio. Cf. abaixo, as "Reflexões finais".

⁵⁷ KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, p. 121.

⁵⁸ KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, p. 122.

essa sim, totalmente de fora. Ainda que "paixões opostas", enquanto atos contrários derivados da vontade, fé e dúvida têm algo em comum: não são conhecimento em sentido próprio.⁵⁹

5 O contemporâneo, o pósteros e a fé na verdade histórica

Ainda que Johannes Climacus não especifique de qual acontecimento histórico ele fala, a parte final de seu Interlúdio, como de resto todos os capítulos de suas *Migalhas Filosóficas*, tem a encarnação e a paixão de Cristo tacitamente como pano de fundo.⁶⁰ Desses acontecimentos históricos, houve o "contemporâneo", que experimentava o histórico presente ou em acontecimento; e deles há o "pósteros", como qualquer ser humano no século 19 ou no século 21, que se relaciona com os mesmos enquanto histórico estrito ou passado⁶¹, a partir das informações testemunhadas pelo contemporâneo. Face ao que já foi arguido sobre a possibilidade da adesão à verdade *histórica*, não há novidade ao se dizer que contemporâneo e pósteros a captam por "fé".

Caso se imagine o pósteros – o crente, de hoje, na verdade histórica – recebendo, por que meio for, a informação testemunhada sobre o passado, não é difícil entender que a própria informação é existente e imediata, o informado veio a ser e foi (foi presente e não é mais) e em seu seio fica, para sempre, a incerteza do devir e a não imediatidade do devir e do devenido. Nem para o contemporâneo nem para o pósteros o *histórico* que foi tomado por verdadeiro continha ou apresentava direta ou indiretamente o eterno/necessário. A estrutura metafísica do devir – em última análise, a estru-

tura metafísica do objeto histórico – se impõe a todos os atos de crença correspondentes do contemporâneo e do pósteros. Nem o devir nem a necessidade daquele histórico eram percebidos e conhecidos, tanto o devir quanto a incerteza do devir eram o que apareciam na única mediação possível para aderir àquele histórico: a vontade foi sempre a condição de crer naquele histórico⁶² – e, sim, nos termos do modelo de apreensão da verdade que Climacus procura trazer ao pensamento a partir do "deus" que vem de fora e em si traz a verdade, no fato histórico efetivo de o eterno vir como tal ao mundo. Para todos os efeitos, a lição contínua do Interlúdio retorna agora como condição objetiva da fé: nunca o histórico da fé, por sua constituição mesma de histórico, pode se tornar e, salvo engano, apresentar-se como necessário. Se o pósteros, ao crer em algo que deveio, justamente nisso reprisa o seu caminho de pura possibilidade até a possibilidade abolida na determinação dialética, ele fica para sempre com algo daquela possibilidade pura do devir – ou, o que de fato parece ser mais exato, com algo de que a possibilidade original dotava o devir: a incerteza. Verdade histórica sempre requererá "fé" ou o órgão do espírito – vontade-razão – que corre o risco de vencer em vez de abrir mão do risco.⁶³

Reflexões finais

Não se pode duvidar que a epistemologia da fé histórica que pode ser ligada a Kierkegaard, pela voz da *persona* de Climacus, inspira-se na contradição que o cristianismo traz consigo: que o eterno/necessário se encarnou e padeceu na cruz. O próprio Climacus, ao final de seu pesado

⁵⁹ KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, p. 123.

⁶⁰ Sabidamente, esse contexto de fundo é desvelado no *Post-Scriptum* de 1846, que deixa ainda mais claro que o problema em torno da verdade do cristianismo não é apologético nem dogmático, mas existencial e epistêmico em sentido amplo; cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito conclusivo não científico às Migalhas filosóficas*. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis – Bragança Paulista: Editora Vozes – Editora Universitária São Francisco, Vol. I, 2013 (reimpr. 2021). p. 21: "Desse modo, o que está em questão no problema [discutido em *Migalhas Filosóficas*], em vestimenta histórica, é o cristianismo. Assim, o problema está relacionado ao cristianismo. [...] [...], com o intuito de evitar confusão, deve-se imediatamente lembrar que o problema não é o da verdade do cristianismo, mas sim sobre a relação do indivíduo com o cristianismo; por conseguinte, não é sobre o zelo sistemático, de um indivíduo indiferente, por arrumar as verdades do cristianismo em §§ (parágrafos), mas antes sobre o cuidado, do indivíduo infinitamente interessado, por sua própria relação com uma tal doutrina".

⁶¹ Sobre os não contemporâneos do fato histórico que, na posteridade, é objeto de fé, cf. KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, p. 128-156.

⁶² KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, p. 124.

⁶³ KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, p. 124-125. Sobre a indicação, por Kierkegaard, em *Migalhas Filosóficas* e no *Post-Scriptum*, do fracasso da lógica de Hegel para conceber o contingente e o histórico, cf. SWENSON, op. cit., p. 107-118.

e longo Interlúdio⁶⁴, volta a falar do modelo de apreensão da verdade que levava em consideração um deus eterno vindo a este mundo. No Interlúdio, o tema não está em que o objeto da fé seja – e, pois, a verdade religiosa seja sobre – um deus que se revela humano e sofredor, mas sim em que o “conhecimento” desse “deus” eterno é crença em algo histórico, é, pois, verdade *histórica*. O “órgão da fé” é, ao menos em parte, um poder que deve existir, caso se trate de haver crença em verdade histórica. O ‘status epistêmico’ desse órgão tem de ser parte da epistemologia da fé religiosa cristã já em função de sua própria dimensão histórica.

Caso se faça uso, como Climacus sugere, de um “sentido mais eminente” de “fé”, isto é, uma “fé” que só pode ocorrer “*numa única relação*” com um deus eterno que adentrou em algum momento na história – fé mais “eminente” ou “forte” porque, para além de ser fé histórica, eleva-se à “segunda potência”, uma vez que tem base em uma contradição de conteúdo, isto é, um deus eterno no tempo –, é fundamental atentar ao limite do conteúdo que a fé histórica pode mediar: a crença na verdade do fato histórico será uma crença na *existência* de um deus eterno (que “está existindo aqui” ou que “foi existente aqui”), mas não será um encontro, por desempenho *da fé histórica*, com *um deus eterno*. Sócrates sabia da divindade eterna (como de uma ideia eterna), mas não cria em um deus eterno existente (na história e, pois, presente na realidade efetiva).⁶⁵

No Interlúdio, sublinha-se um problema filosófico de fundo e incontornável para todo modelo de apreensão da verdade – como o modelo do cristianismo! – que tenha de lidar com o devir: verdades históricas só podem ser adotadas por um tipo de fé que pressupõe o estímulo da vontade – uma paixão – e realiza um salto de maior

ou menor risco. O risco assumido pelo sentido da fé aumenta à segunda potência quando, além de histórico, o objeto da crença não escapa de uma contradição – que pode ser aparente e manifesta ao pensamento, ainda que não definitiva –, como, por exemplo, o deus eterno (o ente cuja essência é divina) existindo na realidade efetiva (imerso nas “determinações dialéticas do devir”).⁶⁶ Exige-se, nesse caso, uma paixão significativamente mais intensa e um salto notadamente mais alto ou mais extenso. Climacus, no Interlúdio, não discute por que razões a fé em segunda potência seria acionada em alguém e teria desempenhos correspondentes⁶⁷ – indiretamente, insinua-se, é claro, que essa é a alegação do cristianismo sobre um deus manifestado ou introduzido na história. Ele sugere, sim, que toda *epistemologia* da fé histórica *não é* sobre e *não explica conhecimento*,⁶⁸ ao menos não em sentido estrito⁶⁹ ou, aqui, plenamente mediado pela razão ou pela inteligência, mas é sobre crença como consequência, em alguma parcela mínima que seja, da vontade de crer: uma resposta ao ser do devir. Na experiência cognitiva da realidade histórica como tal, há, para o benefício do juízo sobre o que existe, diversas e, em maior ou menor grau, distintas gratuidades mediadas pelo espírito. No campo talvez mais cultivado, o da história e da mudança, vai-se adiante por saltos.

A epistemologia da fé cristã, com isso, recebe uma explanação preparatória ou ascendente para tornar o ato da fé religiosa para sempre distinto do conhecimento⁷⁰ e para sempre aquém – ou além – de uma justificação racional. Mas muito cuidado aqui! Ele é compreensível, ao final, dada a ideia limite da razão de pensar o significado de uma determinação do eterno na história, tal como se alguém dissesse: caso se trate de pensar a verdade absoluta presente na história, então ter-se-ia

⁶⁴ KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, p. 125-127.

⁶⁵ KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, p. 126.

⁶⁶ KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, p. 127.

⁶⁷ Isso é justamente o tema dos capítulos precedentes ao Interlúdio, que apresentam o modelo alternativo ao socrático, para a apreensão da verdade; KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, p. 27-102.

⁶⁸ Assume-se que uma teoria do conhecimento, entre outras coisas, presta também o serviço de dizer o que o conhecimento *não é* e, em sentido lato, de indicar que *tipo* de ato do espírito um *dado* ato do espírito é.

⁶⁹ Em sentido não estrito, é razoável afirmar que há, sim, conhecimento histórico em sentido geral (crenças verdadeiras adicionadas de algum tipo de suporte significativo, justificação etc.). *Não pode haver*, contudo, conhecimento do histórico religioso tal como das verdades históricas do cristianismo, porque nesse caso os fatos são apresentados como contradições declaradas; cf. também GARDINER, op. cit., p. 85; FARAGO, France. *Compreender Kierkegaard*. Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis: Editora Vozes, 2006. p. 164-175.

⁷⁰ KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, p. 91.

de imaginar que a adesão ao fato absoluto teria de ser mediada por algo como o "órgão da fé". O que esse órgão faria chega a ser racionalmente explicável, mas não é racionalmente justificável: a crença que ele realiza como seu desempenho próprio não tem qualidades epistêmicas fortes o bastante – longe disso! – para, em conhecimento, aproximar o ato do espírito à suposição da verdade. Solicitando certa licença com respeito aos textos de Kierkegaard, talvez seja justo dizer que a despedida da mediação racional no tocante ao deus eterno que, vindo de fora, tem em si a verdade só será, contudo, incondicional, ainda que possa ser explicada, quando, em *terceira potência* (minha expressão), for atingido o ápice da liberdade nas determinações do devir e o ápice da liberdade na reação positiva ao risco absoluto acerca da crença no histórico: quando entrar em consideração que o deus eterno que se insere na história do mundo – uma contradição declarada e que ofende o pensamento – é encarnado, é humilhado, sofre inocentemente e morre como um intruso criminoso. Essa é uma contradição escandalosa e que ofende representações ou que, salvo melhor juízo, é em tudo oposta ao entendimento natural do que é divino.⁷¹ O "Absolutamente-Diferente"⁷² também se manifesta, caso seja suposto que se manifesta, indiretamente e, mais ainda, em contrariedade ao que ele é. Em si, o deus nem sequer se deixa

representar.⁷³ Ele se descreve, ao final, em um fato histórico testemunhado como escandaloso a toda piedade e insano a toda sabedoria alegável. Se há um órgão da fé, então, sem que se saiba ainda como, ele terá de gerar paixão incondicional e dar forças para um salto muito mais alto ou extenso⁷⁴ do que toda representação do divino no mundo poderia prever – salto esse que não é detalhado por Climacus no seu Interlúdio.⁷⁵ Suposta a ausência de condições epistêmicas positivas para o desempenho doxástico desse órgão, o ato ou o acontecimento da fé beira um "milagre",⁷⁶ mas com a ressalva de que é algo como um milagre epistêmico e subjetivo, cuja causa é injustificável e cujo status interno subjetivo é, para o seu sujeito, supostamente constatável e inegável.

Seja como for, e dando expressão ao que sugeri como 'três potências' para explicar a tese de Climacus, os dois elementos anteriores do objeto assumido pela fé, a saber, que é histórico e que se apresenta como contradição declarada, são indispensáveis para o movimento ascendente na compreensão do ato espiritual de crer, segundo o cristianismo. Esse ato, no seu ápice, não é apenas a assunção da contradição – que a razão pode explicar, mas não pode naturalmente aceitar⁷⁷ –, mas é a assunção do paradoxo absoluto, que é ao final "o paradoxo cristológico"⁷⁸, cuja aceitação a razão não pode sequer problematizar adequadamente,

⁷¹ Na pesquisa sobre Kierkegaard, há quem sugira, a propósito, que no tocante aos "estádios" da existência histórica, em regra lidos em um esquema tripartite, isto é, "estético", "ético" e "religioso", caberia um esquema quaternário, uma vez que "a religiosidade paradoxal" acaba se sobrepondo ao religioso – natural, cultural e idólatrico –, sendo então o estádio que efetivamente indica que o divino se manifesta vindo totalmente de fora: cf., por exemplo, ALMEIDA; VALLS, op. cit., p. 19. O fato do eterno no tempo e do absoluto no condicionado *qua* paradoxo cristológico, como termo objetivo da fé, apresenta-se, com efeito, na mais anti-idolátrica das maneiras.

⁷² KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, p. 71.

⁷³ KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, p. 93.

⁷⁴ A linguagem extensiva sugere quantidade e, nesse sentido, naturalmente, só pode ser usada de forma análoga; ora, o salto em questão é mudança de qualidade ou transformação subjetiva.

⁷⁵ Sobre isso, cf. novamente FERREIRA, Faith and the Kierkegaardian Leap, op. cit., p. 207-234.

⁷⁶ Cf. GARDINER, op. cit., p. 86.

⁷⁷ Nesse sentido, posso perfeitamente explicar que "a camisa é azul e a camisa não é azul ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto" é uma contradição, mas não posso naturalmente aceitar que isso seja verdadeiro.

⁷⁸ Cf. ROOS, *Tornar-se cristão. Paradoxo e existência em Kierkegaard*, p. 99. De fato, em certos contextos das obras de Kierkegaard, o "paradoxo absoluto" parece já ser expresso com a ideia do eterno no tempo, do infinito no finito. Mas, mais exatamente, em justiça ao próprio Kierkegaard, esse paradoxo só é captado, para além de toda ideia implícita de uma epifania (ou, nos moldes do texto de Lessing, de sinais e prodígios dignos do divino), pelo eterno *feito* temporal e pelo infinito *feito* finito: isso está no Cristo encarnado e crucificado, na encarnação e na paixão de Cristo. Nesses termos, vê-se no fundo da ideia o paradoxo da cruz, a sabedoria da cruz. Ele, em terceira potência, retira do acesso – por experiência, pela razão ou pelo que seja – ao eterno na história toda possibilidade de idolatria. É nesse sentido que o paradoxo, que faz a união de uma "contradição", a saber, "a eternização do histórico e a historicização da eternidade", deve ser entendido como absoluto, dado que, mesmo manifesto na história, o "deus não se deixa conhecer diretamente" (cf. também a nota seguinte). Cf. KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, p. 91, 93ss. Cf. KIERKEGAARD, *Pós-escrito conclusivo não científico às Migalhas filosóficas*, p. 228: "A proposição de que Deus tenha existido em forma humana, que tenha nascido, crescido etc., é, por certo, o paradoxo *sensu strictissimo*, o paradoxo absoluto"; id. *ibid.*, p. 230: "[...] quando alguém fala do paradoxo absoluto, que é um escândalo para os judeus, para os gregos uma tolice, e para o entendimento o absurdo, [...]". Ademais, pode-se argumentar que o conceito que mais adequadamente expressa o paradoxo do eterno encarnado no tempo, em Cristo, é o de amor incondicional; cf. ROOS, Jonas. Finitude, infinitude e sentido: um estudo sobre o conceito de religião a partir de Kierkegaard. *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*, Brasília, v. 6, n. 1, p. 23-24 [p. 10-29], 2019 – julho (Dossiê Deus e a Religião).

porque não pode entender.⁷⁹ A fé, nesse ponto, é um ato paradoxal justamente porque o seu objeto é *absolutamente* paradoxal. A bem dizer, se já se sabe que ela não pode ocorrer por causa da ou como uma performance da inteligência ou da razão,⁸⁰ cabe dizer também que ela tampouco pode ter vez por ser ou por derivar-se simplesmente de um querer, pela vontade, algo de que se dispõe sem mais. Esse ato, cuja forma original é justamente o instante, só pode ocorrer por causa da condição que é o próprio mestre e o que ele concede ao seu discípulo que confia nele.⁸¹ Seria, a propósito, o "instante" da fé um pequeno e fundamental modelo dentro de um modelo? A ideia não apenas de um "órgão", mas também de uma dimensão (minha expressão) na qual se teria então de pensar – que ofereceria explanação, *se tudo fosse assim* – face à consideração de tamanha ausência de mediação do espírito para aderir a verdades? Uma dimensão – de duração apenas? – na qual caberia a síntese real do temporal e do atemporal, do finito e do infinito, do revelado e do oculto, que apenas sugeriria um modelo conceitual para o encontro absoluto de liberdades⁸² e, nesse passo, a realização, ou antes a transformação, incondicional do indivíduo diante do Deus único? Indo ao encontro das perguntas iniciais de *Migalhas Filosóficas*, inspiradas na leitura de Lessing, começaria a partir daqui o "*pathos* religioso", a existência sob uma nova síntese, mediada pela condição da fé, que, no tempo ou no histórico, tange a felicidade eterna

ou na perspectiva do eterno.⁸³ É claro que, para o sentido existencial dessa síntese – que não poderá, em qualquer módulo do pensamento histórico acerca do eterno-infinito, achar-se nos termos do conceito hegeliano de "reconciliação", mas que, de toda maneira, equivale justamente ao propósito condutor do pensamento maduro de Kierkegaard, a saber, em especial depois do *Post-Scriptum* de 1846, o "tornar-se cristão" –, há muito mais a ser dito sobre o que significa o acontecimento da fé. Afinal, a percepção da subjetividade do indivíduo na história e a percepção da sua consciência finita como totalmente alheias à verdade pedem os seus próprios modelos de compreensão – incluindo, nisso, a angústia de realização da liberdade e o desespero da angústia de culpa. Kierkegaard fez a escavação da ideia de que a consciência finita, fundamentalmente em sua liberdade, sabe de si tanto como instância aberta à síntese com o infinito e o eterno quanto como potência tragicamente deformada ou, melhor dizendo, em pecado, doente "para a morte". Isso, porém, foge ao escopo deste estudo.

Roberto Hofmeister Pich

Doutor em Filosofia pela Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Teologia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), em Porto Alegre, RS, Brasil.

⁷⁹ Nesse sentido, posso perceber que "um deus encarnado e morto é histórico e um deus encarnado e morto é eterno [afinal, é divino]" é uma contradição, mas é arguível que não posso adequadamente pensar essa contradição, porque algo eterno feito histórico é em si um paradoxo. O paradoxo absoluto, cristológico, parece ser um paradoxo duplo: ele expressa uma contradição declarada (e formal, porque tem a forma da contradição) e o próprio contradito é impensável.

⁸⁰ Para todos os efeitos, é algo deslocado e até mesmo superficial sugerir, como resumo interpretativo, que Kierkegaard defende uma visão irracionalista da fé e do ato de crer em sentido religioso. A questão é outra. Há um enorme desempenho intelectual para tornar evidente que, diante dos termos da verdade proposta pelo cristianismo – o modelo não-socrático, segundo o qual a verdade vem de fora –, não há como aderir a ela senão por um "órgão" ou um poder de crenças e atitudes que abre mão das mediações racionais e / ou conceituais requeridas. Sobre isso, cf. também VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. Algumas reflexões sobre razão e religião em Kierkegaard. In: VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. *Entre Sócrates e Cristo. Ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000. p. 177-187 [p. 177-195].

⁸¹ KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*, p. 91-92. É um mérito da interpretação da epistemologia kierkegaardiana da fé feita por C. Stephen Evans a percepção de que a fé como condição não se resume a crer naquilo que não traz consigo evidência ou naquilo que ultrapassa os limites da razão, mas também solicita tal "reorientação" da pessoa que valências de seu espírito (de sua vontade?) como "orgulho" e "egoísmo" sejam substituídas por outras como "humildade" e "amor": só por meio dessas transformações o "dano cognitivo" que o pecado causa pode ser corrigido em prol do desempenho da fé. Cf. EVANS, C. Stephen. Faith and Revelation. In: WAINWRIGHT, William J. (ed.). *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2005. p. 339-340 [p. 323-343]. Cf. também EVANS, C. Stephen. *Kierkegaard on Faith and the Self. Collected Essays*. Waco: Baylor University Press, 2006. p. 127-130 (Capítulo "Is Kierkegaard an Irrationalist? Kierkegaard on Faith and the Self"); EVANS, C. Stephen. *Kierkegaard. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 158-163. Sem dúvida, a interpretação que C. Stephen Evans propõe ao conceito de paradoxo absoluto (que não é uma "contradição lógica") e à natureza da tensão entre fé e razão (que seria dirimida face à percepção dos "limites da razão"), no pensamento de Kierkegaard, exigiria um estudo à parte.

⁸² Isto é, a da origem do devir do absoluto e a da origem da crença ou da fé do indivíduo no paradoxo.

⁸³ Cf. THOMTE, Reidar. *Kierkegaard's Philosophy of Religion*. Princeton: Princeton University Press, 1948. p. 87, 95-96.

Endereço para correspondência

Roberto Hofmeister Pich

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Escola de Humanidades

Programa de Pós-graduação em Filosofia e Programa
de Pós-graduação em Teologia

Av. Ipiranga, 6681

Partenon, 90619-900

Porto Alegre, RS, Brasil

*Os textos deste artigo foram revisados pela Poá
Comunicação e submetidos para validação do(s)
autor(es) antes da publicação.*